

Réflexions sur une terre loquace

Mémoire d'un traumatisme collectif lié aux épidémies à Nuku
Hiva, îles Marquises



Marie Gaudelus

Sous la direction de Laurence Charlier-Zeineddine

Master 2 Anthropologie Sociale et Culturelle

Année 2021-2022

*A mon grand-père Jean Sermet, géographe infatigable,
Pour son intérêt pour le territoire et sa dimension historique.*

¹ Les connaisseurs reconnaîtront sans peine le titre détourné de la version française du livre incontournable de Greg Denning : *Réflexions sur une terre muette*. J'espère que la lecture de ce mémoire lui permettra d'en comprendre la raison.

REMERCIEMENTS ET AVERTISSEMENTS

Remerciements

Je remercie tout d'abord ma directrice de recherche Laurence Charlier pour son soutien infaillible. Je remercie le CN2R et ses membres pour leur financement et la confiance qu'ils m'ont accordé, en particulier Fabien d'Hondt qui m'a suivi tout du long. Je remercie Mélissa Nayral qui m'a aidé dans la découverte du monde océanien.

Je remercie ma mère pour son écoute sans failles et ses relectures. Je remercie mon père passionné d'histoire et d'histoire de la médecine, qui m'a insufflé suffisamment de connaissances pour me permettre de résoudre le puzzle que constituait les épidémies aux Marquises et leur lien avec le reste du monde. Je remercie mon compagnon pour son appui indéfectible tout au long de ce travail. Je remercie toutes mes amies qui m'ont soutenu jusqu'à la fin et aidé par leurs réflexions et leurs propositions : Gabrielle, Alys, Paloma, Joy, Elena, Alaia.

Je remercie également ma famille d'accueil marquisienne : Moetai, Anne et Heimatakua, il y aura toujours une place pour vous chez moi. Je remercie tous mes interlocuteurs et toutes mes interlocutrices pour m'avoir accordé de leur temps et raconté ce qu'ils/elles savaient.

A Taiohae : Teikiotiu, Débora, Raymond, Steven, Benoît, Sandy, Tahiatuteohooatikua, Tahiakaioteii, Tainui, Antoine & Lola, Manavaiovevaonui, Tuhuka, Tahiapepe, Jeanne, Eugénie, Gilbert, Jean, Marie-Jeanne, Murielle Arondeau, Estelle Salgues, Louise, Stéphanie, Marco & Alice, Heretu, Jacques.

A Taipivai : Teata & Manu, Teautaiipi, Kapuhatini, Natacha & Gabriel, Matthieu.

A Hatiheu : Yvonne, Ley, Georgie & Henri, Alphonse, Éléonore & Panui, Teii & He'eata. A Ha'atuatua : Roger.

A Tahiti : Marianne & Guy, Edgar.

Avertissements

En ce qui concerne la graphie marquisienne, j'ai choisi de l'écrire de façon « parlé » car il s'agit d'une langue avant tout orale qui fait actuellement l'objet d'une mise en écriture, notamment par le biais de l'Académie Marquisienne. Je n'ai donc que très peu marqué les accents ou la glottale « ' » que l'on peut retrouver à l'écrit. Le lecteur voudra bien m'excuser si certains mots ou noms se retrouvent mal orthographiés.

Dans la langue marquisienne, toutes les lettres se prononcent. Le « u » se dit « ou » et le « e » se dit « é », sauf si j'ai marqué une autre forme d'accentuation. Le « h » est aspiré.

J'ai choisi d'utiliser le langage des îles du groupe Nord des Marquises dans ce mémoire, tout simplement parce que c'est celui que j'ai le plus entendu et qu'il m'était donc plus facile de retenir.

Le lecteur disposera d'un petit glossaire à la fin de ce mémoire pour les termes utilisés en marquisien.

Tous les noms des personnes utilisés dans ce mémoire sont ou les vrai noms de mes interlocuteurs/interlocutrices ou des faux noms qu'ils/elles ont choisi eux-mêmes.

Les noms des lieux utilisés ou les expressions sont celles utilisées par mes interlocuteurs/interlocutrices.

Les italiques entre parenthèses dans les citations sont de mon fait et apportent une précision à la phrase. Il peut s'agir également de didascalies qui présentent le contexte dans lequel l'interlocuteur/interlocutrice était lorsqu'il/elle me parlait.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES ILLUSTRATIONS	6
GLOSSAIRE.....	7
INTRODUCTION.....	10
1. Présentation de l'objet et du sujet de recherche.....	10
2. Méthodes d'approches et présentation du plan	15
CHAPITRE I : LES « ÉPIDÉMIES » AUX MARQUISES.....	21
1. Définir l'épidémie selon les Marquisiens.....	21
A. Conceptions marquisiennes de la maladie et la santé	21
B. Inscription des « épidémies » dans une nosographie locale	29
a. « <i>En ce temps, on est jamais malade</i> ».....	29
b. <i>Définition éémique des épidémies</i>	32
2. Quels récits aujourd'hui sur ces épidémies ?.....	35
A. Vignettes ethnographiques.....	35
a. <i>Ha'atuatua</i>	35
b. <i>Hakapa'a</i>	40
c. <i>Typologie des épidémies marquantes aux Marquises</i>	43
B. Dans le même temps que les épidémies.....	51
CHAPITRE II : DU PRÉSENT AU PASSÉ : LES ÉPIDÉMIES FONT-ELLES TRAUMATISME ?.....	61
1. L'événement Covid : quel lien avec les épidémies passées ?.....	61
A. Impact de la Covid-19.....	61
a. <i>Le vécu de la « pandémie » aux Marquises et en Polynésie française</i>	61
b. <i>Mesures adoptées & comparaisons locales</i>	65
c. <i>Le monstre : l'épidémie médiatisée</i>	72
B. Les épidémies passées font-elles événement ?	80
a. <i>L'événement-rupture</i>	80
b. <i>Processus autour de l'événement</i>	83
2. Un passé sur lequel on fait silence.....	87
A. Différentes pratiques du silence.....	88
a. <i>Oubli</i>	88
b. <i>Doute</i>	93
B. Un silence qui viendrait souligner le traumatisme ?	96

CHAPITRE III : « QUAND JE SUIS PLUS LÀ, L'HISTOIRE ELLE EST PLUS LÀ AUSSI. MAIS LA TERRE ELLE RESTE. ». LE TERRITOIRE COMME SUPPORT DE MEMOIRE
..... 104

1. Une connexion identitaire à la terre..... 104
A. L'espace-temps polynésien 105
B. Une communauté spatio-temporelle..... 109

2. Ce qui fait trace..... 115
A. Micro-histoires des restes humains 115
 a. Différents passés de restes humains 116
 b. Des morts en masse 121
B. Vestiges lithiques 124
 a. Ce que disent les pierres..... 124
 b. Une mémoire incorporée et territorialisée..... 129

CONCLUSION..... 133
1. Un traumatisme lié à des pertes multiples..... 133
2. Comment parler de traumatisme collectif ?..... 136

Bibliographie 141

Filmographie..... 156

Ressources diverses 156

Sitographie 158

Annexes 162

TABLE DES ILLUSTRATIONS

<u>Figure n°1</u> : En haut du col Anaotako.....	36
<u>Figure n°2</u> : Baie de Ha'atuatua.....	37
<u>Figure n° 3</u> : Schéma d'un distillateur d'alcool artisanal.....	48
<u>Figure n°4</u> : Évolution du nombre d'habitants des Marquises de 1856 à 1988	50
<u>Figure n°5</u> : Affiches présentées à l'entrée du magasin Larson (Taiohae) sur les conditions liées au Covid-19	62
<u>Figure n°6</u> : Affiche « Mets ton Masque », panneau d'affichage dans l'hôpital Louis Rollin	67
<u>Figure n°7</u> : Panneau d'affichage devant la médiathèque de Taiohae	68
<u>Figure n°8</u> : Incidence des cas de Covid-19 pour 100k habitants en fonction des semaines depuis le début de la pandémie (S19 à 141).....	72
<u>Figure n°9</u> : Emplacement du départ de la fibre « Natitua », Taiohae.....	73
<u>Figure n°10</u> : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 en Polynésie française	74
<u>Figure n°11</u> : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 et vaccinées en Polynésie française.....	74
<u>Figure n°12</u> : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 à Ua Pou	74
<u>Figure n°13</u> : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 à Nuku Hiva	74
<u>Figure n° 14</u> : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 dans le groupe Sud des Marquises.....	74
<u>Figure n°15</u> : Puna de Hiva Oa	91
<u>Figure n°16</u> : Aide-mémoire : cordelettes à nœuds et supports	110
<u>Figure n° 17</u> : Vue d'en bas du banian géant de Kamuihei, Hatiheu.....	117
<u>Figure n° 18</u> : Funérailles de Niehitu dans le livre de M. Radiguet, Les Derniers Sauvages	118
<u>Figure n°19</u> : Paepae surmonté de hae, la case ou maison.....	119
<u>Figure n°20</u> : Paepae, Hatiheu	125
<u>Figure n°21</u> : Pétroglyphe Matatiki, Hatiheu	126
<u>Figure n°22</u> : Site de Kamuihei et son banian géant, Hatiheu	128
<u>Figure n°23</u> : Restauration du tohua de Kamuihei en 1998-1999.....	128
<u>Figure n°24</u> : Tiki, Koueva	140

GLOSSAIRE MARQUISIEN

Ènana : « homme/femme » marquisien/marquisienne

Ètua : « ancêtre divinisé »

Hae : « case, maison ».

Hahati : « briser, casser, rompre »

Haka'iki : « chef »

Hao'e : « étranger »

Haika Ènana : « Médicament pour les hommes/femmes (marquisiens/marquisiennes) »

Haka'i : « parent adoptif commensal »

Henua Ènana / Fenua Ènata : « Terre des hommes/femmes », soit les Marquises

Ikoa : « nom »

Kaha : « sortilège » et par extension « sorcier/sorcière ». On peut le retrouver sous la forme nani kaha : « (celui) qui attache le sortilège »

Kakiu : « ancien, anciennement, autrefois »

Kikino : « gens du commun », sans statut particulier.

Kite : « visible, connu »

Koika : « fête »

Mana : « pouvoir surnaturel, puissance, prestige »

Matatiki : « regard, face, visage de tiki »

Matavaa : « Etre éveillé/réveillé » expression utilisée pour désigner le Festival des Arts des îles Marquises

Mate : « maladie, mort »

- *Karokaro / Makarokaro* : « variole »
- *Mo'oi / Mohoi* : « lèpre »
- *Pokoko* : « tuberculose »

Mea'e : « site sacré » en pierre, bien plus grand qu'un simple paepae. S'y déroulait des cérémonies que l'on peut qualifier de religieuses et où pouvait se faire des sacrifices humains.

Namuhei : « alcool »

Paepae : « plateforme en pierre » qui pouvait accueillir une maison au-dessus.

Patutiki : « écrire, graver le tiki » qui désigne le tatouage mais aussi tous les supports sur lesquels on peut dessiner comme la sculpture.

Pito : « nombril, cordon ombilical »

Puhenua : « centre/noyau de la terre, placenta »

Tapu : « interdit, sacré »

Tau'a : « prêtre au service des êtwa »

Te : Article signifiant « le/la »

Tohua : « lieu de rassemblement, complexe cérémoniel tribal »

Tuhuka : « maître du savoir-faire, artisan spécialisé ». Cela s'applique à de nombreux domaines : tatouage, ethnopharmacopée, sculpture, pêche...

Tupapa'u : cadavre, esprit d'un mort, revenant

Tupuna : « personne âgée/ancien ». S'applique plutôt aux personnes vivantes mais quelques fois à des personnes mortes depuis peu.

Vehinehae : spectre, fantôme ou encore sorcière

GLOSSAIRE TAHITIEN

Fa'a'apu : « jardin horticole »

Fare : « maison »

Fenua : « terre »

Pufenua : « centre/noyau de la terre, placenta »

« Il faut que tout change pour que rien ne change »
Le Guépard, Lampedusa

« On n'écrit pas impunément sur la douleur des hommes [...] Même racontée avec pudeur et respect, une fiction peut dévaster »
Le jour d'avant, Sorj Chalandon

« On est toujours légitime à écrire de son point de vue »
Anne Teta'i

INTRODUCTION

1. PRÉSENTATION DE L'OBJET ET DU SUJET DE RECHERCHE

Comment le sujet vient à l'anthropologue

Lors de mon premier terrain effectué dans le cadre de mon Master 1 d'Anthropologie, le 8 mars 2020, alors que je me promenais sur la route du front de mer du village de Hatiheu, vallée au nord de Nuku Hiva, trois ouvriers qui étaient en train de refaire la route m'apostrophèrent. Il s'agissait de Gilbert, Bernard et Henri. Cela faisait plusieurs jours qu'il me voyait aller et venir dans le village et Gilbert s'étonnait de ma présence ici à Hatiheu. Je lui explique que je suis étudiante en anthropologie et que je m'intéresse à comment les Marquisiens se soignent. Je suis au village à la recherche d'interlocuteurs/interlocutrices. S'il témoigne immédiatement de l'efficacité du *haika ènana*² sur sa propre personne, il ajoute que les Marquisiens ont jusqu'à présent résisté aux épidémies et qu'ils sauront résister aux nouvelles maladies. Il me cite alors le coronavirus dont les médias faisaient déjà grand cas en concluant : « on n'a pas peur ». Pourtant, la veille, Yvonne, maire de Hatiheu, évoquait au cours de notre échange de façon également spontanée le sujet du coronavirus devant moi. Elle me dit que « ça fait peur » car il n'y avait alors pas de médicaments pour se défendre contre ce nouveau virus. « Tu sais ici, il n'y a rien, comment on va se protéger ? » me dit-elle. Elle renchérit : « En France, on a tous les moyens et déjà il y a des décès. ». Elle compare avec le fait que les personnages politiques ont pris des mesures, comme la quarantaine ou le confinement (qui avait déjà commencé en Italie) qu'ils n'avaient jamais pris avant pour d'autres épidémies comme la grippe, la dengue ou le chikungunya à Nuku Hiva. Elle souligne un sentiment d'anormalité par les moyens mis en place.

Ce lien évoqué entre les « maladies d'avant », soit les épidémies qui ont failli décimer les Marquisiens aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, et l'épidémie³ actuelle due au SARS-Cov-2 reviendra à plusieurs reprises dans le discours de mes interlocuteurs/interlocutrices⁴ jusqu'à mon départ le 21 mars 2020, début du confinement en Polynésie française et juste avant la fermeture des lignes aériennes. Je me suis demandée pourquoi ces personnes reliaient ces événements pourtant très distants. De plus, j'observais une forme de récurrence dans ces discours qui pouvaient être soit positifs, mettant l'accent sur la « résistance » du peuple marquisien qui a survécu ; soit le plus fréquemment négatifs, les personnes craignant cette nouvelle maladie, en la reliant à la potentielle disparition du peuple marquisien suite à l'expérience des épidémies du XIX^{ème} siècle. Je me suis demandée si on ne pourrait pas comparer cette dernière réaction

² *Haika Ènana* : le « médicament pour les marquisiens » issu de l'ethnopharmacopée

³ J'emploierai le plus souvent le terme d'épidémie et non de pandémie pour parler de la Covid-19 car, comme on le verra plus tard, cette maladie n'a que peu touché la Polynésie française et notamment les Marquisiens.

⁴ Je me suis essayée dans ce mémoire à l'écriture inclusive pour donner plus de visibilité notamment aux femmes qui ont participé à ma recherche. N'étant pas familière du processus, je me suis bornée à doubler les mots « interlocuteur » et « marquisien », et encore cela n'est-il peut-être pas systématique.

à une forme de réactivation d'un traumatisme qui aurait été engendré par les épidémies antérieures, et qui se traduirait à un niveau collectif.

Il est pourtant difficile de témoigner de ce que on n'a pas vécu, puisque, *a fortiori*, tous ceux qui ont pu me parler de ces épidémies passées sont des descendants des individus ayant survécu et qui se sont mélangés avec des nouveaux arrivants (français, anglais, chinois, etc.). Par ailleurs, même les sources écrites sont très lacunaires. Il n'y a pas de vécu directement rapporté par les Marquisiens, et très peu par des étrangers – ou *hao'e* en marquisien – contemporains (Crook, 2007 ; Delmas, 2022 ; Le Blanc, 2006 ; Radiguet, 2001 ; Robarts, 2018). Il est pourtant possible dans une certaine mesure, en conjuguant sources écrites et discours présents, de recouper certains faits. Bien entendu, il ne s'agira pas de « reconstruire le passé ni à attester l'exactitude des propos recueillis ou la justesse des représentations de l'histoire exposées » (Robin Azevedo, 2019 : 19), mais plutôt d'extrapoler ce qui pourrait faire que les épidémies aient été aussi marquantes dans l'histoire des Marquises et pourquoi et/ou comment on s'en souviendrait toujours aujourd'hui.

Éléments de contextualisation des épidémies

*Te Henua Ènana / Fenua Ènata*⁵, « la terre des hommes » (Annexe I), constitue un groupe de 12 îles dont 6 habitées actuellement. Celles-ci constituent un des cinq archipels de la Collectivité d'Outre-Mer de Polynésie française appelé également « Pays » ou « Territoire ». Les Marquises furent peuplées en premier lieu par les Austronésiens lors de leur longue traversée du Pacifique (Annexe II), entre 700 et 1200 ap. J.-C, par le peuple de culture Lapita depuis l'aire Samoa-Fidji-Tonga (Chave-Dartoen & Saura, 2018), qui venait lui-même probablement d'Asie du Sud-Est (Antheaume & Bonnemason, 1988 ; Brunt & Thomas, 2018 ; Zeitoun, 1998). Fatu Hiva et les îles du groupes Sud sont « redécouvertes » pour la première fois par les Occidentaux à partir de 1595 par des navigateurs espagnols commandés par Alvaro de Mendaña qui baptise l'archipel du nom de « Islas Marquesas de Mendoza » en l'honneur de la femme du vice-roi du Pérou, le Marquis de Cañete, García Hurtado de Mendoza y Manrique, financeur de l'entreprise (Baert, 1999). A l'instar de S. Grand, je préfère parler de « contact » que de découverte pour qualifier la rencontre entre les premiers Européens voyageant sur les océans à la recherche de nouvelles terres, et les différents peuples polynésiens déjà installés (2007 : 12). L'histoire se répète ensuite puisque c'est au cours de son 3^{ème} voyage que le capitaine James Cook va trouver sur son chemin les îles du groupe Sud en 1775. Le reste des îles sera découvert et nommé ou renommé à de multiples reprises par différents navigateurs américains, britanniques, français ou russes, mais gardera par la suite le nom francisé donné par Alvaro de Mendaña : « Iles Marquises ». Une première fois déclarées possession de la France par Etienne Marchand en août 1791, Abel Dupetit-Thouars annexe définitivement les Marquises à la France en mai 1842 (Bailleul, 2001 ; Dominique Agniel, 2016 : 21-

⁵ La première manière de dire se rapporte plutôt au groupe des 3 îles habitées du Nord-Ouest : Nuku Hiva, Ua Pou et Ua Huka, tandis que la seconde se rapporte au groupe des 3 îles habitées du Sud-Est : Hiva Oa, Tahuata, Fatu Hiva.

75 ; Radiguet, 2001). Les îles sont situées sur les cartes maritimes dès le premier passage des Espagnols, marquant le début d'une histoire de relations avec l'Occident. Il en résultera une acculturation⁶ des Marquisiens et un effondrement de leur système culturel.

Cette situation s'accroîtra notamment à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle où le nombre de morts dues aux maladies épidémiques ira croissant de façon exponentielle. Ces maladies étaient introduites au fur et à mesure des différents contacts avec les navigateurs, santaliers, baleiniers, autres commerçants, trafiquants et négriers péruviens. Le peuple marquisien est estimé entre 70 000 et 100 000 personnes à la fin du XVIII^{ème} dans la totalité de l'archipel (Crook, 2007 : 65), mais on les évalue à environ 15 à 20 000 personnes au moment de l'annexion par la France (Bailleul, 2001 : 83 ; Radiguet, 2001). On recense un total approximatif de 11 900 habitants en 1856 (Jouan *in* Bailleul, 2001 : 15, Annexe III) et ils ne seront plus qu'entre 2 000 et 2100 en 1926 (Bailleul, 2001 : 131 ; Duron & *al.*, 2017 : 48 ; Rollin, 1929). Cette diminution drastique de la population suggère une rencontre avec des agents pathogènes importés, contre lesquels les Marquisiens n'étaient pas immunisés et ne possédaient vraisemblablement pas de traitement. Il est pourtant difficile de donner le détail de ces épidémies. On en donnera ici une liste non exhaustive mais fréquemment citées par les Marquisiens, vraisemblablement car elles ont eu un impact sur la décroissance de la population marquisienne : la syphilis, la filariose ou éléphantiasis, la lèpre, la grippe, la tuberculose, la variole, la dysenterie et la grippe espagnole (Bailleul, 2001 ; Dominique Agniel, 2016 ; Rollin, 1929)⁷. Il est difficile de savoir si toutes ces maladies ont été introduites par les Occidentaux (Conte & Molle, 2022 : 89-114) ; et quelles maladies auraient eu plus d'impact en termes de mortalité. Car si certaines sont virulentes sur le court terme, d'autres auront un impact à plus long terme, notamment en ce qui concerne la capacité reproductive. Aux Marquises, cet effondrement démographique sera stoppé puis inversé avec l'arrivée du Dr. Louis Rollin en 1923, plus tard administrateur des Marquises, qui fera le tour des vallées des 6 îles habitées afin d'enseigner des règles d'hygiène. Ceci a eu pour principal effet de stopper la mortalité infantile, et d'apporter une cure aux maladies vénériennes. Ce médecin militera également auprès du gouvernement français afin d'avoir plus de moyens sanitaires (Rallu, 1992 ; Rollin, 1929).

Les sources écrites historiques (Bailleul, 2001 ; Dening, 1988), ainsi que ce que m'ont raconté mes interlocuteurs/interlocutrices, montrent une période de changement social, politique et culturel synchrone aux épidémies. Ces bouleversements sont induits par les passages fréquents des navires cités précédemment, et accentués par l'évangélisation catholique à partir de 1838 et la colonisation française à partir de 1842. Il est à noter que l'effondrement démographique entraîné par les diverses infections a pu grandement faciliter l'effondrement socio-culturel et l'acculturation des Marquisiens, provoqué par la rencontre avec des Occidentaux et développé ensuite par la colonisation et l'évangélisation (Rallu,

⁶ On prendra ici la définition de base proposé par J.-F. Baré (*in* Bonte & Izard, 2016 : 1) : « Le terme d'acculturation désigne les processus complexes de contact culturel et au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés. »

⁷ Certaines de ces maladies ne sont pas catégorisées comme « épidémies » selon la classification biomédicale. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre I.

2011). Le facteur humain, ayant entraîné la disparition d'un système socio-culturel, s'est donc doublé d'un facteur non-humain, les pathogènes responsables des épidémies, provoquant la disparition physique de la population à la base de ce système socio-culturel. On notera que cette combinaison de facteurs humain et non-humain s'est aussi produit durant la colonisation dans d'autres régions du Pacifique, comme en témoigne le dernier *Bulletin de la société des Océanistes* intitulé : « Maladies, épidémies, pandémie en Polynésie et en Océanie » (Collectif, 2021), le récent ouvrage sur les violences dans l'histoire du Pacifique (Conte & Molle, 2022 : 89-114 ; Molle & Conte, *ibid.* : 117-133). Mais on retrouve aussi ce même genre de conjonction de phénomènes en Amérique après l'arrivée des Conquistadors ou autres colons (Crosby, 1976 ; Quiroz, 2020). Cela reste cependant difficile à étayer en raison de l'absence de données démographiques exactes. Par ailleurs le facteur microbien n'est vraisemblablement pas seul responsable de cet effondrement ni en Amérique, ni dans le Pacifique (Jones, 2003 ; Molle & Conte, 2015 ; Molle & Conte, 2022 : 117-133). Si on revient au cas des Marquises, la « violence biologique » (Conte & Molle, 2022 : 89-114) engendrée par la répétition des maladies et le nombre de morts qui en a résulté, a vraisemblablement entériné la violence de l'acculturation et l'effondrement de la culture marquisienne. Je fais l'hypothèse que c'est justement cette conjonction de plusieurs facteurs, certains induits volontairement par l'homme et d'autres non, qui a entraîné un traumatisme collectif qui a resurgit notamment lors de l'épidémie de Covid-19.

Si j'ai entendu le terme de « traumatisme » de façon spontanée, c'était toujours dans la bouche d'interlocuteurs/interlocutrices *hao'e*, la plupart du temps des Occidentaux, Français métropolitains d'origine. Pour utiliser ce terme, il m'est apparu qu'il convenait de le redéfinir à l'aune de ce terrain afin de vérifier son applicabilité. Il ne s'agit pas en effet d'imposer un terme réifié dont on supposerait une définition universelle (Fassin & Rechtman, 2007 : 10). Néanmoins, je pense qu'il s'agit d'une piste intéressante pour comprendre pourquoi et comment les Marquisiens relient l'épidémie de Covid-19 et les anciennes épidémies qui ont failli décimer leurs ancêtres.

Inscription du sujet dans le champs anthropologique

C'est donc avec ce sujet et cette hypothèse en tête que j'ai répondu à un appel à projet fléché sur « l'impact du traumatisme collectif » financé par le Centre National de Ressources et de Résilience (CN2R) et pour lequel je fus sélectionnée. L'objectif de départ de cette étude était de comprendre pourquoi et comment le psychotraumatisme lié aux épidémies qui ont affecté les Marquisiens, peut être réactualisé. On abandonnera ici la formule de « psychotraumatisme » pour lui préférer pour le moment le terme de « traumatisme⁸ » car il s'agit bien ici d'étudier le versant social de cette notion dans le cadre d'une analyse anthropologique. En effet, ainsi que le présentent D. Fassin et R. Rechtman, si le traumatisme au sens psychologique du terme désigne un « choc psychologique » et « la trace laissée

⁸ Nous reviendrons sur la discussion autour de ce terme dans la conclusion.

dans le psychisme » qu'il laisse ; celui-ci possède également un sens plus courant et en grande partie vulgarisé par les médias qui correspond à un « drame social » et à « une brèche ouverte dans la mémoire collective » (2007 : 3-4). Ce concept est donc qualifié de « vérité partagée » (*ibid.*) par les auteurs en ce sens qu'il est admis de façon presque universelle et dans de multiples contextes culturels (*ibid.* : 7). Pour autant, les deux auteurs situent leur enquête dans un temps relativement court après des faits considérés comme traumatiques. Or, comme on a pu le constater, s'emparer du sujet des épidémies passées en connexion avec l'épidémie de Covid-19 et voir en quoi elles peuvent induire (ou pas) un traumatisme, implique de s'inscrire dans la longue durée (Braudel, 1987). On ne parlera donc pas ici de stress post-traumatique ou de dépression, bien que ce dernier terme ait été employé à maintes reprises, toujours par des *hao'e* (Rollin, 1929 ; Stevenson, 1983 ; Von den Steinen, 2007). Il s'agit plutôt de recontextualiser des récits sur le passé dans le présent, car l'analyse de ce qui se passe maintenant demande d'enquêter sur le passé et d'y faire référence dans une certaine mesure. En effet, s'intéresser aux épidémies implique de se pencher sur l'histoire de la colonisation, de l'évangélisation et plus largement de l'acculturation des *Ènana*, les hommes/femmes marquisiens/marquisiennes, car « (...) dans la mesure où toute culture constitue un système, tout processus d'acculturation met ce système en relation avec l'histoire » (Baré, 2016 : 2) ainsi qu'a pu le montrer N. Wachtel (2011). Cet essai s'inscrit donc dans une certaine mesure dans un courant d'anthropologie historique, et même d'ethnohistoire, dans le sens où les discours et les pratiques présentés par mes interlocuteurs/interlocutrices lors du terrain s'inscrivent dans la construction d'une mémoire collective, toujours en réorganisation (Topalov, 2021). On pourra également s'intéresser aux tensions et aux dissonances rencontrées au cours de l'ethnographie dans une perspective d'anthropologie dynamique, notamment dans un cadre de situation qualifiée de postcoloniale (Balandier, 1961).

Poser la problématique

Si on se réfère à l'anecdote présentée au début de l'introduction, c'est bien l'épidémie due au SARS-Cov-2, une nouvelle maladie contagieuse, qui a provoqué un discours sur les anciennes épidémies qui ont failli décimer les Marquisiens au cours du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Je conçois ici la Covid-19 comme une forme d'embrayeur qui vient susciter des discours sur une période passée. Je ne m'attarderai donc pas trop sur l'épidémie elle-même.

Comment alors, l'épidémie de Covid-19 serait-elle susceptible de réactiver un traumatisme collectif lié aux épidémies aux Marquises ? Comment la mémoire de ces événements traumatiques est-elle construite par sauts qualitatifs sur cette période de l'histoire marquisienne liée aux épidémies ? Et surtout, en quoi le lien fait entre les épidémies passées et l'épidémie présente de Covid-19 dans ce contexte interroge sur ce qui fait traumatisme ou non pour une collectivité ?

Il ne s'agit pas dans ce mémoire de reconstruire l'histoire, d'établir une vérité ou même une responsabilité quelconque mais plutôt de proposer un éclairage différent sur le passé des Marquisiens à

partir du présent en utilisant la perspective du traumatisme. On tentera de présenter ce que les gens disent, pensent, font, de ce qui fait ou non mémoire sur le sujet des épidémies passées. Au cours de mon ethnographie, les dissonances rencontrées ont été nombreuses et elles m'ont permis de croiser de multiples perspectives, tout comme l'a fait D. Fassin pour comparer les différents récits sur la mort d'un voyageur, tué par les gendarmes (2020). Il s'agit de tendre vers une idée plus complète de ce qu'ont pu induire ces épidémies et l'époque à laquelle elles se rattachent. Ma posture est celle de « l'ignorant(e) professionnel(le) » (Lartigue *in* Topalov, 2021 : 24). La seule raison et objet de ce mémoire est de s'interroger et non pas de formuler des vérités.

La démarche inductive de la méthodologie anthropologique me permet ici de venir explorer une nouvelle facette des épidémies en les reliant au champs thématique du traumatisme. En effet, les études sur les épidémies en anthropologie et plus largement en sciences sociales, ont tendance à concevoir les épidémies en les reliant au champs du vivant, et comment notamment les virus viennent brouiller les frontières entre humain et non-humain (Keck, 2010 ; *ibid.*, 2022). Les épidémies sont également conçues d'un point de vue des politiques de santé publique et des inégalités en matière de santé que révèlent les épidémies (Kelly, Keck & Lynteris, 2019). On retrouve également de nombreuses études sur l'intrication entre les épidémies et les différentes temporalités qu'elles peuvent affecter, notamment en faisant rupture avec un « avant » dans une forme de continuité temporelle (Roth, 2020). Ces trois façons de considérer les épidémies témoignent toutes que les épidémies n'arrivent jamais par hasard et sont à réintroduire dans un réseau de paramètres politiques, sociaux, économique, et inter-espèces. Cela demande de les considérer dans une « longue durée », en prenant en compte l'avant, le pendant et l'après de chaque épidémie (*ibid.*). On a ainsi explicité à de multiples reprises la notion d'épidémie par le prisme de « l'événement » en sciences sociales (Bensa & Fassin, 2002) ; ce qu'on a également pu faire pour le champs du traumatisme. Pourtant, il n'y a, à ma connaissance, aucune étude qui relie non seulement ces deux notions, mais qui tâcherait également de dépasser le concept quelque peu réducteur d'un événement qui vient s'inscrire dans un processus. Il paraît judicieux ici de réintroduire une certaine verticalité en considérant une perspective diachronique, notamment créée par ce lien entre les épidémies d'avant et la pandémie d'aujourd'hui, en utilisant le principe de l'histoire régressive (Wachtel, 1990). En étudiant les épidémies sur un intervalle de temps assez long et dans un espace circonscrit, je propose dans cette étude de venir repenser la notion même de traumatisme, et notamment le traumatisme collectif.

2. MÉTHODES D'APPROCHE ET PRÉSENTATION DU PLAN

Terrain

Après avoir fait un premier terrain de fin janvier à mi-mars 2020 à Nuku Hiva, dans le cadre de mon Master 1 d'Anthropologie, je suis retournée sur la même île d'avril à juin 2021, cette fois-ci dans le

cadre de mon Master 2. J'ai choisi de ne rester que sur une seule île, la plus grande et la plus peuplée, chef-lieu de l'archipel, et la seule possédant un hôpital, afin de procéder à une analyse plus fine étant donné le temps relativement court de terrain qui m'était imparti. Le fait de rester sur la même île m'a permis de me rendre dans différentes vallées habitées qui sont plus ou moins faciles d'accès avec une route unique ou bien par la mer : Taiohae, Taipivai, Hatiheu, Anaho, Ha'atuatua (Annexe IV). Taiohae est le village le plus habité car il comporte toutes les structures administratives, concentre le plus d'emplois, fonctionnaires ou reliés au tourisme, et où se situe l'hôpital. Par ailleurs, j'ai découvert plus tard au cours de mes recherches que l'île de Nuku Hiva avait été une des îles de l'archipel les plus touchées par les épidémies avec Tahuata, île du groupe Sud (Bailleul, 2001 : 83-84 ; Pelleau, 2019 : 55-56), ce qui peut expliquer les chiffres de la population relativement faibles pour ces deux îles (Annexe III). Ceci est probablement dû au fait qu'elles ont été plus fréquentées par les navires occidentaux de passage, puis qu'elles ont été choisies pour établir des garnisons militaires par les français à partir de 1842, et les lieux d'établissement principaux de la mission catholique des Pères du Sacré-Cœur de Jésus et Marie (Bailleul, 2001 : 85-87). Pour toutes ces raisons, l'île de Nuku Hiva s'est avérée être un lieu particulièrement pertinent pour cette recherche.

J'ai ainsi pu retrouver la plupart de mes anciens interlocuteurs/interlocutrices laissés/laissées en 2020, et approfondir la relation et les conversations que j'ai pu avoir avec eux/elles, notamment en m'établissant dans deux familles. La première vivait à Taiohae, et était constituée de Moetai, dont la maman fait partie d'une des vieilles familles de l'île ; Anne, sa femme, origine de Normandie mais établie à Nuku Hiva depuis plus de 20 ans, et leur fille de 9 ans lors de mon dernier terrain. La seconde famille vivait à Hatiheu et était composée d'un couple de personnes âgées. Ils/Elles m'ont orientée vers d'autres personnes, me permettant d'étendre mon réseau de relations pour cette étude. J'ai tâché de multiplier les profils des personnes interrogées, selon leur statut (membres de l'Église, retraités, maraîchers, artistes, professeurs, *tuhuka*⁹...) ou encore selon leurs générations. La plupart de mes interlocuteurs/interlocutrices étaient âgés/âgées de plus de 60 ans, car c'est toujours vers eux/elles que l'on me renvoyait. Cela fait sens dans la mesure où, dans la société marquisienne ou polynésienne de façon générale, ce sont les personnes âgées, les « anciens/anciennes » ou *tupuna*, qui ont la légitimité de possession du savoir. On m'a également envoyé vers les membres de l'académie de la langue marquisienne « Te Tuhuka Èo Ènana », créée en 2000¹⁰. Ceux/Celles-ci ont la légitimité d'un savoir érudit sur leur langue et leur culture. Ils/Elles ont, eux/elles aussi, un âge moyen de 60 à 70 ans, bien qu'il y ait quelques exceptions.

J'emploierai en général le terme de Marquisiens/Marquisiennes ou d'Ènana car il n'existe pas de terme spécifique pour les habitants de Nuku Hiva. Cela montre par ailleurs que ce peuple ne se pense pas

⁹ Les *tuhuka* sont les maîtres d'un savoir-faire spécifique : tatouage, ethnopharmacopée, pêche, sculpture...

¹⁰ Site internet : <http://academiemarquisienne.com>

comme séparé malgré les frontières topographiques dues au contexte insulaire, bien qu'on verra ensuite que le rattachement identitaire au territoire soit plus subtil.

Méthodologie

L'enquête qualitative que j'ai menée était basée en grande partie sur de l'observation participante, un partage de vie chez l'habitant, des entretiens semi-directifs et des conversations impromptues. J'avais établi une grille de questions (Annexe V), pour ce second terrain, élaborée en fonction de l'hypothèse mais également sur ce que me renvoyaient mes interlocuteurs/interlocutrices. Celle-ci me procurait un cadre thématique mais elle était suffisamment souple pour que les personnes interrogées puissent orienter la conversation vers d'autres sujets que je n'avais pas imaginé relier mais avec lesquels ils/elles faisaient une connexion. Étant donné l'âge relativement élevé de mes interlocuteurs/interlocutrices, je voulais également avoir des opinions de personnes de générations différentes. Pour cela, j'ai réalisé trois interventions auprès de jeunes : la première dans une classe de 2^{nde} au lycée professionnel agricole Saint-Athanase, et deux au collège de Taiohae, dans une classe de 5^{ème} et une autre classe de 2^{nde} générale. Cela a rendu possible l'accès à un autre groupe, souvent dénigré par les plus âgés/âgées, voire par les jeunes eux-mêmes. Mon séjour précédent et celui-ci m'ont également permis de tisser ou de raffermir des liens avec plusieurs institutions. Par exemple avec des membres du personnel hospitalier, en concordance avec ma thématique d'anthropologie de la santé et de la maladie. J'ai ainsi pu avoir plusieurs discussions avec l'ancienne directrice de la division de santé des îles Marquises ainsi que la nouvelle ; une pédiatre du Centre Hospitalier de Polynésie Française (CHPF) ; et plusieurs soignants, toujours en activité ou l'ayant quitté : médecins, infirmiers, ou encore membres de cellule de promotion de la santé de la Polynésie française. De même, j'ai consolidé des liens avec des membres de l'académie de langue marquisienne qui m'ont éclairé par leurs connaissances de la langue et de la culture marquisienne. J'ai pu aussi rencontrer d'autres anthropologues travaillant sur les Marquises, notamment Edgar Tetahiotupa, seul anthropologue marquisien étudiant sa propre culture, notamment à travers la perspective de la langue marquisienne (2004 ; 2007 ; 2009). Par ailleurs, avant, pendant, et après le terrain, j'ai consulté les médias, notamment en m'abonnant à la newsletter de *Tahiti Infos*, le quotidien le plus lu dans l'archipel marquisien ; ainsi que sur différents groupes sur le réseau social Facebook. Mon but était de voir ce qui était véhiculé, ce que les gens retenaient, et quels genres de discours produisaient-ils sur ou à partir des réseaux et des médias. Cette multiplicité d'échelles et de rôles au sein d'un territoire m'a permis d'avoir un point de vue élargi, faisant émerger des récurrences ou des dissonances. Mais ces contradictions elles-mêmes me révélaient comment ce sujet pouvait travailler mes interlocuteurs/interlocutrices, malgré un détachement apparent. Avant, et après mon ethnographie de 2021, j'ai complété mes recherches par une analyse bibliographique sur les différentes thématiques reliées à mon sujet.

Mes entretiens ont tous été conduits en français car je ne maîtrise pas assez bien le marquisien que j'ai pourtant essayé d'apprendre. Cela pouvait être source de malentendus car le français n'était pas maîtrisé de façon égale selon mes interlocuteurs/interlocutrices. Vingt-six de ces entretiens ont été enregistrés avec l'accord de ceux/celles-ci, y compris dans les classes, et transcrits. J'ai choisi de mener mes entretiens seule, même si j'ai peut-être perdu en finesse et en détails étant donné mon manque de pratique de la langue marquisienne. On m'aurait très certainement dit d'autres choses si j'avais eu un interprète avec moi. Je ne voulais pas que les personnes se sentent envahies ou gênées par une personne de plus. Je préférais qu'ils/elles se sentent libres de ne pas répondre à mes questions si ils/elles n'en n'avaient pas envie. Au total, lors de mon second terrain en 2021, j'ai pu interroger 18 femmes et 24 hommes sur mon sujet de recherche, sans compter les 3 classes qui comprenait chacune entre 18 et 25 adolescents. Bien entendu, je ne pourrais pas tous les citer. La plupart des noms donnés seront les noms réels de personnes avec qui j'ai pu travailler ou bien les faux noms ont été choisis par eux/elles-mêmes. En effet, à mon retour sur le terrain en avril 2021, lorsque je fis passer des copies de mon précédent mémoire, on me fit remarquer que cela pouvait être source de confusion mais également de conflits dans un territoire circonscrit où tout le monde se connaît. De plus, le statut de la parole est important pour les *Ènana* : elle appartient à celui qui la prononce. Il m'est donc apparu qu'il était plus honnête de demander à chacun/chacune si il/elle voulait qu'on mette son vrai nom ou un autre dans ce mémoire, dans un souci de recherche collaborative avec mes interlocuteurs/interlocutrices.

Situation de l'anthropologue

Revenir sur un terrain sur lequel j'avais déjà fait une ethnographie l'année précédente m'a permis de rentrer tout de suite dans le vif du sujet. Grâce à la confiance accordée par mes interlocuteurs/interlocutrices, j'ai pu ainsi aborder des sujets sur lesquels on ne revient pas souvent et qui peuvent être source d'émotions difficiles ou tout simplement de silence(s). Bien entendu, je n'échappe ni à mon genre, ni à mon âge, ni à ma couleur de peau. Le fait que je sois une jeune femme pourrait être considéré comme un facteur facilitant, car je ne pense pas que l'on me voyait comme un risque ou quelqu'un dont on devait se protéger. De plus, le fait de me présenter comme vivant chez Moetai Huioutu, appartenant à une famille ancienne de l'île, les Teikitohe, et donc adoptée par sa famille, me permettait ainsi de m'inscrire dans un réseau de parenté plus large. Les personnes interrogées étaient peut-être plus disposées à mon égard car ils pouvaient me situer dans ce réseau. Les relations avec les *hao'e* ou *Popa'a*, les « peaux brûlées » ou Blancs en tahitien, sont très communes et j'ai rencontré de nombreux couples mixtes lors de mon séjour, à l'image d'Anne et Moetai. Je n'étais donc pas un élément extraordinaire, bien qu'une *outsider*, une étrangère à la communauté étudiée (Grand, 2007 : 49-61). Je n'échappe pas non plus à ma nationalité, ou plutôt au fait que la nationalité française, acquise sur le tard par les Marquisiens en 1946, bien qu'annexés depuis 1842 et une colonie officielle depuis 1880 (Bailleul, 2001 : 118 ; Lextreyt in Conte, 2019 : 207-248), soit synonyme d'une histoire

passée imprécise et donc source d'incompréhension pour nombre de Marquisiens. A trois reprises et sur mes deux terrains, j'entendis des personnes me dirent qu'ils ne savaient pas pourquoi ils étaient français. À d'autres moments, toujours en discutant sur l'histoire des Marquises après leur contact avec les Occidentaux, mais sur la remise en question de l'histoire telle qu'elle a été construite et racontée par les colonisateurs, l'apostrophe « Vous, les Blancs », me ramenait soudainement à ma couleur de peau et au fait que « mes ancêtres » étaient les colonisateurs. Je n'étais pas directement liée aux événements qui ont fait l'histoire de l'archipel et la manière dont il fût rattaché à la France, ce dont mes interlocuteurs/interlocutrices avaient bien conscience. Pourtant, cela ne m'a pas empêché d'éprouver une certaine gêne car, par ma nationalité et ma couleur de peau, je représentais de fait le groupe « dominant », ceux/celles qui ont colonisé et qui ont tant pris aux Marquisiens. Il serait juste de dire que je ne me sentais pas tout à fait légitime d'écrire sur l'histoire des Marquisiens puisque de fait, je m'inscrivais dans une longue lignée de scientifiques occidentaux qui racontent la culture et l'histoire marquisienne. En effet, comment parler de ce qui ne nous appartient pas ?

Ceci étant, tout n'est pas si simple, ce que mes interlocuteurs/interlocutrices n'ont pas manqué de me faire remarquer. Beaucoup d'entre eux comme Moetai se disent fiers d'être marquisiens *et* français et qu'ils ont conscience d'un certain nombre d'avantages que cela leur donne. De plus, le fait que je pose des questions, que je m'intéresse à quelque chose qui *a priori* ne me concerne pas, que j'écrive sur mon carnet de notes à chaque fois que je parlais avec quelqu'un, et que je donne donc de l'importance à la parole donnée par chacun de mes interlocuteurs/interlocutrices, n'a pas manqué d'être constaté par ces derniers. « C'est bien ce que tu fais », « c'est important » était le genre d'allocutions que je pouvais entendre lors d'entretiens en tête à tête, notamment avec des personnes âgées qui ont conscience de la déperdition de savoirs, déjà lacunaires. Néanmoins, il serait prétentieux de dire que j'ai eu accès à toutes les informations, et que les gens me faisaient facilement confiance. Comme tout un chacun, c'est la relation développée qui me permettait de réduire la distanciation sociale qui pouvait exister, soit la « rencontre entre la disposition du témoin (...) à parler et la disponibilité de celui ou celle qui écoute à en recevoir le témoignage. » (Diasio & Schlagdenhauffen, 2021 : 13). Par ailleurs, j'ai pu m'apercevoir que certains sujets sont plus valorisants que d'autres aux yeux des Marquisiens. J'ai en effet assisté à la venue d'un autre anthropologue à la fin de mon ethnographie en juin 2021, qui s'intéressait plutôt à des questions patrimoniales et de sauvegardes des savoirs dits « traditionnels » en rapport avec le *Matavaa*, le Festival des Arts des îles Marquises, et l'inscription de l'archipel sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité de l'UNESCO. Il a ainsi pu avoir accès à des interlocuteurs/interlocutrices ou des situations que je n'ai pas pu rencontrer, car de fait, le sujet que j'avais choisi était peut-être plus difficile à appréhender ou les réticences à en parler, plus importantes. En effet, j'ai rencontré beaucoup de silences sur mon terrain, et peut-être par résonance je me suis mis à être silencieuse moi aussi, ce qu'on n'a pas manqué de me faire remarquer. En dehors des entretiens, je n'arrivais plus à échanger sur mon sujet.

Étais-je devenue silencieuse parce que je ne voulais pas provoquer de conflits en répétant ce dont on m'avait parlé ? Parce que je ne savais pas où me positionner dans ce nexus de relations fait de non-dits, entre passé et présent ? Et puis comment écrire le traumatisme ? Comment écrire et donc dire justement ce qui ne saurait se dire verbalement ? Peut-être ce silence que j'ai développé pourrait expliquer dans une certaine mesure mes difficultés à écrire ce mémoire. Après tout, écrire n'est qu'une autre manière de dire. Pourtant, il m'a paru important d'aller au-delà de ce trouble ressenti afin de restituer, par cet écrit, la parole que les Marquisiens m'ont donné. D'abord dans une logique de don/contre-don qui est de mise aux Marquises, mais d'autant plus dans un contexte post-contact occidental où on a tant pris aux Marquisiens/Marquisiennes.

Annonce du plan

Afin de répondre au mieux aux questionnements proposés, je développerai trois parties qui correspondent à plusieurs étapes de ma réflexion. Je commencerai tout d'abord par revenir sur la maladies, notamment les épidémies selon la conception des Marquisiens/Marquisiennes. Je m'attarderai sur les récits qu'ils/elles ont sur les épidémies passées et quelles autres réflexions s'entremêlent dans leurs discours. Ensuite je présenterai quel lien ils/elles font avec l'épidémie présente de Covid-19 et comment cela m'a amené à réfléchir sur la notion d'événement et de processus. Je montrerai aussi comment j'ai pu observer différentes pratiques du silence et en quoi ses différentes formes peuvent potentiellement être révélatrices de schémas de transmission, de narration, de liens communautaires et potentiellement d'un traumatisme passé. Enfin, je tâcherai de montrer la manière dont l'espace-temps polynésien et le territoire insulaire marquisien permettent de conserver la mémoire d'événements traumatiques malgré le silence, notamment en explorant la notion de trace. Je conclurai en proposant une réflexion sur ce qui m'apparaît comme un traumatisme engendré par les nombreuses pertes éprouvées par les *Ènana*, et en quoi les épidémies m'apparaissent comme une forme métaphorique de celui-ci.

CHAPITRE I

LES « ÉPIDÉMIES » AUX MARQUISES

1. DÉFINIR L'ÉPIDÉMIE SELON LES MARQUISIENS

L'étude des maladies en anthropologie s'inscrit dans le champs plus large de l'infortune, faisant alors « des maladies des évènements néfastes parmi d'autres affectant les relations sociales » (Meyer, 2016 : 436). Dans le cadre de ce mémoire, je m'intéresserai plus particulièrement à ce qu'on qualifie de malheur biologique, dans le sens où nous nous attarderons sur des désordres qui affectent en particulier le corps humain et qui se traduisent ensuite dans les relations sociales. Dans la nosographie biomédicale, le terme épidémie renvoie à une « augmentation inhabituelle et subite du nombre d'individus atteints d'une maladie transmissible existant à l'état endémique dans une région ou une population donnée ; apparition d'un nombre plus ou moins élevé de cas d'une maladie transmissible n'existant pas normalement à l'état endémique dans une région donnée »¹¹. Or, comme j'ai pu le constater sur mon terrain, si le terme d'épidémie revient souvent chez les *Ènana*, il ne recouvre pas nécessairement le même sens que celui qu'on vient de donner. D'ailleurs les maladies classées comme épidémies selon les Marquisiens varient, faisant de la catégorie « épidémie » une nébuleuse sans que cela se rapporte à des pathologies précises. Sans détailler, je soulignerai simplement que les critères taxinomiques des différents états malades ne se recoupent pas entre la biomédecine et la nosographie marquisienne. Pour mieux comprendre, il me semble nécessaire de faire un détour par la conception de la maladie dans la culture marquisienne, puis de constater l'évolution de cette catégorisation face à l'introduction de nouveaux maux, dus à des navires de passage.

A. CONCEPTIONS MARQUISIENNES DE LA MALADIE ET LA SANTÉ

Le 9 juin 2021, lors d'une intervention dans la classe de seconde du collège de Taiohae, je demandais aux élèves quelle définition ils ou elles pourraient me donner de la maladie. Si un certain nombre ont commencé à me donner des noms de maladies, deux d'entre eux/elles ont tenté de donner une définition plus générale : « La maladie c'est quand t'es malade », « quand t'es pas bien, quand tu te sens mal » (carnet 4). On voit donc ici émerger une conception de la maladie avant comme un état négatif affectant un individu. Je leur demandais ensuite ce qu'était la santé, et on me répondit : « quand t'es en forme, quand t'es joyeux », « quand t'as toutes tes capacités physiques et mentales » (*ibid.*). Je retrouve ici les trois significations qu'on peut retrouver dans le terme « maladie », du moins en français : « événement concret affectant un individu donné, entité taxinomique entrant dans une nomenclature, notion générale

¹¹ Définition CNRTL : <https://cnrtl.fr/definition/Epidémie>

et abstraite d'un état qui est opposé à la bonne santé. » (Meyer, 2016 : 436). Je suis plus réservée quant à l'utilisation de ce dernier sens. On pourrait en effet penser que, de la même manière que dans la culture occidentale, la santé est le contraire de la maladie, ou plus exactement l'absence de cette dernière. En réalité, mes questions étaient ici maladroitement car, en les faisant suivre, je pense que j'introduisais moi-même cette opposition. De plus, étant donné la présence de l'hôpital à Nuku Hiva et d'infirmiers dans le reste de l'archipel, il paraît prudent de dire que tous les enfants interrogés ont rencontré du personnel soignant qui leur a probablement expliqué la maladie et la santé sous forme d'opposition, ainsi qu'on l'entend dans la conception biomédicale. La réalité me semble être plus subtile, ainsi que j'ai pu l'observer. En marquisien, le terme générique de maladie se dit *mate*, qui veut dire également « mort » (Dordillon, 1931 : 259). La maladie et la mort sont donc reliées dans l'esprit marquisien. Au cours de mon premier terrain en 2020, j'avais pu constater que la maladie chronique était difficilement conceptualisée pour les Marquisiens, car on ne pouvait pas être malade toute sa vie. En effet, lorsqu'on est malade, il n'y a que deux voies possibles : soit l'on guérit, soit l'on meurt. C'est nécessairement un état transitionnel, une rupture dans le continuum de la vie où l'on est en bonne santé. La mort, en revanche est bien considérée comme un état permanent dont on ne peut pas revenir, même si on peut la figurer sous une forme évolutive comme le voyage (Bloch, 1993). De plus, si on se penche sur la traduction de guérir en marquisien, le seul terme traduit ainsi dans le dictionnaire de Mgr. Dordillon est *oá*. Mais la traduction de guérison est synonyme de cicatrisation, dans le sens où une plaie se referme (1931 : 285). Elle ne s'applique donc pas à toutes les maladies. Selon la plupart de mes interlocuteurs/interlocutrices, il n'existe pas de terme spécifique pour guérir, qui se traduirait communément par *meita'i* : être bien. D'ailleurs, Ley, souffrant de diabète, me disait : « Maintenant, je suis guérie, je suis bien » (07.03.2020, Hatiheu, carnet 1). Son diabète n'avait pas disparu mais comme il était pris en charge et qu'elle avait changé son régime alimentaire, la maladie était devenue silencieuse. C'est un retour à la normale, à un état antécédent à la maladie, où on retrouve ses capacités de pouvoir faire en autonomie, qui permet de caractériser la guérison. Être malade, c'est perdre sa capacité de pouvoir faire : on devient dépendant des autres. Il s'agit donc de rétablir un équilibre qui permet à la personne de retrouver ses capacités d'autonomie.

Pour cela, les Marquisiens/Marquisiennes ont encore aujourd'hui recours à des *haika ènana*, des « médicaments pour les hommes/femmes marquisiens/marquisiennes » issus de leur ethnopharmacopée, qui sont traditionnellement préparés par des *tuhuka haika ènana*, des « spécialistes du savoir-faire des médicaments pour les hommes marquisiens ». Benoît me dira dans son bureau lorsque je l'interrogeai sur les *haika ènana* : « chaque maladie a son médicament » (04.05.2021, Taiohae, carnet 3). La maladie est identifiée par le type de remède qu'on peut lui donner, un remède à base de plantes mais également un ensemble de conduites à respecter, que l'on regroupe sous le nom de *tapu*, comme par exemple ne pas manger certains aliments, ou aller prendre un bain de mer à tel horaire de la journée. On peut remarquer plus largement que : « la nature du mal conditionne la nature du remède. Cela fonctionne selon un principe de signature, les semblables soignent les semblables. » (Duron & al., 2019 : 47). Ceci

vaut pour certains types de maladies que l'on retrouve dans la nosographie polynésienne mais pas dans celle de la biomédecine occidentale. Pour les maladies que la biomédecine reconnaît on va d'ailleurs généralement à l'hôpital. Il semble qu'à Nuku Hiva, et en général aux Marquises, on va d'abord à l'hôpital ou à l'infirmerie et seulement dans un second temps, voir le *tuhuka haika*, si les premiers n'ont pas trouvé ce qui n'allait pas ou que le traitement prescrit a été inefficace. Dans la conception polynésienne de la maladie, ce n'est pas la cause de celle-ci qui est véritablement importante mais comment elle se manifeste et comment on peut la faire disparaître. On rejoint ainsi une conception de la maladie qui se retrouve dans bien d'autres sociétés, comme chez les Jivaro, en Amazonie : « (...) c'est l'expérience du symptôme qui est la maladie. (...) la maladie, en bref, est la souffrance en tant que telle, et non pas ce qui la cause. » (Taylor, 1997 : 3-4). La maladie est ainsi nommée et matérialisée par des actions pour la faire disparaître par le *tuhuka haika*, celui qui fait le médicament et parfois des massages. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de cause de la maladie, ou que celle-ci est ignorée. Lors de mon premier terrain, lorsque j'interrogeai les personnes sur la manière dont ils ou elles concevaient le diabète, Jeanne, dont le mari est diabétique, me répondra : « C'est la désobéissance » (28.02.2020, Taiohae, carnet 1). Il me semble qu'on est malade parce qu'on désobéit, parce qu'on transgresse une injonction ; dans le cas du diabète, celle de ne pas manger de sucre. Yvonne, me dira quant à elle qu'on est malade : « des fois ça dépend de toi, si tu respectes pas les choses » (04.03.2021, Hatiheu, carnet 1). Je retrouve ici cette idée de transgression qui peut entraîner la maladie. Il m'est ainsi apparu qu'il pourrait s'agir d'une conception de la cause de la maladie de façon générale.

Pour comprendre cela, il est nécessaire de se pencher sur la manière dont la maladie pouvait être conçue dans l'ancien temps¹², pour les Marquisiens, et qui me semble toujours effective aujourd'hui. Je rejoins ici les propos de T. Bambridge et P.-Y. Lemaître sur l'observation que l'ethnopharmacopée et les autres formes de thérapeutiques qui lui sont associées, servent autant à soigner des maladies qu'on considère comme corporelles que des maladies faisant intervenir des entités spirituelles.

« Le monde spirituel n'est pas exclu de la définition de la maladie. C'est un trait commun aux sociétés polynésiennes, bien des maux (...) proviennent des relations déséquilibrées entre le monde visible et le monde invisible. Certaines posologies ne visent pas à soigner le corps mais la pensée, l'esprit d'un vivant, parfois l'âme d'un défunt. » (2019 : 39)

Il m'a été présenté par plusieurs interlocuteurs/interlocutrices qu'autrefois, la maladie pouvait être due à l'intervention d'esprits mais que ceux-ci avaient aujourd'hui disparu. Pourtant, plusieurs éléments m'amènent à penser que, s'il est possible que les esprits aient disparu, détailler le rôle qu'ils pouvaient avoir permettrait de mieux comprendre le phénomène de la maladie dans le système conceptuel polynésien. De plus, il n'est pas impossible que la croyance en ces esprits soit toujours active, qu'elle produise des effets, mais qu'elle ne se dise pas en raison de l'interdit culturel dû à l'évangélisation, aux croyances dans la religion chrétienne qui sont très prégnantes, et parce que je suis étrangère à la

¹² Cette expression, très utilisée par les Marquisiens en français qualifie la période de pré-contact avec les Occidentaux.

communauté. S. Naea Chun, cité par S. Grand (2007 : 334) pour avoir parlé du soin hawaïen, écrit : « Être malade n'était pas uniquement un inconfort physique, mais aussi un déséquilibre spirituel, psychologique, impliquant une perte de mana et de force physique. » (1986 : 23-26). Il convient de noter que, dans ce cas, il parle de maladies déclenchées par des esprits, mais il semblerait que cette dimension soit plus ou moins contenue dans toutes les formes de maladies et donc dans leur résolution par le processus de soin. En effet, dans l'ancien temps, la maladie était vue comme une perte de *mana*, suite à la transgression d'un *tapu*¹³. En anthropologie, le *mana* est une des notions qui a le plus fait débat sur sa définition. Difficilement traduisible, il désigne tout à la fois un pouvoir spirituel et une efficacité symbolique à l'intérieur de corps contenant comme des personnes ou des objets. Selon Mauss et Hubert qui lui ont donné une place de choix dans leur *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Mauss, 2016 : 101-115), il s'agirait tout à la fois d'un substantif, d'un adjectif et d'un verbe (Keesing, 2016 : 440-443). Le *mana* reste encore aujourd'hui un terme très utilisé en Polynésie, et notamment aux Marquises, pour désigner une puissance qui se trouve autant chez les humains que chez les non-humains, comme des plantes, ou des entités comme les *ètua*, ou « ancêtres divinisés », ou des esprits. Le *mana* est à la base d'un échange relationnel entre des humains mais également avec le monde non-humain. La vie consiste en l'accumulation et en la préservation du *mana* que chacun/chacune recèle. Le *tapu*, quant à lui, se traduit tout autant par la notion de sacré que d'interdit (Dordillon, 1931 : 365). Selon M. Bailleul :

« C'est une pratique à deux visages. C'est d'une part, la marque des divisions dans la société marquisienne : un lieu, un personnage, peuvent être *tabu*¹⁴ ; le *tabu* est dans la nature même de son objet ; dans ce sens, le *tabu* est de nature sacré. C'est d'autre part un ensemble d'interdictions permanentes, ou, le plus souvent temporaires : une activité peut être déclarée *tabu* pour un temps déterminé. » (2001 : 40).

Auparavant, le *tapu* était une pratique malléable et réversible et permettait avant tout la gestion des ressources et donc la vie en communauté (Pelleau, 2019 : 10 ; 13 ; 14). Dans l'ancien temps, la maladie mais aussi les catastrophes naturelles ou les périodes de disette étaient dues à la rupture d'un *tapu* (Gardou, 2010 : 68-59). Il s'agissait alors d'une forme de vengeance ou de punition envoyée par les *ètua* ; un/une « sorcier/sorcière » *kaha*¹⁵ ; ou un/une ennemi/ennemie cherchant à nuire. En ce sens, la cause de la maladie relevait alors de l'« action délétère d'un être doué d'intentionnalité (ancêtre, divinité, sorcier), (de la) responsabilité de personnes ou d'événements déterminés (transgression de règles sociales ou religieuses, contamination) dans l'activation de l'agent pathogène » (Meyer, 2016 : 438). La maladie dans la société *ènana* n'était qu'une des modalités de l'infortune. Mais si je ne me concentre que sur la première, je retrouve cette idée que la maladie est une rupture, puisque l'on perd son *mana* propre, et qu'elle est causée par une forme de désobéissance des conduites à tenir.

¹³ On utilisera la graphie et la prononciation marquisienne de *tapu* qui n'est qu'une autre formulation du « tabou ».

¹⁴ Le *tabu* est la forme tahitienne pour dire *tapu* en marquisien.

¹⁵ Le *kaha* était une forme de sortilège *prononcé* par un prêtre, différent du *tau'a*, et qui avait un pouvoir de vie ou de mort (Dordillon, 1931 : 198). On pourrait donc traduire grossièrement cette fonction par celle de sorcier car différente de celle du prêtre *tau'a* qui, lui, était au service des dieux *ètua* (Bailleul, 2001 : 36-37) .

Ainsi, le 08.03.2020 (Hatiheu, carnet 1), j'interroge Georgie sur le lien qui peut exister entre les maladies et les esprits, *tupapau*¹⁶ et *vehinehae*¹⁷. Elle me dit que c'est « parce que les jeunes ils respectent plus comme avant ». Ils manqueraient de respect aux anciens, à la famille et « aux choses du dehors ». Ces derniers font référence aux anciens, notamment les *étua*, mais aussi les lieux où étaient établis ces anciens, généralement situés dans la brousse, en dehors de l'espace civilisé du village. Elle me dit que lorsque *te keo topa* : « ça tombe des mots », les anciens « ils ont fâché » et que « c'est impardonnable ». Elle souligne en faisant le geste d'une main pincée qui va de sa bouche vers le bas, comme si elle crachait, vomissait quelque chose, comme si en effet, quelque chose tombait de sa bouche. Cette expression est intéressante car elle véhicule l'idée que celui/celle qui énonce ces mots ne peut pas les retenir, qu'il/elle n'arrive pas à se contrôler. Lorsque les mots tombent, « ça va donner une maladie sur le corps » me dit Georgie. Il y a donc une forme de pouvoir agissant de ces mots qui viennent en quelque sorte activer le pouvoir d'un esprit qui va envoyer une maladie sur celui qui osé manquer de respect, comme une sorte de malédiction. La maladie apparaît ici comme une forme de sanction lorsqu'on ne retient pas ses mots, généralement relié à une émotion forte comme la colère. Précisons qu'un esprit est une entité qui possède du *mana* et qu'il n'est pas forcément malveillant intrinsèquement. Il peut le devenir selon le contexte. Dans notre exemple, ce serait le fait de parler avec colère qui déclencherait la maladie par le biais d'un esprit *tupapau* ou *veinehae*, réveillé par cette colère et donc un manque de respect. Je rejoins ici S. Grand qui remarque : « La pensée est considérée comme ayant un pouvoir et la parole est acte » (2007 : 447). D. Monconduit a ainsi montré dans son travail sur le silence lié à la douleur et à la souffrance en Polynésie française, qu'il existe une réelle éducation au silence et au calme dès l'enfance pour apprendre à contrôler tout autant ses gestes que ses paroles (2019 : 250-265). Les esprits sembleraient avoir une force effective dans le présent, malgré l'interdit d'y croire et d'en parler dû probablement à l'évangélisation chrétienne. Les personnes interrogées connaissent leur existence même si elles en parlent le plus souvent en référence aux temps anciens. Pourtant, si on ne respecte pas un lieu, une personne ou quelque référence que ce soit à la tradition, on transgresse une forme de *tapu*, ce qui pourrait entraîner une maladie. Il y aurait donc eu transmission de ces croyances, ou tout du moins, des connaissances liées à ces croyances, protégées par le sceau du secret. Cette transmission me semble se faire en grande partie par le biais de pratiques liées au territoire. Ainsi, E. C. Donaldson, anthropologue américaine qui a fait de nombreux terrains à Hiva Oa, île du groupe Sud des Marquises, présente que le territoire peut avoir un statut ambivalent, mais que son usage et le parcours qu'on peut en faire n'est en aucune façon neutre :

« If a person does not demonstrate respect for a sacred or *tapu* place, they risk repercussions such as mysterious illness, bad luck, insanity and even (...), death. »
(2018 : 83)

¹⁶ *Tupapau* : cadavre, esprit d'un mort, revenant

¹⁷ *Vehinehae* : spectre, fantôme ou encore sorcière

Ainsi, lorsque certains sites anciens sont profanés, notamment les sites sacrés *mea'e*, souvent marqués de pierres rouges *ketu*, et qui se trouvent le plus souvent dans la brousse, la personne qui les a profané ou un membre de sa famille risque les conséquences décrites par E. C. Donaldson. Selon Moetai, rien que le fait de marcher sur ces sites briserait le *tapu* qui lui est lié. Il m'a ainsi recommandé de ne pas monter sur n'importe quel *paepae*¹⁸, lorsque nous nous promenions dans la brousse, sur les hauts de Hatiheu (25.02.2020, carnet 1). Un an plus tard, Moetai me dira lorsque nous parlions des pouvoirs de guérison du *tuhuka haika* que possédaient sa grand-mère et qui sont liés au *mana* :

« Les Polynésiens sont très superstitieux (...). Tu crois t'as profané quelque chose, t'as marché sur quelque chose (...). Tu vas pas là parce que c'est un site sacré. Si tu y vas, tu casses le *tapu*. » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2).

Le fait de marcher à un endroit spécifique entraînerait donc la « rupture d'un *tapu* » : *hahati te tapu*, que Moetai traduit par profaner, même s'il sait que ce mot n'existait pas dans la langue marquisienne avant l'évangélisation. On ne relie pourtant pas nécessairement la présence des esprits aux sites *tapu*. C'est néanmoins ce qu'il m'a semblé comprendre à travers les propos et les conduites de mes interlocuteurs/interlocutrices. De plus, c'est une association qui s'observe dans d'autres lieux de Polynésie française, comme le décrit l'anthropologue G. Alevêque à Tahiti :

« Les ruines d'anciens sites cérémoniels (*marae*) étaient souvent évitées, car réputées hantée par des « mauvais esprits » (*vārua'ino*), considérés comme d'anciennes divinités païennes ayant survécu à l'évangélisation et auxquels étaient attribuées certaines maladies fatales. » (2021 : 231).

Ce serait parce qu'on marche sur un site sans en avoir l'autorisation, qu'on brise un *tapu* et donc qu'on réveillerait la colère des esprits liés à ce lieu ; ce qui entraînerait ensuite la maladie, voire la mort. Le pouvoir qui déclenche la maladie reste virtuel et n'est pas absolu. Il demande à être actualisé par les personnes qui entrent en interaction avec du non-humain et créent donc du relationnel. A ce titre, la maladie actualise dans la vie sociale ces relations entre vivants et non-vivants. Même si la présence des esprits n'est pas admise consciemment, je constate pourtant que les pratiques d'évitement de certains lieux ou de certains comportements, et qui pourraient déclencher leur colère et donc la maladie, sont toujours actuelles et viennent révéler par contraste, la place qu'ils occupent.

A Tahiti, il existerait une catégorie de maladies qui seraient spécifiquement déclenchées par ces esprits et que l'on regroupe sous le terme de maladies *tupāpā'u* (Grand, 2007 : 384). Aux Marquises, on ne m'a pas parlé d'affections particulières liées à des esprits, mais il existe encore des spécialistes qui traitent ces maladies spécifiques, puisque Moetai m'a mentionné un de ses amis qui s'occupait de ce genre de maladies. Il est d'ailleurs difficile d'établir une classification des maladies dans la pensée marquisienne tant les savoirs sont aujourd'hui partiels sur ce sujet. Cependant, il me semble que dans tous les types de maladies que l'on peut rencontrer, demeure l'idée qu'être malade relève d'un mauvais comportement, d'un non-respect de conduites sociales et d'une dysharmonie familiale, qui entraînerait une forme de

¹⁸ Un *paepae* est une plateforme en pierre sur laquelle était bâtie la case ou maison *hae*.

rupture. On rejoint ici l'idée, assez commune en Polynésie, de maladies « multicouches » (Capstick & al., 2009 : 1345) qui peut être expliquée autant par la violation d'un *tapu*, de soucis de relations interpersonnelles que par des causes physiologiques. Il est ainsi rare que l'on présente qu'une maladie soit exclusivement due à un mauvais comportement ou à la rupture d'un *tapu*. Le côté « spirituel » des maladies est très peu mis en avant, voire admis par mes interlocuteurs/interlocutrices marquisiens/marquisiennes qui, si ils/elles ne sont pas tous pratiquants/pratiquantes, ont tous reçu une éducation chrétienne, le plus souvent catholique. Par ailleurs, il n'est pas ici question de donner à toutes les maladies une causalité liée aux esprits et de renforcer l'idée trop commune en Polynésie, d'une conception de la santé et de la maladie « exotique » (*ibid.*).

Si j'ai fait ici ce détour pour montrer comment la maladie pouvait être appréhendée à une époque pré-contact et comment cette conception persiste toujours dans la pensée marquisienne, c'est parce qu'il me semble qu'on peut y voir une esquisse de la manière dont est conçue la maladie en général aux Marquises. La maladie est vue comme une rupture temporelle, à la fois dans la vie d'un individu, mais aussi dans les relations sociales qu'il peut entretenir, tout autant avec les humains que les non-humains, en raison de la perte de son *mana*. Il s'agit également d'une rupture spatiale, car c'est toujours un élément extérieur à la communauté qui est à l'origine de la maladie. Dans l'exemple précédent, les esprits étaient localisés dans la brousse. L'an passé, en étudiant le diabète et comment les Marquisiens/Marquisiennes l'appréhendait, l'on m'a souvent rétorqué que les gens étaient malades parce qu'ils mangeaient des aliments certes riches en gras et en sucres, mais qui étaient surtout importés. Là aussi le facteur déclencheur de la maladie était un élément étranger à la communauté sociale marquisienne.

Les concepts de santé et de maladie en Polynésie s'inscrivent dans un contexte plus large où les relations sociales sont parties prenantes. D. Monconduit présente dans son livre une étude qu'il a réalisé avec un instituteur dans deux classes de CP d'une école tahitienne en 2000 et où ils ont demandé aux enfants de dessiner sur différentes situations mettant en scène la douleur. A l'aide des dessins, il montre que les enfants se dessinent toujours entourés, notamment par leurs proches.

« Dans la perception de l'enfant, le corps collectif entier souffre. Ce qui touche la famille touche l'enfant et réciproquement dans sa conception de la souffrance. La douleur exprimée n'est pas individuelle. Aucun dessin n'a représenté un enfant seul. »
(2019 : 258)

Dans le même sens, pour J. Hardin, qui a étudié la perspective des praticiens de santé à Samoa sur l'obésité et les maladies métaboliques comme le diabète, être en bonne santé, signifie vivre « en harmonie » avec sa famille et le reste de son village. Être en harmonie signifie être généreux avec son réseau de parenté et le reste de la communauté tout en maintenant les obligations familiales et donc en établissant de bonnes relations sociales (2015). Si ces conditions ne sont pas remplies, une personne ou sa famille encourt le risque d'être frappée par la maladie. Mais il ne s'agit pas seulement d'un manque de respect envers les humains, car comme on l'a vu, un manque de respect envers un lieu et envers des entités spirituelles peut avoir les mêmes effets. Des études sur les conceptions de maladie et de santé en

Polynésie Occidentale ont d'ailleurs montré qu'il ne s'agit pas seulement d'être en harmonie avec ses relations sociales, mais aussi avec son environnement (Capstick & al., 2009). Il est donc assez inexact de penser la maladie comme l'opposé de la santé et vice-versa (*ibid* : 1342). Bien plutôt, la maladie apparaît comme une disruption à de nombreux degrés : temporel, spatial, individuel et social.

F. Laplantine (1993 : 55-114) distingue deux formes élémentaires de la maladie, deux modèles étiologiques : le modèle ontologique et le modèle relationnel ou fonctionnel. Dans le modèle ontologique, la médecine est centrée sur la maladie dont les représentations sont commandées par un modèle ontologique de nature le plus souvent physique. Dans l'exemple donné, la biomédecine correspondrait plutôt à ce modèle. Dans les médecines centrées sur l'homme malade, les systèmes de représentations sont commandés par un modèle relationnel qui peut être pensé en termes physiologique, psychologique, cosmologique ou social. J'aurai tendance à dire que la maladie dans la culture marquisienne correspond plutôt à ce modèle où en effet, la maladie est une rupture de l'équilibre entre l'homme et lui-même. Or, ainsi que S. Grand le dit, dans la culture polynésienne :

« La maladie est un élément extérieur qui, soit est devenu la possession de quelqu'un, soit l'a attrapé (...) et l'a « eu ». Cela correspondrait au modèle ontologique selon Laplantine (1993 : 60-61) où la maladie est un non-moi, une chose. Toutefois, il peut aussi s'agir d'un déséquilibre intérieur correspondant au modèle relationnel ou fonctionnel, voire d'une association des deux. » (2007 : 231).

Il me semble qu'aucune façon de concevoir la maladie – dans la culture occidentale comme polynésienne – ne correspond qu'à un seul modèle. Il s'agit toujours d'une alliance des deux, qui peut dépendre tout autant de la maladie, que de l'interprétation individuelle et/ou sociale qu'on en fait. Il est à noter que la maladie se conçoit comme une rupture dans un continuum dans de nombreuses cultures, l'occidentale comme la polynésienne (Monconduit, 2019 : 111). D'ailleurs, si on revient à l'expression marquisienne *hemo i te mate*, on est « attrapé par la maladie ». Le verbe attraper induit l'idée d'une action soudaine, qu'on avait pas forcément vu venir, ainsi qu'un élément qui viendrait de l'extérieur pour agir sur nous. Il me semble que c'est ainsi que les *Ènana* conçoivent la maladie, comme quelque chose de soudain, qui viendrait de l'extérieur. On a vu que la maladie était conçue comme un élément venant de l'extérieur du monde connu : que ce soit l'esprit dans la brousse, ou encore une forme d'alimentation importée, mais aussi des personnes venues de l'extérieur, arrivées par bateaux et qui ont transmis les épidémies.

Je retrouve ici une étiologie exogène dans les trois cas. Ce n'est cependant jamais le même élément qui est conçu comme à l'origine de la maladie, ni les mêmes maladies d'ailleurs. Il existerait plusieurs degrés d'extériorité. Dans le premier cas, où l'agentivité est attribuée à un esprit, ou en tous les cas avec un non-respect d'une certaine conduite, l'extérieur est la brousse. Mais c'est un extérieur proche, à l'intérieur de l'île, que l'on connaît et que l'on peut apprivoiser par des comportements et des règles à respecter. Dans le second cas, l'alimentation visée est celle des produits importés et industrialisés, l'extérieur visé paraît être l'ensemble du monde moderne qui fabrique ces produits, hors de l'île, hors de l'archipel et même hors de Polynésie française. Il peut s'agir de la Chine, des Etats-Unis ou de

Nouvelle-Zélande le plus souvent (Serra Maillol, 2010 : 337-385). Mais là encore cet extérieur est plus ou moins connu aujourd'hui. De nombreux Marquisiens/Marquisiennes sont en effet allés/allées faire des études ou travailler à Tahiti, voire en métropole ou ailleurs. Si ils/elles n'y sont pas allés/allées eux/elles-mêmes, des membres de leur famille sont partis. Cet extérieur devient plus ou moins connu, apprivoisé. L'usage de la télévision ou des photographies, et aujourd'hui d'internet et des réseaux sociaux, permet cela. De plus, il va sans dire qu'on peut contrôler ce que l'on décide de manger dans une plus ou moins grande mesure et selon le revenu économique de la famille (ibid. : 474-481). Nombre de mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont ainsi dit manger « local » pour éviter la maladie ; ce qui est possible pour ceux qui ont un jardin ou des terres cultivables. Dans une certaine mesure, cet extérieur peut donc être contrôlé puisqu'il se traduit à un niveau où la personne peut agir. En revanche, pour le troisième cas, celui des épidémies, l'agentivité est attribué à des personnes extérieures qui peuvent venir du monde entier et sur lesquelles les Marquisiens/Marquisiennes n'ont aucun contrôle. Si pour les épidémies d'aujourd'hui, il existe quelques moyens de se prémunir et si on peut être averti de l'arrivée d'une épidémie par les médias, ce n'était pas le cas au XIX^{ème} ou au XX^{ème} siècle. L'extérieur est ici incontrôlable et fait référence à un inconnu au-delà de l'île et de l'archipel.

La conception de la maladie dans la pensée marquisienne telle que j'ai pu l'ébaucher me semble particulièrement bien s'appliquer à la définition qu'on peut avoir des épidémies et que j'ai citée au début de ce chapitre. Mais, si les Marquisiens/Marquisiennes ont semblé l'avoir bien intégré dans leur façon de comprendre la maladie, cela ne veut pas pour autant dire qu'ils n'ont pas noté de différence avec les affections qu'ils/elles pouvaient connaître avant la période de contact.

B. INSCRIPTION DES ÉPIDÉMIES DANS UNE NOSOGRAPHIE LOCALE

Au cours de mes deux terrains, mes interlocuteurs/interlocutrices ont eu tendance à catégoriser les maladies en faisant référence à un « avant » contact avec les Occidentaux médié par les navires, et à un « après ». Les « maladies d'avant » font donc référence à des maladies qui existaient dans la culture marquisienne selon une classification précédant le passage des navires occidentaux. Certaines de ces maladies existent encore aujourd'hui, et d'autres ont disparu. Les « maladies nouvelles » ont plutôt tendance à recouvrir toutes les maladies qui sont apparues pendant ou après la période de contact et qui étaient, vraisemblablement, inconnues des *Ènana*. Il y a donc eu une évolution de la façon de concevoir la maladie face à l'introduction de nouveaux maux.

a. « EN CE TEMPS, ON EST JAMAIS MALADE »

Au cours de ma première conversation avec Gilbert, le long du front de mer de Hatiheu, celui-ci eu une réflexion surprenante. Il me dit : « Avant, y avait pas de maladies » (08.03.2020, carnet 1). Le « avant » faisait référence à une période pré-contact avec le monde occidental par le biais des navires qui

accosteront aux Marquises. Il nuance ensuite son propos en me disant qu'il y avait des maladies, mais qu'on savait les traiter, notamment par le biais du *haika ènana*. Ce qu'il désignait par « maladies » dans le premier cas paraissait en fait recouvrir une catégorie des maladies que les Marquisiens ne savaient pas traiter. Cela souligne que les maladies post-contact occidental sont différentes de toutes celles qu'ils ont connu jusqu'ici, même s'il ne semble pas y avoir de terme spécifique pour différencier les maladies pré et post-contact occidental. Je me suis demandées si cette idée que les Marquisiens/Marquisiennes n'étaient pas ou peu malades avant le contact avec le monde occidental ne serait pas un peu illusoire, remontant à une période trop éloignée dans le temps pour s'en souvenir. Pourtant, les sources écrites de la période de contact souligne globalement la haute stature des Marquisiens, leur sens élevé de l'hygiène et leur bon état de santé (Bailleul, 2001 : 36 ; Duron & al., 2017 : 45). Selon toute probabilité, puisque la population était tout de même assez importante selon les chiffres cités dans l'introduction : d'une part, il ne devait pas y avoir de maladies qui pouvaient décimer un grand nombre de personnes ; d'autre part, les ressources de l'archipel devaient être suffisantes pour tous les alimenter.

Pour certains, le basculement dû à l'introduction de nouvelles maladies est situable. Ainsi, lors de mon intervention dans la classe de 2nde au lycée de Saint-Athanase, durant le cours d'Anne Huioutu, plusieurs élèves ont répondu à mes questions sur « les maladies d'avant » :

« Je sais avant, il n'y avait pas de maladies, ont été importées »
« Voilà importées des maladies de Chine, de France »
« Quand les bateaux sont arrivés »
« Quand Christophe Colomb a découvert le monde »
« Moi je sais ! Y a eu des baisses de, *mea*¹⁹, population, pourcentage »
« Parce que y a eu des gens qui sont morts à cause des maladies, à cause des épidémies d'avant »
« Y avait pas de médicaments avant »
« Aux Marquises, ça n'existait pas ça »
« Avant avant. Quand les Espagnols ou les ch'ais plus quoi ils sont arrivés ». « Avant qu'on est colonisés, y avait pas de maladies »
« Les maladies ça se propage donc ça a bien dû arriver de quelque part. Les maladies qui y avaient pas avant »
« Regarde madame, le Covid c'était loin. Après c'est arrivé à Tahiti et maintenant c'est arrivé chez nous. »
(06.05.2021, Taiohae, carnet 3).

Ces réponses me paraissent intéressantes car j'en déduis plusieurs éléments de compréhension qui marquent cette différence entre les maladies pré et post-occidental. Tout d'abord, cette idée qu'il n'y avait pas de maladies avant le contact avec le monde occidental par le biais des navires. Ces maladies ont été nécessairement amenées de l'extérieur de l'archipel, d'autres pays. Comme ces maladies étaient inconnues de la population marquisienne, ils/elles n'avaient pas de médicaments adaptés pour se soigner. De plus, il me semble intéressant que les élèves relient ces nouvelles maladies qu'ils nomment épidémies, à la « découverte » des Marquises par les Espagnols, mais aussi à la découverte du « nouveau

¹⁹ Forme d'onomatopée ou tic de langage issu du tahitien et ponctuant le discours d'une personne que l'on pourrait traduire par « genre » ou « en fait ».

monde » par Christophe Colomb. Cela me semble indiquer d'une part qu'il y a un enseignement de ce mouvement de découvertes maritimes initié à la Renaissance ; et d'autre part que ce mouvement de découverte du globe de façon systématique a amené les Marquises à être trouvées par le monde occidental et situées sur les cartes établies par ces derniers pour naviguer. Par ailleurs, les élèves relient ici directement les épidémies, soit les nouvelles maladies et la baisse de population. Il semblerait donc y avoir un lien de cause à effet pour les Marquisiens/Marquisiennes. Enfin, je rencontre de nouveau ce lien spontané établi entre la Covid-19 et les épidémies précédentes, car il y aurait un même schéma de transmission depuis l'extérieur et qui arrive après différentes étapes, jusqu'aux Marquises. Il s'agirait donc de toutes les maladies amenées par le biais des marins et des commerçants naviguant après la période de contact entamée par la découverte d'Alvaro de Mendaña, et qui s'étend sur un intervalle de temps assez long, sans identification d'une période particulière, jusqu'à aujourd'hui.

En effet, lorsque je demandais des renseignements sur les « maladies d'avant », on ne me parlait pas toujours des épidémies du XIX^{ème}. Particulièrement, les personnes âgées me parlaient des maladies qu'ils/elles avaient connus/connues ou dont ils/elles avaient entendu parler durant leur enfance. Par exemple, Yvonne, alors que je l'interrogeai sur les raisons du diabète lors de mon premier terrain me dira : « Dans le temps avant, y a pas de maladies car pas de magasins, pas de gras, pas de sucres » (05.03.2020, Hatiheu, carnet 1). Il n'y avait pas de maladies comme aujourd'hui – diabète, hypertension, maladies cardiovasculaires ou encore cancers – lorsqu'elle était enfant car les gens ne mangeaient pas la même chose. Il y avait quelques magasins avant le milieu du XX^{ème} bien sûr, mais qui ne vendaient que des produits de base ; le reste de l'alimentation quotidienne provenant de ce que cultivait ou chassait ou pêchait la famille. Aujourd'hui, l'offre que l'on trouve dans les magasins est bien plus diversifiée. La raison en est qu'à partir du milieu des années 1960 le Centre d'Expérimentation du Pacifique ou CEP, chargé du déroulement des essais nucléaires, s'installe à Tahiti et dans les Tuamotu. Or, les militaires venus de métropole en Polynésie française voulaient les mêmes produits qu'ils pouvaient trouver chez eux. S'en est ensuivi une diversification progressive des produits que l'on trouvait dans les magasins de toute la Polynésie française, avec une prévalence des produits gras et sucrés. Parallèlement, le CEP a fourni de nombreux emplois salariés à des Polynésiens, leur permettant ainsi d'acheter de nouveaux produits, souvent plus chers, dans les magasins (Serra Maillol, 2010 : 310-335). Or, aux Marquises mais aussi dans le reste du Pacifique, la personne est construite en fonction de ce qu'il/elle mange (Jeudy-Ballini, 2013 : 19-44). Ainsi, nombre de mes interlocuteurs/interlocutrices, m'ont dit que ce n'était plus comme avant car on mangeait différemment. Pour eux/elles, les enfants tombent malades car ils/elles ne mangent plus ce qui provient des cultures marquisiennes, du jardin ou *fa'a'apu*²⁰, mais la nourriture importée que l'on trouve dans les magasins. Par ailleurs, dans le même ordre de pensée, Henri me dira que, pour lui, la cause de nombreuses nouvelles maladies – notamment les cancers – sont les perturbations de l'environnement engendrés par la modernité comme la pollution, l'alimentation, ou

²⁰ Il s'agit ici de la traduction en tahitien du « jardin horticole » que les Marquisiens/Marquisiennes emploient communément.

encore les essais nucléaires : « En ce temps, on est jamais malade » (04.03.2021, Hatiheu, carnet 1). « En ce temps » fait référence à une période qu'il établit avant la modernisation, en grande partie accélérée par l'installation du CEP, mais située dans sa vie à lui, probablement durant sa jeunesse, soit dans les années 1950. A la lumière de ces exemples cités par des personnes encore en vie aujourd'hui, on retrouve une distinction assez commune dans les sociétés d'Océanie faite entre des maladies dites « indigènes » et les maladies dites « occidentales » (Capstick & al., 2009 : 1343). Comme on l'a vu, cette séparation s'applique tout autant aux épidémies passées.

Il me semble que s'esquisse ici une première différenciation qui classe les épidémies arrivées par le biais des navires venus de l'Occident, comme des maladies à part, dissemblables tant temporellement – il n'y en n'avait pas avant – que spatialement – elles sont venues d'un extérieur situé au-delà des mers, et notamment du Pacifique. Cette distinction n'appartient pas au passé car elle s'applique encore aujourd'hui pour de nouvelles maladies que la nosographie biomédicale ne va pas nécessairement classer comme épidémies, mais qui peuvent être considérées comme telles par les *Ènana*.

b. DÉFINITION ÉMIQUE DES « ÉPIDÉMIES »

Le terme « épidémie » est emprunté, mais le sens que les Marquisiens/Marquisienne est différent de celui donné initialement dans la langue qui l'a créé, ici le français. Le mot épidémie possède donc un double sens, un sens étique dans la nosographie biomédicale ; et un sens émique dans la bouche des Marquisiens/Marquisiennes. Sans rentrer dans le débat, on précisera que, communément le terme étique correspond à une approche classificatoire scientifique et objective – ici la nosographie biomédicale – tandis que le terme émique renvoie à une appréhension du monde selon le point de vue particulier d'interlocuteurs/interlocutrices – ici le sens donné par les Marquisiens/Marquisiennes (Mostowlansky & Rota, 2020). Il s'agit donc de comprendre ce que le terme « épidémie » recouvre pour les *Ènana*.

Alors que j'interrogeai Sandy sur les épidémies le 23.04.2021 à Taiohae (carnet 2), celle-ci me dira : « Pour moi oui ce genre de maladies contagieuses ça vient forcément de l'extérieur. Tu contamines pas une population sans que ce soit une maladie qui vienne de l'extérieur. ». Je lui ai demandé ce que voulait dire contagion pour elle et elle me répondit : « Quand tu passes à l'autre, quand tu passes tes microbes à l'autre ». Je retrouve ici l'idée que les épidémies viennent nécessairement de l'extérieur de l'archipel, mais également l'idée d'une circulation de ces épidémies par transmission de personne à personne, d'une contamination. Par définition, le contexte insulaire des Marquises les isole et fait que les épidémies viennent d'un extérieur, souvent indéfini, situé de l'autre côté de la mer. Sandy me dira également : « Si y avait eu un vaccin à cette époque, y aurait pas eu autant de morts (...). Les gens savaient qu'ils étaient malades (sur les goélettes) », mais « y avait pas de protection, pas de médecin, pas d'hôpital, y avait rien ». Je constate qu'il y a un savoir sur comment ces maladies sont arrivées : par le biais des navires, qui permettent de traverser l'océan qui les sépare du reste du monde. De plus, ces nouvelles maladies semblent être reliées à l'idée d'une forte mortalité, notamment parce que les

Marquisiens/Marquisiennes n'avaient rien pour se protéger dans leur ethnopharmacopée. Mais il n'y avait pas non plus d'autre moyens venus de l'extérieur pour combattre ces épidémies, comme le vaccin ou les hôpitaux.

Cette idée de mortalité importante est intéressante car il me semble que c'est avant tout par cela qu'on définit les nouvelles maladies. Ainsi, lors d'une intervention de la Cellule de Promotion de la Santé des Marquises, dans la classe de Terminale du lycée Saint-Athanase de Taiohae le 14.02.2020, je questionne quelques élèves sur le diabète. Louise, qui est assise à côté de moi, me répond que le diabète est une maladie contagieuse. Percevant que Louise n'attribue peut-être pas au mot « contagion » le même sens que moi²¹, je lui demande ce dont il s'agit pour elle. Elle me répond : « Ça veut dire c'est grave, tu peux mourir » (carnet 1). Je retrouve ici le lien entre maladie et mort issu de la linguistique marquisienne. Mais au-delà de cette constatation, ce qui paraît définir de façon commune le diabète tout autant que la maladie contagieuse – soit des nouvelles maladies – c'est bien ce critère de mortalité importante. L'une de mes hypothèses est que la maladie mortelle paraît associée aux épidémies qui ont décimé la population marquisienne, à partir du moment où les Marquises ont été en contact direct avec les Occidentaux (Rollin, 1929). L'effet de masse aurait pu contribuer à créer une forme de traumatisme encore prégnant dans la société marquisienne, expliquant que l'idée de maladie mortelle soit associée à la notion d'épidémie, qui est, par définition, une maladie contagieuse. Nous y reviendrons.

En effet, ce qui m'a été le plus raconté lorsque j'interrogeai des personnes sur les maladies d'avant, soit les épidémies, c'était le nombre important de morts, et le fait que cela venait de l'extérieur. Selon Teikiotiu, cette identification particulière des épidémies a été réalisée assez tôt :

« Mais d'un côté y avait comme même des gens instruits (...). Des, des ancêtres instruits. Parce qu'ils comprenaient hein ! Mais ils comprenaient à leur façon. Mais, mon frère il disait, y avait une période... ils commençaient à voir, à chaque fois, euh, le peuple il diminuait. Ils tombaient malades, ils mourraient et ainsi de suite. Et c'est là qu'ils ont compris qu'il y a quelque chose qui était arrivé de l'extérieur tu vois ? C'est là qu'ils ont compris c'est quoi cette chose-là ! » (26.04.2021, Taiohae, carnet 2)

Les *Ènana* qui ont vécu les épidémies ayant décimées une grande partie de la population, auraient donc réalisé la nouveauté de ces maladies contre lesquelles ils/elles n'avaient pas de protection. Selon toute logique, je suppose qu'ils ont cherché la cause de ces maladies incontrôlables. Pour Benoît, il y a une forme de responsabilité qui est attribuée aux Occidentaux : « Ouais quand j'entends parler nos vieux, ils sont responsables. Ils sont à l'origine de cette maladie. (...) S'ils étaient pas là, ben y avait pas autant de morts quoi ! » (04.05.2021, Taiohae, carnet 3). La responsabilité attribuée sous-entend ici que les étrangers venus d'Occident sont identifiés comme l'origine de ces épidémies. Ceci étant, il me semble qu'ici la responsabilité ne veuille pas nécessairement dire intentionnalité. Par exemple, Teii me dira : « Avant que les étrangers arrivent, ça a commencé à arriver les maladies après. (...) C'était pas fait exprès,

²¹ Je reprends ici la définition du CNRTL : « transmission d'une maladie d'une personne à une autre » (<https://www.cnrtl.fr/lexicographie/contagion>)

c'était pas intentionnel de leur part. Comme on a dit, les maladies on peut pas prévoir. Le Covid c'est venu très très vite ! » (14.05.2021, Hatiheu, carnet 4). Il m'apparaît que la responsabilité imputée aux Occidentaux et plus généralement à toute personne arrivant aux Marquises, n'est pas à comprendre dans le sens d'une obligation à répondre de leurs actes. En effet, on suppose que, très probablement, l'introduction de nouvelles maladies par les Occidentaux s'est faite indépendamment de leur volonté. De plus, en reliant une nouvelles fois les épidémies passées au Covid, Teii nous montre qu'il y a un facteur d'imprévisibilité des maladies qu'aucun humain ne peut véritablement contrôler. On ne maîtrise pas vraiment ni l'apparition d'une maladie, ni sa propagation, ainsi que la récente épidémie de Covid-19 nous l'a montré.

Le terme émique « épidémie » me semble donc désigner toutes les maladies amenées et provoquées par la prise de contact du monde occidental avec l'archipel, associées à un taux de mortalité élevé, et qui ne peuvent potentiellement être soignées que par des méthodes elles aussi importées de l'extérieur. Malgré une définition émique, on constate également le signe de contagiosité que l'on retrouve dans la définition biomédicale donnée au début de ce chapitre. On retrouve donc ici les mêmes critères que ceux qui caractérisent la maladie dans la conception marquisienne vus précédemment, comme quelque chose qui fait rupture : dans le temps par sa nouveauté et son irruption soudaine ; dans l'espace, car venant de l'extérieur de l'archipel ; et dans les relations sociales, à la fois par le nombre de morts engendré et à la fois par la contamination.

On pourrait se dire que ces épidémies appartiennent désormais au passé et que les gens n'ont plus de raison d'en avoir peur. Pourtant, il me semble que cette catégorisation s'applique encore aujourd'hui car elle est réutilisée dans certains contextes. Par exemple, alors que nous parlons des maladies passées, Georgie me dit : « Quand je vois les maladies qui arrivent en Polynésie française, des fois je me fais rappeler les maladies des gens qui sont morts en ce temps-là (...). Ce sont les grands-parents et les parents des grands-parents » qui ont raconté les maladies car ils/elles les ont vécus (11.05.2021, Hatiheu, carnet 3). « Ce temps-là » fait donc référence à des temps anciens, où elle n'était pas née, mais qui correspond au vécu de certains de ses ancêtres. Étant donné l'âge de Georgie, et le fait qu'on doive remonter à 2 ou 3 générations au-dessus, on peut situer le temps dont elle parle aux environs de 1880. Or, selon les sources historiques rassemblées par des historiens (Bailleul, 2001 : 103-119 ; Dominique Agniel, 2016 : 85-109, Denning, 1988 : 239-290), cela correspond peu ou prou à la période où le taux de mortalité était le plus important. En effet, si la plupart de mes interlocuteurs/interlocutrices identifient le début des épidémies à partir du contact avec le monde occidental, celles-ci connaîtront une forte accélération à partir de la colonisation française en 1842. Je reviendrai dessus un peu plus loin dans ce chapitre.

De façon générale, les personnes interrogées ne détaillent pas spontanément les épidémies. Et lorsque je posais des questions dessus, il était souvent difficile de savoir à quoi ils/elles se rapportaient. J'ai eu parfois des noms français de maladies, parfois des noms marquisiens. Mais même en reconnaissant le nom de la maladie, cela ne correspondait pas toujours aux symptômes décrits par mon

interlocuteur/interlocutrice. Il semble y avoir beaucoup de confusions entre les maladies, ne serait-ce que parce qu'il y a des interactions entre deux systèmes nosographiques, celui de la biomédecine et celui marquisien. Il peut aussi y avoir des phénomènes de transpositions. Par exemple, l'on m'a dit que la grippe espagnole avait été amenée aux Marquises par les Espagnols. S'il y a eu effectivement passage des Espagnols aux Marquises, c'était en 1595, bien avant le début de la pandémie de grippe espagnole qui ne débutera qu'en 1918. De plus, rappelons que cette épidémie n'avait rien d'espagnol. Elle a en réalité débuté aux Etats-Unis mais les premiers à avoir publié sur cette nouvelle maladie étaient des médecins espagnols, dans un des rares pays qui n'était pas soumis à la censure à cette période car non impliqué dans la première guerre mondiale (Lachenal, 2020). Enfin, il semble que la grippe espagnole ne soit jamais arrivée aux Marquises. Ce qui me paraît important est plutôt de concevoir que le terme « épidémie » se rapporte à une nébuleuse de maladies qui s'étalent sur un temps assez long, à partir du contact avec le monde occidental, officiellement débuté en 1595. Elles ont toutes pour points communs de venir de l'extérieur de l'archipel, la plupart du temps par le biais des bateaux bien qu'on puisse également compter le transport aérien aujourd'hui ; et qu'elles peuvent être mortelles. L'identification de telle ou telle maladie de façon précise ne semble pas essentielle, bien qu'on puisse tenter d'en donner quelques détails pour mieux comprendre l'enchevêtrement historique.

2. QUELS RÉCITS AUJOURD'HUI SUR CES ÉPIDÉMIES ?

Il est difficile de rendre compte de ce que pouvait être l'histoire des Marquises avant la période post-contact et donc avant les maladies qui ont décimé nombre de Marquisiens/Marquisiennes. Mais le fait est que sur ces épidémies elles-mêmes, on ne sait pas forcément grand-chose dans les sources écrites mis à part quelques anecdotes, de ci et de là. Dans les récits oraux, même s'il est difficile d'obtenir le détail des maladies étant donné la confusion entre les symptômes, les divers noms donnés et les phénomènes de transposition, on peut tout de même observer une certaine récurrence dans les maladies citées sous le nom d'épidémies et qui avaient lieu « avant ». Je parle ici de maladies qui ont disparu ou presque.

A. VIGNETTES ETHNOGRAPHIQUES

Je partirai ici d'anecdotes et de situations rencontrées lors de mon terrain en 2021 lorsque je questionnais les personnes sur les épidémies d'avant. J'ai notamment sélectionné deux récits qui m'ont été contés de façon récurrente par différents interlocuteurs/interlocutrices en référence à deux vallées différentes qui ne sont aujourd'hui plus habitées.

a. HA'ATUATUA

Située au Nord-Est de l'île, on ne peut accéder à cette vallée qui débouche sur une baie, que par la mer ou bien à pied depuis la baie voisine d'Anaho, à laquelle on ne peut également arriver que par voie pédestre ou maritime (Annexe IV).



*Figure n°1 : En haut du col Anaotako²²
Source : Gaudelus Marie, 09.05.2021 (photographie)*

Raymond fut le premier à me parler de cette vallée alors que je posais des questions sur les maladies d'autrefois. Lors d'une visite au *fare* artisanat²³ de Taiohae le 24.04.2021 (carnet 2), Raymond me raconte que lorsqu'il était jeune, il est allé habiter un temps chez sa sœur et son époux dans la vallée de Ha'atuatua : « Je crois c'est en 1955 par-là ». Raymond avait alors 15 ans. Là-bas, il faisait du coprah²⁴ avec « le vieux Foucaud ». Celui-ci lui aurait raconté qu'il y avait beaucoup de morts enterrés dans le sable. On donnait des « coups de fusil » pour donner le signal à chaque fois que quelqu'un était mort. Raymond me parle également d'un archéologue américain « Robert » – probablement R. Suggs – qui faisait des recherches dans la vallée de Ha'atutua et qu'il avait déjà rencontré à Taiohae. Au cours de ses recherches, l'archéologue a « fait les trous dans le sable » et il est tombé sur ce qu'on peut qualifier de fosses communes, ou des « grands trous pour jeter tous les morts dedans », comme me l'explique Raymond. Je finis par comprendre que Raymond a assisté aux fouilles, voire a aidé aux chantiers, et que s'est en retournant travailler avec le vieux Foucaud qu'il lui a raconté la découverte des ossements. Et c'est le fait d'en entendre parler qui suscite le discours du vieux Foucaud qui raconte qu'ils sont morts de la grippe espagnole. Selon le vieux Foucaud, la grippe espagnole a été amenée à Taipivai et à Taiohae

²² A gauche la baie d'Anaho et à droite la baie de Ha'atuatua.

²³ On appelle *fare* (ou « maison » en tahitien) artisanat une construction qui regroupe des créations d'artisans marquisiens. Il s'agit d'une sorte de marché d'artisanat permanent. Les touristes y viennent pour acheter des créations et les marquisiens s'y retrouvent souvent pour créer ou pour bavarder.

²⁴ Le coprah est l'activité économique la plus importante aux Marquises et plus largement en Polynésie française, à part le tourisme. Il s'agit de la récolte de noix de cocos qu'on envoie ensuite à Tahiti pour en extraire l'huile qui sera ensuite commercialisée.

en bateau, quand il est revenu de la guerre de 1914-1918. En effet, celui-ci était un demi²⁵ né à Nuku Hiva. Comme il était à moitié français par son père, il avait dû faire la 1^{ère} guerre mondiale et avait vécu l'épidémie de grippe espagnole lors de son retour en Polynésie. Selon le vieux Foucaud, c'est cette épidémie qui fait disparaître la population de Ha'atuatua. Ainsi, selon Raymond qui me rapporte le récit du vieux Foucaud, à chaque fois que quelqu'un mourrait dans la vallée de Ha'atuatua : « Il tirait en l'air pour prévenir y en a des morts chez eux ». C'était un signal pour que des personnes commencent à creuser un trou pour enterrer les morts. « Dans le sable c'est plus facile » me dit Raymond. Il y avait en réalité tellement de morts que creuser dans le sable était plus facile et prenait moins de temps. Je soulignerai qu'il y a ici un élément de contextualisation – la découverte d'ossements – qui vient susciter un discours sur ce qui se serait passé et qui serait responsable de la production de ces restes humains. Lors d'un séjour à Anaho, je me suis donc rendue dans la vallée de Ha'atuatua. J'y ai rencontré Roger, (09.05.2021, carnet 3), un des trois seuls habitants de la baie aujourd'hui, qui vit là avec sa sœur Marie et son époux Moana. Tous les trois cultivent des légumes que le couple vient vendre tous les samedis matins au marché de Taiohae. Pourtant, cette vallée était autrefois très habitée me dit Roger : « Avant en 1700, il paraît 50 000 habitants (*dans cette vallée*). Aujourd'hui, je suis tout seul ». Il se demande pourquoi et s'interroge sur la place des maladies dans cette dépopulation de la vallée : « Je me jures. J'ai envie de savoir. Je me pose des questions. ». Si Roger cherche autant à savoir ce qui a pu se passer ici, c'est qu'il s'agit des terres de sa famille. Il n'a pas travaillé directement avec des archéologues mais dit qu'ils sont venus ici, chez lui. Il ne se souvient pas de leurs noms. Il raconte qu'eux aussi ont trouvé des os « enterrés dans le sable », dans des « trous », soit des fosses communes. Lorsque Roger cherchait à savoir pourquoi ces os étaient là, il me dit que les archéologues restaient évasifs dans leurs réponses sur ce qu'il trouvaient. Pourtant, pour lui : « C'est sûr la maladie ça vient de l'extérieur. C'est sûr que c'est le choléra qui a tué. Les archéologues ils m'ont dit. (...) Y a deux maladies j'ai entendu. J'ai oublié l'autre. ». On constate là également que la découverte des ossements, ajouté à une réflexion personnelle sur l'absence d'autres personnes dans la vallée, suscite un discours qui relie les ossements à des personnes mortes de maladies et qu'on cherche à identifier ces maladies.



Figure n°2 : Baie de Ha'atuatua²⁶
Source : Gaudelus Marie, 09.05.2021 (photographie)

²⁵ Le terme « demi » qualifie toute personne ayant un parent polynésien et un parent issu d'une autre nationalité (français, chinois, anglo-saxon...) en Polynésie française.

²⁶ On aperçoit au fond la plage sur laquelle on a retrouvé les ossements.

Roger me parle ensuite de son grand-père né en 1885, qui lui racontait des histoires de cette vallée familiale de Ha'atuatua. Roger est né en 1966 à l'hôpital de Taiohae et y a grandi chez son grand-père qui avait quitté Ha'atuatua pour s'occuper de lui et ses frères et sœurs. Il revenait à Ha'atuatua seulement pour les vacances. Le père de Roger et ses deux frères ont grandi à Ha'atuatua mais se rassemblaient déjà à Hatiheu, la plus grande vallée de la côte Nord qui se trouve à l'Ouest de celle d'Anaho (Annexe IV). Son grand-père, lui n'a pas été à l'école et a grandi à Ha'atuatua. Il est parti faire la première guerre mondiale comme « tous les demis doivent partir faire la guerre, sur ordre de la loi française (...). Lui aussi il a vu des gens disparaître. C'est pour ça il est parti à la guerre ». Roger me dit qu'il avait peur de mourir ici. En 1919, sur le chemin du retour aux Marquises après la fin de la première guerre mondiale, son grand-père reste confiné neuf mois en Nouvelle-Calédonie car à Tahiti : « il y avait la grippe espagnole (...) à cette époque-là. Toujours à cette époque-là la population diminue. C'est là qu'il a vu qu'y a toujours cette maladie-là. De sa génération. Il a vu que la population a beaucoup diminué de Hatiheu ». Hatiheu était alors la plus grande ville de Nuku Hiva, avant Taiohae. D'après les dires de mes interlocuteurs/interlocutrices, Hatiheu était une vallée bien plus peuplée que Taiohae. Pourtant, aujourd'hui, cette dernière est la vallée la plus peuplée. On explique cela pour 2 raisons. Tout d'abord, Taiohae a été faite « capitale » de Nuku Hiva et plus largement de l'archipel des Marquises par les Français car, stratégiquement la baie de Taiohae était plus apte à accueillir les navires. Les missionnaires ont également installés le siège de leur mission à Taiohae à partir de 1848 (Bailleul, 2001 : 83-100). Ensuite, en regardant l'histoire familiale de Roger sur 3 générations on peut constater un déplacement progressif de la population, sous forme de regroupements dans les vallées les plus habitées, puis les vallées les plus équipées (eau, électricité, services administratifs, etc.). La diminution progressive de la population dans les différentes vallées en raison des maladies a pu favoriser le regroupement de ceux qui restaient dans de plus grandes vallées.

J'ai finis par comprendre que le vieux Foucaud dont me parlait Raymond et le grand-père de Roger était en fait une seule et même personne et qu'ils me racontaient donc plus ou moins la même histoire. Ce récit m'a été rapporté par 6 autres personnes qui, soit le tenait de Raymond ; soit d'une autre personne de leur famille, en général un grand-parent ; soit en avait entendu parler et sont allés chercher la revue n°3 des *Cahiers du Patrimoine* : « Les îles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes du XVIII^{ème} siècle à nos jours », écrite par M. Bailleul (2001), pour mieux m'en raconter les détails. En réalité, ce que l'on m'a désigné par « grippe espagnole » ou bien « choléra » correspond vraisemblablement à l'épidémie de variole de 1863-1864. D'après le récit de Roger, on comprend que la grippe espagnole n'a pas eu lieu à Nuku Hiva mais bien à Tahiti. Peut-être le vieux Foucaud a pensé en revenant du front que la même chose avait eu lieu dans son île en voyant la dépopulation du nord de Nuku Hiva. On peut également noter d'après les dates, que celui-ci est né *après* cette épidémie de variole. Il ne l'a pas vécu mais en a probablement entendu parler du côté de sa famille marquisienne. Il est possible que le vieux Foucaud ait pensé que l'épidémie de grippe espagnole avait déjà frappé les Marquises avant sa naissance, en supposant qu'il ne savait pas qu'il s'agissait d'une « nouvelle maladie » du XX^{ème} siècle.

Il est également probable qu'il y ait eu à nouveau cette forme de télescopage que j'ai précédemment décrit, entre la variole et la grippe espagnole dans les souvenirs et le récit du vieux Foucaud. On le sait, la mémoire humaine est imparfaite et on peut mélanger des souvenirs entre eux en pensant qu'il s'agit d'un seul et même souvenir. Enfin, je peux aussi supposer que la transposition du terme « grippe espagnole » sur l'épidémie de variole ait été faite par Raymond et non le vieux Foucaud. Après tout, ce que j'ai entendu est le récit d'un récit – peut-être encore d'un autre récit en partie pour l'épidémie de 1863 – et les occasions de transformer les souvenirs sont nombreuses, sans que celui qui s'en rappelle en est conscience.

Néanmoins, il y a toujours des éléments de réalité dans le récit qu'une personne fait. Cela m'a permis d'identifier l'épidémie en me rapportant aux sources écrites, ainsi que l'on fait Moetai (22.04.2021, Taioahe, carnet 2) ou Débora (27.05.2021, Taiohae, carnet 4). D'après M. Bailleul, (2001 : 106-108) et J. Pelleau (2019 : 50), la première épidémie de variole a été amenée par le vapeur français *Diamant* le 23 août 1863, chargé de ramener des Polynésiens, capturés pour travailler comme esclaves en Amérique du Sud par des négriers péruviens. Sur ordre des autorités françaises, on réussit à les récupérer et on les ramena chez eux. Mais le *Diamant* transporte à son bord la petite vérole, autre nom de la variole, qui a déjà atteint l'équipage et les « *Kanak*²⁷ ». Le commandant débarque les personnes malades – et peut-être même les cadavres selon une de mes interlocutrices (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3) – qui vont être soignées au Fort Collet transformé alors en hôpital, dans la baie de Taiohae. Au bout de 8 jours, un premier cas se déclare dans la vallée de Hoata, voisine de la vallée de Ha'atuatua (appelée aussi Hakaoata, Annexe IV). L'épidémie se répand alors comme une traînée de poudre à Nuku Hiva mais aussi à Ua Pou.

« Les Marquisiens refusent d'être séparés des malades. Ils meurent en si grand nombre que des corps gisent çà et là dévorés par les chiens et les rats. De peur de subir ce sort, certaines familles creusent des fosses et s'y entassent, attendant la mort. Pour que celle-ci vienne plus vite, il en est qui avalent du poison. Beaucoup croient se soustraire à la mort en buvant de l'eau de vie-de-coco. » (Bailleul, 2001 : 106).

Ce que décrit ici l'historien M. Bailleul est tiré des correspondances des missionnaires alors présents, notamment le Père G. Chaulet. J. Pelleau citera également un passage d'une des lettres de ce missionnaire disant que les gens se pendent pour éviter la mort qui arrive (*ibid.*). A l'époque, la variole sera interprétée comme une punition divine par les missionnaires pour toutes les exactions commises par les Marquisiens et l'anarchie ambiante (Bailleul, 2001 : 107). Elle fera 958 morts à Nuku Hiva et environ 600 à Ua Pou, selon le décompte à la fin de l'épidémie en avril 1864 (*ibid.*). Selon les sources, Ua Huka ainsi que les îles du groupe Sud n'auraient pas été touchées grâce à une quarantaine mise en place dès l'annonce des premiers cas (Molle & Conte *in* Conte, Molle & Tcherkezoff, 2022 : 131). Cette épidémie de variole se termine avec l'arrivée d'un lot de vaccins et le frère Artémas Pffifer sur le bateau *La Touche Tréville* en mars 1864 (Pelleau, *ibid.*).

²⁷ A cette époque, tous les Polynésiens des Établissements Français d'Océanie étaient appelés *Kanak* bien qu'aujourd'hui cette appellation ne soit plus réservée qu'aux autochtones de Nouvelle-Calédonie.

Je pense que si mes interlocuteurs et interlocutrices ont été nombreux/nombreuses à me parler de Ha'atuatua, cela peut être dû à trois raisons. La première c'est qu'il y a eu des fouilles archéologiques sur la plage qui ont révélé des ossements et les personnes présentes se sont demandées d'où ils provenaient. La seconde est qu'il devait y avoir une forme de mémoire de cet événement entériné par le fait que la baie de Ha'atuatua a été presque entièrement vidée de ses habitants. C'était une conséquence visible et irréfutable. Par ailleurs, si les détails décrits dans les sources écrites ne sont peut-être pas arrivés jusqu'à aujourd'hui, ce qui m'a marqué est l'effet de masse dû à la quantité de morts dépeint par tous mes interlocuteurs/interlocutrices. Ce taux de mortalité était lié à une maladie mortelle même si on ne m'a pas forcément nommé la variole. Débora dira d'ailleurs : « Ça, c'est resté dans la mémoire collective » (27.05.2021, Taiohae, carnet 4). Enfin, la troisième raison est que tous ceux qui m'ont parlé de Ha'atuatua sont originaires des vallées habitées voisines, Hatiheu ou Anaho. Ils y ont vécu au moins un temps dans leur vie, souvent dans l'enfance et/ou le jeune âge adulte, voire y habitent toujours ; ou encore ont reçu ce récit de la part de quelqu'un qui y a habité. Je remarque à ce stade que l'histoire de la disparition du peuple de cette vallée reste circonscrite spatialement : on se rappelle de ce qui a affecté nos voisins. J'y reviendrai dans le chapitre III. Voyons maintenant quels récits j'ai pu recueillir sur une épidémie qui a également vidée la vallée de Hakapa'a et quelles sont les ressemblances avec ce que je viens de présenter.

b. HAKAPA'A

Il m'a été plus difficile d'identifier la vallée de Hakapa'a. D'une part parce qu'elle est plus petite et d'autre part parce qu'elle n'apparaît que rarement sur les cartes. Elle se situe à l'est de Taiohae et débouche dans la baie du Contrôleur, juste à côté de Taipivai (Annexe VI). Elle possède également plusieurs noms différents selon les cartes ou les récits de mes interlocuteurs : Hapa'a, Hakapa'a ou Hapa'anui. En réalité, la tribu qui vivait dans cette vallée se nommait les Hapa'a et on retrouve leur nom dans chacune des appellations de la vallée. On peut d'ores et déjà remarquer que le nom d'une vallée pouvait dépendre de la dénomination de la tribu qui y habitait, même si ce n'est pas forcément une généralité aujourd'hui.

Benoît est le premier à m'en parler dans son bureau alors que je l'interrogeai sur ce qu'il savait des maladies d'avant :

« Moi de mon côté (*ses anciens*), on m'a surtout parlé de, de, quand y a eu cette fièvre espagnole. C'est que au niveau de la population ils arrivent même pas à, ils arrivaient même pas à enterrer. A enterrer les, les morts tellement y en a. Y en a presque tout le temps, tout le temps, tout le temps. (...) Et même y a, par exemple, au-dessus entre Taipivai et Taiohae y a une vallée qui s'appelle euh, d'ailleurs c'est les tribus de Hapa'a, qui vivaient au-dessus (*de Taiohae*). Ils ont, ils ont carrément, les autres ont carrément quittés la vallée hein ! (...) Et y a d'autres qui disent que (...) y avait un seul survivant. (...) Mais quand tu vois les différents ... sites²⁸, les différents sites dans cette vallée,

²⁸ Ce que Benoît K. qualifie de site fait référence aux *paepae* dont nous avons déjà parlé.

mais y autant, autant, autant de sites, c'est pour confirmer que y avait du monde comme même ! (...) Dans la vallée de Hakapa'a. Hakapa'a, d'où le nom de, des tribus Hapa'a ». (04.05.2021, Taiohae, carnet 3)

On retrouve ici des éléments, notamment l'aspect quantitatif du nombre de décès, qui se traduit à la fois par des traces matérielles de leur présence nombreuse et à la fois par le dépeuplement de la vallée puisqu'aujourd'hui personne n'y demeure. On pourrait supposer que cette dépopulation est plus ancienne mais Benoît me dira que des personnes ont retrouvé une cloche d'église qui date du XIX^{ème} siècle. Celle-ci atteste de l'évangélisation de la vallée qui s'est faite après l'arrivée des premiers missionnaires en 1838, sachant que les conversions massives auront lieu en réalité à partir des années 1850 (Bailleul, 2001 : 94-97 ; Pelleau, 2019 : 46-49). La disparition des habitants de la vallée de Hakapa'a aura donc lieu après qu'ils aient été évangélisés. A nouveau, on retrouve comme cause de mortalité, « la fièvre espagnole », autre nom donné à la grippe espagnole, bien comme déjà mentionné la présence de cette pandémie du XX^{ème} siècle ne fût pas attesté aux Marquises selon les sources écrites. En réalité ce qu'on désigne encore ici par la grippe espagnole n'est autre qu'une nouvelle épidémie de variole qui vida la vallée en 1885 « de ses derniers habitants » (Pelleau, 2019 : 55). Sur cette nouvelle vague de petite vérole, on ne sait pourtant pas grand-chose et je n'ai pas vraiment trouvé de sources écrites sur le sujet. On ne sait ni comment elle est arrivée, ni comment elle s'est terminée. Il est probable qu'elle soit venue à partir d'un navire de passage, comme la précédente ; mais qu'elle ne se soit pas répandue car les habitants de Nuku Hiva avait déjà été vaccinés 20 ans plus tôt. Peut-être les quelques habitants de la vallée de Hakapa'a ont-ils échappé à la vaccination ? Il est aussi possible que cette vallée fût touchée par la première épidémie de variole de 1863-1864 qui la désemplit en partie ; et la seconde vague termina de la vider de ses derniers habitants qui moururent ou s'enfuirent. L. Dominique Agniel suggère également que le reste de la vallée fut vidée par une vague de tuberculose selon les dires du romancier R. L. Stevenson qui passa aux Marquises en 1888. Il ne serait resté qu'un seul couple survivant qui serait venu se réfugier à Taipivai (2016 : 89-90).

Seul Kapuhatini, habitant à Taipivai, me parla également de ce qui s'était passé dans cette vallée. Son père *haka'i*²⁹ aurait été un des survivants de cette vallée : « c'est soi-disant des restants » ; et lui aurait raconté cette histoire. Kapuhatini me dit qu'à Hapa'anui il y a plein de *tohua*³⁰ :

« Les Marquisiens, surtout à Hapa'anui, ils dansaient. Comme des bêtes. Ils couchaient avec des femmes comme des bêtes. (...) Le curé, Dordillon (*aurait dit*) : « si vous continuez comme ça vous allez mourir. » (...). C'est comme ça que la religion est entrée dans la population. (...). Mais c'est pas de la foi c'est de la peur ». (31.05.2021, Taipivai, carnet 4).

²⁹ Un parent *haka'i* est un parent adoptif qui va nourrir l'enfant depuis sa naissance. Ici, il se trouve que son père *haka'i* est également son grand-père paternel. Il est en effet très commun que les parents *haka'i* ait des liens de parenté biologiques avec les enfants qu'ils adoptent.

³⁰ Un *tohua* est un *paepae* spécifique. Ils étaient utilisés non pour y habiter mais pour des rassemblements de personnes, notamment lors des fêtes ou *koika*.

Il me dit que quand les gens mourraient, ils ont pensé que le « curé » (en réalité évêque) avait raison, que son Dieu était vraiment fort et qu'il les avaient condamné à cause des danses qu'ils faisaient. Les Marquisiens/Marquisiennes ne seraient pas allés/allées vers la religion par conviction mais par peur selon Kapuhatini. Il me précise bien que c'est une pensée personnelle. Mais l'idée que les épidémies auraient été un facteur de conviction favorisant l'évangélisation m'a été répétée dans d'autres contextes, y compris par des personnes croyantes qui n'y voyaient là qu'un fait qui ne remettait pas nécessairement en cause leur foi. L'idée d'une punition divine, matérialisée par les épidémies, et interprétée comme telle par les missionnaires à l'époque, n'est pas nouvelle. Elle aurait pourtant ici joué une sorte de catalyseur car les Marquisiens/Marquisiennes auraient constaté que leurs anciens dieux ne les protégeaient pas et ce serait tourné vers un nouveau Dieu qui les protégerait, selon ce que disaient les missionnaires et qui les aiderait à ne plus vivre comme des païens, ou « comme des bêtes ». Kapuhatini me dira aussi que si les missionnaires et les membres de l'équipage du bateau qui a amené la variole n'étaient pas malades, c'est parce qu'ils étaient vaccinés : « Les Européens, pour eux c'est pas fort. (...) Ils ont déjà été vaccinés avant. ». En effet, après la découverte du vaccin antivariolique par E. Jenner en 1796, les premières campagnes de vaccination se font de façon progressive en Europe au XIX^{ème} siècle, même si officiellement, la vaccination antivariolique ne deviendra obligatoire qu'en 1902 en France³¹. Il y aurait donc d'une part, la croyance en une punition divine et d'autre part le fait que la vaccination pouvait protéger de cette « punition » ; ce dont les missionnaires avaient bien conscience car ils étaient vaccinés (Bailleul, 2001 : 107). On peut remarquer que cette explication est quelque peu bancale car, comme vu dans l'anecdote racontée par Benoît, la présence d'une église dans la vallée de Hakapa'a atteste d'une évangélisation au moins partielle. Cette intrication entre maladies et évangélisation catholique, aurait néanmoins permis de favoriser et d'entériner cette dernière, bien qu'il s'agisse d'un concours de circonstances. La disparition du peuple marquisien, ici à l'échelle d'une vallée, aurait permis de convaincre le reste des survivants à changer de croyances, et à progressivement se séparer du reste de leur système culturel. Ceci étant, je peux supposer qu'il a fallu en réalité plusieurs vagues de maladies, peut-être différentes pour vider les vallées. Il est en effet peu probable qu'une seule vallée ait été dépeuplée en une seule fois ; ne serait-ce que parce que certains habitants pouvaient se réfugier dans d'autres vallées de façon temporaire (Rallu, 2011 : 13). Cela pourrait en partie expliquer le fait que les Marquisiens aient quitté les vallées où ils étaient auparavant pour se regrouper et s'installer sur la côte. Comme dans l'exemple précédent, on peut remarquer que ceux/celles qui me parlent de cette vallée vidée de ses habitants par la maladie – qu'ils soient morts ou qu'ils se soient enfuis – proviennent des vallées voisines, Taipivai ou Taiohae. Là encore, l'histoire racontée est circonscrite spatialement. Ce qui persiste dans les récits reste cette réduction drastique de la population dû à des épidémies. Pourtant, les vagues épidémiques ne sont pas les seules maladies mortelles et nouvelles qui ont participé à la

³¹ Variole : https://fr.wikipedia.org/wiki/Variole#Vaccination_de_Jenner

disparition du peuple marquisien et à leur changement de culture. Il en existe quelques autres que nous allons rapidement détailler.

c. TYPOLOGIE DES ÉPIDÉMIES MARQUANTES AUX MARQUISES

Les précisions apportées ici ont un but de clarification pour mieux comprendre la suite de ce mémoire, et notamment la décroissance démographique rapide au cours du XIX^{ème} et début du XX^{ème} siècles. Comme on l'a vu, les noms et les symptômes peuvent être fréquemment mélangés, rendant difficile l'établissement d'un classement. Néanmoins, certains noms ou forme de catégorisation reviendront de façon fréquente, montrant la connaissance de leur présence que les Marquisiens/Marquisiennes en ont, et d'une certaine manière leur prévalence. Certaines maladies existaient depuis longtemps aux Marquises, ayant un nom marquisien et parfois même des remèdes, attestant de leur ancienneté dans le peuple marquisien. « Donc les maladies ne sont pas toutes apportées par les Occidentaux, mais il n'en demeure pas moins que ceux-ci en répandent de nouvelles dont la diffusion prend des dimensions catastrophiques. » (Bailleul, 2001 : 79-80). Ce qui est certain, c'est que les *Ènana* ne possédaient pas une immunité adaptée pour répondre à ces nouvelles maladies importées ; tout du moins au XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles (Conte & Molle, 2022 : 111). Leur entrée brutale dans un laps de temps court et dans un espace circonscrit ne permettait sans doute pas à la biologie du corps de s'adapter suffisamment rapidement et de créer une immunité collective pour éviter le décès des personnes. Il en résulte un véritable choc microbien. Je ne parlerai donc ici que des maladies qui ont eu lieu jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, peu après la reprise démographique. Avant l'annexion française en 1842, on peut déjà remarquer une dépopulation, même si elle est imprécise car faite à partir d'estimations.

« A l'évidence, la population semble moins nombreuse aux visiteurs des années 20 et 30 du XIX^{ème} siècle qu'aux découvreurs (...). Même si l'on admet que l'enthousiasme de la découverte entraîne inévitablement des surestimations, le déclin démographique n'est pas contestable. Il peut même déjà apparaître comme spectaculaire. » (Bailleul, 2001 : 69)

En effet, ces maladies sont avant tout introduites par les marins des navires de passage ; ce qu'ont bien identifié les Marquisiens/Marquisiennes ainsi qu'on l'a vu précédemment. Le nombre de ces navires ira croissant de façon exponentielle à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle ; d'abord de navires de mission d'exploration géographique ou scientifique – Cook, Ingraham, Marchand, Von Krusenstern, Porter entre autres – puis des navires commerçants à partir du début du XIX^{ème}. L'archipel des Marquises devient en effet vite connu pour la chasse à la baleine fructueuse qu'on peut y effectuer, ainsi que sa richesse en bois de santal (Bailleul, 2001 : 69 ; Dening, 1988 : 136 ; Duron & al., 2017 : 42). Il s'inscrira rapidement dans le commerce triangulaire du Pacifique entre Amérique, Chine, et Australie ou plus largement Océanie (Lextreyt, 2019 : 226-230). Première étape depuis le continent américain après Rapa Nui (île de Pâques) ou Hawaii, les Marquises avaient donc une position géographique stratégique dans le Pacifique, raison pour laquelle les Français s'empressèrent de les annexer. Cependant, après la

déclaration de prise de possession par la France le 1^{er} mai 1842 à Tahuata pour le groupe des îles Sud et le 31 mai à Nuku Hiva pour le groupe des îles Nord (Bailleul, 2001 : 89-90 ; Pelleau, 2019 : 37), on peut noter une réelle accélération de la décroissance démographique, en partie due à ces « nouvelles » maladies et une dégradation des conditions d'hygiène de vie.

Nous avons parlé de deux vagues épidémiques de variole, et la littérature n'en rapporte pas d'autres (Rallu, 2011). Nous avons également vu apparaître les termes de « choléra » et de « grippe espagnole » pour qualifier la petite vérole. Je me suis demandée si pour autant, il y avait pu y avoir du choléra dans l'archipel, mais je n'ai trouvé aucune source écrite qui en fasse mention. De même, il apparaît qu'il n'y ait pas eu de cas de grippe espagnole aux Marquises. A chaque fois qu'on me l'a mentionné, la comparaison avec les sources écrites historiques ont montré qu'il s'agissait d'une épidémie de variole. Cette dernière est une maladie d'origine virale. Elle est aujourd'hui l'une des seules à avoir été éradiquée, et on ne l'évoque que très rarement. J'ai pourtant découvert que la variole possédait un nom émique. Alphonse me parlera ainsi de « *mate karokaro/makarokaro* »³² (Dordillon, 1931 : 25) qu'il me décrira comme « des boutons sur le corps avec de l'eau dedans » (11.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Mais pourquoi donner des noms différents issus du français ? Il me semble qu'il y ait plusieurs hypothèses pouvant l'expliquer. Tout d'abord, qu'il s'agisse de choléra, de grippe espagnole ou bien de variole, ces trois types de maladies épidémiques sont connues dans le monde entier pour avoir touché un grand nombre de personnes et être responsables d'une importante mortalité. On peut donc se demander si la transposition d'un nom sur un autre effectuée par mes interlocuteurs/interlocutrices ne serait pas le résultat de cette représentation d'une épidémie qui cause une forte mortalité. En effet, nous l'avons constaté, ce qui revient dans les récits c'est bien l'aspect massif du nombre de morts. De plus, il me semble qu'il est nécessaire de prendre en compte les médias. L'épidémie de Covid-19 a suscité une vague de comparaisons dans le monde, qu'il s'agisse de peste noire ou de grippe espagnole, ce dont les différents médias ont parlé abondamment, y compris en Polynésie Française³³. Ces derniers étant consultés quasiment tous les jours à Nuku Hiva, on peut se demander si, les Marquisiens/Marquisiennes n'ont pas pensé que la grippe espagnole avait également eu lieu dans leur archipel, puisque cette pandémie du XX^{ème} siècle a été présente dans d'autres îles des EFO (Etablissements Français d'Océanie), notamment Tahiti. Ils auraient transposé le nom de cette grippe espagnole sur des épisodes de maladie que l'on raconte, comme ce qui a pu se passer dans la vallée de Ha'atuatua ou de Hakapa'a. Surtout que des épidémies de grippe ont bien eu lieu et sont attestés par les sources écrites comme l'épidémie de 1844 à Tahuata (Lesson, 1981 : 924-927 ; Rallu, 2011 : 6) ou en 1854 dans le groupe Nord et qui en aurait décimé la moitié de la population (Lesson, 1981 : 924-927 ; Rollin, 1929 : 64). Les « Espagnols », premiers Occidentaux découvrant les Marquises et permettant de les situer sur des cartes,

³² Quand on nomme une maladie, on garde l'emploi du terme générique maladie « *mate* » accolée d'un terme précis désignant une pathologie particulière, comme « *karokaro* » (Jacques, 09.06.2021, Taiohae, carnet 4)

³³ https://www.tahiti-infos.com/1918-La-grippe-espagnole-tue-3-000-Polynesiens_a189749.html -
<https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/simone-grand-la-grippe-espagnole-est-restee-dans-l-imaginaire-collectif-des-polynesiens-1112494.html>

sont un raccourci pour désigner l'ensemble des navigateurs Occidentaux venant aux Marquises et donc responsables de l'importation de nouvelles maladies hautement mortelles. Sachant cela, il est possible que les mots « grippe » et « Espagnol » se soient retrouvés accolés pour désigner « une grippe apportée par les Espagnols » et transposés sous le terme de « grippe espagnole », qui désignait en réalité une autre maladie. Par ailleurs, cette pandémie du siècle dernier est bien arrivée à Tahiti, centre des EFO et étape vécue par les « Poilus tahitiens », lors du retour de tous les Polynésiens appartenant à une colonie française partis faire la première guerre mondiale en Europe en 1918 (Lextreyt, 2019 : 238-242). Par exemple, comme nous l'avons vu, le vieux Foucaud a été posté pendant de longs mois au large de la Nouvelle-Calédonie pour ne pas directement revenir à Tahiti où sévissait une vague de grippe espagnole.

« La grippe espagnole à Tahiti a très certainement été emmené de San Francisco par le vapeur anglais *Navua* dont l'équipage était touché par la grippe... Quelques jours plus tard, la maladie entre dans sa phase violente, gagnant rapidement la population. La majeure partie de la population est alitée et les quelques personnes valides arrivent à peine à soigner les leurs. Le personnel nécessaire aux enterrements fait défaut ; il en résulte que dans certaines parties de la ville des cadavres n'ont pas pu être enlevés et forment les foyers pestilentiels les plus dangereux. Il n'y a plus d'hommes disponibles à la caserne ni à la prison, ni aux Travaux publics pour assurer l'enlèvement et l'enterrement des corps. » (D'après *Journal officiel de la Polynésie française, 1918-1919*, in Dubois & Lextreyt, 2013)

La grippe espagnole aurait fait 2573 victimes majoritairement à Tahiti et dans les îles de l'archipel de la Société (Lextreyt, 2019 : 242). En effet, si aucune quarantaine ne fut déclarée à Papeete pour les navires en provenance de la côte Ouest des Etats-Unis, aucun bateau ne fut autorisé à partir vers les archipels des Marquises, des Gambier ou des Australes à cette époque (Leriche, 1964 : 752-758 ; Rallu, 2011 : 14). Il est possible que d'autres Marquisiens ou Marquisiennes, aient ainsi vécu la grippe espagnole de près ou de loin, hors des Marquises, mais dont ils ont rapporté le récit lors de leur retour dans leur archipel. Il y aurait donc pu y avoir là aussi une forme de télescopage dans leurs récits entre ce qu'ils avaient vécu ou ce qu'ils avaient entendu ; et ceux qui les ont écouté.

Parmi les autres maladies citées fréquemment, on retrouve la syphilis. Tahiakaioteii me parlera de « la maladie su sexe » pour exemplifier « les épidémies avant qui ont tué plein de Polynésiens » (23.04.2021, Taiohae, carnet 2). Elle me décrit comment les marins passaient la maladie aux femmes marquisiennes qui venaient sur les navires pour obtenir des biens en échange de faveurs sexuelles, qui ensuite le transmettaient aux hommes marquisiens. En lui rapportant cette conversation, Moetai me dira : « La syphilis c'est une épidémie, ça a été fatal aussi. » (25.05.2021, Taiohae, carnet 2). En effet si la syphilis peut être mortelle au stade tertiaire, on peut vivre de longues années avec et on sait très bien la guérir depuis le milieu du XX^{ème} siècle grâce à la pénicilline. En revanche, non traitée cette maladie sexuellement transmissible est connue pour le très fort taux de fausses couches ou de morts périnatales³⁴ qu'elle peut causer. Moetai me décrit la même transmission sexuelle que Tahiakaioteii en précisant que les hommes marquisiens étaient bien souvent à la base de l'échange : « Le Marquisien il avait très

³⁴ Syphilis : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Syphilis>

bien compris ça. Ça a été le deal : les femmes allaient avec les marins » (*ibid.*). En échange des faveurs sexuelles, les femmes obtenaient des denrées que les *Ēnana* ne possédaient pas, comme du fer ou des armes à feu, qu'elles donnaient ensuite aux hommes. Tout comme S. Tcherkezoff (2005), Moetai infirme ce mythe faisant des Polynésiennes des femmes libres et « lascives » en montrant qu'il y avait un intérêt d'échange³⁵. Trois autres personnes, toutes âgées, m'ont parlé de la syphilis, ou *mate okoua* en marquisien. Cette maladie vénérienne a notamment été très présente à Nuku Hiva, île plus fréquentée avec Tahuata par le passage des navires, que le reste de l'archipel (Clavel, 1884 : 494). Peut-être en aurais-je moins entendu parler si j'étais allée ailleurs ? Pour Nuku Hiva, cela explique le nombre moindre de femmes par rapport aux hommes et la diminution des naissances, qui sera noté par M. Radiguet de 1846 à 1848 (Pelleau, 2019 : 46 ; Radiguet, 2001). Il est difficile de savoir quand exactement arriva la syphilis, mais selon les sources écrites, sa présence est attestée sur le navire du Capitaine Marchand en 1791 (Bailleul, 2001 : 80 ; Gannier & Picquoin, 2003) ou bien sur celui du Capitaine Porter en 1813 (Pelleau, 2019 : 22 ; Porter, 2020). Moins tonitruante et moins ravageuse sur un temps court que d'autres épidémies telles que la variole, celle qu'on a également appelée la vérole³⁶ n'a pourtant pas fait moins de dégâts notamment en diminuant très fortement le taux de naissance, dans un moment où le taux de mortalité était des plus élevés. La population marquisienne se réduisait non pas seulement à cause du nombre de décès, mais aussi en raison d'un manque de naissances.

J'entendrais également parler de la lèpre ou *mate mo'oi/mohoi* (Dordillon, 1931 : 275 ; 276), dont la présence était peut-être déjà attestée avant l'arrivée des Occidentaux et la colonisation des Marquises (Conte & Molle, 2022 : 93). En effet, la lèpre n'aurait pas été vue comme maladie indigne par les Marquisiens/Marquisiennes car elle n'empêchait pas d'aller à Havaiki, le lieu de repos des morts dans la mythologie marquisienne ; contrairement à la syphilis ou à la tuberculose (Gardou, 2010 : 56-57 ; Pelleau, 2019 : 56). Si la lèpre semble avoir été peu présente à Nuku Hiva et dans les îles du groupe Nord, cela n'a pas été le cas dans les îles du groupe Sud, notamment à Hiva Oa où elle décime la population, avec la tuberculose. On établira d'ailleurs une léproserie à Puamau, Hiva Oa et une à Fatu Hiva (Bailleul, 2001 : 127 ; Louis, 1979 ; Pelleau, 2019 : 56).

La filariose ou éléphantiasis³⁷, possède également une origine incertaine et on ne sait pas si une forme était déjà présente avant le contact, ou si elle aurait été introduite par des navires de passage ou bien par les insurgés de l'île Raiatea déportés à Ua Huka en 1897 (Conte & Molle, 2022 : 99 ; Molle & Conte, 2022 : 132).

La tuberculose pulmonaire ou *mate pokoko* m'a aussi été très souvent mentionnée pour me dire qu'un des membres de la famille en était mort, comme la maman de la grand-mère de Teii (14.05.2021,

³⁵ Une autre forme de troc de biens de l'archipel (santal, bois, produits d'artisanats, denrées alimentaires) contre biens transformés occidentaux avait également lieu en parallèle.

³⁶ La « vérole » ou syphilis n'a pourtant rien à voir avec la « petite vérole » ou variole. Si on a pu leur donner des noms similaires c'est que dans les deux cas, on retrouve des lésions cutanées.

³⁷ Bien que non létale, la filariose peut provoquer des difformités importantes, dont l'éléphantiasis est le symptôme le plus extrême (Conte & Molle, 2022 : 93)

Hatiheu, carnet 3). Elle touchait aussi fortement les enfants, notamment dans les internats des écoles tenues par la mission me dira Jacques (26.05.2021, Taiohae, carnet 4). Cette maladie qu'on nomme également phtisie serait en grande partie responsable de la dépopulation aux Marquises (Conte & Molle, 2022 : 96 ; Rollin, 1929). Elle aurait été introduite par un Tahitien en 1791 (Rollin, 1929 : 64). Si on sait aujourd'hui bien la soigner, des formes de tuberculose multirésistantes sont encore aujourd'hui présentes aux Marquises, comme en atteste les dépistages réguliers dans les différents établissements scolaires (carnet 1).

Raymond me parlera aussi de « une maladie où tu chantes comme un coq quand tu tousses » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2), reconnaissable pour être la coqueluche. Il semble l'avoir eu quand il avait eu 10 ans et il trouve d'ailleurs que le Covid lui ressemble d'ailleurs beaucoup. Il m'a dit qu'il se demandait si ce n'était pas la même maladie. Il y a en effet dans les deux cas, des symptômes respiratoires avec des rhinites et des toux assez fortes.

On m'a également parlé d'une épidémie de rougeole qui aurait eu lieu dans les années 1950 à Nuku Hiva et qui aurait beaucoup touché les enfants. Yvonne me dira qu'elle ne l'a pas eu car elle a été protégée à Anaho : « Tout ceux qui est à Anaho, ben ils n'ont pas eu. C'est des gens dans les vallées ici (à *Hatiheu*), à A'akapa, à Taipivai (...). » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Selon elle, c'est parce qu'il y a beaucoup de vent à Anaho, et qu'il chasserait donc la maladie. Elle me dit également : « Y a pas eu des gens qui vient de l'extérieur aussi, y a ça aussi. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Il n'y avait donc pas de bateaux qui sont venus directement dans la baie d'Anaho, et comme je l'ai déjà fait remarquer, cette vallée est relativement isolée car on ne peut y accéder en voiture. Je constate que si les gens sont isolés, ils ne tombent pas malades. C'est l'une des seules maladies citées où on ne m'a pas parlé du nombre de morts qu'elle avait fait. En effet, la rougeole n'est que rarement mortelle mais les complications peuvent être sévères, amenant jusqu'au décès chez les enfants de moins de 5 ans et les personnes âgées (Rallu, 2011 : 3).

Pour terminer, je citerai l'alcoolisme. Si, selon les critères de la biomédecine celle-ci n'est pas une épidémie car non due à un agent pathogène mais à la consommation d'alcool, de nombreux/nombreuses Marquisiens/Marquisiennes me l'ont cité comme telle. Ainsi Alphonse, le 11.05.2021 (Hatiheu, carnet 3), alors que je le questionne sur les épidémies aux Marquises, me dit : « C'est par là que le nombre de gens de cette vallée est mort. (...). C'est ça le tueur de gens ici des Marquises. ». Pour lui, l'alcool est une maladie qui est responsable de la disparition du peuple marquisien, en tous les cas à Nuku Hiva, selon ce qu'il a lui-même vu étant petit. Il me raconte comment son père adoptif ou *haka'i* buvait de l'alcool fermenté fait à partir de fruits ou de jus de palme de coco : « c'est eux-mêmes qui préparent ». Il me décrit le processus de distillation maison.



Figure n° 3 : Schéma d'un distillateur d'alcool artisanal
 Source : Dubois & Lextreyt, 2011 : 28 (photographie du schéma)

Il me raconte qu'il y avait des paris sur qui pourrait boire le plus possible : « parce qu'on est copains, on se blague, on fait des paris, on boit du distillé pur ». Il me dit que parfois cela dégénérait en bagarre : « le combat entre eux, quand tu es bourré ». Quelques fois, les gens boivent tellement qu'après « tu tombes » et que beaucoup ne se relevaient pas. Je remarque plusieurs choses ici. Tout d'abord, il est nécessaire de préciser que l'alcool était consommé de façon collective dans l'exemple donné ici par Alphonse, en général entre hommes lors de moments en commun en fin de journée ou le dimanche. C'était un moment propice pour écouter les histoires que les *tupuna* se mettaient à raconter sous l'influence de l'alcool selon mon interlocuteur. Ensuite, on boit jusqu'à plus soif. Il ne paraît pas y avoir de notion de restriction, ainsi que me l'ont précisé nombre d'interlocuteurs/interlocutrices : on boit jusqu'à ce qu'il n'y en n'ait plus. Ce qui peut mener à la mort, soit lors de bagarres qui dégèrent, soit en raison d'un coma éthylique. Si l'alcool est pensé une maladie, c'est peut-être parce que sa consommation peut mener à la mort. Je perçois ici les critères émiques « d'épidémie » déjà établis, comme une maladie mortelle qui affecte un grand nombre de personnes. En effet, selon les sources écrites, la consommation d'alcool a très fortement augmenté dans la première moitié du XIX^{ème} siècle. La consommation de kava³⁸ était auparavant très réglementée et soumise à un *tapu* qui ne s'est pas rapporté sur le *namuhei*, l'alcool. Tous les *Ènana* pouvaient donc en consommer. Il semblerait que le processus de fabrication d'alcool à partir de la distillation de sucres fermentés ait été introduit en 1838 par les domestiques des pasteurs hawaïens de la *London Missionary Society* venus convertir l'archipel marquisien au protestantisme (Pelleau, 2019 : 17 ; 32 ; 34). Si l'évangélisation protestante n'a que

³⁸ Le kava est une plante apparentée à la famille du poivrier. Consommé en Mélanésie et en Polynésie, on en mâchait les racines riches que l'on recrachait ensuite. La pâte obtenue ainsi était laissée séchée puis filtrée avec de l'eau et consommé sous forme de boisson (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Kava>). Dans la société ancienne marquisienne, le kava était réservé aux personnes de prestiges comme les guerriers *toa*, les prêtres *tau'a* ou bien les chefs *haka'iki* et leurs familles. On continuera à le consommer en parallèle de l'alcool introduit par les Occidentaux. Le Dr. L. Rollin fera définitivement interdire la consommation de kava aux Marquises en 1927, car cela faisait des ravages sur le foie, en raison de consommation excessive (Pelleau, 2019 : 23)

moyennement réussi aux Marquises, en revanche la consommation d'alcool fut immense, notamment grâce à la distillation artisanale. En effet, les alcools importés dans l'archipel étaient réservés aux Occidentaux et n'avaient pas le droit d'être vendus aux autochtones (Bailleul, 2001 : 134). L'alcool distillé de façon artisanale n'était donc pas contrôlé et sa consommation ainsi qu'une forte consommation ont entraîné des effets délétères sur la santé des Marquisiens/Marquisiennes. Si l'alcoolisme est considéré comme une épidémie bien qu'il ne s'agisse pas d'un agent pathogène transmis, mais plutôt d'un comportement, c'est peut-être aussi parce qu'il est très souvent corrélé aux épidémies. Ainsi, Jacques, fin connaisseur de l'histoire marquisienne, me dira que les *Ènana* « se sont jetés sur l'alcool » (26.0.2021, Taiohae, carnet 4) lors de l'effondrement du système culturel marquisien. Peut-être pensaient-ils que la consommation d'alcool pouvait les empêcher de tomber malade comme nous l'avons vu lors de l'épidémie de variole de 1863 ? Dans le même temps, il y avait donc des maladies épidémiques, un effondrement du système culturel et une consommation excessive d'alcool qui pouvait accélérer le processus des maladies. Mais cette corrélation entre épidémies et alcool n'avait pas seulement lieu au XIX^{ème}. Ainsi, lors de la récente épidémie de Covid-19, la vente d'alcool fut restreinte en Polynésie française du 20 mai 2020 jusqu'au 13 juin 2021. De même, lors de la grippe espagnole qui avait atteint Tahiti au début du XX^{ème}, les débits de boisson furent fermés jusqu'en février 1919 car la consommation d'alcool était considérée comme facteur aggravant la maladie et de sa mortalité³⁹. Si l'alcoolisme n'est pas considéré en soi comme une épidémie selon les critères de la biomédecine, il m'apparaît qu'il s'agit d'un élément empirant les épidémies qu'il peut y avoir, majorant potentiellement le taux de mortalité.

On peut donc constater ici la diversité mais également la concentration des maladies qu'on subit les *Ènana* sur environ un siècle et demi. Il y en a peut-être eu d'autres mais j'ai tâché ici de ne parler que de celles dont les Marquisiens/Marquisiennes se souvenaient et qui ont eu un très fort impact sur le taux de mortalité. La santé de la population des Marquises bénéficiera de l'avancée des techniques de soins au lendemain de la première guerre mondiale, l'utilisation de la pénicilline de façon généralisée à partir de 1946, ainsi que des différents vaccins qui verront le jour. Mais ces progrès de la biomédecine ne seraient rien sans l'arrivée du Dr. L. Rollin dans l'archipel qui mettra en place des mesures d'hygiène, notamment en constatant que la mortalité infantile (entre 0 et 1 an) représentait 1/3 des morts dues aux maladies (1929). Il en résulta un recul important de la mortalité infantile avec un accroissement de 70% des naissances à la fin des années 1930 (Pelleau, 2019 : 59). Le Dr. Rollin fera le tour de toutes les vallées habitées des six îles de l'archipel afin d'enseigner lui-même les mesures d'hygiène importantes et de distribuer des soins ; ce qu'aucun médecin n'avait pris la peine de faire avant lui bien qu'il y ait toujours eu un médecin dans l'archipel mais qui restait dans une seule île (Bailleul, 2001 : 127). L'évolution du système de santé implanté aux Marquises a également permis de vaincre ces maladies venues de l'extérieur en apportant des moyens venus eux aussi de l'extérieur. Ainsi, toutes

³⁹ https://www.tahiti-infos.com/1918-La-grippe-espagnole-tue-3-000-Polynesiens_a189749.html

les personnes que j'ai interrogé, même les plus âgées, n'ont pas connu la plupart des maladies décrites ou dans une version peu mortelle car il y avait déjà des soins biomédicaux traduits par la présence de soignants instruits de cette pratique. Comme me le dira une de mes interlocutrices : « parce qu'avec mon papa et ma maman y a infirmier. Parce que je suis née, y avait docteur. » (27.04.2021, Taiohae, carnet 2). En 1964, l'hôpital Louis Rollin – du nom de ce médecin qui fut le premier à œuvrer concrètement pour la santé des Marquisiens et Marquisiennes – ouvra ses portes avec 25 lits et une maternité à Taiohae, Nuku Hiva. La même année on comptait 11 postes de santé dans tout l'archipel (Pelleau, 2019 : 61). Même si cette offre de soins est aujourd'hui loin d'être suffisante, on ne peut que constater que cela a entériné un changement sur l'impact des maladies et de la mortalité sur le peuple marquisien. Par ailleurs, on peut aussi penser que le système immunitaire des *Ènana* s'est aujourd'hui diversifié et adapté aux épidémies externes bien qu'ils soient exposés aux nouvelles formes de maladies qui peuvent émerger et qui concernent le monde entier, comme pour l'épidémie de Covid-19.

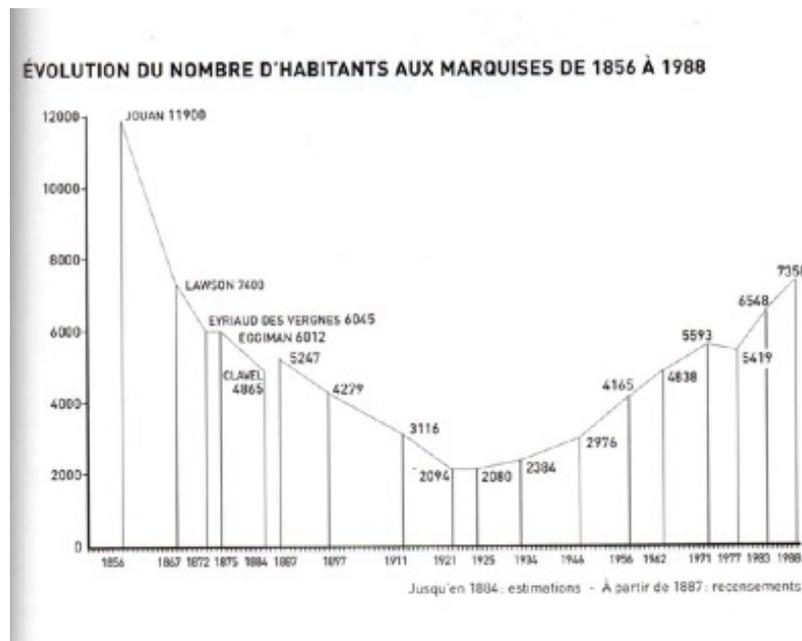


Figure n°4 : Évolution du nombre d'habitants des Marquises de 1856 à 1988⁴⁰
Source : Bailleul, 2001 : 179 (graphique)

Certes, les conséquences des épidémies du XIX^{ème} siècle jusqu'aux années 1930 furent tragiques et le taux de mortalité impressionnant fut assez marquant pour que cela soit l'une des principales caractéristiques retenues par les Marquisiens/Marquisiennes. Celui-ci fut couplé à une diminution très forte de la natalité principalement due aux maladies vénériennes comme la syphilis, et à une forte proportion de mortalité infantile. Cependant, la décroissance démographique ne peut seule s'expliquer par les épidémies. En effet, d'autres facteurs expliquent le grand nombre de décès et le fait que les *Ènana* se sont « laissés mourir ».

⁴⁰ Établi par M. Bailleul en fonction des différentes estimations et recensements par les administrateurs puis par le gouvernement français.

B. DANS LE MÊME TEMPS QUE LES ÉPIDÉMIES

A partir du moment où j'ai commencé à poser des questions sur les épidémies du XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, tous mes interlocuteurs/interlocutrices se sont mis à les relier à d'autres éléments qui avaient eu lieu plus ou moins dans le même temps, mais toujours après le contact avec les Occidentaux. De très fortes associations ont notamment été faites avec la colonisation et l'évangélisation. Lorsque j'interrogeai les élèves de 2^{nde} du collège de Taiohae (09.06.2021, Taiohae, carnet 4) sur la colonisation, on me répondit : « c'est annexer des territoires », « on reste là », « on a trouvé des femmes sur place », « des soldats ». Je souligne que, selon eux, la colonisation aurait été majoritairement effectuée par des hommes, souvent des militaires, envoyer pour conquérir de nouvelles terres puis pour s'y installer, notamment en se mélangeant à la population autochtone. Il y a donc une distinction entre les « navigateurs » et les « colonisateurs ». Les premiers avaient pour but de découvrir et d'explorer de nouvelles terres et ressources, tandis que les seconds ont pour but de s'approprier ces terres et ses ressources dans un but politique et économique. La colonisation européenne dans le monde avait plusieurs objectifs : créer un marché pour exporter des produits européens ; une mission humaine et civilisatrice ; créer des ports de défense et de ravitaillement sur la mer ; exploiter des richesses minières ou agricoles. Ceci était bien souvent combiné avec un souci de domination politique et religieuse (Dubois & Lextreyt, 2013 ; Lextreyt, 2019). Dans ce qui deviendront les EFO en 1881, il s'agit plutôt de colonies d'exploitation des ressources : coprah, nacre, vanille, phosphates⁴¹. Le cas des Marquises est un peu particulier car il s'agit avant tout d'une colonie « stratégique ». Premier territoire annexé par les Français dans le Pacifique, il s'agit de contrer la présence grandissante anglo-saxonne dans cet océan et corroborée par le traité de Waitangi en 1841, marquant l'annexion de la Nouvelle-Zélande par l'Angleterre (Meltz, 2022 : 255-287). Mais l'archipel sera très vite délaissé au profit de Tahiti, dont le protectorat est établi en septembre 1842 à la demande de la reine Pomaré IV (Gleizal, 2019 : 177-206). La France se désintéresse rapidement des Marquises et les militaires sont rapatriés à Tahiti à la fin des années 1840. La présence physique du gouvernement français aux Marquises devient très vite symbolique. Cela ne veut pas pour autant dire qu'elle n'a pas de conséquences sur la société des *Ènana*, notamment à Taiohae où siégeait un représentant du gouverneur des EFO. En effet, la colonisation reste une forme d'intrusion – de partenaires, de biens, de valeurs – pour la société autochtone. Le premier réflexe du peuple autochtone est donc de maîtriser ces intrus :

« Il convient donc, de la part de celui qui subit la colonisation, de « situer » ces agents et ces éléments nouveaux ; il importe aussi de les « maîtriser », le plus possible, afin de réduire le désordre et les perturbations qui peuvent résulter de leur irruption. » (Balandier, 1962 : 8).

Les Marquisiens tentent ainsi dès le départ d'introduire les *hao'e* de passage dans leurs réseaux d'échange, notamment *via* la pratique de l'échange du nom ou *ikoa*, ainsi que l'ont fait le roi Iotete de

⁴¹ A noter le cas particulier de la Nouvelle-Calédonie, qui sera une colonie de peuplement pour la France, tout comme l'Algérie.

Tahuata avec l'amiral Dupetit-Thouars en 1838 (Radiguet, 2001). Lorsqu'on échange son *ikoa* avec un *hao'e*, celui-ci est en quelque sorte incorporé dans le réseau de parenté. Il y a une obligation d'entraide qui est créée, et on ne peut ni le tuer ni l'épouser. Cette pratique fonctionne pendant un temps, tant que la venue des étrangers était ponctuelle. Mais le nombre de passages des navires va très vite augmenter dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, et les *Ènana* deviendront très vite incapables de maîtriser la présence des intrus. L'annexion par la France en 1842 vient marquer officiellement le début de la colonisation et entériner ce processus : « 1842 est bien un tournant dans le processus d'acculturation des Marquises. De spontanée et progressive, celle-ci devient imposée et brutale. » (Bailleul, 2001 : 59). Pour cela, la colonisation sera aidée par l'évangélisation. S'il y a d'une part un changement de pouvoir politique, d'autre part l'évangélisation crée un changement de pouvoir religieux, et les deux ne sont pas à séparer, ainsi que me le dit Teikiotiu :

« Quand on parle de la France, c'est-à-dire de la colonisation, c'est la religion et l'État, tu vois ? Parce que c'était l'État à cette époque-là qui envoyait les, les voyageurs, découvrir d'autres, d'autres pays. (...) Mais, avec la religion, ils se sont dit : « Tiens on va faire (claque des mains), on va faire ensemble, on va se mettre ensemble pour pouvoir euh, conquérir⁴² : un pays, un île et ainsi de suite, tu vois ? C'était un peu comme ça. » (26.04.2021, Taiohae, carnet 2)

Les Marquisiens/Marquisiennes distinguent bien les missions de la colonisation et de l'évangélisation. Ainsi les élèves de la même classe de 2^{nde} du collège de Taiohae (09.06.2021, Taiohae, carnet 4) m'ont défini celle-ci comme : « C'est imposer la religion catholique », « c'est quand on te convertit » « c'est changer de religion ». Quand on me parle de « convertir », on m'explique qu'il s'agissait d'interdire et de remplacer la « religion » des *Ènana* basée sur le culte divinisé des *ètua*. L'évangélisation aux Marquises a été majoritairement catholique. Il y a eu quelques tentatives d'évangélisation protestante auparavant mais qui n'ont pas véritablement fonctionné (Bailleul, 2001 : 73-75). Cela peut en partie s'expliquer par le fait que l'installation des missionnaires catholiques à partir de 1838 aux Marquises est facilitée par la présence de la marine nationale française qui les protège. Il n'y aura pas d'agressions physiques de la part des *Ènana*, contrairement aux protestants (*ibid.* : 85-87). Les missionnaires chargés de l'évangélisation du Pacifique appartiennent majoritairement à la Congrégation des Pères du Sacré-Cœur de Jésus et Marie, présente en Océanie orientale à Hawaii depuis 1833 (Pelleau, 2019 : 35), et qui avait pour mission de contrebalancer la présence importante de la religion protestante dans le Pacifique via les anglo-saxons (Tetahiotupa, 2004 : 142). Le vicariat apostolique des Marquises sera fondé en 1848 en même temps que pour Tahiti et l'archipel des Tuamotu. Il deviendra un diocèse en 1966 (Hodée, 1983 : 220). La présence des missionnaires aux Marquises sera constante à Nuku Hiva même si parfois très réduite, voire absente d'autres îles dans l'archipel. L'identité du missionnaire est bien souvent corrélée à celle de l'éducation, notamment par la scolarisation ; et à la réorganisation de l'espace social, notamment avec la construction d'églises et de structures autour. S'il est vrai qu'il est difficile de séparer

⁴² Le mot souligné a été particulièrement appuyé par mon interlocuteur lors de son énonciation.

les institutions politique et religieuse au temps colonial, il est à noter qu'aux Marquises, plusieurs résidents, représentants du gouverneur des EFO et donc de l'État français dans l'archipel, se sont parfois opposés aux initiatives des missionnaires, comme par exemple des projets agricoles ou bien l'aide à la scolarisation des enfants (Dominique Agniel, 2016 : 94-101 ; Hodée, 1983 : 215). Le Père Paul, qui dirige la paroisse de Taiohae, me dira dans ce sens : « L'avenir s'est bouché progressivement mais la présence des confrères qui sont restés, ils sont restés tout le temps hein ! Les administrateurs ils ne faisaient que passer. Et changer les lois au fur et à mesure. La mission a beaucoup souffert à cause de ça. » (06.05.2021, Taiohae, carnet 3). L'impermanence de la présence des militaires ou plus largement des représentants du gouvernement français a été délétère pour la mission mais également pour la population marquisienne puisqu'il n'y avait pas de continuité et que les interdictions et les autorisations changeaient tout le temps. Ces relations tumultueuses entre pouvoir politique et religieux sont représentatives de leur époque puisque l'Église et l'État français iront jusqu'à la loi de séparation de l'Église et de l'État, promulguée le 9 décembre 1905⁴³. L'évangélisation des colonies est en partie due au fait que l'institution ecclésiastique n'étant plus en phase avec la modernisation des pays européens à partir du milieu du XIX^{ème}, des congrégations entières vont partir vers les nouveaux pays découverts ; comme ici en Polynésie (Dubois & Lextrety, 2013 ; Tuheiava-Richaud, 2019 : 117-132). Si on en revient aux propos du Père Paul, pour lui c'est la présence de la mission et de l'instauration de la religion catholique qui a permis d'assurer une continuité en créant un nouveau système culturel pour les Marquisiens/Marquisiennes depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui. Il m'apparaît que l'acculturation des *Ēnana* aurait donc été en grande partie favorisée par l'évangélisation plus que par la colonisation française elle-même. Aujourd'hui encore, la religion chrétienne dans son ensemble et tout particulièrement catholique, tient une grande place aux Marquises, ainsi que j'ai pu le constater en participant aux messes dominicales et au cours de mes discussions. Jacques me dira que selon lui, la religion est : « (...) le ciment de la Polynésie. C'est un grand facteur d'unité sociale, la religion⁴⁴ » (09.06.2021, Taiohae, carnet 4). Il y aurait donc une forme d'unité structurelle retrouvée par le partage de croyances communes issues de la religion chrétienne. Les sociétés du Pacifique dans leur ensemble sont encore aujourd'hui très marquées par la christianité, en même temps qu'une forte revalorisation identitaire se raccrochant à un passé pré-contact (Hamelin & Wittersheim, 2002 : 11-23). Si on pourrait penser qu'il existe une opposition entre la religion chrétienne et l'idée de tradition, ces deux dynamiques sont très souvent conçues ensemble, comme le montre M. Jeudy-Baillini pour les Sulka de Nouvelle-Bretagne en Papouasie-Nouvelle-Guinée (2002 : 59-81), ou bien B. Saura pour Tahiti (2009). De la même manière, dans l'archipel marquisien, le premier *Matavaa* fut ouvert par une messe célébré par l'évêque Mgr. Hervé Le Cléac'h qui participera grandement à la revalorisation culturelle marquisienne,

⁴³ <https://www.vie-publique.fr/fiches/271400-la-loi-du-9-decembre-1905-de-separation-des-eglises-et-de-letat>

⁴⁴ Le mot « religion » est souvent utilisé par les Marquisiens/Marquisiennes pour désigner le christianisme et le plus souvent, le mouvement catholique, qui reste encore aujourd'hui majoritaire.

notamment par le biais de la langue et des arts marquisiens (Bailleul, 2001 : 190-192 ; Dominique Agniel, 2016 : 179-194).

Pour autant, il serait illusoire de penser que l'évangélisation catholique s'est faite sans heurts et sans résistance. En effet, ce processus a été facilité par d'autres facteurs, ce qui est identifié par les Marquisiens. Par exemple, Moetai m'a confié :

« Ils sont puissants ces missionnaires. En même temps y avait cette puissance d'évangélisation et en même temps y avait ces épidémies. C'est devenu une arme ces épidémies. Les épidémies ont changé le comportement des autochtones. Y a pas que les épidémies, y a l'alcool qu'est arrivé aussi. » (25.04.2021, Taiohae, carnet 2).

Il y a donc eu une conjugaison de facteurs qui ont permis cette évangélisation rapide même si Moetai établit bien qu'il s'agit d'une causalité indirecte. Mais il est indéniable que la conjugaison de plusieurs facteurs a pu permettre aux Marquisiens d'adhérer plus rapidement à la foi chrétienne, ou du moins à avoir favorisé la disparition de ceux qui n'y adhéraient pas. De plus, le modèle de « conversion par le haut » (Laux, 2011 : 128-129), en commençant par baptiser les chefs ou *haka'iki* des différentes tribus qui vivaient dans les vallées, a incité le reste de la population à se convertir au catholicisme très rapidement puisqu'on suivait ce que faisait le *haka'iki* (Pelleau, 2019 : 47).

Parmi les autres éléments qui ont permis aux Marquisiens d'adhérer à un nouveau système de croyances, on peut également citer les armes à feu. Ainsi, alors que j'interroge Teikiotiu sur comment la religion a conquis les nouveaux pays, il me dit après une profonde inspiration :

« Quand leur religion est arrivée, ils ont dit : « Ben voilà, vous, nous on vous envoie un dieu, un nouveau dieu et ce dieu là il est puissant ! » Tu vois ? Mais imagine-toi Marie, moi, je, je sors de la brousse avec un, avec un... avec un bois et, et devant ce bois-là, un morceau de caillou que j'ai attaché dessus (*rigole*). Et toi tu t'amènes avec ton petit fusil, euh, hein ! avec de la poudre et des machins. Et tu tires en l'air ou tu tires quelque chose et puis, euh, nos ancêtres ils voient pour la première fois, avec cet, avec cet, comment on dit, ce bruit : « Boom ! ». Et puis ils voient quelque chose qui est tombé, il va, ils vont aller toucher il est mort. Il va se dire : « Bah oui, votre dieu il est fort ! » (*rigole*) » (26.04.2021, Taiohae, carnet 2)

Par cette mise en scène imagée où nous incarnons respectivement les ancêtres de notre culture, Teikiotiu me fait comprendre que les armes à feu ont eu un rôle important, qui ont notamment permis de contrebalancer l'infériorité numérique des Occidentaux (Bailleul, 2001 : 65). Mon interlocuteur relie ici l'arrivée de la religion et des armes à feu de façon simultanée. Bien que ces deux éléments soient arrivés à des temps différents et à travers des acteurs distincts, cette association me semble intéressante car il y aurait là une technique qui viendrait soutenir l'imposition d'un système culturel. L'acculturation engendrée par la colonisation et l'évangélisation du peuple soumis n'est en effet pas que symbolique, elle est aussi technique. Le savoir et l'utilisation du fer et des armes à feu des Occidentaux a donné une puissance supplémentaire aux forces colonisatrices, et évangélisatrices qui ont suivies. La domination politico-religieuse qui a entraîné l'acculturation des peuples colonisés a donc été facilitée par une forme de domination technique. Les *Ēnana* ont abandonné leurs outils en pierre et en coquillage et ont très vite réclamé du fer et des armes à feu en échange de vivres et de femmes aux navires de passage. Ainsi :

« Le mousquet supplante progressivement toutes les armes traditionnelles et va modifier les rapports de force entre insulaires d'une part et insulaires et étrangers d'autre part. » (Bailleul, 2001 : 50). Les Marquisiens s'en sont notamment servis dans les guerres intertribales, qui ont, de fait, causé plus de morts puisque les fusils permettaient de tuer à distance tout en se protégeant. Du fait de la colonisation et du changement de pouvoir autoritaire, mais également de l'absence de forces militaires effectives à partir de 1848, ces guerres intertribales prendront une dimension de violence inconnue jusqu'alors, au grand dam des missionnaires (Pelleau, 2019 : 46). Raymond me dira d'ailleurs, alors que je l'interrogeai sur les épidémies, qu'il y avait aussi beaucoup de morts parce que « il fait la guerre eux-mêmes » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2), soit que les *Ēnana* se faisaient la guerre entre eux. A travers ces propos on peut comprendre que l'effet de masse du nombre de morts n'était donc pas seulement dû à des maladies ou encore à l'alcool mais aussi à des conflits intercommunautaires dont la violence de destruction a été augmentée par les armes à feu. Cela prendra des dimensions assez importantes jusqu'en 1880 où l'amiral Bergasse Dupetit-Thouars⁴⁵, accompagné de forces militaires, sera envoyé pour rétablir l'ordre, notamment à Hiva Oa où la présence du gouvernement français et des missionnaires était quasiment inexistante (Bailleul, 2001 : 118 ; Pelleau, 2019 : 54). On tentera d'interdire par décrets les armes à feu mais également la consommation d'alcool ou d'opium⁴⁶ à de multiples reprises, deux facteurs qui pouvaient majorer la violence de ces conflits (Pelleau, 2019 : 52). Après 1880 : « Il n'y a plus de fusils pour s'entretuer et mourir, mais il reste l'alcool, l'opium et les maladies. » (Bailleul, 2001 : 60). L'alcool comme l'opium augmentaient l'impact des maladies en affaiblissant physiquement les *Ēnana* (Molle & Conte, 2022 : 122). Parmi les autres facteurs qui ont contribué à la très forte mortalité des Marquisiens/Marquisiennes au XIX^{ème} siècle, on peut également citer des famines, en raison de sécheresses, de catastrophes climatiques comme les tsunamis ou de destructions intentionnelles des récoltes (*ibid* : 131).

Par ailleurs, l'adhésion à un nouveau système de croyances basé sur le christianisme n'a pas été immédiat. Les Marquisiens/Marquisiennes sont d'abord passés/passées par une phase de remise en question de leurs ancien système politico-culturel. Ainsi, Heretu me dit que l'image du cannibale sauvage se nourrissant de chair humaine de façon anarchique s'est plutôt construite au XIX^{ème} siècle, au moment où il n'y a plus de repères de l'ancienne culture et pas encore de bases assez solides permettant de fournir des repères à partir de la religion chrétienne :

« Les gens étaient perdus en fait entre les croyances anciennes, leurs croyances nouvelles (...). Ils se libéraient du poids strict de la culture ancienne (...), la loi du *tapu* elle est très dure, elle est très restrictive. Et c'est elle qui permet la cohésion sociale (...) qui régit en fait toute la culture marquisienne. Et ça, ça a été détruit, et les gens étaient perdus en fait, sans repères nouveaux, et donc ils ont mélangés

⁴⁵ Celui-ci est le neveu de l'amiral Abel Dupetit-Thouars qui a annexé les Marquises

⁴⁶ Comme à de nombreux endroits dans le Pacifique, on fit venir des coolies chinois pour travailler dans des plantations de coton à Nuku Hiva). Ils importèrent leur consommation d'opium dont les *Ēnana* devinrent friands. Malgré l'interdiction de vente directe aux Marquisiens/Marquisiennes, ces derniers continuèrent à en consommer car les Chinois le leur revendaient, jusqu'à la fin de la vente légale d'opium aux Chinois à la fin des années 1880, qui empêchait toute possibilité de ravitaillement (Pelleau, 2019 : 55, 56).

les pratiques anciennes à l'absence de croyances. Par exemple le cannibalisme qui avait une fonction rituelle de prendre l'énergie de quelqu'un ... est devenu en fait une sorte de boucherie de consommation alimentaire de viande humaine, là où c'était pas le cas en fait avant. » (25.05.2021, Taiohae, carnet 4).

Des comportements de l'ancien système culturel perdurent mais sans leur fonction rituelle sous-jacente, contribuant ainsi à créer un climat d'anarchie et de grande violence. Heretu parle de « folie générale » pour qualifier l'atmosphère résultant de perte de repères structurels politiques et religieux auxquels s'ajoutent la consommation d'opium et d'alcool. Les nouvelles maladies ont également contribué à renforcer cette violence que les *Ènana* exerçaient envers eux-mêmes. En effet, comme nous l'avons déjà dit, la maladie pouvait résulter de la transgression d'un *tapu*. Afin de permettre un retour à la normale, on réalisait des sacrifices humains et/ou animaux aux *ètua* lors de cérémonies⁴⁷. Les prêtres *tau'a* ont donc certainement cherché dans un premier temps à interpréter ces nouvelles maladies dans leur propre système culturel me raconte Heretu : « Et les prêtres qu'étaient complètement torchés à l'eau de vie⁴⁸ appelaient régulièrement au sacrifice humain pour calmer les dieux sur ces maladies qui venaient décimer la population dont la responsabilité pour eux étaient des sorts jetés par d'autre tribus. » (*ibid.*). On faisait donc toujours plus de sacrifices pour calmer la colère des *ètua* qui auraient été selon eux à l'origine de ces maladies comme ils l'étaient pour les famines ou les catastrophes naturelles. Mais les gens continuaient de mourir. On peut supposer que les sacrifices humains ne venaient qu'ajouter davantage de morts à celles faites par les maladies. Par exemple, en consultant les archives du diocèse j'ai pu lire que lors de l'épidémie de variole de 1863, des sacrifices humains furent réalisés en grand nombre à Ua Pou pour contrer la maladie, contribuant par leur conjugaison à faire disparaître environ la moitié de la population totale de l'île.

Cette perte de repères structurels dû à l'implantation d'un nouveau système culturo-religieux n'a donc fait qu'accentuer la violence qui régnait. Par réaction, les missionnaires ont donc demandé au gouvernement français d'agir. Le 20 mars 1863, le gouverneur (ou commissaire impérial) de La Richerie nomme Mgr. Dordillon, évêque des Marquises, directeur des affaires indigènes. Il en a résulté le *Règlement pour la conduite des indigènes de l'île de Nuku Hiva* intitulé « Parole pour rendre meilleur la terre de Nukahiva » (Annexe VII) interdisant entre autres la plupart des signes et des expressions de la culture marquisienne⁴⁹. Cet ensemble d'arrêtés est issu de l'initiative conjointe du gouvernement colonial français et du vicariat apostolique des Marquises (Bailleul, 2001 : 104-106 ; Hodée, 1983 : 221 ; Ivory, 2016 : 191-195). Ce décret est plus communément connu sous le nom de « Code Dordillon », ce qui pourrait faire penser que seuls les représentants catholiques seraient responsables de ces interdits. Dans les faits, étant donné le peu de présence de militaires ou de représentants du

⁴⁷ On notera que lors de ces cérémonies sacrificielles, la consommation de chair humaine n'est pas systématique, et est réservé à un petit nombre de personnes.

⁴⁸ La consommation de *kava* faisait partie intégrante des rituels des anciennes cérémonies. Elle a été remplacée par celle d'alcool distillé artisanalement.

⁴⁹ Ces interdits concernent pêle-mêle la polygamie, le vol, l'incitation à la guerre, l'embaumement des morts, la nudité, les chants, les danses, le tatouage, les huiles et les parfums, d'aller sur d'anciens lieux de culte, de porter des fleurs, de travailler le dimanche, etc.

gouvernement français à cette époque dans l'archipel, ce sont surtout les missionnaires qui ont été chargés de faire appliquer ce règlement, notamment en réutilisant le système du *tapu*, qui fut réduit au sens d'interdiction. Par ailleurs, Nuku Hiva, et particulièrement Taiohae, siège de la mission catholique et du pouvoir administratif et religieux à cette époque, fut très durement touché par ces interdictions (Pelleau, 2019 : 50). Cela pourrait expliquer que mes interlocuteurs et interlocutrices m'aient beaucoup parlé de ces interdits culturels, en général en pointant la responsabilité des représentants de l'Église catholique, comme un de mes interlocuteurs : « Les racines ont pas disparu, c'est les missionnaires qui ont interdit. » (19.03.2020, Taiohae, carnet 1). Un rapport ambivalent vis-à-vis de la religion se dessine à Nuku Hiva, puisque d'un côté, on peut rendre les missionnaires responsables de la disparition de la culture marquisienne, mais d'un autre côté, les Marquisiens/Marquisiennes restent majoritairement croyants/croyantes voire pratiquants/pratiquantes. On peut supposer qu'il y a une certaine facilité à accuser le rôle joué par les représentants de l'Église catholique puisque, certes leur mission était de convertir la population à une nouvelle religion, mais ils représentent surtout la figure de l'étranger occidental par excellence à partir du milieu du XIX^{ème} siècle. En effet, mis à part les contacts sporadiques des navires de passage, les allées et venues des militaires et des résidents représentant le gouvernement français et les quelques *beachcombers*⁵⁰, ce sont les premiers à rester en continu et de façon organisée aux Marquises.

Ceci étant, les personnes âgées m'ont fait souvent remarquer que ce qui disent que les missionnaires sont responsables de la disparition de la culture marquisienne sont souvent les moins bien informés sur celle-ci. Qui plus est, on est loin du modèle de « théocratie missionnaire » dont parle C. Laux (2001 : 122), avec contrôle de l'État par les clercs comme le montre l'exemple des pères Laval et Caret aux îles Gambier. Aux Marquises, les missionnaires étaient durant un temps en très petit nombre, avec parfois un représentant par île, voire moins, toujours en contact direct avec la population, correspondant plutôt à un modèle que C. Laux qualifie « d'évangélisation plus « classique », dans laquelle les interférences entre les sphères du politique et du religieux s'effectuent davantage sous le mode d'influences et à un niveau local (clan, village, mission) » (*ibid.*). Il est indéniable que les missionnaires ont joué un rôle dans la perte culturelle marquisienne mais il me semble important de nuancer leur impact. De plus, les missionnaires ont joué un rôle en ce qui concerne le retentissement des maladies sur la population marquisienne. En effet, comme nombre de congrégations religieuses, les missionnaires ont cherché à soigner les malades, dont ceux dues aux épidémies qui décimaient les populations dans les colonies. A ce propos, Heretu me raconte :

« La France a oublié les Marquises jusqu'à la première guerre mondiale. Et les religieux c'étaient les seuls qui s'occupaient des gens malades, qui vaccinaient. En fait c'était les sauveurs tu vois. Il faut vraiment voir cette période avec du recul sur 80 ans. » (25.05.2021, Taiohae, carnet 4).

⁵⁰ On pourra notamment citer Edward Robarts ou encore William Le Blanc dont les journaux sont parvenus jusqu'à nous (Le Blanc, 2006 ; Robarts, 2018).

On se rappelle en effet que c'est la congrégation des Pères du Sacré-Cœur de Jésus et Marie qui fit venir un père chargé de la vaccination accompagné d'un lot de vaccins lors de l'épidémie de variole de 1863-1864. De la même manière, Louis Rollin (1929) souligna le rôle joué par les sœurs de Saint-Joseph de Cluny avec l'école des filles qui réouvra à Hiva Oa en 1922⁵¹, et qui permit non seulement l'enseignement de règles d'hygiènes, mais également d'isoler les femmes et les protéger de la contamination des maladies vénériennes à un jeune âge. Heretu m'explique également que ce sont les enfants qui ont grandi dans cette période d'anarchie marqué par les morts nombreuses qui ont majoritairement adhéré au christianisme. Ainsi, l'évangélisation catholique des Marquises semble avoir bénéficié indirectement des conséquences des épidémies, à la fois par l'implication des missionnaires dans le soin, à la fois par la disparition progressive de ceux qui auraient pu transmettre le système culturel marquisien ; et à la fois par l'adhésion importante de ceux qui restaient car ils pensaient que ce nouveau dieu pourrait les protéger de ces nouvelles maladies. Cela ne veut pas pour autant dire que c'était dans l'intérêt des missionnaires comme l'illustre cette phrase du père S. Delmas : « On leur apporte la vérité qui sauve, et ils meurent ! » (*in* Dominique Agniel, 2016 : 83).

A ce stade, on ne peut que constater que la somme et la densité de facteurs auxquels ont été exposés les *Ènana*, en particulier dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, ont conduit de façon simultanée à la disparition de la culture et celle du peuple marquisien. R. L. Stevenson, lors de son passage à Nuku Hiva à la fin des années 1880 parle même de dépression générale, conduisant certains Marquisiens/Marquisiennes à se donner la mort :

« (...) la désespérance de ce peuple brisé, brisé et déchu qui, privé de sa mémoire et de ses coutumes, retourne la violence contre lui-même, n'hésitant pas à la provoquer si elle ne vient pas assez vite. Il est de mode à présent de se pendre pour de nombreuses raisons personnelles, mais aussi afin d'échapper à la dépression généralisée et à l'acceptation de la fin nationale. » (1983 : 51)

Les violences répétées auxquelles ont été exposés les Marquisiens sont de natures multiples : tant biologique avec les épidémies ; que physique avec les guerres intertribales et les sacrifices répétés ; ou psychique avec l'interdiction de leur système culturel et l'imposition d'un nouveau. Qui plus est, elles s'étalent sur un temps suffisamment long et la diversité des acteurs responsables de ces violences, parfois involontaires, empêchent la désignation claire d'un responsable. L'ensemble de ces éléments me fait supposer que c'est cette période intense en modifications et en pertes qui fait traumatisme. Qui plus est, je rejoins les propos de M. Bailleul qui parle de « déculturation » – ce que N. Wachtel qualifie de « déstructuration » (1971 ; 2011) – avant même de parler d'acculturation, notamment en ce qui concerne la double décennie 1860-1880 sur laquelle je me suis davantage concentrée.

« Il ressort des récits alarmistes des années 1860-1880 qu'on pourrait parler plus exactement alors de déculturation. L'identité culturelle marquisienne se dégrade dans l'alcool et la violence que ne contrôlent ni les *tabu* ni les forces de l'ordre

⁵¹ Après avoir été fermée en 1904 en raison de la (prochaine) loi de séparation de l'Église et de l'État qui était déjà effective, notamment par la fermeture des établissements scolaires tenus par des religieux, soit la plupart de ceux des Marquises (Bailleul, 2001 : 146-150)

françaises, en nombre ridiculement faible, reflet d'une absence de volonté politique cohérente » (Bailleul, 2001 : 59).

En effet, il semble qu'avant que le nouveau système culturo-religieux se mette en place, il y eu un temps de latence durant lequel il n'y avait pas de repères structurels, entraînant tant la mort des corps que des esprits *ènana*. Cette période de déculturation fait partie du processus plus long de l'acculturation ainsi que le présente N. Wachtel :

« Certes, l'ampleur de la déstructuration varie suivant les types de société et l'intensité de la domination : mais on peut dire que dans tous les cas, la subordination de la société indigène et son inclusion forcée dans le nouveau contexte colonial entraîne la désintégration, plus ou moins complète, du système global des traditions indigènes, dont ne survivent que des fragments disjoints. » (2011 : 184)

Bien entendu, on peut nuancer en disant qu'un processus d'acculturation est rarement unilatéral. Il n'y a pas eu que d'un côté des colons et des missionnaires qui cherchaient à imposer un nouveau système culturel. Il était également dans l'intérêt de certains *Ènana* de chercher à s'allier aux étrangers et d'absorber des éléments venant d'une autre culture. N. Thomas (1990) présente par exemple que les chefs marquisiens ont employé diverses stratégies pour amener les Européens de passage et les objets qu'ils apportaient, dans la sphère sociale, politique et économique marquisienne. C. Laux souligne que : « Le lien entre les chefs et les missionnaires procède donc dès le commencement, de part et d'autre, d'un choix stratégique. » (2001 : 129). En effet, dans les chefferies polynésiennes, les chefs cherchent tout autant à s'approprier les bénéfiques matériels et techniques de l'homme blanc – comme le fer ou le fusil – que son mana, sa puissance, et notamment celui du missionnaire qui bénéficie d'un statut particulier, y compris dans sa propre culture (*ibid.* : 130). Le contact avec le monde occidental, accentué par la colonisation et l'évangélisation de l'archipel des Marquises, nous montre bien que le mécanisme d'acculturation oscille toujours entre un « processus d'intégration » où « les éléments étrangers sont incorporés dans le système indigène », et un « processus d'assimilation » où « l'adoption des éléments européens s'accompagne de l'élimination des traditions indigènes » (Wachtel, 2011 : 180-181). Cette acculturation qui s'étale sur une période de plus d'un siècle, s'intensifie lorsque les contacts avec le monde occidental passent de sporadiques à permanents (Bailleul, 2001 : 87). Cela produit un tel effet de cumulation que les *Ènana* ne sont plus capables d'absorber tous ces éléments dans leur système culturel, contribuant à l'effondrement de celui-ci : « Chaque modification, si insignifiante soit-elle, augmente la somme des nouvelles conditions auxquelles la race est tenue de s'adapter. » (Stevenson, 1983 : 51). Les sources écrites et les propos de mes interlocuteurs/interlocutrices m'amènent à penser que ce qui fait traumatisme ici est ce qu'on pourrait qualifier « d'ethnocide », soit « la destruction systématique des modes de vie et de pensée de gens différents de ceux qui mènent cette entreprise de destruction. En somme, le génocide assassine les peuples dans leur corps, l'ethnocide les tue dans leur esprit. » (Clastres, 1974 : 102). En ce qui concerne les Marquises, il m'est difficile de parler de génocide car je n'ai pas perçu cette dimension chez mes interlocuteurs/interlocutrices. Peut-être est-ce parce que la mort des *Ènana* n'a pas été volontaire dans sa grande majorité ainsi que nous l'avons vu. Le taux de

mortalité impressionnant résulte bien plutôt d'une cumulation de facteurs dont une grande partie est due à un choc microbien avec des maladies nouvelles. Cependant, la perte des personnes physiques n'a fait qu'accentuer et même entériner la mort du système culturel marquisien, majorant ainsi l'ethnocide.

Si j'en reviens à mes propos du début, on voit bien qu'ici les maladies ne sont pas les seules infortunes qui arrivent aux *Ènana*. Mais peut-être ne sont-ils alors plus capables d'interpréter ces maladies comme participant d'un système socio-culturel plus large car celui-ci s'effondre ? Auparavant, l'organisation physique et sociale du monde, tant visible qu'invisible, humain comme non-humain, était entièrement régie par la loi du *tapu*. Or, ainsi que le présente G. Dening (1988), l'arrivée de *hao'e* ne respectant pas le *tapu* a causé une brèche dans l'ordre social et spirituel qui entrainera en partie l'effondrement de la culture et de la société marquisienne. Les Marquisiens/Marquisiennes constatent qu'il n'arrive rien de particulier aux étrangers lorsque ceux-ci ne respectent pas le *tapu*. De plus, les personnes susceptibles de transmettre les savoirs permettant de perpétuer la société *ènana* disparaissent comme des milliers d'autres personnes. Ils/Elles doivent changer de système socio-culturel pour s'adapter, en passant d'abord par une phase de déculturation puis d'acculturation. Il m'apparaît que les épidémies ne sont qu'une porte d'entrée pour parler de façon plus large de ce qui peut faire traumatisme : l'ethnocide, qui qualifie tant la dépopulation que la déstructuration du système *ènana*. L'archipel marquisien est loin d'être un cas unique dans le Pacifique ou même dans le monde. Par exemple, R. Jaulin (1974) fut le premier à proposer ce concept d'ethnocide pour qualifier à la fois la disparition de cultures autochtones, et à la fois des peuples à l'origine de ces cultures dans le bassin nord-amazonien en raison du choc microbien. On pourrait ainsi se demander si de nombreux processus d'acculturation dans le monde – notamment due à la colonisation et à l'évangélisation par des pays d'Europe – ne doivent pas leur réussite à l'intervention d'un troisième acteur, souvent involontaire : un agent pathogène. En effet, les virus, bactéries et autres microbes ne connaissent pas de frontières d'espace ou de temps (Keck, 2010). En contribuant à la mort de personnes qui n'ont jamais été en contact avec eux auparavant, ces agents pathogènes participent de façon indirecte à la disparition de systèmes culturels et à la facilitation de processus d'acculturation par d'autres peuples.

En faisant appel à des ressources issues de mon premier terrain, j'ai pu pointer ici comment les épidémies correspondaient à une vision de la maladie selon la culture marquisienne qui faisait rupture tant dans le temps, l'espace que les relations sociales. Les épidémies tant présentes que passées me paraissent correspondre à ce schéma. Ainsi que l'a montré la récente épidémie de Covid-19, les virus et autres microbes représentent une partie du vivant en interaction avec le monde humain et pouvant grandement influencer celui-ci (Keck, 2022). La similarité des processus épidémiques peut créer des formes de résonances qui amènent les Marquisiens/Marquisiennes à tisser un pont entre les deux dans leurs discours. Il m'apparaît que c'est cette association qui se répète à des époques et dans des contextes différents, qui a réactivé dans l'esprit des *Ènana* le souvenir des anciennes épidémies qui ont failli faire disparaître les Marquisiens/Marquisiennes, lors de l'épidémie de Covid-19 en 2020 et 2021.

CHAPITRE II

DU PRÉSENT AU PASSÉ : LES ÉPIDÉMIES PASSÉES FONT-ELLES TRAUMATISME ?

1. L'ÉVÈNEMENT COVID : QUEL LIEN AVEC LES ÉPIDÉMIES PASSÉES ?

Si on revient sur les anecdotes présentées dans l'introduction, on se rappelle que les personnes faisaient un lien entre les épidémies passées et l'épidémie de Covid-19 en 2020. Mais qu'en était-il lors de mon terrain en 2021 ? Je tenterai ici de présenter les points communs et les divergences entre ces différentes épidémies afin de comprendre pourquoi et comment les Marquisiens/Marquisiennes faisaient le lien, notamment en exploitant la notion d'événement en sciences sociales.

A. IMPACT DE LA COVID-19

Le 11 mars 2020, le premier cas officiel de Covid-19 en Polynésie française est déclaré⁵². Il s'en est ensuivi un ensemble de mesures décidées par le Haut-Commissariat de Polynésie Française en accord avec les directives prônées par le gouvernement français, comme le confinement ou le couvre-feu dans les jours suivants. Pourtant, à plus de 15 000 km de la métropole, la situation était bien différente.

a. LE VÉCU DE LA « PANDÉMIE » AUX MARQUISES ET EN POLYNÉSIE FRANÇAISE

Le 13 mars 2020, on se défendait de faire la bise et les personnes inventaient des nouvelles manières de se saluer, avec le coude ou avec le pied. Le lendemain, je croisais également un des soignants de l'hôpital Louis Rollin qui me dit qu'il sortait d'une réunion de crise et qu'on sentait la panique à l'hôpital, en raison du manque de personnel et d'équipement. En effet, il s'agit d'un tout petit hôpital et les soignants ne pouvaient pas accueillir beaucoup de personnes en réanimation en cas de syndrome de détresse respiratoire aigüe. On sentait une sorte de sentiment d'urgence concernant la France et Tahiti, en grande partie véhiculée par les médias. On annonçait successivement la fermeture des liaisons aériennes, à la fois entre les îles de Polynésie française mais aussi avec le reste du monde et notamment la métropole. On restreignait les liaisons maritimes. On supprimait les paquebots de croisière et l'Aranui, un cargo mixte⁵³ circulait à vide de touristes. Le 15 mars 2020, lors du premier tour des élections municipales, on voyait les premières affiches avec des informations sur le coronavirus, les gestes et les attitudes de prévention à avoir. Dans les jours suivants, on constatait la mise en place des gestes barrières,

⁵² https://www.tahiti-infos.com/Maina-Sage-premier-cas-de-coronavirus-au-fenua_a189449.html

⁵³ Un des cargo chargé de ravitailler les îles Marquises mais qui transporte également des touristes.

l'organisation dans les magasins avec notamment des distances de sécurité, des sens de circulation affichées, la désinfection des poignées de porte entre chaque personne, ainsi que des produits achetés, un par un. On présentait des rationnements alimentaires par famille pour éviter que certaines personnes ne fassent des réserves. D'autres magasins empêchaient carrément les personnes d'entrer. Chacun devait présenter sa liste de courses au comptoir mis en place devant l'entrée et c'était les employés qui rassemblaient les produits de consommation. Des points de contrôle étaient mis en place avec la présence de gendarmes aux endroits stratégiques du village. Le 21 mars 2020, on déclarait le confinement général en Polynésie française, suivi de la mise en place d'un couvre-feu le 27 mars. La fermeture des liaisons interinsulaires, permettait de prévenir l'arrivée de personnes malades et donc l'importation du virus.

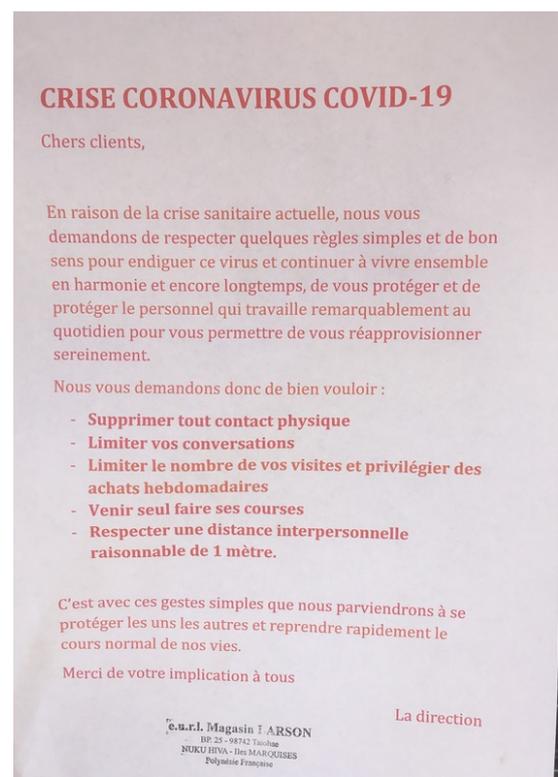
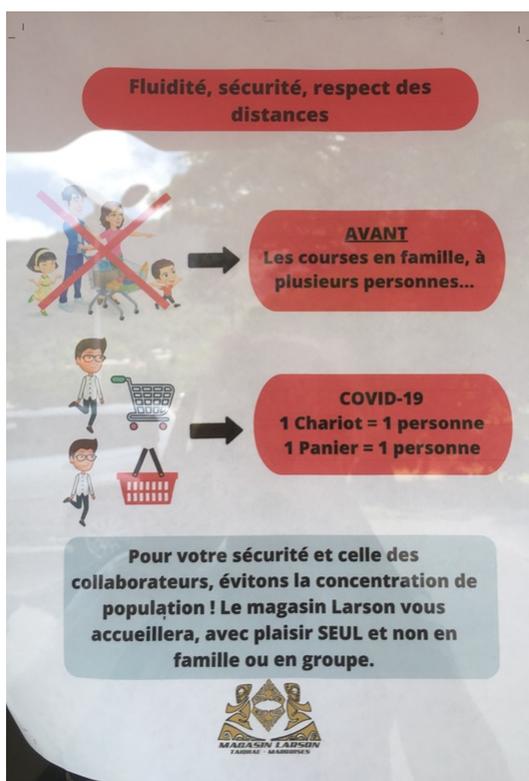


Figure n°5 : Affiches présentées à l'entrée du magasin Larson (Taiohae) sur les conditions liées au Covid-19. Source : Gaudelus Marie, 20.03.2020 (photographies)

Lorsque je suis revenue à Nuku Hiva en avril 2021, j'ai pu constater à quel point la situation avait changé et comment ce qu'on qualifiait de « pandémie » était relativement absente dans ce coin du monde. Le sentiment de peur avait presque disparu car il y avait peu de présence effective du virus dans l'archipel et aucun cas à Nuku Hiva depuis deux mois. De plus, mes interlocuteurs/interlocutrices semblaient s'être habitués à cette situation dont on relatait des épisodes de façon quotidienne dans les médias, comme le journal télévisé de Tahiti ou bien le journal local Tahiti Infos. Ceci étant, la situation pouvait être très différente selon les archipels, voire selon les îles d'un même archipel. Par exemple, le Père Paul m'a raconté que Hiva Oa avait été bien plus touchée que Nuku Hiva, avec bien plus de personnes malades

(06.05.2021, Taiohae, carnet 3). Par ailleurs, durant toute la durée de mon séjour jusqu'en juin 2021, seules Tahiti et Moorea présentaient des cas d'infection au SARS-CoV-2, mais en nombre minimes, avec un taux très faible de personnes en réanimation. De nombreux/nombreuses interlocuteurs/interlocutrices ont attribué cette absence du virus et donc de la maladie au fait que les Marquises était un archipel isolé géographiquement. On m'a également dit que le fait qu'il fasse chaud, contrairement à l'Europe, pouvait expliquer que le virus ne se développe pas trop aux Marquises (Raymond, 24.04.2021, Taiohae, carnet 2). Je précise que tous les Marquisiens/Marquisiennes ne sont pas d'accord avec cette dernière théorie. Il est également nécessaire de mentionner qu'il y a eu plusieurs vagues en Polynésie française, à l'image de ce qui a pu se passer ailleurs dans le monde, mais avec un décalage par rapport à ce qui pouvait se passer en Europe par exemple. Par exemple, la première vague qui a fortement touché la Polynésie française a eu lieu vers octobre 2020, peu après que le Pays d'Outre-Mer ait commencé à alléger les mesures sanitaires⁵⁴. Ces dernières se sont ensuite à nouveau durcies puis atténuées face aux difficultés socio-économiques du Pays d'Outre-mer, où le secteur du tourisme fournit de nombreux emplois. Ainsi, à partir de juillet 2021, la vague Delta envahit Tahiti⁵⁵ et atteindra Nuku Hiva à partir d'août malgré toutes les mesures préventives mises en place⁵⁶ ; et ce, jusqu'aux environs d'octobre 2021. Il est à noter que tous les cas répertoriés aux Marquises et notamment à Nuku Hiva, étaient des cas importés, comme me le dira Sandy : « Personne ne l'a eu dans ma famille (...). Et je crois que c'est le cas pour toute l'île, rien à signaler. Tous ceux qui avaient le Covid ils venaient de Tahiti ou l'Aranui. » (28.04.2021, Taiohae, carnet 2). Il ne semble pas y avoir eu de contamination endémique aux Marquises. Au total, il n'y aura qu'un seul mort officiellement dû à la Covid-19 à Nuku Hiva, mais il s'agissait d'une personne présentant des facteurs de comorbidité⁵⁷. Comment les *Ènana* ont-ils alors réagi face à cette épidémie absente localement mais tout de même envahissante ?

Le peu de présence de cas pourrait suggérer que les Marquisiens/Marquisiennes sont relativement tranquilisés/tranquillisées et se sentent protégés/protégées de l'épidémie. Pourtant, lors de mon second terrain, j'interroge Tepua sur sa réaction face au Covid-19 après un an : « Nous ici on va bien. C'est vrai qu'au début on avait peur mais maintenant ça va mieux... Y a eu des cas ici. Ça fait un grand boom dans le village. On est devenu un peu fous. Ça a fait la psychose. » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2). Il semblerait qu'il y ait tout de même eu des moments où les Marquisiens/Marquisiennes ont éprouvé une peur que je pourrai presque qualifier de panique ou, selon leurs termes, de « psychose ». J'ai retrouvé ce même terme utilisé par He'eata et sa femme Teii lors d'une conversation chez eux le 14 mai 2021. Trois de leurs enfants sont scolarisés à Tahiti et il a fallu les rapatrier à Nuku Hiva alors que l'épidémie de Covid-19 était déjà présente à Tahiti en 2020. Ils pouvaient donc potentiellement ramener le virus avec eux.

⁵⁴ https://www.tahiti-infos.com/Retrospective-2020-L-annee-Covid-au-fenua_a196937.html

⁵⁵ https://www.tahiti-infos.com/Un-irresponsable-ouvre-la-porte-au-variant-Delta-en-Polynesie_a202002.html

⁵⁶ https://www.tahiti-infos.com/Les-iles-frappees-de-plein-fouet_a202695.html

⁵⁷ https://www.tahiti-infos.com/%E2%80%8BPremier-mort-du-Covid-aux-Marquises_a203632.html?TOKEN_RETURN

He'eata : « Ici, à Nuku Hiva, c'était devenu un genre de psychose ».

Teii : « C'était une psychose, les gens avaient peur (...). On était comme même visés (*les parents*) par le village parce qu'ils savaient que nos jeunes, ils sont revenus, donc ils avaient peur, très très peur (...). Au début la maladie on la connaissait pas trop. » (Hatiheu, carnet 3)

Ce serait parce que la maladie était inconnue dans l'archipel jusqu'alors, que les personnes ont éprouvé cette peur panique, notamment lorsque les premiers cas ont été déclarés. Il me semble qu'on peut remarquer d'une part qu'il ne s'agit pas d'une peur individuelle mais plutôt d'une peur collective puisque de nombreuses personnes ont été effrayées, et que mes interlocuteurs et interlocutrices se souviennent de cet effroi. Peut-être cela est-il à relier à la dimension collective de la maladie, dans le sens où, non seulement tout le monde peut potentiellement être affecté, mais aussi parce que, dans la conception polynésienne, la maladie affecte un corps social et les relations de ses membres entre eux ? D'autre part, il ne s'agirait pas d'une peur qu'on pourrait rationaliser puisque justement elle serait synonyme de folie. Un épisode me semble ainsi particulièrement intéressant à mentionner. J'ai ainsi pu voir circuler une pétition sur Facebook en mai 2020, pour interdire à un navire venant d'Équateur de pénétrer dans la zone maritime de Nuku Hiva alors qu'il semble que plusieurs personnes à son bord avaient besoin de soins et que 29 personnes sur 30 à bord de ce navire se sont avérées positives au test de la Covid-19⁵⁸. Un des médecins (25.05.2021, Taiohae, carnet 4) m'a raconté ensuite que les autorités en charge avait fait accoster le navire à Terre déserte, de l'autre côté de l'île (Annexe IV), du côté opposé où il y avait l'hôpital, pour satisfaire à cette demande de la population⁵⁹. En tant que médecin, il trouvait cela plutôt aberrant car cela demandait beaucoup de manipulations en plus pour soigner les malades. Qu'est-ce qui pourrait alors entraîner cette logique de protectionnisme particulièrement forte ? La peur est bien souvent un mécanisme de rejet venant renforcer une logique de protection vis-à-vis d'un élément extérieur. Ici, les bateaux sont clairement visés car historiquement, ce sont eux qui amènent la maladie. La satisfaction des Marquisiens/Marquisiennes lors de la rupture des lignes aériennes déjà évoquée montre également la conscience que les maladies peuvent désormais arriver par la voie des airs. Il peut y avoir plusieurs raisons à l'origine de la peur. La plus évidente est celle qui est véhiculée par les médias et le personnel soignant : les personnes âgées et possédant des facteurs de comorbidités (diabète, hypertension, maladies cardiovasculaires, etc.) sont les plus à risque (Mallet & Maset, 2021). Il est vrai qu'en Polynésie française, le nombre de personnes souffrant de maladies qui peuvent être des facteurs de risque si il y a contamination par le SARS-Cov-2 est très important (Bertrand & Berry, 2013). Comme partout, les Marquisiens et Marquisiennes avaient également à cœur de protéger les membres plus âgés de leur famille. Mais il ne m'a pas semblé que ces raisons soient mises en avant par mes interlocuteurs/interlocutrices. Je me suis demandée si cette peur qu'on pourrait peut-être qualifier de démesurée tant elle semble importante, n'avait pas justement un lien avec les épidémies passées. Comme

⁵⁸ <https://www.tntv.pf/tntvnews/polynesie/faits-divers/les-marins-du-navire-equatorien-depistes-positifs-au-coronavirus/?fbclid=IwAR1ZtXaibmRcdbLx-vp4WOOQIwKisQFOW-8wIfLZ6N6IWfOFefb2v9nMg9c>

⁵⁹ <https://www.tntv.pf/tntvnews/polynesie/societe/covid-19-inquietude-a-nuku-hiva-mais-lassistance-sorganise/>

si la peur de la disparition du peuple marquisien suite à un trop grand nombre de morts dues aux épidémies, une peur ancienne, se retrouvait transposée sur une nouvelle épidémie – ici la Covid-19 – qui vient à nouveau de l’extérieur de l’archipel. Moetai me partage des réflexions similaires lors d’une de nos nombreuses discussions sur le sujet des épidémies :

« C’est pas des épidémies arrivées par hasard (...) c’est arrivé par la mer (...). C’est pour ça qu’il y a cette peur quand y a un bateau qui arrive, yaaaah !... Il y a toujours cette peur qui reste figée, cette peur qui reste coincée dans l’esprit des gens. C’est resté dans l’ADN des enfants. Pas les jeunes, les anciens qui vivent aujourd’hui qui ont peur (...). C’est comme le Covid-19, tout vient de l’extérieur. Malgré qu’on soit l’archipel le plus éloigné de tous les continents, ça arrive ici. » (22.04.2021, Taiohae, carnet 2)

Pour lui, ce sont surtout les vieux qui ont connu cette peur-là enfants, qui continueraient à avoir peur. Les anciens d’aujourd’hui n’ont pourtant pas non plus connu directement les épidémies du XIX^{ème} siècle mais en ont peut-être entendu des récits familiaux. Comme on l’a vu, certains comme Yvonne ou Raymond ont connu les épidémies de rougeole ou de coqueluche du milieu du XX^{ème} siècle. Il est possible que ces épidémies aient alors suscité également des récits sur les maladies d’avant qui ont failli décimer les Marquisiens. Et à chaque nouvelle épidémie – que ce soit la Covid-19, la dengue, la maladie due au virus Zika⁶⁰ ou le chikungunya⁶¹ qui ont affecté la Polynésie française il y a quelques années – cette peur des maladies importées *via* le transport maritime ou aérien semble être réactivée en même temps que les récits. Anne, qui vit depuis plus de 20 ans à Nuku Hiva et qui a vécu la dengue, le chikungunya ou la Covid-19 me dira que ces discours en référence au passé se répètent à chaque fois à l’arrivée d’une nouvelle épidémie. Elle me parle alors des épidémies comme d’un « traumatisme indélébile » (22.03.2021, Taiohae, carnet 2) qui se répercuterait pour chaque nouvelle maladie qui touche le collectif. Ceci étant, cela ne veut pas pour autant dire que les Marquisiens/Marquisiennes imputent une intentionnalité à des personnes qui auraient voulu transmettre la maladie. Comme pour les épidémies passées, les *Ènana* semblent bien conscients/conscientes qu’il n’y a pas une volonté définie que les personnes tombent malades et meurent. Ce qu’on retient toujours c’est que la nouvelle épidémie arrive de l’extérieur de l’archipel et qu’elle n’était pas là avant. Elle fait à nouveau rupture dans l’espace et le temps. Pour autant, mes interlocuteurs et interlocutrices n’ont pas manqué de me mentionner comment cette épidémie était différente des autres qu’ils avaient pu vivre au cours de leur vie, notamment par les mesures adoptées pour la contrer.

b. MESURES ADOPTÉES & COMPARAISONS LOCALES

La réalité de l’épidémie de Covid-19, bien loin d’être uniforme comme on pourrait le penser, est à considérer au cas par cas, en fonction du territoire qu’elle affecte. Ainsi, les différents départements,

⁶⁰ Dengue & Zika : https://www.tahiti-infos.com/Dengue-en-Polynesie-l-epidemie-persiste-et-s-aggrave_a98415.html

⁶¹ Chikungunya : https://www.sciencesetavenir.fr/sante/chikungunya-premiers-cas-endemiques-en-polynesie-francaise_27955

collectivités, territoires ou pays d'outre-mer – en grande majorité des îles – ont présenté des situations bien différentes de ce qui se passait en métropole française. Les temps de présence du Covid sont certes différents, avec notamment des délais vis-à-vis des pics d'infection en métropole (Gay, 2020). Dès mars 2020, le gouvernement de Polynésie française a mis en place de nombreuses mesures de protections pour contrer une crise sanitaire. Mais du fait de la précocité des mesures mises en place, celle-ci arriva en décalage avec la métropole, plus tardivement, lorsque les frontières du « Pays » durent être réouvertes, d'abord en juillet 2020 suivi d'une vague en octobre ; puis en mai 2021 suivi de la vague Delta en juillet⁶². Il y avait une certaine facilité à tenir le virus du SARS-CoV-2 à distance puisque en contrôlant les déplacements aériens et maritimes, on protégeait l'ensemble des îles qui composent la Polynésie française, qui sont, par définition, des terres circonscrites par les eaux. La stratégie adoptée par la Polynésie française n'a cependant jamais été celle du « covid-free » comme la Nouvelle-Zélande, la Nouvelle-Calédonie⁶³ ou bien l'île Maurice dans l'Océan Indien, avec un contrôle encore plus strict aux frontières insulaires (Bernardie-Tahir, 2021). S'il y a bien eu des cas de Covid-19 et des morts suite à l'infection contractée, cela resta majoritairement circonscrit à Tahiti et Moorea, qui sont les deux îles les plus peuplées de cette Collectivité d'Outre-Mer et qui concentrent le plus de mobilités. Dans l'ensemble de l'archipel des Marquises, et en particulier à Nuku Hiva, de nombreuses actions furent mises en place pour empêcher une catastrophe sanitaire, qui aurait été majorée par le manque de moyens et de personnel soignant. Mais celle-ci n'arriva jamais. Le maire Benoît me raconta lors d'un entretien le 04.05.2021 (Taiohae, carnet 3) que l'ensemble des conseils municipaux de l'archipel avaient pour consignes de suivre les directives de Papeete, soit directement du Haut-Commissariat de la République en Polynésie Française. Mis à part le confinement, le couvre-feu et les points de contrôle, ils ont dû préparer un centre d'accueil pour isoler les personnes qui auraient le Covid en arrivant, ainsi que d'instruire les personnels des communes comme les gendarmes ou les pompiers pour intervenir en cas de besoin. Ils ont mis en place des dispositifs permettant de former des guides sanitaires, souvent des jeunes locaux, formés pour aller à la rencontre de la population pour expliquer les différentes mesures dans les endroits stratégiques : le « petit quai »⁶⁴, la poste, l'hôpital, le marché, les magasins, les écoles, etc. Je rencontre deux de ces guides sanitaires lorsque je suis en séjour à Taipivai, au *fare* artisanat (01.06.2021, carnet 4). Ils ont tous les deux un T-shirt qui les identifie comme tels. Natacha et Gabriel sont deux jeunes adultes qui habitent à Taipivai ou à Hooumi, le village à côté (Annexe IV). Natacha me raconte qu'ils font tous les jours le tour de l'ensemble des points stratégiques de Taipivai, en vérifiant que les personnes portent bien leur masque et se désinfectent bien les mains en rentrant. Il et elle sont tous les deux formés en vidéoconférence directement depuis Papeete et étaient sans emploi avant.

⁶² https://la1ere.francetvinfo.fr/cas-deces-renforts-vaccination-parfois-plus-touche-les-outre-mer-aussi-plus-resistants-au-coronavirus-1277864.html?fbclid=IwAR0IAyz6xJxZe5zByDNdkkAJ_xlppi4IHQWG8JxLYkv5KsBKHpUVzrJ-FEA

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Le petit quai est un des endroits les plus fréquentés de Taiohae et où les activités varient selon les heures de la journée : les pêcheurs viennent vendre leur poisson le matin, on peut laisser son speed-boat qui permet de relier les voiliers amarrés dans la baie, il y a un snack où les gens se réunissent assez souvent, un yacht club qui propose des services et il est directement situé à côté du marché.

Natacha me dit que la maladie due à ce coronavirus est différente des autres épidémies qu'elle a pu vivre, comme la varicelle, la rougeole ou le chikungunya : « Depuis que le Covid est apparu en Polynésie française y a des guides sanitaires. Avant y a pas. (...). C'est bien la première fois qu'on a eu le confinement. Depuis notre naissance. ». Elle me dit également que c'est « une maladie interplanétaire » et que tous les médias en parlent. Finalement, ce qui semble différencier la Covid-19 des autres épidémies, ce sont les mesures mises en place pour la contrer, le fait que cela touche toute la planète et qu'elle soit omniprésente dans les discours des médias.

Ses paroles sont assez représentatives de ce qu'ont pu me dire mes autres interlocuteurs/interlocutrices. Ce que les personnes retiennent, ce sont davantage les mesures mises en place pour prévenir la crise sanitaire. Ainsi, on m'a beaucoup expliqué les gestes barrières, notamment le masque, le nettoyage des mains et des locaux. J'ai pu noter que ce sont davantage les femmes qui me parlaient de l'importance de la propreté et du nettoyage. Cela fait sens dans le sens où culturellement, ce sont les femmes qui s'occupent davantage de l'intérieur du logis et de l'application des règles d'hygiène. Le Dr. Louis Rollin (1929) l'avait bien compris puisque c'est aux mères qu'il enseigna l'importance de l'hygiène, notamment les gestes à avoir dans la prise en charge du tout-petit. Pour revenir au présent du Covid-19, la fille d'Anne et Moetai, âgée de 10 ans, me chanta la chanson : « Mets ton masque »⁶⁵, accompagnée de la chorégraphie qu'elle avait apprise à l'école, résumant l'ensemble des gestes barrières à avoir. J'ai pu également voir de nombreuses affiches éditées par la direction de la santé de Polynésie française, qui résumait ces gestes barrières, décrivait les symptômes du Covid, ou encore prônait la vaccination récente à l'époque.



*Figure n°6 : Affiche « Mets ton Masque », panneau d'affichage dans l'hôpital Louis Rollin⁶⁶
Source : Gaudelus Marie, 11.06.2021 (photographie)*

⁶⁵ On peut regarder le clip officiel sur la chaîne youtube de la Direction de la santé en Polynésie française : <https://youtu.be/h2fdi0WhK-8>

⁶⁶ On remarque le slogan #MTM, repris de la chanson « Mets ton masque »



Figure n°7 : Panneau d'affichage devant la médiathèque de Taiohae
 Source : Marie Gaudelus, 26.04.2021 (photographie)

Si on a expliqué les symptômes du Covid, que ce soient des soignant/soignantes, des guides sanitaires ou encore à la télévision, on m'a parfois dit qu'on ne savait pas comment le Covid s'exprimait. Comme Tahiakaioteii : « Je sais pas comment Covid s'exprime (...). on dit il tousse, il tousse, il est mal foutu. » (23.04.2021, Taiohae, carnet 2). On ne saurait donc pas reconnaître les symptômes de la Covid car ils sont trop flous et partagés avec d'autres maladies, comme la grippe qui a un gros impact chaque année aux Marquises et dans le reste du monde. Elle me dit aussi qu'elle ne sait pas comment le Covid s'exprime car elle ne l'a pas eu et ne connaît personne qui l'a directement eu. De la même manière, Kapuhatini (01.06.2021, Taipivai, carnet 4) me dit qu'il ne savait pas si le vaccin fonctionnait car il n'avait pas eu le Covid. Comment en effet juger de l'efficacité d'un remède quand on n'est pas malade ? Les Marquisiens/Marquisiennes ont une vision très pragmatique de la maladie et de la santé, comme je l'avais déjà constaté lors de mon premier terrain. La maladie doit être expérimentée, elle relève d'un savoir vécu, en Polynésie (Grand, 2007 : 124-229) mais aussi dans bien d'autres cultures (Augé, 1983 : 35-91).

« La maladie est d'abord l'expression et la prise de conscience personnelle d'une altération psychosomatique vécue comme déplaisante et incapacitante. Le seuil de perception et la pertinence différentielle des symptômes sont fortement influencés non seulement par le milieu culturel mais aussi par la biographie de l'individu et l'histoire de son groupe. Dès le départ, le fait « d'être malade », c'est-à-dire le vécu subjectif personnel de ma maladie (...), a déjà une dimension sociale. » (Meyer, 2016 : 437)

La maladie a une dimension éminemment individuelle mais cela ne contredit nullement l'impact social qu'elle peut avoir. Ce n'est que lorsqu'on a vécu la maladie, dans sa dimension individuelle mais aussi

sociale, que l'on peut juger de l'efficacité d'un remède. Cela pourrait peut-être expliquer pourquoi je n'ai trouvé personne qui faisait un *haika* contre la Covid. Étant donné le peu de présence de personnes malades à cause du coronavirus, et l'absence de mortalité, on n'avait pas pu tester des remèdes à base d'ethnopharmacopée et voir ce qui était efficace ou non. Seulement trois personnes m'ont dit utiliser un *haika* de leur propre composition pour prévenir la Covid-19. Selon elles, c'est parce qu'elles ont bu ou ont mis ce *haika* sur leur peau, qu'elles n'ont pas été malades. Mais tous les *Ènana* n'étaient pas d'accord avec l'utilisation des *haika* de façon préventive ou curative pour la Covid-19, puisque justement on ne savait pas. Et comme on me l'a beaucoup répété lors de mon premier terrain : « quand on ne sait pas, on ne fait pas » (carnet 1). Il m'apparaît qu'on rejoint ici la constatation qu'on a déjà relevé précédemment : à maladie étrangère, il est nécessaire d'apporter un remède étranger.

Et ce traitement pour la Covid-19, c'est le vaccin. Lorsque je suis arrivée en avril 2021 à Nuku Hiva, de nombreuses personnes étaient déjà vaccinées, notamment les personnes âgées et celles qui étaient en contact régulier avec elles comme leurs enfants. Ainsi, Tepua, lors de ma visite au *fare* artisanal de Taiohae me dit : « Je me suis fait vacciner pour ma maman (...). Il paraît qu'avec le vaccin on est bon quoi. On a pas dit à 100%. » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2). Elle me dit qu'il faut rester prudent, « vigilant », surtout si on va à Tahiti où le virus continue à circuler. De la même manière, Tahiakiaiooteii m'avait expliqué la veille, que ni le vaccin ni les gestes barrières ne garantissaient une protection totale contre le virus et donc contre la maladie : « On dit toujours faut nettoyer. On dit toujours il faut se laver les mains lalala. La propreté suffit pas pour se protéger du Covid (...). Le vaccin c'est pour qu'on sauve la population. Peut-être ça sauve un peu. » (Taiohae, carnet 2). Il me semble pourtant que demeure l'idée générale que le vaccin est une protection efficace. En effet, la directrice de la subdivision de santé des Marquises et de l'hôpital Louis Rollin me dit que les Marquises avaient un très bon taux de couverture vaccinale, bien plus que d'autres archipels, entre 70 et 80% de la population éligible, voire 90% pour certaines îles (11.06.2021, Taiohae, carnet 4). Ce taux de vaccination sera d'ailleurs remarqué pour expliquer pourquoi les Marquises ont été moins touchées par la vague Delta⁶⁷. Ceci étant, tout le monde n'était pas nécessairement d'accord avec la vaccination. Une grande majorité des personnes conservait une attitude prudente. La vaccination n'était alors pas obligatoire et le passe sanitaire n'était pas encore en place au moment où j'y étais en 2021. Beaucoup de personnes me disaient par exemple : « On attend » (Moetai, 22.04.2021, Taiohae, carnet 2), pour justifier le fait qu'elles n'étaient pas encore vaccinées. Un couple âgé s'interrogeait sur la fiabilité de ce vaccin car il et elle trouvaient que le vaccin contre la Covid-19 avait été créé trop rapidement alors que pour le cancer, on n'avait toujours pas trouvé de remède (09.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Comme les campagnes de vaccination contre la Covid-19 n'ont commencé qu'en janvier 2021 en Polynésie française⁶⁸, il n'y avait pas encore beaucoup de recul dessus. Certains de mes interlocuteurs/interlocutrices étaient donc sur la réserve. Il est important ici de souligner le rôle des médias qui, en diffusant beaucoup d'informations, dont certaines contradictoires,

⁶⁷ https://www.tahiti-infos.com/Vaccination-Le-modele-marquisien_a202965.html

⁶⁸ https://www.tahiti-infos.com/Premieres-injections-du-vaccin-Pfizer-BioNTech-au-fenua_a197468.html

entretiennent une incertitude sur l'action à faire. Tepua me dira justement que sur Facebook et à la télé, il est difficile « d'enlever le vrai du faux » des renseignements qu'on donne, ce qui explique que : « Y en a qui sont pas d'accord avec le vaccin des fois » (24.04.2021, Taiohae, carnet 2). Une étude sur le refus vaccinal pour la grippe A/H1N1 parle de « *media fog* » (D'Alessandro & al., 2012 : 4) pour expliquer que les raisons contradictoires avancées par les médias sur la vaccination ont un impact sur la décision des personnes. Certains choisissent de refuser mais une grande majorité restent plutôt dans la non-action : ils/elles n'acceptent pas mais ne refusent pas non plus. Les Marquisiens/Marquisiennes semblaient donc attendre avant d'agir car ils/elles n'étaient pas certains/certaines de la conduite à suivre. Une autre raison très pragmatique qui pourrait expliquer que les personnes ne se sentaient pas obligés de se faire vacciner est tout de même l'absence effective du virus. Certaines personnes ne se faisaient en effet vacciner que pour aller à Tahiti car ils/elles savaient que le virus circulait là-bas. Il est possible que l'incertitude liée à la vaccination ne vaut peut-être que pour la période où j'étais présente car, comme on l'a vu, les chiffres annoncés présente plutôt une grande adhésion à la vaccination. Par ailleurs, un médecin qui travaillait auparavant au Centre Hospitalier de Polynésie Française (CHPF) à Tahiti, et qui était en poste à l'hôpital Louis Rollin pour quelques mois, me dit qu'il était étonné du fort taux de vaccination aux Marquises. Ce qu'il ne retrouvait pas à Tahiti. Il se demandait justement si ce n'était pas cette « trouille ancestrale » des épidémies passées qui contribuait à ce consentement massif de la population à la vaccination pour cette nouvelle épidémie (25.05.2021, Taiohae, carnet 4). Je me suis posée également la même question. Pourtant, Tahiti a également connu de grandes épidémies (Gleizal, 2019 : 198-203 ; Lextreyt, *ibid.* : 221-222). Une étude comparative avec une ethnographie à Tahiti pourrait peut-être permettre de répondre à cette question.

Les hésitations liées à la vaccination sont en grande partie majorées par qu'il fallait appliquer un ensemble de directives pour contrer un virus... qui n'était pas présent dans l'archipel. Si le Haut-Commissariat de la République publia assez rapidement des instructions différenciées selon les îles et les archipels, certaines choses ont été obligatoires pour tous. Les *Ènana* n'ont pas manqué de pointer du doigt ce qu'ils/elles trouvaient inapproprié. Par exemple, tous les Marquisiens/Marquisiennes ont approuvé la fermeture des lignes aériennes et la limitation des liaisons maritimes ou de l'ancrage des voiliers car cela leur donnait un sentiment de protection. En revanche, beaucoup ont été contrariés/contrariées par le confinement. Dans l'ensemble ils/elles retiennent l'épidémie par le confinement qui lui a été associé, ce qu'ils ont trouvé tous très difficile, notamment dans la limitation des déplacements que cela imposait : « On est comme des bons élèves, on écoute ce qu'on nous dit. (...) On a jamais vécu cette situation de rester chez soi. C'était très dur. » (Teautaiapi, 08.06.2021, Taiohae, carnet 4). Par exemple, on ne pouvait pas aller sur la plage même s'il n'y avait personne ; on ne pouvait pas aller visiter ses parents ; on ne pouvait pas pêcher en dehors des horaires du couvre-feu, etc. De plus, lorsque j'y étais, on devait encore porter le masque dans les lieux fermés ; ce que certains n'approuvaient pas nécessairement. Ils trouvaient cela étrange parce qu'il n'y avait plus eu de Covid à Nuku Hiva depuis au moins deux mois en avril 2021. Cela ne veut pas pour autant dire que les

Marquisiens/Marquisiennes devenaient négligents. On continuait à recommander la vigilance pour faire en sorte que le SARS-CoV-2 ne reviennent pas aux Marquises, notamment « vis-à-vis des personnes de l'extérieur » (Natacha, 01.06.2021, Taipivai, carnet 4). Les habitants/habitantes continuaient donc d'être prudents/prudentes et tous ceux/celles qui revenaient de Tahiti faisait automatiquement une quarantaine de 7 jours chez eux/elles en rentrant. S'il y avait des cas, c'était toujours des étrangers, comme les touristes sur l'Aranui,. Depuis que le paquebot ne prenait plus de touristes en février 2021, il n'y avait plus eu de cas me dit Benoit (04.05.2021, Taiohae, carnet 3).

Les *Ènana* retiennent que cette épidémie est différente des autres, non pas tant par son aspect sanitaire, mais plutôt par l'impact socio-économique et sur les limites qu'elle leur impose. En effet, ils et elles n'ont pas tant été impactés/impactées par la crise sanitaire que par la crise socio-économique, comme le montre un article à Ua Pou⁶⁹. De nombreuses personnes possèdent plusieurs emplois dont au moins un lié au tourisme qu'ils ont perdu, diminuant ainsi les revenus de la famille. Certaines personnes qui travaillaient à Tahiti sont également rentrées dans leur famille. Par exemple, Roger me dira qu'il vivait à Tahiti où il travaillait en tant qu'intérimaire. Puis : « avec le Covid, on m'a laissé » et il n'a pas réussi à trouver du travail pendant 3 mois. Comme il ne pouvait plus vivre sans revenus économiques, il est rentré à Nuku Hiva où il aide sa sœur et son mari dans leur *fa'a'apu* dans la baie de Ha'atuatua (09.05.2021, Ha'atuatua, carnet 3). De même, alors que Teii et He'eata me commentaient le confinement qu'il et elle avaient vécu, il et elle m'expliquèrent comment cela avait poussé les personnes à retravailler la terre pour se fournir leur alimentation car ils/elles ne pouvaient plus acheter dans les magasins :

He'eata : « Je pense qu'après le Covid, y en a plein qu'ont planté. Y en a plein qu'on fait le *fa'a'apu*. ».

Teii : « Plus personne dans les rues, plus personne, on pouvait pas imaginer. (...) Mais ça c'est bien passé, ça c'est bien passé (...). Tu sais ici chez nous, on est comme même privilégié. On a tout ce qu'il faut. On a la terre pour planter mais il faut travailler. » (14.05.2021, Hatiheu, carnet 3)

Il m'apparaît que pour les Marquisiens/Marquisiennes, la Covid-19 n'est pas tant synonyme de maladie que de changements dans leurs vies par les bouleversements qu'elle leur a imposé. Les conséquences ne se situent pas en termes de mortalité mais plutôt dans les mesures adoptées et prônées par un gouvernement extérieur à l'archipel, pour contrer une maladie qui était quasiment absente à l'intérieur. D'ailleurs mes interlocuteurs/interlocutrices ont beaucoup comparé cette nouvelle épidémie aux précédentes qu'ils/elles avaient pu vivre, comme la dengue ou le chikungunya, et qui étaient pour eux, bien plus virulentes. En général c'était surtout pour dire que c'était pire, comme une de mes interlocutrices : « Moi je dis c'est plus fort le chikungunya. C'est affreux ! Le chikungunya ça dure des mois. » (28.04.2021, Taiohae, carnet 2). La Covid-19 est davantage une épidémie que je pourrai qualifier de virtuelle car si elle existe et si on en parle, elle n'est que très peu présente réellement sur le territoire marquisien. A chaque fois qu'il y a eu des cas, c'était toujours des personnes qui avaient été contaminées

⁶⁹ https://www.tahiti-infos.com/Ua-Pou-Covid-et-economie-au-ralenti_a203310.html?TOKEN_RETURN

à l'extérieur de l'archipel et il y avait souvent plus ou moins de cas en fonction des vagues épidémiques qui heurtaient Tahiti.

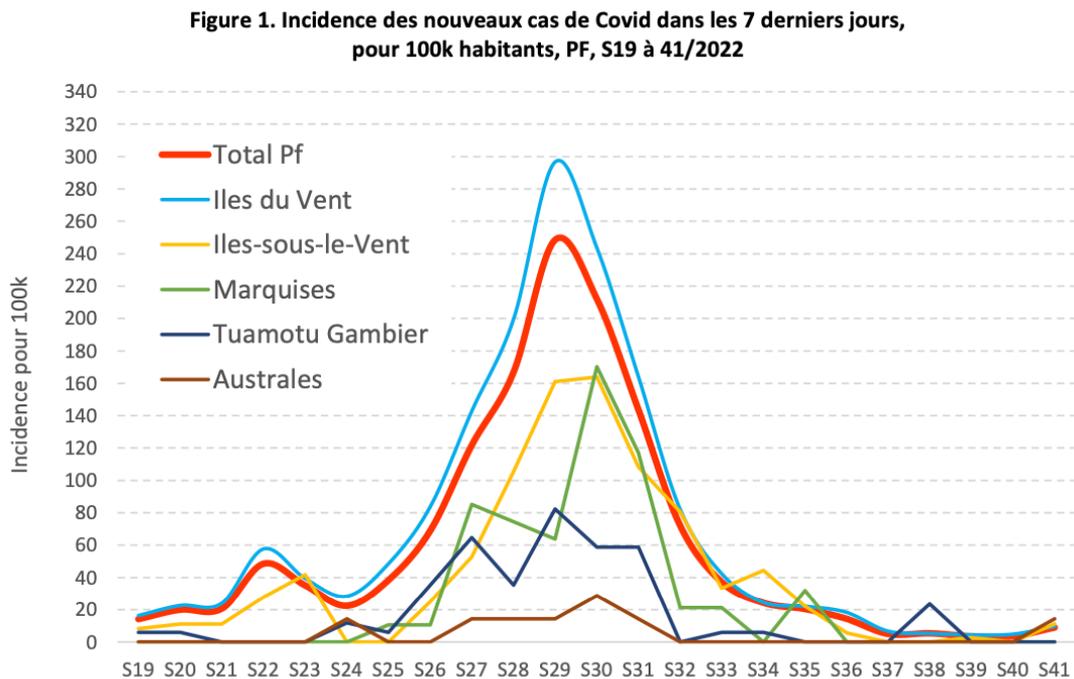


Figure n°8 : Incidence des cas de Covid-19 pour 100k habitants en fonction des semaines depuis le début de la pandémie (S19 à 141)⁷⁰

Source : Labourdette, Noémie ; Mallet, Henri, 2022 : 2 (graphique)

En ce qui concerne les Marquises, il me paraît donc difficile de parler de pandémie puisque si la Covid-19 touche beaucoup d'endroits, elle n'est pas présente de façon uniforme. Si on en parle c'est surtout en raison de la couverture médiatique que cette maladie a suscité et qui a contribué à en faire ce que je pourrai qualifier de « pandémie médiatique ».

c. LE MONSTRE : L'ÉPIDÉMIE MÉDIATISÉE

Si l'éloignement géographique des Marquises contribuait à en faire un archipel représenté comme coupé du monde, l'apport du numérique et notamment de la connexion Internet a complètement changé cela.

⁷⁰ La semaine 41 correspond par exemple du 10.10.2022 à 16.10.2022. L'incidence la plus forte correspond au pic de la vague Delta en juillet 2021.



*Figure n°9 : Emplacement du départ de la fibre « Natitua », Taiohae⁷¹
Source : Gaudelus Marie, 27.04.2021 (photographie)*

Ainsi, si la Covid-19 n'était pas présente physiquement, elle l'était virtuellement et de façon constante, que ce soit à la télé ou sur les réseaux sociaux. Les Marquisiens/Marquisiennes possèdent d'ailleurs plusieurs groupes sur Facebook selon les îles et échangent beaucoup dessus⁷². A partir de mars 2020, j'ai vu se multiplier les références au Covid, les appels à la vigilance, les copié/collé des directives et des bulletins émanant du Haut-Commissariat⁷³, ou bien de la Direction de la Santé⁷⁴. Un groupe « Protégeons notre fenua » a même été créé sur Facebook. Il publiait régulièrement des informations régulières à propos de la Covid-19 et des mesures émanant du gouvernement pour les Marquises. Puis de façon régulière, j'ai aussi vu apparaître un résumé sous la forme de 4 carrés sur Tahiti Infos ou sur Facebook, édité par la Direction de la Santé en association avec le Haut-Commissariat avec : l'ensemble de cas depuis le début, le nombre de personnes testées positives, le nombre de personnes hospitalisées, le nombre de décès. A partir de janvier 2021, on pouvait également voir s'y ajouter le nombre de personnes ayant reçu au moins une dose de vaccins et le nombre de personnes ayant un schéma vaccinal complet⁷⁵.

⁷¹ La fibre passe par un câble sous-marin jusqu'à Hawaii et permet l'accès aux Marquisiens d'un internet à haut débit. La symbolique de la tortue est utilisée au-dessus de la stèle car il s'agissait d'un animal qui passait de la terre à la mer et qui pouvait voyager entre le monde des vivants et des morts selon la cosmogonie polynésienne (Duron & al., 2017 : 70).

⁷² « Nuku Hiva allô qui sait quoi » ; « Les News de Hiva Oa » ; « Ua Pou »

⁷³ Site internet du Haut-Commissariat de la République en Polynésie française, dossier informations sur le Covid-19, mis à jour régulièrement : <http://www.polynesie-francaise.pref.gouv.fr/Dossiers/Information-COVID-19>

⁷⁴ Site internet de la Direction de la Santé en Polynésie française, dossier Covid-19, mis à jour toutes les semaines : <https://www.service-public.pf/dsp/covid-19/>

⁷⁵ Ces données correspondent à l'ensemble de la Polynésie française.

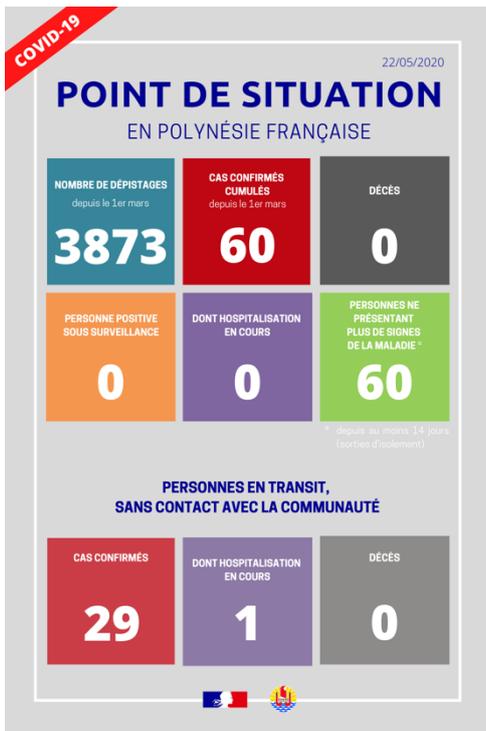


Figure n°10 : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 en Polynésie française
Source : Facebook, 22.05.2020 (point visuel)

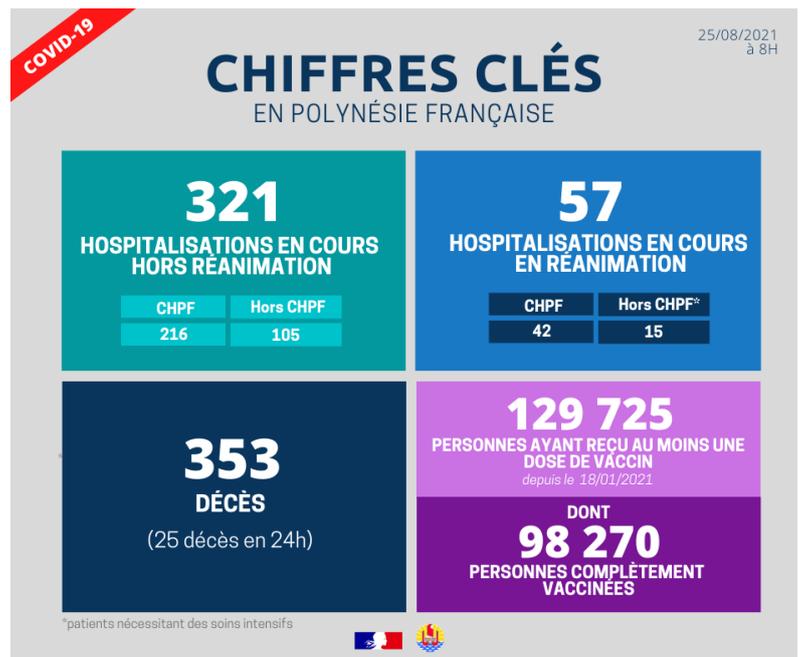


Figure n°11 : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 et vaccinées en Polynésie française
Source : Facebook, 25.08.2021 (point visuel)

Cet exemple des 4 carrés a été repris aux Marquises où il apparaissait sur les réseaux sociaux de façon ponctuelle pour tenir la population au courant de ce qui se passait, souvent détaillé pour chaque île ou chaque groupe d'îles. En suivant les différents groupes marquisiens sur Facebook et en étant abonnée à Tahiti Infos, j'ai pu remarquer que ces points sur la situation étaient plus fréquents à mesure que les cas de dépistage positifs et surtout des hospitalisations augmentaient, comme lors de la vague Delta par exemple.

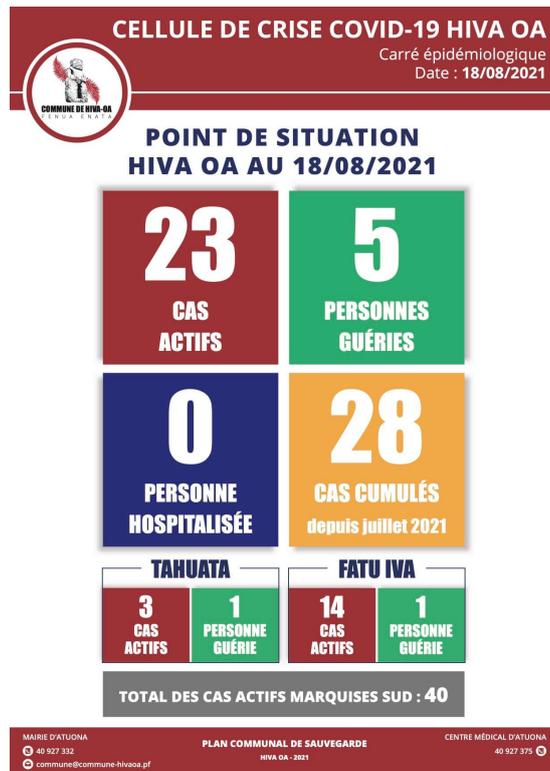


Figure n°12 : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 à Ua Pou
Source : Facebook, 17.08.2021 (point visuel)

Point de situation Nuku-Hiva, le 27 août 2021



Figure n°13 : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 à Nuku Hiva
Source : Facebook, 27.08.2021 (point visuel)



*Figure n° 14 : Chiffres clés des personnes impactées par la Covid-19 dans le groupe Sud des Marquises.
Source : Facebook, 18.08.2021 (point visuel)*

Ceci étant, cette permanence de l'actualité contribue à créer une certaine disproportion. Comme on l'a vu pour l'exemple de la vaccination, la somme des informations disponibles crée de la confusion car on ne sait plus qui ou quoi croire. Tout comme le reste du monde connecté à Internet, les Marquises ont été touchées par une déferlante d'évènements, de renseignements ou d'annonces. A l'essor de l'épidémie, les gens avaient peur, surtout parce que c'était une maladie nouvelle dont on ne connaissait pas grand-chose. De plus, je me rappelle que, surtout au début, ce qui était présenté dans les journaux télévisés mettait l'accent sur le taux de mortalité et des services hospitaliers débordés. Une impression de chaos émanait des actualités concernant la Covid-19. Je pense qu'on peut même dire que durant presque un an, les informations concernant cette maladie constituaient la majorité des actualités présentées. Il me semble que les Marquisiens/Marquisiennes ont perçu la même chose. En 2021, je demande à Teii et He'eata s'ils ont peur du Covid-19. Teii me répond qu'au début oui, mais plus maintenant car les *Ènana* ont plus d'informations : « on a un peu plus d'informations concernant la maladie. ». Et son mari de renchérir : « Mais après y a tellement d'informations tu sais plus. » (14.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Comment en effet faire le tri parmi tout ce qu'on peut lire, écouter, regarder ? Comment distinguer la *fake news* de ce qui est plus vérifié ? Les annonces se succédaient, au fur et à mesure que les connaissances sur la Covid-19 se construisaient ; mais sans nécessairement évacuer les incertitudes. Par exemple, Yvonne qui regarde la télé à longueur de journée dans son magasin me dit : « On sait pas trop, on écoute à la télé des fois, on comprend pas. C'est pas vraiment ... bien expliqué quoi ! Je crois c'est pas encore bien bien sûr. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Il me semble qu'on peut pointer ici la part

d'interprétation que chacun/chacune peut faire de ce qu'il/elle reçoit des médias, mais aussi les incompréhensions que cela peut générer lorsqu'on tente de recouper toutes les informations. Ce qui est, par définition, mission impossible. Ceci étant, je n'ai pas eu l'impression que mes interlocuteurs/interlocutrices avaient tendance à se tourner vers ce qu'on peut qualifier de théorie du complot. Seulement un couple âgé m'a dit qu'il et elle pensaient que le virus avait été créé par les scientifiques pour que ces derniers aient du travail (09.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

Les médias et ce qu'ils véhiculent sont omniprésents dans la sphère marquisienne. Pour trois de mes interlocutrices chez qui j'ai passé de longs moments, j'ai pu remarquer que la télé était allumée en permanence. De plus, aujourd'hui, quasiment tout le monde a un smartphone, y compris plusieurs de mes interlocuteurs/interlocutrices âgés/âgées de plus de 70 ans (mais pas tous). On peut donc accéder en permanence aux réseaux sociaux ou à des sites internet via des moteurs de recherche et/ou des applications. Mais du coup, étant donné qu'on parlait énormément du Covid sur ces réseaux, on pouvait avoir le sentiment qu'il n'y avait plus que cela qui existait. Un soir, alors que Moetai se couvrait en raison de la fraîcheur de la saison des pluies, il dit en plaisantant : « Ah c'est vrai aujourd'hui on meurt plus de la grippe, on meurt que du Covid ! (*rit*) » (29.04.2021, Taiohae, carnet 2). Boutade à part, il me semble que cet exemple présente ici la prééminence qu'a pu avoir cette épidémie, notamment dans la sphère médiatique, se répercutant ainsi dans la sphère sociale. Cela a créé ce que je pourrais qualifier de « pandémie médiatique » car étant donné la prédominance de tout ce qui pouvait avoir attiré à la Covid-19 dans la sphère sociale, on pouvait avoir le sentiment qu'elle était vraiment partout ; y compris aux Marquises. L'omniprésence de la maladie dépendait en grande partie de l'omniprésence du sujet dans les différents médias. L'épidémie de Covid-19 a donc créé une rupture entre un « avant » et un « après ». L'importance de l'attention médiatique à cette nouvelle maladie n'a pas échappé à mes interlocuteurs/interlocutrices. Ils/elles comparaient souvent ce que les médias disaient de ce qui se passait dans les autres pays, de ce qu'ils avaient pu vivre, eux, au cours de leur vie. Par exemple, Tahiakaioteii me fit remarquer : « On dirait la dengue c'est seulement dans le Pacifique. La Covid y en a partout dans le monde. » (23.04.2021, Taiohae, carnet 2). Comme beaucoup d'autres Marquisiens/Marquisiennes, elle compare les épidémies pour mieux les appréhender. Par cette réflexion, il m'apparaît qu'il y a ici un jeu d'échelles spatiales à souligner, que les médias peuvent contribuer à fusionner. Tout d'abord, cette épidémie a tout de même beaucoup touché les pays dits « riches » ou « développés », bénéficiant d'une bonne couverture médiatique, et qui sont très reliés les uns aux autres, notamment par les transports aériens : Asie du Sud-Est, Europe, Amérique du Nord. Si le virus ne connaît pas de frontières (Keck, 2010 ; 2022) – notion que l'on a quelque peu redécouverte à l'heure du confinement et des quarantaine comme le disait Michel Agier dans une émission de France Culture (2021)⁷⁶ – sa médiatisation contribue à effacer les confins. En écoutant, regardant ou lisant les informations, j'ai pu avoir ce sentiment comme beaucoup d'autres que la Covid-19 était vraiment

⁷⁶ <https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-du-debat/le-temps-du-debat-emission-du-vendredi-02-juillet-2021>

partout. Puis je me suis aperçue que les médias parlaient finalement surtout des endroits où le SARS-CoV-2 était présent et faisait le plus de dégâts. Il donc déjà une différence entre « le monde » et les « pays très touchés ». Ensuite, aux Marquises et plus largement en Océanie – seul « continent » constitué d'îles – la frontière est géophysique puisqu'elle débute avec la mer. Mais il y a là aussi un jeu d'emboîtements de frontières. Si on reste sur l'exemple des Marquises – constituées de plusieurs îles – l'archipel appartient au Pays d'Outre-Mer de Polynésie française, relié à la France, mais aussi englobé dans une communauté plus large du Pacifique (Antheaume & Bonnemason, 1988). C'est à cette échelle que choisit de se référer Tahaikaooteii dans son exemple, pour expliquer les vagues épidémiques de dengue qui ont touché les îles de Polynésie française mais aussi plus largement d'autres archipels du Pacifique depuis sa première introduction en 1998 (Singh & *al.*, 2005). Il me semble que Tahaikaooteii vient comparer une épidémie récente et locale⁷⁷, dont n'ont parlé que les médias locaux ; à une épidémie de Covid-19 qui a tout de même touché beaucoup plus de pays, sans rester circonscrite à une aire géographique particulière, et qui a été relayée par les médias locaux via des médias plus internationaux. Il m'apparaît que le geste de comparaison qui allie des échelles géographiques à des maladies que mon interlocutrice réalise, vient souligner ce que la surmédiation du sujet peut contribuer à effacer.

Il m'est également venu à l'esprit qu'on pouvait discerner un jeu d'échelles temporelles, et qui est plus ou moins relié au jeu d'échelles spatiales. Plusieurs de mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont ainsi fait remarquer quand j'évoquais la peur liée à la Covid-19, que c'était vrai mais plutôt « avant ». Par exemple, Teautaiipi me dit que les gens avaient peur en 2020 parce que « L'année dernière, c'était la première fois. » (08.06.2021, Taiohae, carnet 4). Il s'agissait de la première fois dont on entendait parler de cette maladie, à la fois en Polynésie mais aussi dans le reste du monde. L'inconnu qui lui était lié tout comme sa virulence et la rapidité de son expansion augmentait la peur. A mesure que le temps passait, de plus en plus de pays étaient touchés. D'ailleurs, je me rappelle parfaitement de cette impression lors de mon premier terrain de voir se rapprocher et arriver l'épidémie de Covid-19 en Polynésie française. On pouvait presque prédire son arrivée en regardant le journal télévisé local tous les soirs ou en consultant Tahiti Infos ; ce que la majorité des Marquisiens/Marquisiennes qui y avaient accès faisaient. Les personnes avaient même peur *avant* que l'épidémie n'arrive car elle était annoncée à la télévision. Yvonne me dit ainsi : « Oui maint'nant, avant d'arriver, on a déjà à la télé ; avant, y en a pas. Quand c'est arrivé, attrapé c'est là tu sais : « Ah ! Y a ça ! ». C'est pas la même chose. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Elle souligne le fait qu'elle connaissait déjà l'existence de l'épidémie et de ses symptômes avant qu'elle ne soit présente localement car elle était annoncée à la télé. Ce qui n'était pas le cas pour les épidémies qu'elle avait pu vivre plus jeune, lorsqu'il n'y avait pas encore la télé. Il me semble que

⁷⁷ Il y a surtout eu une grosse épidémie de dengue en 2013-2014 qui a majoritairement touché Tahiti, où Tahaikaooteii était à ce moment-là, même s'il y a eu vraisemblablement quelques cas aux Marquises. Il y a eu également une nouvelle vague en 2019, restée circonscrite à Tahiti. URL : https://www.tahiti-infos.com/Dengue-en-Polynesie-l-epidemie-persiste-et-s-aggrave_a98415.html ; https://www.tahiti-infos.com/44-cas-de-dengue-2-supplementaires-en-Polynesie_a183009.html

si on revient sur cette idée de la peur de l'épidémie – en particulier de la Covid-19 – on peut dire qu'elle a été entretenue, voire consolidée par ce que les médias en disaient. Pourtant, une fois les premiers temps de stupeur passés, la peur semble avoir décliné, remplacée par une forme d'habitude. En en parlant tous les jours et en en faisant un de leurs sujets principaux, les médias ont fortement contribué à cette acclimatation il me semble ; même si on se rappelle qu'il n'y avait que très peu de cas aux Marquises. Il y a eu certes des rebondissements avec la pluralité de vagues épidémiques, les mesures qui se renforçaient ou s'allégeaient, l'arrivée du vaccin, etc. Mais les personnes ont appris à vivre avec et à intégrer les nouvelles mesures dans leur quotidien. Il m'apparaît qu'il y a donc plusieurs temps de l'épidémie aux Marquises : un temps d'effacement, un temps d'accommodation⁷⁸. Je pense que cela est d'ailleurs assez représentatif de ce qui s'est passé dans le reste du monde car peu importe l'endroit touché ou la virulence de l'épidémie, tout le monde s'est habitué à la présence de ce virus et à faire avec, passés les premiers temps de peur et de stupeur.

On pourrait presque dire que l'épidémie est bien plus entretenue par les médias que par le virus lui-même. Ne pourrait-on même pas qualifier cette épidémie de Covid de « monstre médiatique », tant cet événement semble avoir échappé à tout contrôle ? Les médias entretiennent et entérinent cette sensation de décalage que nous avons avec le monde d'avant, créant ce que P. Nora qualifie « d'événement-monstre » (1972). Dans son article célèbre éponyme, l'historien présente qu'à l'ère des médias de masse, ce sont les médias qui créent l'événement, ce dont on parle, ce que l'on va retenir. Comme il le dit justement pour le cas qui nous intéresse : « Le fait qu'ils aient eu lieu ne les rend qu'historiques. Pour qu'il y ait événement, il faut qu'il soit connu. » (*ibid.* : 162). Ce qu'il me semble intéressant, si on reste sur l'exemple de la Covid-19, c'est que nous avons vu l'événement en train de se faire. Nous n'avons pas eu connaissance de son existence après qu'il ait eu lieu, mais en même temps que l'événement « Covid » se faisait, à travers les médias qui nous transmettaient l'information en temps réel. Encore plus que le virus, l'événement n'a pas de frontières (*ibid.* : 169). Alors que la propagation du virus peut être arrêtée par la mer si l'on supprime les liaisons maritimes et aériennes, les connexions satellitaires permettent à l'information d'être donnée au moment même où l'événement se passe, contribuant à créer un sens partagé. Si la télévision « favorise à domicile et sans effort la plus intense participation » (*ibid.* : 164), il me semble que les réseaux sociaux exacerbent ce sentiment de participation avec la possibilité d'interagir en temps réel avec ce qui se passe. Y compris de l'autre côté du monde comme l'a montré l'exemple marquisien. Dans une certaine mesure, je pense qu'on pourrait même parler d'affect partagé, notamment en ce qui concerne la peur et le sentiment de vulnérabilité. La peur ressentie est peut-être exacerbée aux Marquises par d'autres facteurs mais : qui n'a pas eu peur lors des premiers mois du Covid ? Qui n'a pas eu peur pour ses proches, particulièrement âgés ? Qui n'a pas eu peur de cet inconnu qu'incarnait cette nouvelle maladie et qui bouleversait notre quotidien ? La sidération, voire l'effroi, peut empêcher dans un premier temps d'intégrer cet événement dans notre processus de vie, créant :

⁷⁸ Ces temps ne sont pas nécessairement délimités chronologiquement et peuvent très bien se télescoper ou se mélanger, notamment lors des différents vagues épidémiques.

« Un surgissement de l'inattendu auquel les médias donnent une répercussion explosive. » (Nora, 2015 : 4). Si, peut-être au tout début, lorsque l'épidémie due au SARS-CoV-2 était circonscrite à la Chine, on pouvait parler de « fait divers » (Nora, 1972 :165), à mesure que le virus gagnait du terrain et se répandait dans l'espace, il devenu ce qu'on pourrait qualifier d'événement-catastrophe. Par exemple, S. Revet montre en analysant les glissements de terrain survenus au Venezuela en 1999, comment à partir d'un « d'un phénomène physique (des coulées de boue) », on crée « un événement social (la *Tragedia*) » (2010 : 110). Je pense qu'on retrouve ici les mêmes éléments puisqu'il y a bien une origine physique de l'épidémie – la circulation d'un virus – qui engendre un événement social catastrophique, avec de fortes conséquences. Les médias s'alimentent d'ailleurs presque toujours de ces crises : « Il n'y a pas d'événements heureux, ce sont toujours des catastrophes. » (Nora, 1972 : 167).

P. Nora argumente que ce n'est pas le fait qu'il sorte de l'ordinaire qui rend l'événement monstrueux, mais plutôt que : « la redondance intrinsèque au système tend à produire du sensationnel, fabrique en permanence du nouveau, alimente la faim d'événements. » (*ibid.* : 164). Je pense qu'on peut dire que pour l'épidémie de Covid, il s'agit des deux. D'une part, c'est un événement-monstre parce que c'est quelque chose d'extra-ordinaire, que nous n'avions jamais vécu (à l'échelle de notre histoire personnelle). En ce sens, j'ai pu illustrer comment l'épidémie de Covid-19 a créé une rupture entre un « avant » et un « après » que ce soit pour les Marquisiens/Marquisiennes mais aussi pour les habitants du monde entier. D'autre part, il est monstrueux par les dimensions qu'il prend parce que les médias ne cessent d'alimenter cet événement en parlant tous les jours de ce qui peut lui être en lien : mesures, taux de mortalité, souffrance des hôpitaux, vaccination, etc. J'en suis venu à me demander si la Covid est un événement ou une multitude de micro-événements qui s'alignent et s'ajoutent au fur et à mesure. Avec la médiatisation, on tombe en effet dans une sorte de rupture éternelle qui se poursuit. C'est d'ailleurs ce que l'historien F. Hartog qualifie de « présentification », soit : « Le présent seul : celui de la tyrannie de l'instant et du piétinement d'un présent perpétuel. » (2012 : 13). La médiatisation alimente une forme de présent éternel, entériné par cette sensation de rupture. Selon moi, c'est comme si, à chaque fois qu'il y a un nouvel événement, nous n'avions pas le temps de l'intégrer dans notre mémoire individuelle et collective et donc dans le passé, qu'un autre se présentait déjà. Nous poursuivons notre route d'événement en événement, sans avoir de temps mort. Par exemple, j'ai pu remarquer que l'événement Covid ne s'est essoufflé qu'avec la guerre en Ukraine et la peur d'une guerre nucléaire qui a pris sa place dans les médias. L'épidémie n'a pas disparu et on en parle encore mais de façon plus substantielle ; elle n'a plus les dimensions d'un monstre.

Pourtant, comme je l'ai montré pour les Marquises, la sidération de la catastrophe, et la peur qu'elle crée ne constituent qu'un premier temps. Ensuite les gens s'habituent et trouvent des ressources pour tenter de donner du sens à cette inimaginable. Certes, la non-présence du virus sur le territoire des Marquises a peut-être aidé à accélérer ce processus. Mais il me semble que c'est quelque chose qu'on retrouve aussi dans les pays qui ont été fortement affectés par la Covid-19, comme par exemple la France. Pourtant, dans le même temps, la sensation de rupture se perpétue puisqu'on ne retourne pas exactement

« au monde d'avant ». L'épidémie, comme la catastrophe s'inscrivent dans un processus où « Après la catastrophe, il est urgent de la signifier, de lui trouver des causes, des responsables, et d'envisager son dénouement. » (Revet, 2010 : 132). Il y donc une recherche et une production de sens dans l'après-catastrophe, peut-être justement pour contrer cet effet de rupture. Il me semble que l'une des manières de créer ce sens est de comparer avec d'autres événements similaires. Ce n'est en effet pas la première fois que le monde connaît une pandémie. Au niveau occidental, on n'a en effet cessé de parler de la grippe espagnole du siècle dernier, ou plus loin encore, de la peste. Les Marquisiens/Marquisiennes, eux, le comparent à leur échelle. Ainsi que je l'ai déjà présenté, ils/elles ont tendance à faire référence au passé pour le relier à une épidémie vécue. Par exemple, Kapuhatini me dira que, lorsqu'il a vécu le chikungunya, c'était bien pire que la Covid. Mais cela l'a aussi amené à se questionner sur comment ses *tupuna* avaient pu vivre la variole si lui-même avait déjà du mal avec le chikungunya (01.06.2021, Taipivai, carnet 4). Le questionnement sur la manière dont les anciens ont pu vivre est omniprésent aux Marquises. *A fortiori*, cela l'est également pour les maladies passées. Mais comme le dira très justement Teautaiipi en comparant la Covid et les épidémies d'avant : « Tout le monde a eu peur. Avant ils ont pas eu le temps d'avoir peur. » (08.06.2021, Taiohae, carnet 4). Les *Ènana* n'ont pas eu le temps d'avoir peur car il n'y avait que peu de médias, et ils n'annonçaient pas les maladies qui arrivaient. De plus, l'isolement géographique et le relatif oubli de la France de cette colonie ont fait que les épidémies sont globalement passées inaperçues, ou sans qu'on s'en soit vraiment préoccupé. Je me suis demandée si, au même titre que la Covid-19, malgré l'absence de médiatisation, les épidémies passées faisaient événement. Est-ce qu'elles venaient créer une rupture dans l'histoire marquisienne qui pouvait faire traumatisme ?

B. LES ÉPIDÉMIES PASSÉES FONT-ELLES EVENEMENT ?

Il m'est apparu que la notion d'événement en sciences sociales, et notamment en anthropologie historique, pouvait éclairer ce dialogue entamé entre épidémies passées et épidémie présente du Covid-19. Si on ne pourra pas parler ici de l'abondante littérature développée autour du lien entre événement et Covid-19, je tâcherai ici de voir si la notion d'événement au sens de rupture telle qu'on la conçoit le plus souvent est la plus pertinente pour parler des épidémies passées aux Marquises. En effet, l'événement ne prend de sens que lorsqu'il s'insère dans un processus dont il est nécessaire de retracer le cours afin de comprendre pourquoi un phénomène fait ou ne fait pas événement.

a. L'ÉVENEMENT-RUPTURE

Il me semble intéressant de préciser ici que la maladie est bien souvent conçue comme forme élémentaire de l'événement (Augé, 1983 : 35-91). Il s'agit en effet d'une circonstance imprévue qui fait rupture dans la vie d'un individu et qui est bien souvent homologuée au champs du malheur et de

l'infortune (*ibid.*). On peut donc déjà se demander si une maladie qui affecte collectivement un groupe comme une épidémie crée une disjonction de la même façon pour tous les individus. Par ailleurs, D. Fassin et R. Rechtman qualifient le traumatisme de « nouveau langage de l'événement » (2007 : 7). Cette notion d'événement en sciences humaines peut donc s'appliquer aux deux sous-champs qui constituent la thématique que j'étudie ici. Peut-on alors parler d'événement lorsqu'on parle du passé, qui plus est de maladies passées qui n'ont pas été médiatisées ? On peut s'intéresser ici à la notion d'événement au prisme de l'anthropologie historique (Farge, 2002 ; Jouhaud & Ribard, 2014) qui a connu des remaniements. Tout d'abord rejetée par l'école des *Annales*, car étant considérée comme l'incarnation de l'histoire des guerres et batailles, ce concept est à nouveau exploré en raison des grandes mutations sociales du XX^e et XXI^e siècle (Ricœur, 1992). Il vient révéler des changements profonds, des crises sociales, politiques qui peuvent survenir par exemple après des catastrophes naturelles (Houdart, 2021 ; Revet, 2010) ou des épidémies (Keck, 2010). Pour certains, comme P. Nora (1972) ou A. Boureau (1991), l'événement existe et persiste parce qu'il est annoncé, médiatisé. Pourtant, la réinterprétation des batailles par des historiens au prisme de ce nouvel outil a démontré que c'est un phénomène qu'on peut appliquer à tout temps, hors des médias modernes, et qui se déploie sur de multiples échelles tant spatiales que temporelles (Duby, 1973 ; Valensi, 1992). Pour revenir au champs de l'anthropologie, A. Bensa et E. Fassin (2002) considèrent qu'il peut y avoir événement sans médiatisation. Il s'agit alors de partir de ce qui constitue un événement au temps présent ou dans l'histoire, pour un individu ou un petit groupe, en resituant le contexte de cet événement pour comprendre une histoire collective. Selon les deux anthropologues, l'événement peut être compris de façon plus large comme une « rupture d'intelligibilité » (*ibid.* : 8) : un changement qui suspend la compréhension ou qui devient incompréhension. Ce qui peut entraîner un changement profond voire un revirement des existences humaines. Ce concept de l'événement compris comme une fracture, une ligne de partage entre un avant et un après peut être appréhendé comme une forme de traumatisme si cela engendre des conséquences néfastes pour les individus qui le vivent, voire pour les générations d'après. Les épidémies corrélatives à la prise de contact par le monde occidental aux Marquises me semblent correspondre à ce schéma et auraient constitué ce que E. Levinas qualifie d'événement ou de traumatisme : ce qui ne fait pas sens, ce qu'on ne peut intégrer dans sa propre histoire individuelle (2019).

Mais quel serait alors l'événement identifié qui ferait traumatisme ? Quelle serait la rupture principale ? Pour Anne, il s'agirait de l'édification du règlement de bonne conduite des indigènes de Nuka Hiva de 1963 (01.05.2021, Taiohae, carnet 2). Pour Teikiotiu, il s'agit de l'arrivée des Espagnols en 1595 (26.04.2021, Taiohae, carnet 2). Pour d'autres, il s'agirait de l'interdit de la langue marquisienne à l'école sous l'égide de la III^{ème} République. Ou bien seraient-ce les épidémies ? Y en a-t-il une en particulier ? Un épisode spécifique ? Je ne pense pas qu'il y ait en réalité un événement qui ait fait rupture ou qui soit l'origine d'un traumatisme. Ne pourrait-on pas plutôt penser une corrélation de facteurs qui permet une ou des fractures conséquentes dans l'histoire du peuple marquisien ? Peut-être que les Marquisiens/Marquisiennes n'identifient pas un événement particulier qui fait coupure mais

plutôt une période qui s'étend sur plusieurs années ? D'ailleurs, un événement est-il forcément un moment restreint ou cela pourrait-il être quelque chose qui s'étale dans le temps ? Ou bien y a-t-il entassement d'une multitude de micro-événements qui viennent former une chaîne de mémoire qui serait non pas chronologique mais qui procéderait par sauts qualitatifs ? Le point commun de tous ces événements que nous avons vu précédemment et que mes interlocuteurs/interlocutrices relient dans leur discours, est qu'ils signalent tous une perte vécue les *Ènana*. Finalement, il me semble qu'il ne s'agit pas tant d'un événement que d'une crise dont je parle ici. Chaque événement cité par mes interlocuteurs/interlocutrices serait un élément qui viendrait révéler une crise. D'ailleurs, comme P. Nora le dit : « Il n'y a pas de différence de nature entre une crise, qui est un complexe d'événements, et un événement, qui signale quelque part dans le système social une crise. » (1972 : 171). Que ce soit un événement ou une crise, il m'apparaît que la rupture d'intelligibilité demeure. Cette crise, que j'ai nommé précédemment ethnocide, semble créer un schisme temporel de la même manière que l'événement.

« Il s'agit donc de comprendre comment, en provoquant une rupture dans l'intelligibilité, un événement arrache les protagonistes qui le produisent, ou le vivent, à un contexte, à une situation, à une temporalité, à une pensabilité de l'action. » (Jouhaud & Ribard, 2014 : 67).

Les épidémies ne seraient qu'un des éléments constitutifs de cette crise, ne pouvant être intégrés dans une histoire collective et faisant ainsi traumatisme. S. Revet dit que « La catastrophe, par sa force et son ampleur, et par la complexité de ses causes, fait vaciller les certitudes et introduit la confusion. » (2010 : 135). On peut se demander si, lorsqu'il y a répétition de plusieurs catastrophes – comme l'ajout combiné des épidémies, d'interdits culturels, de famines et de guerres tribales, etc. – cela ne majore pas la confusion et peut potentiellement aggraver la situation, la transformant en un traumatisme. Il me semble pertinent de parler d'échelle de traumatismes étant donné la multiplicité des plans sur lesquels ils peuvent s'appliquer : spatial, temporel, individu, collectif, etc. Leur effet cumulatif n'aurait fait qu'entériner cette sensation de rupture de l'intelligibilité, venant majorer la crise. De la même façon, ainsi que je l'ai montré pour l'épidémie de Covid-19, il existe une échelle de l'événement qui se déroule à plusieurs niveaux, à la fois spatial et temporel, individuel, collectif, politique, etc. Il m'apparaît que ces deux échelles se superposent dans de nombreux cas ce qui peut contribuer à confondre l'événement et le traumatisme, même s'il s'agit de deux choses différentes, puisque le dernier serait le résultat d'une accumulation d'événements qui ont fait rupture pour les Marquisiens/Marquisiennes avec leur vie et notamment leur système socio-culturel d'« avant ».

Or, cette sensation de rupture avant/après est quelque chose qui se répète dans la vie des hommes/femmes, à des échelles plus ou moins importantes. Il me semble que lorsque mes interlocuteurs/interlocutrices comparent les épidémies passées et la Covid-19 actuelle, ils ne font pas autre chose que constater cet effet de répétition. Teutaipi me dira ainsi en faisant des aller-retours

entre l'épidémie de « grippe espagnole⁷⁹ » et celle de Covid-19 : « Y a qqch qui arrive, qqch qui revient (...) Je pense que tout le monde parlait des évènements qui s'est passé avant. » (08.06.2021, Taiohae, carnet 4). Cette phrase fit écho pour moi avec les propos de S. Houdart (2021) que j'avais écouté lors d'un podcast d'une des séances du séminaire « Territoires affectés » en 2021. Elle travaille notamment sur l'après-catastrophe du séisme et du tsunami déclenché par l'accident de la centrale nucléaire de Fukushima en 2011. Elle y parle d'un de ses interlocuteurs, M. Yamauchi, qui a construit une exposition des objets catastrophés présentant la matérialité de la répétition des tsunamis au Japon. Le but de M. Yamauchi est de faire comprendre que : « Les catastrophes sont des évènements qui se répètent. Elles tournoient sur elles-mêmes. » (*ibid.*). Il m'est apparu que c'est une phrase qu'on aurait tout à fait pu appliquer aux épidémies et notamment à cette effet de comparaison permanent qui fait osciller entre celles passées et le présent marqué par la Covid-19. Si les catastrophes sont des évènements qui se répètent, comment alors parler de fracture ? Il me semble que ce qui se renouvelle à chaque fois, c'est cette différence entre un avant et un après. La rupture ne devient en effet significative que si on s'attarde sur la manière dont un événement advient et ce qu'il en résulte. Il est donc nécessaire de s'intéresser au processus dans lequel s'inscrit chaque événement et ce qui peut contribuer à l'inscrire dans une crise plus large.

b. *PROCESSUS AUTOUR DE L'ÉVÈNEMENT*

L'événement s'inscrit dans un processus, celui d'un temps continu, ainsi que le dit A. Farge : « La vision du devenir est constitutive du « moment-événement », de même celle du passé » (2002 : 69). Il s'agit donc de prendre l'événement d'un point de vue dynamique, en prenant la rupture au même titre que le conflit ou la crise, comme un révélateur à un instant T de ce qui anime une société, dans la même idéologie que G. Balandier l'a fait pour étudier les contacts et les disjonctions entre société coloniale et société colonisée (1961). A ce titre, ce concept d'évènement permettrait de mieux comprendre l'évolution d'une collectivité dans la durée, soit son histoire. Cela demande de croiser de multiples échelles de temps, de multiples points de vue, ainsi que l'a fait L. Valensi (1992) autour d'une bataille qui a opposé trois rois. Elle rend compte ainsi des différents niveaux sur lesquels se déploie l'évènement étudié dans différents pays, différents contextes culturels et à différentes époques. Cela enjoint également à appréhender la société étudiée et son histoire, selon le régime d'historicité (Hartog, 2012) qui lui est propre. Pour M. Sahlins : « l'histoire est régie par un ordre culturel qui est propre à chaque société et varie selon la société » (1989). Chaque communauté va donc construire sa propre histoire selon l'importance qu'elle accorde (ou non) aux divers évènements qui ont lieu. En effet, un événement n'a de sens qu'au sein d'un ordre culturel. Ainsi, M. Sahlins démontre à propos de la mort du capitaine Cook comment celui-ci est interprété du côté britannique et du côté hawaïen. Cette mise en parallèle

⁷⁹ Soit la variole

nous apprend comment, pour cet anthropologue, l'événement ne devient tel que lorsqu'il est interprété, soit intégré dans les chaînes d'ordre culturel. L'événement n'est pas le moment en soi – ce qui se passe – mais bien plutôt ce qui est interprété et intégré dans une chaîne culturelle. Ce n'est pas nécessairement ce qui fait rupture, mais plutôt ce qui a du sens au sein du système culturel qui l'interprète. Par exemple, lorsque les premiers Occidentaux sont arrivés aux Marquises, les *Ènana* ont très certainement interprété leur arrivée dans leur système culturel. M. Bailleul propose l'interprétation suivante :

« Ne connaissant rien du monde, les Marquisiens ne peuvent avoir qu'une seule réaction devant l'arrivée des étrangers (...) : ce sont des *atua*⁸⁰ qui reviennent réincarnés, les esprits d'antiques défunts réapparaissent sous une forme étrange dans le monde concret. Mais l'attitude de ces derniers oblige sans doute assez rapidement les « Hommes » à penser autrement. Ce ne sont pas des *atua* à qui ils ont affaire ; ce sont d'autres « Hommes ». Les limites du monde reculent. Il y a d'autres mondes au-delà de l'horizon. » (2001 : 50)

C'est sans doute l'interprétation la plus plausible car considérer l'arrivée de personnes à la peau blanche comme l'arrivée d'esprits ou d'ancêtres est quelque chose qu'on retrouve dans d'autres sociétés du Pacifique comme pour l'arrivée des frères Leahy, premiers blancs observés par les autochtones à l'intérieur des terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée⁸¹. Mais, comme nous l'avons vu dans le chapitre I, les *Ènana* ont très rapidement intégré qu'il s'agissaient d'autres êtres humains avec qui ils pouvaient faire échange. Ils ont donc interprété cette nouvelle variable dans leur système culturel. M. Sahlins établit ainsi son concept de structure de la conjoncture, attestant que chaque événement vient s'inscrire dans un système préétabli dont il n'est qu'une mise en exergue empirique à un moment T (Hartog, 1983 ; Sahlins, 1989). Ainsi, M. Sahlins paraît vouloir concilier d'une certaine manière, la conception du temps cyclique répétitif conçu dans le courant structuraliste à propos de sociétés non occidentales, tout en y intégrant l'objet d'événement, en le replaçant dans le système plus grand de la structure culturelle (Bensa, 1997). Les sociétés du Pacifique mettraient alors en place un système temporel qui leur permettrait de nier l'événement car celui-ci serait une menace pour l'équilibre sur lesquelles elles sont fondées. Ce qui fait événement ne serait construit que par rétrospection, dans le but de l'inscrire dans une histoire culturelle.

« Si un événement, selon la formulation qu'en donne Sahlins est un « fait interprété », alors un événement historique est un événement transmis, interprété *a posteriori* par le biais de la narration. » (Ballard, 2003 : 127)

Cela m'a amené à me demander si c'était vraiment les Marquisiens/Marquisiennes qui instituaient l'événement dans leur discours ou si c'était peut-être moi qui le créait à partir de leur propos. Une troisième alternative serait tout simplement de considérer que pour les *Ènana*, les épidémies ne faisaient pas événement, au sens où cela ne pouvait être intégré dans leur histoire, basée elle-même sur leur

⁸⁰ Autre forme d'écriture des *etua*, ou ancêtres divinisés.

⁸¹ Les frères Leahy étaient des chercheurs d'or, probablement les premiers à s'aventurer à l'intérieur des Hautes-Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1930. Ils avaient pris avec un caméscope qui ont permis de capturer les images de cette première rencontre. Ces images seront intégrées dans un documentaire de 1983 fait sur cette rencontre : *First Contact*, de Bob Connolly et Robin Anderson.

structure culturelle. Par exemple, C. Ballard démontre que l'expédition des frères Fox chez les *Huli* de Papouasie-Nouvelle-Guinée est un non-événement, malgré le fait que les Européens aient massacré des autochtones (*ibid.* : 111-134). Il démontre qu'il n'y a pas de mise en récit comme événement historique de cette expédition et du massacre des autochtones car cette expérience ne respectait pas les règles coutumières des *Huli* :

« Les frères Fox ont laissé derrière eux des cadavres mais ils n'ont créé aucune possibilité d'échange permettant de donner « sens » à ces meurtres. En terme d'historicité *Huli*, ce premier contact reste un « non-événement ». » (*ibid.* : 132).

Pourtant, ainsi qu'on l'a vu précédemment, l'événement peut faire rupture dans le continuum culturel et temporel en ouvrant sur une situation nouvelle, même s'il n'est pas nécessairement intégré dans le processus historique de la société marquisienne. A mon sens, les épidémies ne font peut-être pas événement, au sens où elles ne sont pas intégrées dans un système culturel, mais cela ne veut pas pour autant dire qu'il n'y a pas un partage qui se fait entre un avant et un après. En prenant l'événement, ou plutôt la crise engendré par l'accumulation d'événements, sous la dimension de traumatisme, je suppose qu'il s'agirait justement d'un genre d'événements qui ne peuvent être interprétés dans les signes culturels. La congruence d'une interdiction de pratiquer et d'entretenir la culture marquisienne, et d'une décroissance brutale de la population, faisant du reste des vivants des endeillés perpétuels, me fait supputer que la rupture créée par la crise de l'ethnocide marquisien n'a pas pu être intégrée dans la mémoire collective et donc dans leur régime d'historicité.

Cependant, on a déjà remarqué que l'événement s'inscrit sur plusieurs échelles, dans le temps mais aussi dans la société même. L'article de A.-C. Taylor sur ce qui fait événement ou non chez les Jivaros peut éclairer sur ce point : « Le refus de mémoriser un passé collectif n'implique donc pas la répudiation du passé tout court. Bien au contraire, c'est justement la négation du passé sous les espèces du collectif qui permet la construction du passé sous les espèces de l'individu. » (1997 : 87). Elle démontre que ce n'est pas parce que les morts qui ont connus une fin violente sont « oubliés » dans le discours collectif, qu'ils sont pour autant effacés de la mémoire individuelle. Le refus de mise en mémoire de la façon « classique » dans le système judéo-chrétien – se rappeler des morts en tant qu'individus – se traduit par une autre forme de mémoire, le rappel des circonstances de leur mort violente qui demeure (*ibid.*). Étant donné la violence que décrit l'anthropologue autour de cet événement, il me paraît intéressant de considérer qu'il pourrait s'agir également d'une situation traumatique pour les Jivaros. A ceci près que ces derniers peuvent traduire cet incident dans leur structure culturelle et que le groupe avec qui ils sont en conflit sont connus et ont une culture très similaire. *A contrario* aux Marquises, le groupe opposé, les Occidentaux, ont cherché à imposer leur culture aux îliens, tout en interdisant la culture marquisienne, en même temps que les épidémies qui faisaient de nombreux morts. Cette conjugaison de facteurs a amené à un véritable ethnocide qui constitue une crise dans l'histoire marquisienne puisqu'on reconnaît que c'était une série d'expériences qui ne s'étaient jamais produite auparavant ; ou en tous les cas pas à une aussi grande échelle. Il y a certes une absence de discours collectif sur ce traumatisme mais en

constatant les énoncés fait dessus par des individus, on pourrait se demander si chacun n'a pas tenté d'apporter une réponse pour intégrer cette faille à la fois culturelle et temporelle. Comme M. Halbwachs l'a démontré, la mémoire est avant tout une narration individuelle puisque : « Ce n'est pas sur l'histoire apprise, c'est sur l'histoire vécue que s'appuie notre mémoire. » (1968 : 43). On pourrait même se demander, à l'image de M. Pradem-Sarinic qui a étudié les traumatismes engendrés par la guerre de Yougoslavie chez les Croates, si reconnaître le trauma à l'échelle individuelle, ne permettrait pas de traduire un sentiment d'appartenance au collectif (2004). Dans une certaine mesure, on pourrait donc s'interroger si cette difficulté de mise en mémoire à long terme autour de l'événement de l'ethnocide aux Marquises n'est pas justement le signe de cette non-intégration qui qualifie le traumatisme. C'est un « passé qui ne passe pas » (Conan & Rouso, 1994), qui semble déconnecté de l'avant crise et de son après.

Ceci étant, chacun semble « vivre avec » (Houdart, 2021) car l'être humain doit continuer à se développer, à vivre. C'est un processus constant d'adaptation. Cet ajustement demande de remanier en permanence le passé, que celui-ci soit mis en mémoire de façon écrite, « officielle » ou non. Ainsi, si l'événement est une rupture, il ouvre non pas sur une situation nouvelle mais *des* bifurcations futures, ce que l'historien R. Koselleck appelle un « horizon d'attente » (1990). Il montre comment la vision future d'un événement passé et comment celui-ci est considéré dans un présent montrent à quel point cet événement est construit. Cela présente également comment l'événement est remanié constamment au gré de la manière dont se construit l'histoire. Si on revient à l'exemple de l'épidémie de Covid-19, on a constaté comment elle avait suscité des discours et des comparaisons avec des épidémies ou des pandémies similaires, aux Marquises mais aussi dans le reste du monde. Or, comme l'a dit le géographe C. Grateloup dans une émission de France culture sur les frontières de l'événement : « Historiquement, les pandémies ne laissent pas beaucoup de traces mémorielles » (2021). Il présente que par exemple, les gens savent rarement que la grippe espagnole a fait plus de morts que la première guerre mondiale alors qu'elle intervient juste après. Mais on n'associe pas nécessairement grippe espagnole et première guerre mondiale dans le même événement ou la même crise, quand bien même ils sont liés temporellement, spatialement et socialement. Pourtant, j'ai pu observer le foisonnement d'articles grand public ou spécialisés sur la grippe espagnole ou sur la peste noire ces deux dernières années. Rétrospectivement, la grippe espagnole est peut-être devenue un événement du passé aujourd'hui, *parce qu'il y a eu la Covid-19*. L'événement s'inscrit donc dans un processus qu'il modifie tout autant qu'il est modifié par lui. Il n'y aurait pas uniquement un élément déclencheur mais tout un système qui permet à un ou plusieurs événements de faire sens à ce moment précis dans un temps passé, mais également dans le présent. Le traumatisme tel que je l'ai l'a considéré correspond à cette définition puisqu'il résulte du décalage brutal engendré par l'événement entre un avant et un après événement ; mais s'inscrit également dans un continuum sans pour autant être intégré dans la mémoire. Le traumatisme de l'ethnocide marquisien s'inscrit dans un système complexe de temporalités (Farge, 2002) et de multiples jeux d'échelles qui doivent être dépliés afin de pouvoir tenter de comprendre pourquoi et comment un

événement traumatique persiste sans pour autant faire l'objet d'une inscription dans la mémoire. Ou bien s'agirait-il d'une autre forme de mise en mémoire que celle qui transforme l'événement en souvenir ? Il me semble que si j'ai eu autant de récits sur les épidémies passées alors qu'il y avait l'épidémie due au Coronavirus, c'est peut-être parce que la maladie actuelle permettait de fournir un contexte similaire qui réactivait une forme de mémoire. Ainsi que le dit C. Ballard :

« Or les événements n'ont pas de réalité existentielle ; ils ne sont pas immanents au passé. Ils tirent leur sens de leur positionnement dans une séquence d'autres événements qui leur sont rattachés, et de leur agencement dans un contexte narratif. » (Ballard, 2003 : 112).

En soi, les épidémies passées ne semblent pas faire événement, car il n'y a pas d'intégration de celles-ci dans une mise en récit de l'histoire du peuple marquisien. Si on en parle, elles sont toujours agencées en rapport avec d'autres événements comme l'épidémie actuelle, et deviennent signifiantes. Mais on peut se rappeler que ce n'est pas tant des épidémies dont on parle que du nombre de morts qu'elles ont fait. Comme on l'a vu, elles peuvent également être reliées à d'autres événements concomitants formant la crise de l'ethnocide marquisien. Pour autant, est-ce que c'est parce qu'on m'en a parlé qu'on peut dire que les Marquisiens/Marquisiennes ont dépassé le traumatisme ? A part lorsque je les questionnais, on m'a souvent répété que ce n'était pas quelque chose dont les gens se souvenaient et dont on parlait facilement. D'un côté, j'ai le sentiment que les Marquisiens/Marquisiennes parlent plus facilement, plus spontanément aujourd'hui de choses que d'autres, notamment sur la question du patrimoine culturel marquisien en général dans un contexte de forte revalorisation culturelle et qui est mis en avant lors des *Matavaa*, les « Festivals des Arts des îles Marquises » (Kimitete & Ivory, 2016 : 275-281). D'un autre côté, malgré le récit que j'ai pu en faire dans le chapitre I, il y a beaucoup de silence sur les épidémies et sur la période de l'ethnocide marquisien. Le silence me paraît être une indication sur le fait que ces épidémies et plus largement la crise de l'ethnocide, ne font pas « événement(s) » pour les *Ēnana*. Bien entendu, il existe plusieurs raisons à ce silence, mais je me suis demandée si le fait qu'on fasse silence sur les épidémies et qu'elles soient absentes d'une mise en récit narrative, ne venaient pas justement souligner l'aspect traumatique qu'elles avaient pu ou peuvent encore avoir.

2. UN PASSÉ SUR LEQUEL ON FAIT SILENCE

La question du silence autour de passé marquisien était en réalité très présente sur mon terrain. Comment alors se remémorer de ce dont on ne parle pas ? Plutôt que de se fixer sur l'absence de parole, je postule que le silence serait une autre forme de la mémoire, une autre manière d'exprimer ce qui ne peut se formuler à voix haute. L'absence de mots sur ces expériences qui constituent la crise de l'ethnocide, dont les épidémies, me paraissent être un indicateur supplémentaire de ce que j'ai qualifié de traumatisme. Il me semble qu'en effet, il est difficile de parler de ce qu'on a pas réussi à intégrer dans une histoire, soit une mise en récit, individuelle ou collective.

A. DIFFÉRENTES PRATIQUES DU SILENCE

Il existe plusieurs manières de faire silence. J'en examinerai ici deux qui me sont apparues prégnantes dans la société marquisienne : l'oubli et le doute. Le silence qui entoure la période des épidémies et des autres événements concomitants pourrait paraître normal, puisqu'il est le corollaire de l'oubli. J'ai aussi vu beaucoup de mes interlocuteurs/interlocutrices mettre en doute ce qu'ils savaient ou ce qu'ils pensaient savoir. Ils/Elles préfèrent se taire plutôt que de dire des bêtises, des choses qui ne seraient pas exactes. Je laisse pour le moment de côté la pratique du secret sur laquelle je reviendrai dans ma réflexion sur l'intrication entre silence et traumatisme.

a. OUBLI

La plus évidente des formes du silence est une forme involontaire : c'est celle de l'oubli qui est caractérisé par une : « Absence ou disparition de souvenirs dans la mémoire individuelle ou collective », et se traduit par : « la perte progressive ou immédiate, momentanée ou définitive du souvenir »⁸². Rappelons tout d'abord que la culture marquisienne est une culture dite de tradition orale, corrélée à des supports, matériels ou immatériels, comme par exemple les chants ou les danses. Par exemple, Kapuhatini me parlera d'un *ru'u*, un chant traditionnel marquisien plutôt mélancolique, où des enfants malades appellent leur grand-mère et demandent pourquoi ils meurent (01.06.2021, Taipivai, carnet 4). Il n'a pas su me dire de quand datait ce chant ou à quelle maladie cela se référait, mais il se souvenait que sa propre grand-mère lui avait chanté. Même si de nombreuses choses se sont perdues depuis la colonisation et l'interdiction de pratiquer la culture marquisienne, des traces et des manières de faire ont subsisté et notamment le fait de raconter des légendes ou des histoires⁸³. Les Marquisiens/Marquisiennes ne différencient pas toujours dans leurs propos si ce qu'ils/elles racontent sont des légendes ou des « vraies histoires », mais je pouvais plus ou moins le deviner selon le récit, si ils/elles ne le précisaient pas avant. Dans le cadre de ce travail, je me suis plutôt focalisée sur ce qu'on pourrait catégoriser comme « histoire ». Moetai, né en 1960, me raconte que lorsqu'il était petit, lors de certaines occasions, lorsqu'il y avait deux ou trois familles réunies, les vieux/vieilles rassemblaient les enfants et leur racontaient des légendes au coin du feu.

« Comme y a pas d'écrit, les papi racontaient les légendes. Tout était oral. Mais c'était bien de passer de l'oral à l'écrit. Comme ça, ça reste. (...) En 1965, tout avait déjà été oublié. Pas oublié mais mis de côté. » (28.04.2021, Taiohae, carnet 2)

⁸² Définition du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/oubli>

⁸³ Je différencie ici légende et histoire dans le sens où la légende est un : « Récit à caractère merveilleux, ayant parfois pour thème des faits et des événements plus ou moins historiques mais dont la réalité a été déformée et amplifiée par l'imagination populaire ou littéraire » (<https://www.cnrtl.fr/definition/légende>) ; et l'histoire est un : « Récit concernant un fait historique ou ordinaire; narration d'événements fictifs ou non » (<https://www.cnrtl.fr/definition/histoire>).

Je discerne ici plusieurs éléments. Tout d'abord, que ce sont les personnes âgées qui ont l'apanage du savoir de transmission, et dans notre cas de la transmission des histoires du peuple *Ēnana*. Moetai note lui-même la différence entre les moments de sa jeunesse et aujourd'hui, où il n'y a plus de rassemblements tels qui fournissent un cadre pour raconter. L'oubli viendrait du fait qu'on ne raconte plus ces histoires ou ces légendes puisqu'il n'y a plus de moments tels qui y sont dédiés. Trois autres personnes nées dans les années 1940 à 1950, m'ont raconté cette pratique que pouvaient avoir les *tupuna* de se rassembler lors d'une occasion spécifique ou non, le soir ou bien le dimanche, de se mettre en cercle et d'entamer une conversation qui dérivait sur le fait de conter ou raconter ce qui était. Si les enfants ne sont pas toujours les destinataires désignés de ces histoires, ils sont pour autant toujours présents autour de ce rassemblement de personnes âgées et sont « des oreilles qui traînent ». Ils apprennent en écoutant sans forcément vouloir assimiler et retenir ces histoires. L'effet de répétition joue donc un rôle majeur. Il s'agit d'une forme d'apprentissage que je qualifierais de « passive », au sens où les personnes ne décident pas d'apprendre de façon volontaire et consciente ce qu'on leur raconte. Mais comme ces occasions se sont raréfiées selon Moetai – parce que les personnes ressources sont décédées ou que les enfants sont partis, notamment pour vivre ou aller chercher du travail à Tahiti – les *tupuna* actuels n'ont retenu que quelques histoires ou des bribes d'histoire. De plus, il peut aussi y avoir un refus de conserver ces histoires de la part de ceux qui étaient enfants car elles rentraient en contradiction avec ce que leur enseignait le dogme chrétien. Par exemple, Ley m'expliqua qu'elle disait à son grand-père que ce qu'il racontait c'était : « l'histoire des païens ». Elle me dit aussi :

« Nous on est jeunes, ça nous intéresse pas, ces histoires-là. C'est juste maintenant que ça m'intéresse (...). On a besoin de savoir maintenant. (...) Parce que c'est maintenant, tout le monde même toi tu viens ici pour savoir ce qui s passe avant. (...) Parce que y a personne qui peut donner cette réponse-là maintenant. Nous on est un peu le... les plus âgés maintenant. » (13.05.2021, Hatiheu, carnet 3)

Aujourd'hui Ley appartient à la catégorie des *tupuna* et c'est à son tour de raconter des histoires. Mais elle ne s'en rappelle pas, ou peu comparativement à ce qu'elle a entendu et elle le regrette. Selon elle, lorsqu'elle était enfant, dans les années 1950-1960, personne ne s'intéressait à ces histoires, alors qu'aujourd'hui, à l'heure de la revalorisation culturelle, les personnes cherchent de façon plus active à connaître les légendes ou les anecdotes du passé. Si Moetai situe cette déperdition à son époque, je pense néanmoins qu'il y a des choses oubliées à chaque génération. La somme des oublis devient alors de plus en plus conséquente au fil des générations.

Aujourd'hui, personne n'a vécu de façon directe les épidémies du XIX^{ème}, voire du début du XX^{ème} siècle. Contrairement à C. Ballard qui raconte le massacre des *Huli* par les frères Fox (2003 : 111-134), je ne pouvais pas avoir de témoignages oculaires. Mon travail ne reposait que sur ce que les Marquisiens/Marquisiennes avaient eux/elles-mêmes entendu et les sources documentaires écrites. Ceux/Celles qui m'en ont parlé sont donc des témoins/témoins indirects/indirectes à qui on a transmis ce récit. Nécessairement, à chaque personne qui passe, le récit est altéré, des morceaux sont oubliés, voire parfois la légende ou l'anecdote toute entière. Quelquefois, on ne retient que la conséquence de

l'histoire, comme par exemple que pour les épidémies il y a eu beaucoup de morts, comme me le diront Teii et He'eata :

« On peut pas te dire, tu sais c'est des histoires ça s'est passé y a tellement longtemps alors pour avoir des précisions, on peut pas savoir. On sait juste que y a eu des morts, beaucoup (...) des milliers. » (14.05.2021, Hatiheu, carnet 3)

Je pense qu'on peut dire que ce qui m'a été raconté sont des « souvenirs reconstruits », soit « une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée (Halbwachs, 1968 : 57). Il peut également s'agir de « souvenirs enveloppés », soit des souvenirs recouverts par des images issues des générations précédentes et qui peuvent ressurgir lorsque le présent propose des amorces pour se remémorer ces souvenirs (*ibid.* : 60-66). La plupart du temps, il ne s'agit en effet pas de souvenirs directement vécus lorsqu'on me parle du nombre de morts qu'ont pu faire les épidémies. Rappelons que celles qu'ont pu vivre mes interlocuteurs/interlocutrices n'ont été que peu mortelles. Les souvenirs des épidémies sont donc recouverts ou enveloppés par le vécu de la personne qui raconte et de celles qui lui ont raconté. En effet, les personnes âgées racontaient les histoires qu'on leur avaient déjà rapporté quand ils étaient petits et les transmettaient ; ou bien c'était des histoires qu'ils avaient eux-mêmes vécu. Par exemple, Teautaiipi me dit que les anciens ne parlaient que des événements qui ont marqué leur vie : « Ils étaient là, ils ont vu. (...) On ne peut raconter que ce qu'on a vécu. Que ce qu'on a vu. Que ce qu'on nous a raconté aussi. » (08.06.2021, Taiohae, carnet 4). La transmission de ces récits oraux se fait la plupart du temps de grand-parent à enfant. Cette transmission se fait avec un décalage de générations, de grand-parent ou arrière-grand-parent, à enfant, ce qui reste un mécanisme assez classique, comme le dit M. Halbwachs : « L'enfant est aussi en contact avec ses grands-parents, et par eux, c'est jusqu'à un passé plus reculé encore qu'il remonte. » (1968 : 50). Or, j'ai pu observer que la très grande majorité de mes interlocuteurs/interlocutrices, ont la plupart du temps été élevés/élevées par leur grands-parents qui étaient leurs parents *haka'i*. Ils/elles ont donc été adoptés/adoptées par leurs grands-parents biologiques.

Pourtant, même ceux/celles qui ont été des témoins/témoins privilégiés/privilégiées parce qu'ils/elles ont plus souvent été que d'autres au contact de leurs grands-parents et/ou de personnes âgées oublient eux/elles-mêmes au cours de leur vie. Ainsi Alphonse, qu'on m'a très souvent indiqué comme une personnes connaissant beaucoup d'histoires, me disait lui-même : « J'ai un peu oublié. J'ai un peu perdu. » (15.05.2021, Hatiheu, carnet 3). L'oubli des récits dont Alphonse est le dépositaire aujourd'hui peut être une conséquence de son âge. Je pense qu'il est communément admis que lorsqu'on vieillit, on oublie. C'est quelque chose qui n'a pas échappé aux jeunes générations marquisienne car un des enfants de la classe de 5^{ème} du collège de Taiohae me dira : « Mais des fois les anciens ils savent plus parce que ils vont un peu trop à vieillir, après du coup ben on va plus recevoir not' légende. » (11.06.2021, Taiohae, carnet 4). Mais aux personnes âgées non plus d'ailleurs, comme me le dira Georgie : « Avant je retenais. Mais pas maintenant. Ça fait un peu longtemps. Après je vais te raconter n'importe quoi. » (06.03.2020,

Hatiheu, carnet 1). En effet, l'oubli des récits est aussi corrélé à un manque de pratique de les raconter. Les personnes en oublient certains qu'elles connaissaient parce qu'elles n'ont plus l'occasion aujourd'hui de raconter certains de ces récits. Certes, on se rappelle mieux des légendes qui peuvent être dansées que des épidémies qui, elles, ne font pas l'objet d'une mémoire à afficher. Il y a donc des récits que l'on va plus oublier que d'autres car ils sont moins sollicités.

De plus, cette mémoire contenue dans les histoires et les légendes peut être ancrée dans des détails matériels, comme des pierres particulières. Le patrimoine marquisien regorge en effet d'artisanat lithique, comme des *penu* ou pilons, ou des herminettes. Mais au-delà de la pratique, il existe des pierres avec une signification symbolique plus particulière. Moetai me parle par exemple de pierres gravées de forme longiligne qui pouvaient attirer un certain type de poisson en « envoyant des émanations » si on la tourne vers l'océan. Ces pierres se nomment en général *puna* : « la source ». Il m'explique que c'est une source de mana qui va attirer le poisson. Mais aujourd'hui, peu de personnes savent cela et ils me dit que de nombreux archéologues avec qui il a travaillé n'y croyaient pas. Le temps d'érosion de la pierre étant particulièrement long, elles peuvent toujours exister aujourd'hui matériellement mais plus symboliquement car on a oublié leur signification.



155 Poisson magique, ika keô, puna
Hiva Oa, Îles Marquises
xix^e siècle ou antérieur
34,5×7,7×10,8cm
Musée des Beaux-Arts, Chartres
Collecté par le gouverneur Bouge
Ancienne collection de Georges Lagarde, juge de
paix aux Marquises au début du xx^e siècle
Inv. 84.156

Figure n°15 : Puna de Hiva Oa
Source : Ivory, 2016 : 215 (photographie)

Par cet exemple, Moetai généralise en disant qu'il y a comme cela aujourd'hui de nombreux éléments de la culture marquisienne qui peuvent perdurer, sans qu'on se rappelle leur fonction ou leur signification originelle.

« Le monde ancien est peuplé de petits détails. C'est difficile... C'est difficile de comprendre des choses aujourd'hui. Si on t'a pas dit... C'est pour ça y a des choses on a oublié. » (30.04.2021, Taiohae, carnet 2)

Ce qui ne se dit pas, qui n'est pas écrit et qui ne se fait plus est oublié. Pour Moetai et d'autres Marquisiens/Marquisiennes rencontrés/rencontrées, le meilleur moyen de pallier à cet oubli, corollaire de la mémoire humaine, c'est d'écrire. Le transformer en une trace matérielle permet de pallier à l'oubli et à l'usure du temps sur la mémoire collective. Ainsi au moins quatre de mes

interlocuteurs/interlocutrices, dont Moetai, m'ont confié être en train d'écrire un livre, ou du moins de prendre des notes de ce dont ils/elles se souvenaient pour que leurs savoirs et ceux qu'on leur a transmis ne se perdent pas pour les générations futures.

Aux Marquises, il m'est apparu que le souvenir est partagé de façon collective. Chaque individu ne détiendrait en fait que des morceaux et il serait nécessaire de fournir un cadre pour que les personnes puissent reconstituer l'histoire. Ley me dit ainsi : « J'ai appris mon histoire par moi-même (...). En écoutant, en racontant. » (13.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Elle enrichissait son recueil de souvenirs personnels ou venait le confirmer en entendant d'autres versions d'une histoire ou d'une légende lors des rencontres de groupes de personnes. Et c'est finalement la somme de tous ces récits qui constituerait une mémoire collective (Halbwachs, 1968 : 1-34). Mais la progressive disparition de ce genre de réunions tend à accentuer l'oubli et le silence. En ce qui concerne les épidémies, on ne raconte pas – et donc on oublie – parce qu'on ne voit pas la nécessité qu'il y a d'en parler. Deux des élèves de la classe de 2nde du lycée Saint-Athanase me feront remarquer :

« Ta madame ! Chez nous on raconte pas les maladies. »

« En fait madame, pour nous les maladies d'avant c'est plus trop important parce que y en a plus aujourd'hui. » (06.05.2021, Taiohae, carnet 3)

Il paraît en effet assez logique qu'on ne parle des épidémies que lorsqu'il y en a une nouvelle et que cela rappelle le souvenir des anciennes. De cette façon, la mémoire ne se transmettrait que par « sauts ». Cela supposerait que ceux/celles qui ont un savoir sur les épidémies passées qu'ils n'ont pas vécu, ont eu la transmission des histoires sur ce sujet lorsqu'ils/elles ont eux-mêmes vécu des épidémies au cours de leurs vies. D'ailleurs, peut-être que les enfants que j'ai interrogé dans leur classe se souviendront que je suis venue poser des questions sur les anciennes maladies alors qu'on vivait l'épidémie de Covid-19 ? D'une certaine manière, le savoir du passé se transforme ainsi en souvenir vécu, puisque le passé vient être présentifié en racontant le récit ou le souvenir. Mais il reste nécessaire que les personnes entretiennent leur mémoire individuelle en racontant ces souvenirs. Ces derniers, hors contexte de rassemblement, sont rarement racontés de but en blanc. Si j'ai pu avoir des récits, c'est parce que j'ai posé des questions – ce qu'on m'a (beaucoup) fait remarquer. C'est d'ailleurs une autre forme d'apprentissage que je qualifierai « d'active » car la personne va chercher le savoir détenu par une autre personne en passant par le biais de la question. C'est une forme d'apprentissage moins fréquente aux Marquises, comme me l'ont dit mes interlocuteurs/interlocutrices. Pourtant, un certain nombre d'entre eux ont posé des questions à leurs grands-parents et c'est ainsi qu'ils ont pu obtenir des informations qu'ils ont pu, à leur tour me transmettre *parce que* je posais des questions dessus. D'ailleurs, le fait de poser des questions peut venir réactiver certains souvenirs que l'on pensait « oubliés ». He'eata me dira ainsi : « Tu es comme une machine à remonter dans le temps » (14.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Le discours doit cependant toujours être suscité : par des questions, un événement, un repère matériel ou spatial. La parole ne sort pas toute seule. Si on ne parle pas, ce qui reste c'est le silence.

L'oubli est un revers de la mémoire, il va avec. Sa conséquence est bien souvent le silence. L'oubli traduit certes la perte de souvenirs, à plus ou moins long terme, mais aussi d'une certaine manière la perte de l'histoire marquisienne puisqu'on oublie les supports narratifs et la signification des supports matériels. On pourrait tout à fait appliquer aux Marquises ce célèbre adage issu d'une reformulation du discours de l'historien africain Amadou Hampâté Bâ à l'ONU en 1960 : « Quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle »⁸⁴. Qu'une personne âgée meurt sans avoir transmis ou qu'une personne vivante ne se souvienne plus, la conséquence est la même : la perte de savoirs – ici de récits – et le silence qu'il laisse derrière. Je pense que quand les Marquisiens/Marquisiennes me disent : « je ne sais plus » ou « c'est perdu » ou « il n'y a plus », ils/elles expriment avant tout la perte d'une tradition orale conscientisée. Mais cela ne supprime pas pour autant le savoir vécu. On peut même considérer que l'oubli est indispensable dans la construction d'un récit de vie qui se modèle et se remodèle en fonction du présent (Augé, 2001). Je me suis demandée si l'oubli était un processus naturel d'effritement de la mémoire, s'effaçant avec le temps qui passe car il n'est pas entretenu ; ou bien s'il était induit par le silence lorsqu'on retient sciemment la parole ? En effet, il m'est apparu que le savoir vécu que les *Ènana* peuvent posséder est souvent décrédibilisé par eux-mêmes, notamment par la pratique du doute. Les Marquisiens/Marquisiennes préféreraient se taire lorsqu'ils/elles sont incertains/incertaines.

b. DOUTE

Une seconde raison qui amène à faire silence est le doute. En effet, j'ai pu observer que lorsque les Marquisiens/Marquisiennes ne sont pas certains de ce qu'ils racontent, ils préfèrent se taire ou signaler que ce dont ils/elles parlent est incomplet. Ils/elles remettent souvent en cause ce qu'ils/elles disent à partir de ce qu'ils/elles ont entendu : « J'ai entendu, c'est du bouche à oreille, des racontars. » (Kapuhatini, 31.05.2021, Taipivai, carnet 4). Il m'a paru que mon interlocuteur comme beaucoup d'autres insistaient sur le fait que la mémoire issue de la culture orale n'est pas fiable. Certains, comme Moetai ou Débora sont allés chercher des ressources écrites pour justifier leurs propos lorsque je les interrogeais, telles que le Cahier du Patrimoine sur les îles Marquises rédigé par Michel Bailleul (2001), ou bien des versions imprimés d'anciens journaux de bord de navigateurs, comme celui du capitaine Porter (2020), de *beachcombers*, comme celui d'Edward Robarts (2018), ou encore de missionnaires comme celui du pasteur Crook (2007). Les *Ènana* accordent ainsi beaucoup d'importance aux sources écrites qui ancrent de façon matérielle des faits, contrairement à la transmission orale qui peut déformer des faits au fur et à mesure que les générations passent et qui peut être effacée. L'écrit peut également disparaître mais de façon moins facile et à l'ère de l'informatisation, des sources écrites peuvent être conservées de façon pérenne. Ceci étant, l'écrit n'est pas pour autant une forme de vérité, il ne fait que refléter le point de vue de l'écrivain et de l'époque dans lequel il s'inscrit. Je me suis demandée si ma

⁸⁴ <https://www.dicocitations.com/questions-reponses/question/quelle-est-lorigine-du-proverbe-un-vieillard-qui-meurt-cest-une-bibliotheque-qui-brule/>

présence pouvait accentuer cette part de doute chez mes interlocuteurs/interlocutrices. D'une part, parce que je suis étudiante en anthropologie, soit représentante d'un groupe « scientifique ». D'autre part, car je suis originaire de la métropole française, et donc représentante du groupe « colonisateur ». Or, ces deux groupes sont ceux qui ont notamment produit des écrits sur les Marquisiens/Marquisiennes et leur culture. Les écrits disponibles sur les *Ènana* sont en effet presque toujours écrits par des étrangers à leur communauté, venant d'Europe ou d'Amérique du Nord pour la plupart. Il m'apparaît qu'il y a une forme de jugement extérieur dont mes interlocuteurs/interlocutrices ont eu connaissance – en lisant ce qu'on écrivait sur eux par exemple – et qu'ils intègrent dans leur discours par le biais du doute. Les propos de J. Candau peuvent nous éclairer sur ce point :

« Dans tout groupe, les énoncés sont toujours soumis à un moment ou à un autre à un jugement extérieur et courent ainsi le risque de voir germer le doute (...), doute qui peut être introduit dans un premier temps par des individus étrangers au groupe considéré, puis diffusé éventuellement par les membres du groupe qui se seront laissés convaincre » (2018 : 9).

Peut-être mes interlocuteurs rajoutaient une part de doute dans leur propos lorsqu'ils/elles me parlaient ? Peut-être, ainsi que le décrit J. Candau, je les renvoie à la remise en question de leur savoir sur leur passé par les intellectuels ou scientifiques qui sont passés avant moi ?

De plus, on doute de ce que l'on a entendu venant des générations passées car il n'y a pas de confirmation en propre par l'individu lui-même, notamment par la vision. Ainsi Yvonne me dit aux sujets des morts dus aux épidémies : « Il reste même plus 1000, 1000 personnes à, *mea*, sur les 6 îles paraît-il. (...) Dans toutes les Marquises... Il paraît ça il arrive pas à enterrer... Ça on me raconte, on a pas vu, on a pas vu ! » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Le verbe « paraître » et le fait qu'elle souligne qu'elle et ses contemporains ne l'ont pas vu m'indiquent le doute qu'elle entretient vis-à-vis de ce qu'on lui a raconté. Je soulignerai rapidement que dans la culture marquisienne et plus généralement polynésienne, la vision est éminemment liée au savoir (Grand, 2007 ; Monconduit, 2019). On ne peut connaître que ce que l'on a vu. Alors que nous avons une discussion sur la notion de temps dans la culture polynésienne, et que le futur n'est pas visible car il est derrière, Edgar me dira « Parce que la notion de visibilité elle est liée à la notion de connaissance. C'est le même terme : *ite* (S), *kite* (N). » (16.06.2021, Papeete, carnet 4). J'avais déjà remarqué l'an passé que le/la *tuhuka haika* devait être capable de « voir » la maladie, notamment par des signaux extérieurs du corps ou par des perceptions relevant de l'invisible. Ainsi, une grand-mère *tuhuka haika* avait été capable de déceler chez son arrière-petite-fille une « bosse » sur le thorax que personne n'avait vu. Après l'avoir emmené chez le médecin le jour même, il s'est avéré qu'il s'agissait d'une tumeur et l'enfant fut envoyée à Tahiti pour se faire soigner (06.03.2020, Hatiheu, carnet 1). L'expérience de la praticienne et l'entraînement de sa vision lui permettait tout à la fois de confirmer et d'augmenter son savoir. Il ne s'agit ici que d'un exemple mais il vient illustrer comment le voir est lié au savoir dans la culture marquisienne. Alors, comment connaître ce que l'on a pas vu soi-même ? La pratique du doute me semble illustrer cet aspect et paraît permettre de parler du passé tout en laissant place à une forme d'incertitude raisonnable.

Mes interlocuteurs/interlocutrices avaient ainsi tendance à souligner le fait qu'ils ne savaient pas, ou qu'ils/elles n'étaient pas sûrs/sûres par des phrases comme : « on peut pas dire » ou « je parle pour moi ». Cette dernière phrase me semble intéressante car, comme je l'ai déjà souligné, la transmission se fait à l'intérieur de la famille, plus ou moins élargie, des plus anciens vers les plus jeunes. Chaque personne rencontrée me livrait donc un récit familial et en parlait à travers sa propre vision des choses. On ne généralise pas son vécu, ni celui des membres de toute sa famille, à toute la culture. On ne dit pas « les Marquisiens/Marquisiennes » en extrapolant le passé, ni ce qu'ils auraient pu vivre. On raconte l'histoire de sa famille de façon directe : ce qu'on a vécu, ses parents ou ses grands-parents. Au-delà, on n'a pas vu car on n'a pas vécu avec ces personnes donc on est incertain. Le doute de l'individu qui parle vient restreindre le récit à une vision et une dimension très personnelle. Ainsi, Ley me dit lorsque je l'interroge sur ce qu'elle sait des épidémies passées :

« Moi je sais pas, je raconte ce que j'ai entendu c'est tout (...). Pff !... Je peux pas trop penser avant parce que je ne sais pas (...). Parce que maintenant si on parle de ça, c'est sûr qu'on ne sait pas. On écrit ce qu'on a entendu. Alors pour dire c'est vrai ou c'est pas vrai, on peut pas. » (13.05.2021, Hatiheu, carnet 3)

On retrouve cette idée que les faits du passé ne sont connus que par bribes et qu'il est impossible d'avoir une « vraie » version de l'histoire. Ley prend bien soin de parler au « je » et de me souligner que, quelque part, cette mémoire ne lui appartient pas. Il m'est apparu que c'était comme si elle se prévenait des éventuelles critiques qu'on pouvait lui faire. En effet, si l'on se rappelle que les Marquisiens, notamment les personnes âgées, sont en grande majorité catholiques, parler du passé marquisien – peu importe qu'il soit pré ou post-contact – équivaut à parler du temps « païen ». D'une certaine manière, c'est comme si la personne qui parle se relie à ce passé païen à travers ses ancêtres. Or, l'image du « sauvage cannibale » stéréotypé que les étrangers – Tahitiens comme Français – peuvent avoir du Marquisien peut être source d'humiliation. De nombreux/nombreuses *Ènana* cherchent à s'en distinguer, sans pour autant nier leur passé qui les relie à leurs *tupuna*. Il s'agit de quelque chose que l'anthropologue E. C. Donaldson a également retrouvé sur son terrain à Hiva Oa : « Marquesans often have doubts about whether spirits exist, and struggle to distinguish what is « true » about their history. » (2018 : 74). Le passé pré et post-contact sont mixés ensemble, et le terme « passé » est auréolé de « paganisme ». Selon l'anthropologue américaine, on ne « croit » plus de la même manière aujourd'hui et ce changement de croyance s'applique à tout le champs des « temps anciens » ou *kakiu*, pas seulement ce qui relève de la religion. En effet, c'est tout le système socio-culturel marquisien qui a été remis en question, y compris leur passé et la manière de se relier à ce passé. Pour autant, on peut voir un deuxième aspect dans le discours de Ley. Bien qu'elle souligne qu'elle ne sait pas ou n'est pas sûre de ce qu'on lui a raconté, elle présentifie le passé en me communiquant ce qu'on lui a transmis, même si c'est par le biais du doute. Elle tisse un lien entre les générations, entre le passé de ses ancêtres et son présent. Ce n'est pas tant le contenu de la mémoire – ou son absence – qui paraît important. Il m'apparaît qu'en même temps que le doute et le silence, il y a bien une forme de mémoire qui existe : la mémoire de quelque chose qui était mais qui

n'est plus aujourd'hui, une mémoire de la perte⁸⁵. En accentuant la narration par le « Je » d'une mémoire collective absente ou mise en doute, on entretient au moins ce que A.-C. Taylor qualifie de « la mémoire d'une mémoire » (1997 : 8). Et j'ai pu observer comment, à chaque génération, il y a un effet de répétition de cette mémoire de la perte, actualisé selon ce que les personnes ont vécues. Pour les personnes nées dans les années 1950, il s'agirait par exemple de la perte de la langue ; pour des personnes nées plus tard, de la perte des coutumes, de ce qui relèverait du traditionnel et qui vient entrer en conflit avec la modernité. Je me suis demandée si la narration autobiographique ne venait pas souligner finalement les tensions autour des enjeux de transmission de la mémoire dans une quête identitaire. En effet, il m'apparaît que le doute est un outil pratiqué par mes interlocuteurs pour négocier leur place entre le passé et le présent, pour se situer dans des enjeux multiples dont ils sont les héritiers aujourd'hui. D'une certaine manière, le doute dynamise car cela oblige à remettre en question en permanence ce que l'on pensait savoir avant et à reconsidérer son identité.

Le doute et le silence entretiennent une forme de dynamique chez mes interlocuteurs/interlocutrices car le doute crée le silence autant qu'il en est le résultat. Le silence pousse à douter comme le doute peut pousser à rester silencieux. Il me semble que lorsqu'on doute, on est dans une sorte d'entre-deux, une forme de silence involontaire. Dans une certaine mesure, le doute permet aussi de contrecarrer l'oubli car il permet de faire des hypothèses : on n'affirme ni n'infirme. Le doute se conjugue au « je » et paraît permettre aux Marquisiens/Marquisiennes de conserver une forme de mémoire qui les relie à leurs ancêtres, même s'il s'agit d'une mémoire qui ne se dit pas. Elle révèle comme à contre-jour ce qui a été perdu. Tout comme l'oubli, le doute permet de négocier son identité dans un ensemble de relations spatiales et temporelles complexes. L'oubli et le doute sont des pratiques du silence qui viennent révéler des configurations différentes de ce silence. Les silences qui caractérisent l'oubli comme le doute me paraissent relever tout autant d'une forme de silence comme absence de communication que comme langage, une autre manière de dire (Le Breton, 1997). Mais quelles sont les implications de ces formes de silence ? Qu'est-ce que ce silence peut venir révéler ?

B. UN SILENCE QUI VIENDRAIT SOULIGNER LE TRAUMATISME ?

Le silence apposé sur ce qui a trait aux épidémies et à l'ethnocide marquisien n'est pas flagrant à première vue. En effet, aujourd'hui, du fait de la revalorisation culturelle, de nombreuses personnes tentent de lever ce secret, même si de nombreuses choses ont été oubliées ou dont on doute aujourd'hui. Cependant, certaines personnes, jeunes comme plus âgés, constatent la retenue de la parole et le

⁸⁵ Je parle ici de mémoire de la perte dans le sens où le sentiment de perte est constamment actualisé chez les Marquisiens/Marquisiennes par des nouvelles pertes qu'ils/elles éprouvent, encore aujourd'hui. Ce n'est pas ce qu'ils ont perdu qui compte mais le fait qu'ils perdent. Ils/elles ont la sensation d'être dépossédés en permanence et cela se retrouve dans leur discours, notamment quand ils/elles comparent leur génération avec celle d'aujourd'hui.

verbalise. Par exemple, un jour que j'étais au *fare* artisanat et que je discutais avec plusieurs *tupuna*, j'ai demandé si les personnes parlaient facilement des épidémies :

Raymond : « On dirait ici les vieux ils veulent rien dire. »

Vehine : « Les gens ils veulent garder ça pour eux ».

Tahiakaioteii : « Les parents ils nous dit rien. »

(24.04.2021, carnet 4)

Je me suis rendue compte qu'il y avait du silence parce que mes interlocuteurs eux-mêmes me le soulignaient, notamment vis-à-vis de leurs propres anciens (qui n'existent plus aujourd'hui). Quelques jours plus tard, les élèves de 2nde du lycée Saint-Athanase me disaient plus ou moins la même chose, mais vis-à-vis de leurs anciens à eux, toujours vivants :

« Mais d'un côté un peu non. »

« Vu qu'ils nous ont pas appris. »

« Peut-être que oui, peut-être que non. »

« Peut-être ça doit être un secret, je crois. »

(06.05.2021, Taiohae, carnet 3)

J'ai pu constater qu'il y a là également quelque chose qui se répète d'une génération sur l'autre puisque les jeunes d'aujourd'hui ressentent que la parole ne passe pas. Le reproduction du silence dans la descendance m'a amené à m'interroger les transmissions transgénérationnelles⁸⁶ qui se font malgré le silence ou plutôt en silence, ce qu'on nomme parfois « les secrets de famille ». En effet, comme le dit N. Adell (2014), on peut transmettre un « secret », soit une forme de silence, mais taire ne veut pas nécessairement dire cacher sciemment. Il me semble que c'est plutôt le cas ici car le silence est une modalité de transmission par l'indicible sans qu'il y ait forcément une volonté de taire et par conséquent d'en faire un secret. Les expressions de « télescopage de générations » ou de « générations emboîtées » d'Haydée Faimberg (2005) me paraît intéressant à utiliser pour qualifier ce phénomène, même si je dépouille ici la formule de toutes ses interprétations psychanalytiques. L'idée est qu'il y une transmission transgénérationnelle d'une mémoire qui se fait malgré le silence. Parfois, cela peut se faire sur plusieurs générations jusqu'à un/une individu/individue X issu/issue de la lignée familiale qui lui/elle, va exprimer par des problématiques personnelles, des rapports avec ce secret qui n'est pas dit, et qui va chercher à le mettre en mots. Je perçois donc ici le silence comme une forme de langage. Il s'agit d'une modalité de la mémoire qui se transmet. *A contrario*, elle n'empêche pas la mémoire, mais la rend possible. Le silence permet notamment de faire une place à l'émotionnel, aux sentiments et rend possible une mémoire de l'intime. Dans ce cas, des non-humains comme des objets ou des éléments du territoire peuvent servir de supports mémoriels pour suggérer un passé. Je reviendrais sur ce point dans le chapitre III. Ces matérialités accompagnent d'ailleurs souvent les manifestations du silence, « permettant de porter une attention aux limites du dicible » (Diasio & Schlagdenhauffen, 2021 : 11). Ce

⁸⁶ Les transmissions transgénérationnelles « sont une hypothèse sur les transmissions possibles entre générations sans contact direct, par répétition d'une génération sur l'autre de modalités de transmission intergénérationnelles » (Tisseron, 2021 : 24)

partage d'une mémoire à travers le temps – dans une lignée – n'est bien entendu possible que si on possède les codes sociaux du langage du silence, que ce soit la signification de supports matériels, ou bien de « sécrétions » corporelles : « La sécrétion - « laisser échapper, percer, filtrer, fuir... » - est le moyen le plus courant de la régulation de la tension – et donc de la préservation – du secret. » (Zempléni, 1996 : 24). Le silence peut donc en lui-même être une forme de transmission non-dicible, à travers les générations mais aussi à l'ethnographe étrangère. J'ai par exemple reçu des récits où les Marquisiens/Marquisiennes pouvaient me révéler des éléments intimes, constitutifs de leur histoire familiale. Je devrais plutôt dire des bribes de récit car je me suis en effet aperçue que c'étaient des moments où pouvaient le plus s'exprimer le silence, sous une forme pleine ou bien à travers des pratiques comme l'oubli ou le doute. Il pouvait y avoir beaucoup d'émotions exprimées dans ces instants et qui se révélaient à travers un langage corporel, notamment facial, comme des yeux dans le vague ou des yeux embués, une crispation de la bouche ou un léger tremblement des lèvres. C'est que S. Tisseron qualifie de « suintements du secret », soit : « l'ensemble des manifestations comportementales, émotionnelles ou verbales inadaptées à une situation et renvoyant à un secret douloureux. » (2021 : 24). Il y a donc des traces qui permettent de transmettre ce silence comme langage et donc une forme de mémoire intime que l'on peut déceler si on est attentif, même s'il est quasiment certain que, dans mon cas, il y en a certainement beaucoup que je n'ai pas su interpréter car je ne possédais pas tous les codes de ce langage. Il me semble en effet que cela peut se retrouver dans l'éducation car, comme je l'ai déjà mentionné, il y a une véritable éducation au silence dans la culture marquisienne, notamment en ce qui concerne les différentes formes que peut revêtir la souffrance (Monconduit, 2019). Débora me dira dans ce sens lorsque j'évoquais le silence que je pouvais rencontrer : « En Polynésie c'est une culture. On apprend à souffrir à silence. On l'intériorise. Tu le prends sur toi. (...) T'as été éduqué pour ne pas crier (...) pour maîtriser. » (27.05.2021, Taiohae, carnet 4). Le silence est donc également une modalité relationnelle qui permet de faire le lien entre les générations comme le présente N. Diasio et R. Schlagdenhauffen dans le numéro qu'ils ont dirigé sur la thématique « Secrets et silences » (2021 : 15). Il y a une identification muette qui se fait dans les descendance de famille en partie issues de la population *énana*.

Il y a tout autant une transmission du silence qu'une transmission en silence. Le fait que les Marquisiens/Marquisiennes soient silencieux/silencieuses m'a très souvent été présenté comme un élément culturel. Roger me dira par exemple : « C'est peut-être notre culture de ne pas raconter les histoires. » (09.05.2021, Ha'atuatua, carnet 3). Ce qui se transmet n'est pas le contenu du secret mais bien l'aptitude à « fabriquer des secrets », soit de conserver le silence comme le note S. Tisseron (2021 : 24). Il y a donc une pratique du silence par le secret qui se transmet là aussi. Il me paraît important d'apporter une nuance ici. En effet, comme je l'ai précédemment décrit, si on pose des questions, on peut avoir des réponses, même s'il est très probable qu'on ne dise pas tout. C'est un « secret » tant qu'on ne pose pas de questions. Cependant, je pense que mon attitude et ma volonté de savoir en posant des questions accentuent en réalité l'existence même de ce silence comme taire à la fois volontaire et

involontaire. Par exemple, une grand-mère me raconte des anecdotes et elle me dit ensuite : « tu gardes pour toi » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Si elle accepte de me raconter, elle me transforme par cette formulation en nouvelle gardienne du secret, de ce qu'il ne faut pas dire. Finalement, il m'est apparu que mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont raconté tout autant qu'ils/elles m'ont dit qu'ils/elles ne pouvaient pas raconter.

Ces manières de transmettre le silence tout autant que transmettre en silence, sont des schémas qui me semblent perdurer depuis tellement longtemps – peut-être même depuis la seconde moitié du XIX^{ème} siècle – qu'ils seraient devenus constitutifs de la société. En effet, non seulement, le silence est une modalité de la mémoire qui se partage dans le temps par sa transmission dans une même lignée familiale ; mais aussi dans l'espace puisqu'il affecte l'ensemble des Marquisiens. Je dirai même que ce partage du silence à travers le temps et l'espace fait communauté puisqu'il s'agit d'une expérience collective. Je me suis d'ailleurs rendu compte que ceux qui me parlaient le plus facilement des épidémies et qui les reliaient au traumatisme, étaient souvent des « étrangers⁸⁷ » à la communauté marquisienne. Il s'agirait donc d'une mémoire racontée par des témoins décalés, que l'on retrouve notamment dans les récits et les écrits des Occidentaux. De la même manière, ceux qui parlent le plus facilement de la guerre civile espagnole, sont ceux qui se sont exilés et qui sont extérieurs géographiquement à la communauté (Prudor, 2017). Cette parole qui appartient à des personnes en marge, dessine *a contrario* un groupe que l'on pourrait qualifier de communauté de silence, tout comme A.-M. Losonczy vis-à-vis d'une communauté hongroise réfugiée en Ukraine et dont certains membres ont été enfermés dans des Goulag (2010). Le silence peut s'apparenter à une « oblitération » (*ibid.* : 179), dans le sens où il s'agit d'un savoir localement partagé et qui définit une des modalités de la mémoire collective. En effet, ce silence partagé est le fondement de liens communautaires et familiaux parmi les plus forts car ils sont investis affectivement (Herzfeld, 2008). Et on a vu que la communauté marquisienne se délimite également par un silence qui se transmet à travers les générations sur la mémoire des épidémies et des morts que cela a fait. Le silence vient tout autant dessiner une communauté de l'extérieur comme de l'intérieur.

Il m'apparaît que le silence sur les épidémies et l'ethnocide correspond aussi à une absence de communication. On tait ce qui est indicible. Moetai me dira au cours d'une de nos discussions sur le passé des *Ēnana* :

« Il y a quelques anciens qui vivent encore. (...) Ils veulent pas en parler (...) C'est ceux qui restent, qui ont encore la connaissance, pas toute la connaissance. Y en a ça les intéresse pas, ils sont baptisés, ils sont poussés à l'extrême (...). Parce que ici quand tu racontes des choses sur les épidémies, les gens ils cherchent à atténuer. Faut pas dire. »
(25.04.2021, Taiohae, carnet 2).

Cette volonté « d'atténuer » les épidémies ainsi que le fait de retenir la parole me paraît ici rappeler ce que j'évoquais plus haut sur le fait que de nombreux Marquisiens/Marquisiennes cherchaient encore à se distinguer de l'image du sauvage cannibale et païen que les *haoe* pouvaient – et peuvent encore –

⁸⁷ Les personnes que je qualifie d'étrangers sont ceux qui ne sont pas nées et qui n'ont pas grandi aux Marquises. Ils/elles n'auraient donc pas intégré, ou en tous les cas pas complètement, ce silence comme forme de langage. Ils/elles peuvent avoir moins de difficultés à discuter des épidémies.

avoir. C'est comme si évoquer les épidémies devait entraîner une réflexion sur ce passé caractérisé par l'ethnocide – mais aussi par le paganisme – et qu'on cherche à oublier. Il y a comme un imbroglio de représentations qui sont affiliées à la même époque et qu'il est difficile de démêler. Mais est-ce qu'on en fait un secret et qu'on fait silence dessus parce qu'on a honte, comme le postule S. Tisseron (2021 : 24). Ou bien est-ce parce que cela dépasse tout ce qu'on pouvait imaginer et les violences subies ne peuvent être mises en mots ? Peut-être un peu des deux, comme le disent N. Diasio et R. Schlagdenhauffen : « Le secret peut être la conséquence d'une violence fondatrice ou d'une absence de reconnaissance » (2021 : 11). A mon sens, ce silence serait une des marques du traumatisme engendré par la crise de l'ethnocide. D. Le Breton dit en effet que : « les individus ayant subi un traumatisme personnel restent sans voix, se retirent en deçà du langage, hors d'atteinte » (1997 : 114), hors de la société même puisqu'ils ne peuvent plus communiquer. En effet, une des caractéristiques générales d'un événement traumatique est d'ailleurs qu'il est difficile à mettre en mots. En psychologie clinique, une des premières manières de dépasser le traumatisme est de mettre en forme cet événement en passant par le biais du langage, ou par une autre forme d'expression (Tisseron, 2002). Serait-il possible d'étendre cette extinction de parole à une communauté tout entière affectée par la même série d'événements, la même crise ? Mon hypothèse est que oui dans le cas de ce silence sur les épidémies aux Marquises. M. Aithamon propose même d'aller plus loin : « Le silence est la marque de l'horreur, du traumatisme et de la mort (...). Davantage même qu'une réponse au traumatisme, le silence est la matrice dans laquelle ce traumatisme prend place. » (2018 : 24). Le traumatisme et le silence seraient donc indissociables l'un de l'autre. D. Fassin & R. Rechtman proposent un modèle du traumatisme basé sur les témoignages des survivants de la Shoah où : « (la mémoire) s'élabore après une période silencieuse qui vient en attester précisément la nature traumatique ; c'est parce qu'il y a ce délai entre l'événement et son actualisation douloureuse que l'on peut ainsi qualifier ce processus » (2011 : 25).

Mais si ce silence est toujours d'actualité aux Marquises, notamment sur la période où s'est produit l'ethnocide, est-ce à dire que le traumatisme est toujours présent ? Qu'il n'a pas été intégré dans le passé et dans la mémoire ? Le traumatisme a-t-il besoin d'être mis en mots pour être reconnu ? Je ne suis pas en mesure de répondre à ces questions mais il me semble que le comparer avec un exemple d'une population ayant souffert des violences de masse peut éclairer. X. Faúndez, M. Cornejo et J.-L. Brackelaire étudient la place du silence dans la transmission transgénérationnelle chez des petits-enfants victimes de la dictature militaire chilienne de Pinochet (2014). Ces victimes ne sont aujourd'hui plus en mesure de parler mais c'est peut-être cette impossibilité de témoigner directement aujourd'hui, qui empêche l'intégration d'un traumatisme qui n'a pas été directement vécu par ceux qui sont leurs petits-enfants. Selon les autrices et l'auteur, ils/elles sont les « héritiers d'une histoire traumatique encore renfermée au niveau individuel et familial, en partie à cause de l'impossibilité de témoigner de l'expérience, du silence protecteur des victimes à l'égard de leurs proches et de la surdité et du déni établis socialement. » (*ibid.* : 198). On voit qu'il y a plusieurs niveaux de mémoire où peut s'établir le silence : les personnes qui l'ont vécu, leurs familles et la société chilienne plus largement. Une narration

peut s'établir en faisant des recherches sur le passé de la famille ou dans une optique de réparation et il peut s'agir pour certains/certaines d'une stratégie de mise en mémoire de ce traumatisme qui a affecté les générations passées. D'autres choisissent de conserver le silence par respect pour la mémoire de leurs défunts et arrivent à trouver des stratégies pour « vivre avec ». Cela ne veut pas dire que cela efface pour autant le conflit qu'ils/elles ressentent vis-à-vis de ce régime politique et de cette période historique. De plus aucun n'est en mesure de raconter véritablement les scènes de torture ou de violences vécus par leurs aïeux. Il y aura toujours un flou. Pour les autrices et l'auteur : « Cet événement n'est nullement remis en question, mais il ne peut pas être imaginé ou raconté. » (*ibid.* : 195). Il est difficile de comparer les violences subies par les Chiliens/Chiliennes à celles des Marquisiens/Marquisiennes, ne serait-ce que parce qu'il n'y avait pas une intentionnalité de faire disparaître la population de l'archipel. Mais je pense qu'on peut dire que certains effets sont les mêmes. Il me semble que la forte proportion de morts dues aux épidémies couplée à l'acculturation feraient de cette période de l'histoire un inimaginable, un impensé pour les Marquisiens/Marquisiennes d'aujourd'hui.

Le silence vient révéler cet impensé, ce trou, ce vide historique : « Nous percevons toujours dans le silence la présence de ce qui n'est pas dit, plus précisément la présence de ce que nous – en tant qu'individus historiquement et culturellement situés – n'y entendons pas. » (Aithamon, 2018 : 26). Ce qu'on retient, ce sont les conséquences, notamment l'aspect quantitatif des morts et le fait que la culture marquisienne s'est beaucoup transformée, pour ne pas dire appauvrie selon mes interlocuteurs/interlocutrices. Et c'est cela qu'on peut relier aux enjeux du présent. Le silence sur l'ethnocide permettrait à mon sens, une sorte de souplesse qui consent à ne pas se souvenir mais à ne pas laisser disparaître pour autant cette période et les *Ènana* qui l'ont vécue. M. Aithamon montre que le silence peut être en lui-même une manière de donner une certaine présence aux absents : « il (le silence) nous force à voir et à entendre ce qui est autrement présent : cette absence qui n'est pas dénuée de présence, ce vide emplis de quelque chose. » (*ibid.* : 25). On pourrait donc se demander si le silence n'est pas une manière pour les familles de se relier à leurs défunts, de faire leur deuil et de les laisser en paix. Il m'apparaît qu'il y a même une sorte de pragmatisme dans ce silence. Ainsi, alors que je questionnais Ley sur les spoliations de terre suite aux épidémies car on ne savait pas/plus à qui appartenait la terre, celle-ci me répondit un peu irritée : « Qu'est-ce que tu veux faire aujourd'hui ? Tu vas réveiller tous les gens qui sont morts pour leur dire que c'est injuste ? » (13.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Je n'ai pas su quoi répondre tellement cette réflexion était réaliste. On ne peut pas faire revenir les morts. En revanche, on peut les conserver au sein de la communauté *ènana* au sens large, tant temporelle que spatiale. P. Williams montre que, chez les Manouches, il est interdit de parler des morts mais c'est le fait de ne pas en parler qui garantit justement une fidélité envers eux et qui assure une cohésion entre membres de la communauté : « la mémoire n'est pas garantie mais ce qui importe est de garantir la fidélité fondatrice de la communauté. » (2017 : 22). De la même manière, il me semble que chez les Marquisiens/Marquisiennes, il existe cette forme de « fidélité au silence » (*ibid.* : 86) qui permet de faire communauté non seulement avec les vivants mais aussi avec les morts.

Ce qui est partagé et qui vient souligner le silence dans le discours de mes interlocuteurs/interlocutrices, c'est qu'ils/elles « ont perdu ». Comme je l'ai souligné auparavant, peu importe ce qu'on a perdu. Ce qui est important, c'est que l'on a perdu. Il y a donc une mémoire partagée du fait qu'on a perdu relié à ce silence et que j'ai déjà évoqué sous forme de mémoire de la perte. Je distinguerai ici mémoire collective et mémoire partagée comme le fait J. Candau (2018). Selon cet auteur, qui prend appui sur de multiples études tant en sciences cognitives que sociales, la mémoire collective est rattachée à « la représentation d'une identité collective » (*ibid.* : 4), tandis que la mémoire partagée relève d'un « processus de transmission culturelle », qui n'est pas pour autant exempt de conflits selon les dynamiques sociales, et qui peut être influencé par nos cadres et facteurs sociaux (*ibid.* : 3). Si je m'en tiens à cette définition simplifiée, je pense que les épidémies relèvent davantage de la mémoire partagée car elles ne sont pas mises en avant dans le processus de construction d'une identité collective. La mémoire collective affichée dans le cadre des *Matavaa*, et dans ce contexte de revalorisation culturelle et identitaire prégnant dans la vie de l'archipel aujourd'hui est celle d'un passé pré-contact qui a (trop) souvent été source d'humiliation. Tout comme l'identité *ènaana*, cette mémoire se compose, se recompose en fonction des enjeux du présent.

Ceci étant, la mémoire partagée de la perte est une mémoire communautaire. Une mémoire partagée par un grand nombre de personnes qui s'identifient comme Marquisiens/Marquisiennes, mais également une mémoire intime. Le traumatisme et cette histoire partagée autour de la perte pour les Marquisiens, créent une communauté qui s'auto-identifie et permet de faire du lien à l'intérieur de cette communauté, comme le dit E. Donaldson : « Powerful memories of shared violences or trauma can bind people together, creating unique cultural and social environments. » (2018 : 84). Elle est sous-tendue par différentes pratiques du silence, et vient souligner ce que je qualifierai de « mémoire difficile » à l'instar de C. Chivallon (2012). Cette anthropologue a réalisé une étude de la mémoire de l'esclavage en Martinique, en explorant les différents registres mémoriels entourant une insurrection d'esclaves en 1870 et leur articulation dans le présent. Elle désigne ainsi par « mémoire difficile » les récits transmis de façon transgénérationnelle dans les familles des descendants d'esclaves. Une mémoire intime et douloureuse, chargée de honte et de silence difficiles à exprimer, à mettre en mots. Mais c'est une mémoire partagée par un grand nombre de personnes puisqu'il y a de nombreux descendants d'esclaves. Cette mémoire est aussi difficile dans un contexte d'opposition entre deux stratégies de mise en mémoire collectives, sujettes à patrimonialisation, et qui sont liées aux hiérarchies socio-raciales. L'une souhaite rendre visible l'esclavage tandis que l'autre voudrait en effacer la réalité historique. Rendre compte des violences subies par les esclaves est difficile à la fois émotionnellement car il peut s'agir là aussi d'une situation traumatique ; et à la fois socialement dans une société qui cherche à construire une identité collective mais qui comporte en son sein des dissensions. La mémoire de la perte chez les Marquisiens/Marquisiennes me paraît être difficile car elle est intime, douloureuse et silencieuse, et de ce fait, difficile à expliquer et à mettre en valeur.

L'épidémie de Covid-19 m'a fourni ici un contexte de choix pour mieux appréhender les épidémies passées. Par l'identification d'un même processus épidémique, il me semble que les Marquisiens/Marquisiennes ont présentifié un passé qui n'est pas ou très peu oralisé en temps normal. La mémoire procède ainsi par sauts qualitatifs et non par ordre chronologique, en mettant en parallèle des événements qui sont séparés par de grandes périodes de temps mais qui présentent des causes et des enjeux similaires. On se souvient à partir des aspérités que nous proposent les enjeux du présent. A travers l'exemple de l'événement en sciences humaines j'ai pu montrer, en quoi il était difficile de considérer que les Marquisiens/Marquisiennes avaient vécu un seul événement qui aurait fait rupture. Bien plutôt, ce qu'ils/elles ont vécu s'apparentent à une crise qui couple la décroissance du peuple *enana* avec une déculturation. Les épidémies ne sont qu'un des éléments à replacer dans une crise plus large d'ethnocide. Ceci étant, il ne m'a pas paru que les maladies qui ont décimé le peuple marquisien, tout comme la déculturation suivie de l'acculturation, fassent l'objet d'une mise en récit de l'histoire du peuple marquisien. Bien plutôt le silence qui se révèle par différentes pratiques comme l'oubli, le doute ou le secret, m'ont fait me demander si ce qu'on ne saurait mettre en paroles n'était pas le marqueur du traumatisme de l'ethnocide qui perdurerait encore jusqu'à aujourd'hui, de façon transgénérationnelle. Mais le silence qui est donné à voir ici est polymorphe. Il est tout autant choisi que subi. Il est ambigu car il peut tout autant être la cause que l'effet du traumatisme. Les différentes pratiques du silence que j'ai pu exposer peuvent créer le silence tout autant qu'elles sont entretenues par lui. Ce qui est tu ne vient pas signifier une absence de mémoire puisque c'est une forme de transmission qui passe par le non-dicible. Le silence rencontré peut aussi être considéré comme une absence de communication qui vient révéler ce qu'on ne peut pas penser, ce qu'on ne peut pas mettre en mots, à savoir le traumatisme. Ce silence vient révéler à contre-jour les multiples pertes qu'ont pu subir les Marquisiens/Marquisiennes et comment cela leur permet de faire communauté autour de ce sentiment de perte constamment actualisé. Les récits intimes que m'ont livré les Marquisiens accompagnés de leurs émotions, dessinent en creux une mémoire des Marquises, une mémoire intime où le taire vient souligner la souffrance de la perte mais vient aussi la faire exister. On ne peut pas toujours accéder au contenu de la mémoire mais ce qui persiste c'est : « la mémoire d'une mémoire » (Taylor, 1997 : 8). Le silence permet également aux Marquisiens/Marquisiennes une certaine latitude pour négocier leur identité pour répondre à de multiples enjeux dans un monde mouvant, entre mémoire partagée et mémoire collective, entre mémoire intime et mémoire affichée. Cependant, j'ai tout de même pu avoir des récits, des anecdotes sur les épidémies, notamment à travers les anecdotes concernant Ha'atuatua ou Hakapa'a montrant qu'il existe une forme de mémoire qui se transmet autrement que par le silence, une mémoire spatialisée. Il m'est apparu que la mémoire du peuple *enana* se révélait avant tout dans le territoire bien plus que dans l'oralité. A vrai dire, je me suis aperçue que de nombreux récits trouvent des ancrages dans le territoire et c'est cela qui permet de s'en souvenir. Ce partage de la mémoire n'est possible que si on possède les codes sociaux du langage du non-dicible, notamment à travers le déchiffrement des traces qui se trouvent sur le territoire. Les détails de l'histoire s'accrochent aux détails du territoire.

CHAPITRE III

« QUAND JE SUIS PLUS LÀ, L'HISTOIRE ELLE EST PLUS LÀ AUSSI. MAIS LA TERRE ELLE RESTE. »

LE TERRITOIRE COMME SUPPORT DE MÉMOIRE

1. UNE CONNEXION IDENTITAIRE À LA TERRE

Dans cette partie, je montrerai comment il m'est apparu que le territoire était le support qui permettait à la mémoire des événements liés aux épidémies, et plus largement à l'ethnocide, de perdurer, malgré le silence. J'emploie ici le terme de territoire de façon préférentielle où, dans sa définition la plus simple, il désigne une : « Étendue de la surface terrestre où est établie une collectivité humaine.⁸⁸ ». Dans le contexte insulaire des Marquises, cela me paraît d'autant plus pertinent que l'identité se définit en fonction de cette étendue terrestre limitée. Le géographe T. Paquot nous en donne une définition qui me semble également pertinente dans le champs anthropologique :

« (...) le territoire résulte d'une action des humains, il n'est pas le fruit d'un relief, ou d'une donnée physico-climatique, il devient l'enjeu de pouvoirs concurrents et divergents et trouve sa légitimité avec les représentations qu'il génère, tant symboliques que patrimoniales et imaginaires, elles-mêmes nourries de la langue dominante parlée par les populations de ce territoire » (2011 : 25)

Le territoire n'est pas seulement une étendue terrestre matériellement exploitable mais est également le support de représentations du groupe qui l'occupe. Le territoire est un sous-champs de l'espace, expliquant que ces notions partagent de nombreux points communs. Je différencie également le territoire du paysage : « Un territoire est donc un espace pensé, dominé, désigné. Il est un produit culturel, au même titre qu'un paysage est une catégorie de la perception, que l'homme choisit à l'intérieur d'ensembles encore indifférenciés. » (Larousse, *in* Paquot, 2011 : 24). Ce territoire a une dimension temporelle comme le rappelle l'auteur : « le territoire est aussi du temps, du processuel, du transitionnel, du mémoriel » (*Ibid.* : 27). En effet, en considérant la durée d'occupation d'une étendue, on peut supposer des indices matériels et toponymiques permettant de perpétuer les représentations socio-culturelles d'un groupe.

Si j'ai choisi le terme de territoire c'est aussi parce qu'étymologiquement, il vient de « terre ». Or l'attachement identitaire à la terre se retrouve partout dans la culture polynésienne et notamment marquisienne. Les Marquises ne s'appellent-elles pas d'ailleurs originellement : *Henua Ènana* ou « Terre des Hommes » ? De plus, en qui concerne les Marquisiens/Marquisiennes, il m'apparaît que le terme de territoire est plus précis car les îles et les vallées sont avant tout perçues par la pratique

⁸⁸ Définition CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/territoire>

corporelle qu'on en fait lorsqu'on les parcourt. Cette connexion au territoire me semble être un des plus profonds marqueurs identitaires chez les *Ènana*, comme ils/elles me l'ont dit eux/elles-mêmes. À la question : « C'est quoi être marquisien ? », toutes les réponses que j'ai pu recevoir se rattachaient au territoire, à la langue, ou au « sang », soit aux ancêtres. Mais il s'avère que les trois sont connectés. Les représentations liées au territoire témoignent d'une perception de l'espace, du temps et d'un rapport aux ancêtres qui perdurent malgré l'acculturation engendrée par la colonisation et l'évangélisation, et aujourd'hui la « modernisation » selon mes interlocuteurs/interlocutrices. Je partirai du concept culturel polynésien de l'espace-temps pour montrer comment cela vient dessiner une forme de rapport aux ancêtres, et donc à l'histoire du peuple *ènana*, qui s'inscrit dans le territoire.

A. L'ESPACE-TEMPS POLYNÉSISIEN

Afin de mieux comprendre comment le temps et l'espace s'articulent dans la culture polynésienne, il me semble qu'il est nécessaire ici de faire un détour par la notion d'espace-temps polynésien. Celui-ci se construit sur deux mondes complémentaires : *Te Pô* et *Te Ao*. Le *Pô* représente les temps originels qui ont débuté dans l'obscurité, avant que le soleil ne soit créé. Il est donc associé au monde de la nuit et à ce qu'on qualifierait de surnaturel ou de sacré comme les ancêtres divinisés, les *ètua* ; les anciens morts, les *tupuna* ; ou les esprits comme les *tupapau* ou les *vehinehae*. Ceci pourrait expliquer que l'on associe les esprits au monde de la nuit et aux traces du passé, comme les vestiges sur lesquels on marche dans la brousse. Par exemple, lors de mon premier terrain, alors que nous nous promenions sur le site de Koueva pour chercher des plantes, Moetai m'expliquera qu'on n ne fait pas de médicament la nuit, car il y a une interférence avec le monde du *Te Pô* : « Y en a qui font pas la nuit, parce qu'ils disent y a des esprits qui se promènent. » (12.03.2020, Koueva, carnet 2). Lui non plus ne fait pas la nuit. On associe également les morts au monde *Pô*. A l'inverse, le *Ao* est le monde des vivants, du soleil, du présent et du profane. On pourrait se dire qu'aujourd'hui, on ne retrouve plus trace de ce mode de pensée, mais certaines discussions avec mes interlocuteurs/interlocutrices m'amènent à penser que ces représentations sont encore actuelles dans la manière de percevoir le monde. Ainsi, à partir d'une conversation sur le Covid, Ley en vient à me parler des virus et le fait que les êtres humains seraient capables de créer de nouveaux virus aujourd'hui. Elle compare avec les greffes. Selon elle, les personnes aujourd'hui seraient presque capables de créer un être humain, avec le remplacement d'organes : « Ils sont capables de tout. Mais seulement, ils sont pas capables de donner le souffle pour faire vivre quelqu'un ! » (13.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Or, le souffle c'est *Ao*, le souffle de vie. Heretu me raconte que dans l'ancien temps, les vivants collaient leur bouche pour aspirer le dernier souffle, le *Ao*, avant que la personne ne meure et ne rejoigne le *Pô* et le monde des ancêtres (25.05.2021, Taiohae, carnet 4). Il y a donc une continuité entre le *Pô* et le *Ao*. D. Monconduit explique que la tradition morale chrétienne a souvent conduit à interpréter cette conception du monde comme une opposition entre ce qui représenterait les Ténèbres, le *Pô*, et la Lumière, le *Ao*. L'explication de Heretu m'amène à constater

que *Ao* est relié au *Pô* par un continuum, ce qui fait qu'il est en interaction permanente avec celui-ci. Pour D. Monconduit : « Le temps n'est pas irréversible, il se traverse comme un espace » (2019 : 77). C'est la temporalité qui permet de faire se rejoindre les espaces qui représentent le monde du sacré, comme la brousse, et le monde du profane, le lieu habité. De la même manière que l'on se déplace de sa maison à la brousse environnante, il semble qu'on puisse se déplacer dans le temps en mobilisant des notions d'un avant qui relient les Marquisiens/Marquisiennes d'aujourd'hui à ceux du passé.

Le temps s'ancre dans l'espace. De la même manière, les histoires ou les légendes des temps jadis se retrouvent par des indices dans le territoire. Par exemple, lors d'un entretien avec Alphonse (15.05.2021, Hatiheu, carnet 3), où il me contait quelques légendes locales, je me suis aperçue que les histoires étaient situées dans l'espace qui se trouvait autour de nous. En même temps qu'il racontait, il pointait les différents endroits de la vallée autour de lui, même si nous ne bougions pas de la pièce. Il me donnait aussi parfois des indices topographiques pour que je me repère. Des tracés du parcours du territoire peuvent même être retrouvés à partir des légendes ou des histoires. Ainsi, alors que je partageai à Moetai ma réflexion sur le fait que l'histoire des Marquises est reliée à son espace, et que les légendes en disent certainement quelque chose, celui-ci me raconta comment, avec des amis en 2004, il avait réussi à retrouver le chemin parcouru par le *toa Keikaha nui*⁸⁹ dans la légende, permettant de relier le Sud de l'île de Nuku Hiva au Nord en peu de temps, de Hakau à Hatiheu en passant par le plateau de Toovii (Annexe VI) :

« On l'a trouvé ce chemin. On l'a pas trouvé tout seuls, on a fait des rapprochements. On l'a fait en 4 jours. (...) On a fait un sacré travail. Il fallait déblayer ce chemin. (...) Comme quoi ça concorde avec ce que tu dis (...). Le chemin qu'il a pris, c'était valable pour la légende (...). Quand les gens ont eu vent de ça, je te parle des vieux... ça a fait tilt ! » (30.04.2021, Taiohae, carnet 2).

Moetai m'explique que quand les *tupuna* ont entendu parler de son expérience, ils l'ont rapproché tout de suite de la légende et se sont mis à la raconter. Je remarque encore ici que le contexte permet au récit d'être suscité, permettant sa réactivation. Il dit qu'aujourd'hui c'est un chemin de randonnée jusqu'au point de vue sur A'akapa. A travers cet exemple, je constate que l'espace raconte une histoire, à condition qu'il soit parcouru. De la même manière, chez les *Aranda*, une société aborigène du désert australien, M. Moisseff (1995) rend compte de leur représentation du territoire. Dans cette société, les ancêtres sont des êtres du Rêve et ils sont associés à un chemin défini dans l'espace *aranda*. Sur leurs lieux de repos durant leurs circulations, un élément naturel comme un rocher, un cours d'eau ou encore un arbre prend forme. Le fait de marquer une pause sur leurs trajectoires donne naissance à un élément présent sur le territoire *aranda*. Ils prononcent alors le nom de l'endroit connu aujourd'hui par les *Aranda*. Les *Aranda* rendent compte des déplacements de ces êtres prodigieux de façon à maîtriser leur cartographie. Tout en transmettant la connaissance du territoire à travers les différents lieux repères qui

⁸⁹ Retranscription de la légende de Keikaha nui en marquisien (<https://www.academimarquisienne.com/index.php/pages/service-1/haatumu-culture/item/165-haakakai-no-keikahanui-legende-de-keikahanui-nuku-hiva>) ou à écouter en français (<https://www.youtube.com/watch?v=Z9hNYmxMAU>).

sont des lieux de repos des êtres prodigieux, les *Aranda* transmettent alors leur histoire, à savoir les mouvements des différents clans totémiques. Connaître le territoire, en connaissant les lieux qui forment des repères et les circulations ou les mouvements, revient à se connaître soi. L'auteure écrit : « c'est uniquement en référence à cette fixation topographique, induite par le déplacement mais qui s'oppose au mouvement, qu'on peut identifier, reconnaître, les êtres du Rêve. » (*ibid.* : 34). Elle montre ainsi que, pour les *Aranda*, se mouvoir sur le territoire permet d'activer les lieux, et d'une certaine façon, de se connecter à leurs ancêtres et à aux êtres du Rêve qui ont parcouru ce territoire auparavant. Se mouvoir dans le territoire leur permet donc de maîtriser leur histoire et d'en rendre compte à travers une mémoire avant tout spatiale. Similairement, il me semble que pour les Marquisiens/Marquisiennes, parcourir le territoire permet d'« activer » des éléments naturels ou des vestiges lithiques qui suggèrent une histoire. On peut retrouver des références spatiales à partir des légendes, notamment des points de repères géographiques saillants ou bien des toponymes car c'est à partir de cela que les *Ènana* s'orientent dans l'espace (Cablitz, 2005 : 163-206). Les éléments du territoire contiennent donc ces histoires mais une forme d'activation serait nécessaire pour qu'ils deviennent signifiants et par là, racontent ce qu'ils retiennent. Leur agentivité découle d'une action préalable, nécessaire, qui consiste à pratiquer le territoire, sans quoi ces lieux ne seraient plus chargés de sens.

Cependant, je mentionnerai que dans la culture marquisienne et plus généralement polynésienne, si la cartographie de l'espace terrestre semble évidente, l'océan est une composante prégnante de l'appréhension de l'espace. On le retrouve dans la toponymie (Ottino-Garanger & Ottino-Garanger, 2017) et dans la manière de se repérer dans l'espace (Cablitz, 2005 : 163-206). Le littoral est vu comme une rencontre entre terre et mer, une frontière mais absolument pas comme une limite ou un obstacle, ainsi que l'ont prouvé les différents voyages austronésiens et la circulation très ancienne à travers l'océan Pacifique (Bambridge, 2004 ; Péteuil, 2003). Les *Ènana* ont tout aussi bien cartographié la terre que la mer, même si les repères spatiaux peuvent sembler moins évidents dans le milieu maritime. Pourtant, pendant longtemps et encore aujourd'hui, les Marquisiens⁹⁰ sont capables de repérer certains endroits maritimes sans utiliser de GPS. Par exemple :

« Les *toka* (zones plus poissonneuses aux larges des îles, hauts fonds offrant une opportunité d'agrégation d'espèces) sont déterminés grâce à des triangulations savantes d'amers situés à terre ou d'indices maritimes précis. Les Marquisiens ont ainsi cartographié leur espace maritime, grâce à la mémoire collective, à la transmission et à une connaissance parfaite de leur environnement et de leurs paysages. Nombre de pêcheurs pratiquent cette technique, sans utiliser ni GPS, ni carte. » (Duron & al., 2017 : 60).

Cet exemple démontre à mon sens, qu'il existe de véritables « cartes mentales » d'espaces terrestres, maritimes mais aussi cosmiques avec une relation aux ancêtres originels dans la société marquisienne et plus généralement polynésienne. Ces cartes mentales sont tout autant spatialement que culturellement

⁹⁰ Je n'emploierai ici que le masculin car traditionnellement, la haute mer est associée au féminin et est donc un lieu où seuls les hommes peuvent aller (Duron & al., 2017). Si aujourd'hui, il existe quelques femmes qui vont en haute mer, cela reste une minorité.

situées ainsi que le démontre S. Chave-Dartoen et B. Saura dans un article sur les généalogies polynésiennes (2018 : 89-123). Le temps et l'espace sont en effet toujours socialement appréhendés et sont le support de représentations symboliques dans de nombreuses cultures.

Il me semble ici intéressant d'amener la notion de chronotope⁹¹, notion philologique, qui amène à penser le temps – *chronos* – et l'espace – *topos* – comme solidaires dans un récit fictionnel ou non. Si cette notion a surtout été utilisée dans le champs littéraire, elle me semble pouvoir s'appliquer parfaitement ici car elle se dessine dans les exemples que j'ai pu citer plus haut. Sans la nommer ainsi, K. Basso (2016) sera l'un des premiers à partir du lieu pour dérouler ce qui lui est rattaché et montrer comment à partir de l'étude du toponyme, on peut déployer tout le réseau de significations qu'entoure ce lieu. Cet anthropologue américain fut en effet chargé de cartographier le territoire *apache* à travers la langue *apache*, à Cibecue, une réserve de l'est de l'Arizona, mandaté par le Conseil tribal des *White Mountain Apache*. Il se rend compte que les noms de lieux *apache*⁹² opèrent comme des moyens mnémotechniques, reliés et ancrés dans le territoire. Traverser un lieu, c'est se remémorer une histoire. Se remémorer une histoire, c'est visiter mentalement le lieu. Les noms de lieux *apache* permettent de « faire des mondes » (2016 : 26-29) car ils sont reliés à des récits historiques et/ou légendaires. C'est donc un « univers sémantique » à travers les toponymes qui interroge la façon dont la géographie s'incorpore dans des univers de récits (*ibid.*). L'espace porte la trace des expériences anciennes, sans cesse réactivées, tout comme dans l'espace marquisien. De la même manière, chaque lieu⁹³ dans l'espace marquisien est placé dans un entremêlement de relations temporelles, spatiales et socio-culturelles, constituant de fait un véritable « monde-lieu » (*ibid.*) qui lie le passé au présent. De façon plus générale, je pense qu'on peut relier cette notion de monde-lieu au territoire insulaire en général qui contient l'ensemble des lieux chargés de significations pour les Marquisiens. Un seul lieu est-il cependant rattaché à un seul récit comme c'est le cas chez les *Apache* ? Je pense par exemple qu'en effet un vestige lithique est attaché à un seul récit. Par exemple, un couple de personnes âgées vivait à côté du *paepae* où a vécu Koamua, « le dernier mangeur d'homme » ; ce qui les amenait invariablement à parler de son histoire. En revanche, j'émet l'hypothèse qu'un lieu peut être rattaché à plusieurs expériences qui, elles, ne sont pas forcément mises en récit de façon intentionnelle. Contrairement à K. Basso, recueillir les récits oraux pour mieux comprendre la topographie m'était en effet plus difficile. D'une part parce que ce n'était pas directement mon sujet et que je n'ai pas posé de questions spécifiques dessus. Les récits que j'ai pu avoir étaient toujours spontanés et on m'a fait lire quelques recueils de légendes. D'autre part, parce que la perte de savoirs, dont les récits oraux, est très importante. Si on en a conservé certains, de nombreuses personnes âgées m'ont dit qu'ils y en avaient plus quand ils étaient enfants et encore plus quand leur *tupuna* à eux étaient enfants. Il semble que la perte de savoirs aille croissante, notamment parce qu'on modifie les pratiques d'éducation et de parcours du territoire. Ce qui est transmis et qui est

⁹¹ Définition Chronotope : <https://fr.abcdef.wiki/wiki/Chronotope>

⁹² Le nom « apache » étant émique, il ne prend pas de pluriel, comme *énana* ou *aranda*.

⁹³ Soit de façon simple « une portion de l'espace » (<https://www.cnrtl.fr/définition/lieu>)

reçu est nécessairement différent à chaque génération en fonction du contexte. Pour autant, j'émet l'hypothèse que ce n'est pas parce que le toponyme disparaît que cela supprime la connexion aux ancêtres chez les *Ēnana*. En effet, l'occupation de l'espace ne connecte pas seulement les *Ēnana* vivants entre eux, mais également avec leurs ancêtres passés/passées.

B. UNE COMMUNAUTÉ SPATIO-TEMPORELLE

Il existe un temps social et un espace social ou, en l'occurrence, un espace-temps social qui culturellement se différencie de la manière dont la culture occidentale peut percevoir le temps et l'espace, ayant l'habitude de séparer ces deux notions (Rigo, 2005 : 37-87). Selon D. Monconduit, pour les sociétés polynésiennes de façon générale : « Le temps fonde un ordre dans l'espace social » (2019 : 90). En effet, à travers l'exemple de la transmission, je constate qu'il y a un modèle vertical, plutôt descendant, instituant alors une hiérarchie des anciens qui ont le savoir et donc le pouvoir, par rapport aux plus jeunes. Ce modèle de la transmission est intéressant à penser pour comprendre l'ordre social aux Marquises. Ainsi, Heretu, un des réalisateurs du film-documentaire *Patutiki* (2019) sur le tatouage marquisien s'est intéressé à sa culture paternelle qu'il a « redécouverte », notamment en apprenant la langue marquisienne par lui-même et en découvrant l'art du *patutiki*. Il me parle du premier chapitre du livre de Willowdean C. Handy (2008) qui parle de la force créatrice dans la cosmologie marquisienne :

« La vision de la création selon les anciens Marquisiens. À chaque fois qu'on crée quelque chose de nouveau, on participe à la création du monde. C'est cette création que tu fais en tant qu'individu qui te connecte à l'histoire (...) depuis le commencement. »
(25.05.2021, Taiohae, carnet 4)

Il y a donc une idée d'une continuité temporelle par la répétition de l'acte de création, et donc d'une transmission, depuis les premiers *ētua*. Je reconnais sous cette forme ce qu'on appelle plus communément « la tradition », soit « comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent. » (Pouillon, 2016 : 710). Et dans la culture polynésienne, la tradition est bien un modèle dans le sens où elle sert de support pour refonder de façon perpétuelle « l'ensemble du cosmos et de son ordre » afin de remodeler « une organisation du monde instable » (Chave-Dartoen & Saura, 2018 : 111). Elle permet de perpétuer ce que S. Chave-Dartoen qualifie d'ordre socio-cosmique et qui se traduit notamment dans la manière dont est appréhendé l'espace et dont est géré le territoire (2016 : 231-243), comme on a pu le voir avec l'exemple du *tapu* au début de ce mémoire.

De la même manière qu'il y a un continuum entre *Te Pô* et *Te Ao*, les êtres humains et leurs ancêtres divinisés ne sont pas opposés mais bien dans la continuité l'un de l'autre. Il existait par exemple une tradition marquisienne ancienne qui consistait à énumérer les générations depuis le premier ancêtre divinisé au moyen du support matériel de la cordelette à nœuds. Et lorsqu'on énumérait ses ancêtres, on savait précisément d'où ils venaient. Cela permettait de comprendre sa propre place dans la société selon

la place qu'on occupait par rapport à ses *ètua*⁹⁴. Cela situait un individu non seulement dans un ordre social temporel mais aussi spatial.



Figure n°16 : Aide-mémoire : cordelettes à nœuds et supports
Source : Ivory, 2016 : 65 (photographie)

Si aujourd'hui le support et l'exercice mémoriel ont disparu, demeure une terminologie assez conséquente des générations qui, pour une personne, va désigner d'un nom différent chaque génération depuis l'arrière-grand-père d'ego jusqu'à son arrière-arrière-petit-enfant (Grand, 2016). Ainsi que le dit D. Monconduit : « Nommer revient à relier » (2019 : 102). Donner un nom aux différentes générations avant ou après soi permettrait de situer la place occupée dans l'espace social, par rapport à ceux de sa lignée mais aussi par rapport aux autres Marquisiens/Marquisiennes appartenant à des lignées différentes. On se rappelle que mes interlocuteurs/interlocutrices parlaient en effet avant tout d'histoires familiales, celles qu'ils/elles possédaient et qu'ils/elles se sentaient légitimes de me donner. Comme me l'a dit Moetai : « Quand tu viens de Hatiheu, tu connais que l'histoire de Hatiheu. Chacun s'occupe que (...) de l'histoire de chez lui. » (09.06.2021, Taiohae, carnet 4). Le lien au temps est certes marqué par

⁹⁴ Je tiens à préciser que tous les *tupuna* ne deviennent pas des *ètua*. En effet seuls les personnages les plus importants d'une société comme les *haka'iki* ou les *tau'a* pouvaient devenir des *ètua* à l'issue d'une cérémonie. Le support de la cordelette à nœuds ne valait donc pas pour tous les ancêtres et seules quelques personnes avaient le privilège de connaître de façon exhaustive leur généalogie et de pouvoir l'énumérer ainsi que le présente P. Segalen dans son roman *Les immémoriaux* (1982).

la généalogie. Mais l'identification du/de la Marquisien/Marquisienne à son territoire est d'autant plus forte car il/elle le rattache à sa famille et donc à sa généalogie. Ainsi, lorsque j'interroge Teikiotiu en lui demandant s'il pense que les Marquisiens/Marquisiennes connaissent leur histoire, il me répond : « Bien sûr les Marquisiens connaissent leur histoire. Ils parlent par clan, d'un endroit qui appartient à un clan. » (10.06.2021, Taiohae, carnet 4). En effet, auparavant, chaque vallée était habitée par une tribu ou *ati* – ou ce que Teikiotiu qualifie de « clan » – soit une famille élargie. Il s'avère que le nom de la tribu pouvait être celui de la vallée. Aujourd'hui si le nom d'une vallée est différent de la tribu qui y habitait avant c'est parce que celui-ci a changé. En effet, les anciens toponymes des vallées étant également le nom des tribus qui y habitaient, ils pouvaient faire référence à des légendes/histoires de partages de territoire et/ou étaient susceptibles de réactiver de vieux conflits. De plus, les missionnaires cherchaient à instaurer un nouvel ordre. Supprimer les anciens toponymes pour en donner de nouveaux permettait de participer à cette refonte. Une autre possibilité était qu'il n'y avait plus assez de personnes dans chaque petite vallée, entre les morts dues aux guerres tribales et ceux/celles dus/dues aux maladies. On a regroupé ceux/celles qui restaient à des endroits plus stratégiques, ce qui a donné lieu à de nouveaux noms et toponymes puisque c'était comme une nouvelle société, de nouvelles tribus (même si la tribu d'Anaho ou de Hatiheu n'a jamais existé). Ces regroupements et ces nouveaux noms étaient aussi plus pratiques pour l'administration coloniale française et les offices religieux. On peut parfois trouver des correspondances dans la toponymie actuelle avec l'histoire des temps anciens. Par exemple, Taipivai, vallée au Sud-Est de l'île fait référence aux terribles *Taipi* parmi lesquels H. Melville vivra et qui inspireront son livre du même nom (1984). Quand les Marquisiens/Marquisiennes se présentent aujourd'hui, ils/elles continuent à se présenter en fonction de la vallée dont leur famille est originaire, même si eux/elles n'y vivent plus. Bien avant l'archipel ou même l'île, la vallée dont ils/elles sont originaires est le plus petit territoire auquel s'identifient les Marquisiens/Marquisiennes. Mais c'est aussi le plus important symboliquement, car c'est là qu'ils/elles sont nés/nées, c'est de là dont viennent leurs ancêtres. L'espace tout comme le temps sont donc éminemment relationnels, puisqu'ils relient doublement aux ancêtres. La terre a en effet un rapport étroit avec la parenté comme le dit J.-F. Baré, à Tahiti comme aux Marquises :

« Etre un « homme-souche » (*ta'ata tumu*⁹⁵), c'est être reconnu comme participant d'une lignée résidentielle, elle-même identifiée à un ensemble de terres, par les membres de cette lignée » (Baré, 1992 : 79)

Encore aujourd'hui, connaître l'histoire du lieu, c'est connaître l'histoire de ses ancêtres comme me le dira Roger qui s'interroge beaucoup sur ce qui a pu se passer avant à Ha'atuatua : « Y a pas que moi, ici. Y a les anciens. (...) Ça m'intéresse beaucoup parce que je vis ici. J'aimerais beaucoup savoir ce qui s'est passé. » (09.05.2021, Ha'atuatua, carnet 3). Roger est doublement lié au lieu qu'il habite puisque c'est aussi l'endroit où vivaient ses ancêtres marquisiens.

⁹⁵ En tahitien dans le texte.

Ce lien entre territoire et ancêtres est constamment réaffirmé en impliquant le/la nouvel/nouvelle individu/individue issu/issue de la lignée familiale par une pratique encore actuelle en Polynésie : l'enterrement du placenta. On a tendance à parler de l'enterrement du *pito*, qui se traduit tout autant par nombril que par cordon ombilical (Dordillon, 1931 : 327). Par extension, le *pito* désignerait donc le placenta. Mais il existe une réalité un autre terme plus juste pour parler du placenta : *puhenua* ou *pufenua* en marquisien et *pufenua* en tahitien. En traduction littérale, *pufenua/pehenua* veut dire « centre/noyau de la terre ». Comme le dit B. Saura, il s'agirait donc d' « une parcelle de terre appelée à intégrer ou à « réintégrer » la terre. » (2000 : 6). Et en effet, les Marquisiens/Marquisiennes, tout comme de nombreuses personnes en Polynésie, enterrent le placenta dans la terre dont leurs ancêtres sont originaires. Au-dessus on plante un arbre, toujours fruitier⁹⁶. Moetai a son arbre à Anaho, la terre dont viennent ses ancêtres, même si il est né à Taiohae. Eléonore, une de ses belles-sœurs, me dit qu'elle a récupéré les *pito* de ses 5 enfants, et les a enterrés tous à Nuku Hiva, sauf celui de son 3^{ème} qui est enterré à Tahiti dans le jardin d'une des sœurs de son mari (donc une des sœurs de Moetai). « Ils ont tous un arbre » me dit-elle (14.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Tout comme le placenta a nourrit l'enfant à naître, l'arbre planté au-dessus va se nourrir du placenta enterré et l'enfant en grandissant se nourrira des fruits que l'arbre produit. A travers cet enchaînement, on peut voir que cette pratique a pour but d'enraciner de façon symbolique et réelle, un/une nouvel/nouvelle individu/individue à la terre de ses ancêtres et donc de se relier à eux. On voit dans l'exemple d'Eléonore qu'il peut y avoir des exceptions mais ce qui est important c'est que l'arbre soit planté sur des terres familiales ou appartenant à la famille. Malgré la politique des accouchements rassemblés à Tahiti depuis 1995 (Saura, 2000 : 8), c'est une pratique qui continue à faire sens puisqu'elle se perpétue encore aujourd'hui, avec parfois des arrangements. Je pense que dans une certaine mesure, cette coutume peut être facilitée par le service de santé puisqu'Eléonore a pu ramener le placenta de son 4^{ème} enfant pour l'enterrer à Nuku Hiva alors qu'elle a accouché à Tahiti. L'enterrement du placenta sur la terre des *tupuna* permet à chaque nouvel/nouvelle individu/individue de se relier à la fois à l'espace et au temps à travers sa lignée familiale. Comme le dit l'abbé P. Hodée :

« Comme pour l'ensemble des Océaniens, c'est la terre des ancêtres, c'est la racine de la vie, lieu où le placenta et le cordon ombilical ont été enfouis. Un homme sans terre est un homme de rien (...) Ainsi la terre est un espace communautaire, un symbole affectif et social avant d'être une propriété économique dans la mentalité polynésienne. » (Hodée, 1983 : 9)

Il semble que cette manière de concevoir le territoire comme un espace relationnel se retrouve plus largement en Océanie. Ainsi, A. Bensa chez les *Kanak* en Nouvelle-Calédonie montre comment le paysage et le territoire sont des archives de la mémoire *kanak* pour la guerre de 1917. Pour les *Kanak*, les ancêtres sont disséminés dans l'espace et parcourir un territoire est un moyen de convoquer leur histoire, de faire parler leurs ancêtres. L'espace est vu avant tout comme un réseau de relations humaines

⁹⁶ Il existe de nombreux parallèles entre l'homme et le végétal dans la culture polynésienne et plus largement en Océanie, mais que je ne développerai pas ici.

entre les vivants ; mais aussi entre les vivants et des esprits ancestraux qui appartiennent au non-vivant. Tout en se déplaçant dans l'espace, les *Kanak* explorent alors leur histoire et leur passé à travers des éléments, des lieux qui sont composés à la fois par des éléments naturels présents sur ce site et à la fois par leurs aïeux présents (Bensa, Goromoedo & Muckle, 2015). Comme chez les *Kanak*, les Marquisiens qui parcourent un espace lisent et retiennent des repères spatiaux-temporels spécifiques. L'espace présente des saillances qui servent de supports de mémoire, que ce soient des repères naturels ou bien construits par la main humaine. Un lieu, un site peut être associé à un ancêtre précis ou à une forme d'esprit ou encore une histoire. Malgré l'oubli des récits, l'espace n'est que rarement neutre. Pour K. Basso (2016), chez les *Apache*, le nom de lieu ne peut et ne doit pas être déformé car il incarne la parole des ancêtres, les premiers à avoir nommé les lieux. Nommer l'espace, c'est se l'approprier chez les *Apache*. Parlant des lieux, ces derniers ont coutume de se placer mentalement dans la position de l'ancêtre qui a nommé ce lieu. Mais finalement nommer de nouveau ce lieu au présent c'est se le réapproprier à travers les yeux d'un nouvel individu issu de la lignée de ses ancêtres. Ainsi, par la pratique de l'espace qu'en font les *Apache*, les *Kanak* ou les *Ènana*, cela nourrit une forme de continuité de l'histoire, tissant un rapport entre chaque nouvel individu et une communauté d'ancêtres.

Si le rapport relationnel à l'espace et au temps est toujours effectif en Polynésie, il a tout de même été mis à rude épreuve avec la colonisation et l'évangélisation, et la spoliation de terres. En effet, d'une part, la colonisation a amené un rapport à la terre privatif et individuel là où avant les terres appartenait à une tribu et donc à une famille élargie, y compris les ancêtres. D'autre part, l'évangélisation – catholique aux Marquises – a disloqué l'ordre socio-cosmique qui régissait la perception du monde chez les *Ènana*. Ce que l'on nomme « tradition » s'est adapté à ce nouveau contexte, des éléments ont perduré et d'autres ont été oubliés⁹⁷. Mais il y a toujours une négociation. Par exemple, Débora me disait que, à l'ouverture de chaque *Matavaa*, censé glorifier le passé pré-contact marquisien dans une perspective de revalorisation identitaire culturelle, on fait une messe (27.05.2021, Taiohae, carnet 4). L'association Motu Haka, la revalorisation de la langue ainsi que la création du *Matavaa* en 1987 a d'ailleurs été en grande partie prôné par un évêque, Mgr. Le Cléac'h contribuant à réaliser ce que le Père S. Delmas, mort en 1939, avait annoncé : « La Mission a tout détruit... et tout défendu. »⁹⁸. Pour revenir aux conséquences que ce changement socio-culturel a opéré sur la relation identitaire au territoire, il m'est apparu que celui-ci était aujourd'hui bien plus flottant qu'il n'a pu l'être. En effet, plusieurs éléments peuvent concorder à cette transformation. Tout d'abord, la plupart des enfants nés/nées aujourd'hui naissent à Tahiti. Si ils/elles peuvent revenir habiter aux Marquises et où la relation symbolique au territoire peut être assurée par l'enterrement du *puhenua*, le rapport pratique au territoire n'est pas la même que celui de leurs ancêtres. D'une part, le tracé de routes de bitume à travers l'île de Nuku Hiva

⁹⁷ Bien entendu, il est à souligner que la tradition n'est pas un ensemble d'éléments statiques et immuables. On ne répète jamais à l'identique ce qui se faisait autrefois pas plus qu'on ne le répétait identiquement dans les temps anciens (Pouillon, 2016 : 711)

⁹⁸ Archives du diocèse des Marquises, réf. 333-30/31.

favorisant l'usage de la voiture fait qu'on ne parcourt plus le territoire de la même manière. D'autre part, les personnes âgées remarquent que les jeunes d'aujourd'hui ont une vie plus confortable. Cela a attiré mon attention sur le fait qu'ils/elles sont en effet bien moins dépendants/dépendantes du travail de la terre et du fait d'aller chercher leur subsistance dans la brousse. Ceux/Celles qui pratiquent encore le territoire aujourd'hui sont en général ceux qui en vivent, comme par exemple les chasseurs ou les coprahculteurs. Le rapport au territoire est donc aujourd'hui en partie dépendant des ressources économiques de la famille. Cette dissociation est peut-être moins flagrante dans les autres vallées que celle de Taiohae où j'ai résidé, chef-lieu des Marquises qui concentrent la plupart des services et des emplois, où il y a un large choix de magasins et où de nombreuses personnes ont une voiture. Je suppose que dans les autres vallées et les îles plus éloignées dans l'archipel, le statut économique des habitants/habitantes n'est pas le même et une partie de la nourriture ou des revenus économiques de la famille continue à être assuré par l'exploitation de la brousse. Enfin, de nombreuses personnes qui s'identifient comme Marquisiens/Marquisiennes quittent l'archipel pour poursuivre leurs études au lycée général ou à l'université, ou bien aller chercher du travail à Tahiti ou ailleurs. De fait, la plupart de mes interlocuteurs/interlocutrices ont tous vécu au moins une partie de leur vie à Tahiti. Ce départ fragilise la persistance du souvenir que l'on apprend et que l'on retrouve à travers la pratique du territoire et notamment de la brousse, et peut contribuer à favoriser l'oubli.

Contrairement au territoire *apache* soumis à la disparition de l'eau, le territoire marquisien n'a que peu été modifié. Inversement à ce que K. Basso relate pour le territoire *apache* (2016), ce n'est pas la toponymie qui vient nous confronter à un changement du territoire, mais le territoire lui-même qui vient souligner la disparition de toponymes et des récits qui leur sont affiliés. Dans le cas présent, si on ne parcourt plus le territoire et qu'on ne raconte plus les récits, on finit par oublier les toponymes originels que l'on peut retrouver dans les vieilles légendes. Les repères matériels comme les rochers ou les cols subsistent mais pas nécessairement leur signification symbolique ou mythique : ce ne sont plus que des cailloux ou des emplacements géographiques. Préserver la langue comme c'est le travail de l'Académie marquisienne, c'est aussi préserver l'histoire qui se rattache à un territoire comme me le dira Teautaiipi (08.06.2021, Taiohae, carnet 4). La terre aux Marquises est donc un héritage ambivalent du passé qui peut tout autant être source d'inconfort ou bien de tensions quant à la connaissance de son passé, mais est aussi la fondation d'une identité partagée, d'une connexion avec l'espace et avec ses ancêtres. En effet, comme le dit A. Bourgeot :

« Le territoire est généralement un élément de médiation entre les vivants, d'une part, leurs ancêtres et les forces naturelles, d'autre part. La valeur d'un territoire aux yeux de ses habitants réside dans le fait qu'il est le résultat du travail accumulé des morts et abrite leurs reliques (...). Le territoire pérennise la présence des ancêtres et légitime celle des vivants. » (2016 : 705).

Or, il m'est apparu que la pérennisation de la présence des tupuna pouvait passer par des supports matériels qui ne sont pas que des repères naturels. J'ai en effet été confronté à deux types de traces matérielles sur le territoire de Nuku Hiva, qui viennent révéler des portions de l'histoire des

Marquises pour qui sait décrypter les indices que ces traces recèlent. La mémoire de l'histoire du peuple *énana* ne se transmet que peu oralement, mais surtout à travers une pratique et un parcours du territoire.

2. CE QUI FAIT TRACE

Pour C. Ginzburg, pour que l'évènement persiste en tant que rupture identifiée dans l'histoire, ce n'est pas la médiatisation qui fait advenir l'évènement du passé, mais bien les traces qu'il en laisse jusqu'à aujourd'hui (1993). Or, le fait que cette crise traumatique aux Marquises soit transmise de façon transgénérationnelle, me fait supposer que des traces persistent, et que ce dont elles témoignent se réactive lors d'évènements similaires, comme ici la pandémie de Covid-19. La trace relève d'enjeux multidisciplinaires mais il s'agit toujours d'interroger des liens de causalité faisant d'une chose, une trace. C'est parce qu'on trouve une trace, un lien de cause à effet, qu'on peut faire un lien avec le passé. La trace est un indice, une marque de quelque chose qui a existé⁹⁹. Selon E. Anstett et L. Jurgenson (2009), la trace peut avoir plusieurs significations, que ce soit dans le domaine juridique, les archives mais aussi dans le domaine de la mémoire, dernière définition que je retiendrais : « La trace, enfin, peut être interprétée comme un vestige ou un reste. Car le travail sur la trace est aussi un travail sur l'héritage et la mémoire » (*ibid.* : 16). Les traces sont multiples, tant immatérielles que matérielles. Dans notre cas, je m'attarderai plutôt sur les traces matérielles que l'on retrouve dans l'espace, le territoire marquisien. J'étudierai les restes humains, qui, bien que peu nombreux, se retrouvent dans les récits de mes interlocuteurs/interlocutrices ; et les vestiges lithiques qui, présents en très grand nombre, peuvent faire l'objet de patrimonialisation.

A. MICRO-HISTOIRES DE RESTES HUMAINS

Pour C. Ginzburg, saisir l'évènement, c'est créer une situation d'étude à un niveau local pour explorer l'histoire de façon plus globale. Le récit historique s'incarne dans cet évènement (1993). A partir de celui-ci, on peut déployer tout un contexte dans le temps et l'espace ainsi qu'il l'a fait à partir du procès de Menocchio (1980a). Il s'agirait donc de reconstituer l'évènement à partir de la trace qu'il laisse. A travers l'étude de différentes anecdotes vécues et/ou rapportées par mes interlocuteurs/interlocutrices sur les restes humains, je tâcherai de déplier les mondes auxquels ils renvoient bien qu'ils coexistent dans un même espace. Plus spécifiquement, je tâcherai de montrer en quoi les restes humains peuvent renvoyer à un contexte de mort de masse rendant l'intégration des morts dues aux épidémies difficile dans la communauté des ancêtres marquisiens/marquisiennes.

⁹⁹ Définition CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/trace>

a. DIFFÉRENTS PASSÉS DE RESTES HUMAINS

Lorsque je demandais comment on pouvait savoir qu'il y avait eu beaucoup de morts, mes interlocuteurs/interlocutrices me présentèrent de façon quasi-systématique deux exemples qui pouvaient être situés à différents endroits de l'île. Yvonne m'a ainsi répondu :

« Bah c'est nos parents qui nous racontent. (...) La maladie il a fait beaucoup beaucoup beaucoup de morts par jour, il arrive pas à enterrer, tellement les, tellement l'épidémie est fort (...). Ils creusaient des trous, il met dedans (...). Y en a qui détaillaient par trou, y en a qui met tout dedans parce que y a tellement des morts il n'arrive pas. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

Dans ce premier extrait, Yvonne raconte la même chose que Roger dans le chapitre I, même si elle ne le situe pas spécifiquement à Ha'atuatua. On retrouve ici la présence des fosses collectives qui auraient servi à enterrer un grand nombre de personnes mortes en même temps, notamment en raison des épidémies. Malgré la perte de tradition orale et le silence, je constate qu'il y a tout de même une forme de transmission intergénérationnelle même si le discours doit toujours être suscité par des questions. Le surlendemain, je pose la question un peu différemment en demandant si les archéologues ont trouvé des ossements durant leurs fouilles. Yvonne me reparle alors des « trous » mais aussi de crânes que l'on aurait trouvé dans un banian qui a brûlé sur le site de Kamuihei (Hatiheu). Elle me dit aussi que M. Allen, archéologue néo-zélandaise qui a notamment travaillé dans la baie d'Anaho, a trouvé des os dans le sable dans cette baie mais sans les crânes. Lorsque je lui demande si ce sont des morts dus aux épidémies, Yvonne me répond qu'on ne peut pas savoir car l'archéologue ne « teste pas »¹⁰⁰. Elle me dit que les archéologues sont plutôt intéressés/intéressées par les objets et non par les ossements. Et que fait-on des ossements découverts, l'ais-je questionné ? Elle me répond que les archéologues les réenterre. Moetai, qui a beaucoup travaillé avec ces derniers, me dit lors d'une conversation (27.05.2021, Taiohae, carnet 4) qu'ils/elles trouvaient surtout des crânes et que chaque archéologue faisait différemment. M. Allen a proposé de remettre les crânes dans les banians car il y en avait déjà et c'était ainsi que l'on faisait autrefois. P. Ottino-Garanger, quant à lui, a proposé de mettre tous ceux trouvés lors du dégagement d'un site, dans un même trou à côté de ce site, qui devient une forme de fosse collective. La présence des crânes dans les banians ou *ao'a*, arbres sacrés que l'on retrouve notamment sur les *mea'e* ou *tohua*¹⁰¹, est le second exemple de présence d'ossements visibles et relatés par mes interlocuteurs/interlocutrices, notamment parce qu'ils/elles l'ont vu. Raymond m'expliquera que lorsqu'il travaillait avec l'archéologue R. Suggs, notamment lors des fouilles de la plage de Ha'atuatua, ce dernier lui a demandé de grimper dans un banian du fond de cette vallée pour aller chercher les crânes. Il m'a dit : « Je me demande comment il a su pour les têtes de gens dans l'arbre » (05.06.2021, Taiohae,

¹⁰⁰ Il n'y a pas à ma connaissance d'étude archéologique sur les restes humains aux Marquises. Comme aucun test n'a été effectué, il n'y a pas moyen d'identifier les ossements par leur genre ou par les causes de décès.

¹⁰¹ Sur l'importance des arbres dans la culture *énana*, un article de Tahiti Infos co-écrit avec des botanistes et des archéologues, nous renseigne un peu plus sur ce fait : https://www.tahiti-infos.com/Les-arbres-emanations-des-dieux-marquisiens_a200232.html

carnet 4). Certaines personnes semblent donc être au courant qu'il y avait une présence de crânes dans les banians, ce qui laisse supposer qu'on leur en a parlé ; et d'autres l'ont découvert au hasard, soit lorsqu'ils/elles ont aidé dans des fouilles archéologiques ou lors d'un événement, comme l'incendie du banian. De la même manière, la présence d'ossements dans le sable a soit été racontée, soit vue directement par mon interlocuteur/interlocutrice, notamment lors d'une participation à des fouilles archéologiques.

Je vais à présent détailler en quoi ces deux formes de restes humains appartiennent à des champs et des temporalités différentes. En effet, ainsi que Raymond le laisse entendre, les archéologues savaient déjà qu'il y avait des crânes dans les banians, probablement parce qu'ils avaient déjà lus des écrits scientifiques provenant d'archéologues ou d'ethnologues les renseignant sur ce fait. Il s'agirait d'une tradition ancienne, pré-contact, que l'on peut retrouver dans les récits oraux. Roger me dira que son grand-père lui racontait : « Les anciens il met leurs morts dans les arbres. Dans les banians. » (09.05.2021, Ha'atuatua, carnet 3). En effet, ainsi que me l'a raconté Moetai (28.04.2021, Taiohae, carnet 2), on prenait les têtes de personnes importantes de la société marquisienne (*haka'iki, toa, tuhuka, tau'a*) et on les mettait dans les racines aériennes des banians. Une explication serait que, comme ce sont des racines qui partent de la terre et qui remontent vers le ciel, ce serait un des trajet emprunté par l'âme des défunts pour aller vers Havaiki, le domaine des *etua* situé sur la pointe Kiukiu de l'île de Hiva Oa (Annexe VIII). Chaque âme ou esprit venant d'une certaine île empruntait un chemin précis pour y aller. On lui a dit que l'océan s'ouvre lorsque l'âme se présente et elle est précipitée sous la mer. Sans m'étendre sur ce fait, je soulignerai que la mer et la terre sont très associées dans la cosmologie marquisienne (Duron & al., 2017). Le monde des morts et celui des vivants pouvaient être reliés par le biais de certains éléments – ici le banian – dans l'ancienne cosmologie marquisienne.



Figure n° 17 : Vue d'en bas du banian géant de Kamuihei, Hatiheu
Source : Gaudelus Marie, 25.02.2020 (photographie)

Il ne s'agit pas de la seule manière qu'avait les anciens de traiter leurs morts. Par exemple, C. Ivory rapporte le traitement des morts prestigieux comme les *haka'iki* ou leurs proches à partir du récit qu'en fait M. Radiguet (2001) :

« La mort du chef impliquait des cérémonies spéciales accompagnées d'une série de célébrations. Le corps était lavé et massé pour en faire sortir les fluides, revêtu de ses plus beaux atours et placé sur un brancard couvert ou dans un cercueil en forme de pirogue. Au bout de plusieurs mois (à l'air libre), on nettoyait les os, on les enveloppait de tapa et on les introduisait au milieu des racines d'un banian sacré ou dans des contenants spéciaux en bois, placés dans des grottes inaccessibles des environs pour les protéger des ennemis. » (2016 : 113).



71 Funérailles de Niehitu
Max Radiguet
Nuku Hiva, Îles Marquises
1842
Collections du service historique de la Défense
Vincennes
Inv. Album n°1, vol. 2, #1

*Figure n° 18 : Funérailles de Niehitu dans le livre de M. Radiguet, Les Derniers Sauvages.
Source : Ivory, 2016 : 114 (reproduction iconographique)*

Moetai m'a également raconté qu'on pouvait mettre des morts séchés dans des grottes funéraires (17.05.2021, Taiohae, carnet 3), qu'il y en a beaucoup à Nuku Hiva, surtout dans les vallées de A'akapa, Hatiheu ou Haka'ui (Annexe IV). Il y a une certaine logique, car il s'agissait autrefois des vallées les plus habitées. A Eiao, île aujourd'hui inhabitée, lors d'une excursion avec le botaniste J.-F. Butaud, Moetai me raconte que ce dernier a trouvé des séchoirs à morts sur les hauts d'Eiao, preuve que cette île était autrefois habitée (28.05.2021, Taiohae, carnet 4). Par ailleurs, on peut aussi trouver des ossements sous des *paepae*. Bien souvent, il s'agissait de restes humains de *toa* m'explique Alphonse qui a aussi beaucoup travaillé avec les archéologues. Il me raconte qu'une fois, il a trouvé « dedans le *paepae* » un squelette d'une personne allongée comme dans un lit, après avoir descendu un escalier (16.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

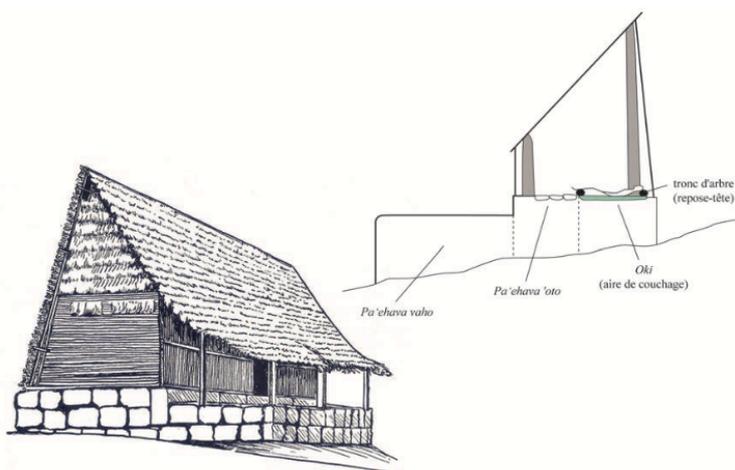


Figure 1: Reconstruction d'un paepae hiāmoe marquisien (d'après Handy 1925) et coupe d'une maison montrant le système de couchage traditionnel.

Figure n°19 : Paepae surmonté de hae, la case ou maison¹⁰².
Source : Molle & Conte, 2022 : 129 (reproduction schématique)

Tout ce que j'ai décrit ici se retrouve dans les récits oraux ou écrits, mais il s'agit la plupart du temps de traitements des *haka'iki* ou des personnes importantes de la société marquisienne. Pour le commun des mortels, les *kikino*, on ne m'en a pas trop parlé mais il semblerait que l'usage était tout simplement de déposer le corps dans la brousse. Par exemple, il peut arriver que lorsqu'on parcourt la brousse, on tombe sur des ossements, comme un de mes interlocuteurs : « Moi je vois aujourd'hui, des os de personnes dans les falaises, à Ho'oumi » (Matthieu, 01.06.2021, Taiohae, carnet 4).

Tous ces traitements funéraires sont affiliés à une période pré-contact ou en tous les cas pré-évangélisation catholique car la religion catholique entraînera un changement des rituels funéraires, avec l'enterrement et les cimetières. En effet, Georgie me dira lors de mon premier terrain : « Avant on est pas enterré comme maintenant. On sait pas. Peut-être ils sont là. » (08.03.2021, Hatiheu, carnet 1). En disant cela, elle regarde autour d'elle en pointant du menton, l'extérieur de la maison. Et à l'extérieur de la maison, à la lisière du jardin, il y a la brousse. Les morts, que ce soient leurs esprits *tupapau* ou les restes humains sont donc *dans* la brousse. Georgie me dit que lorsqu'elle allait dans la brousse avec son père, celui-ci lui racontait qu'on avait retrouvé des crânes autour de certains *paepae*, voire des squelettes entiers. Parfois, on les retrouvait à l'intérieur des *paepae*, comme l'a dit Alphonse. A mon sens, même si mon interlocutrice ne le différencie pas dans son langage, les premiers *paepae* dont elle parle sont probablement des *mea'e*, des sites sacrés où on pratique des rites sacrificiels de victimes humaines et dont on pourrait avoir enterrés les restes à proximité. On peut rapprocher cette anecdote de l'exemple des restes humains retrouvés lors de la fouille du *marae* Te Tahata aux Tuamotu, décrit par E. Conte et G. Molle, et dont une partie était probablement des victimes sacrificielles (2022 : 100-111). Mais le second *paepae* dont Georgie me parle n'est pas forcément différencié par sa taille comme le *mea'e*. Il y aurait donc une présence potentielle des *tupuna*, matérialisée parfois par des restes humains, autour de

¹⁰² C'est sur la partie avant qui pouvait être plus élargie qu'on ne le voit sur la photo, que pouvait être creusé une forme de cave et où pouvait être enterré le *toa* qui habitait sur ce *paepae*.

chaque *paepae* dans la brousse. Comme on l'a vu dans la première partie, il y a toujours une indication de respecter les lieux où l'on se trouve dans la brousse. Il m'apparaît que la potentielle existence de restes humains des *tupuna* à proximité des *paepae* garantit une forme de présence de ces derniers et donc une forme d'agentivité qu'ils pourraient avoir, notamment à travers leurs esprits *tupapau* comme j'ai pu le décrire dans le chapitre I. Ceci étant, il peut y avoir des esprits *tupapau* qui rôdent autour des *paepae* sans qu'il y ait de restes humains. Plusieurs de mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont dit qu'il était plus prudent de ne pas monter sur les *paepae*, voire pour plus de sécurité, de ne pas trop s'en approcher. Si on ne fréquente pas des endroits où peuvent être ces restes humains pour se protéger et éviter de tomber malade, je pense qu'il est encore moins recommandé de toucher les ossements ou les crânes que l'on pourrait trouver. Seul Alphonse me dira qu'il a « pris » les ossements dans un banian pour mieux les regarder mais qu'il les a ensuite remis à sa place :

« Dans les banians, ils ont planté sur le plateforme. Dedans y avait toujours un endroit où ils ont mis le corps, squelette. Je prends, je regarde. Après je remets tranquillement. Si tu as un cœur gentil, tu rentres chez toi tranquillement. » (16.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

Alphonse n'est pas tombé malade. Selon lui, les esprits des morts *tupapau*, ne sont pas dérangés/dérangées si on est sans mauvaises intentions et qu'on manipule les restes funéraires avec précaution : il n'arrivera donc rien. Mais il me dira aussi qu'il ne sait pas si les archéologues sont tombés/tombées malades ou non. L'intention avec laquelle on approche ou on touche ces ossements pourrait jouer un rôle et possiblement protéger de la transgression du *tapu* qui repose sur les vestiges du temps anciens, notamment les restes humains. On ne tomberait pas malade ou on ne subirait pas une vague de malheurs si l'intention qu'on a est bienveillante, selon Alphonse. Ceci étant, je ne suis pas certaine que tout le monde soit d'accord avec Alphonse. Je n'en ferai pas une généralité car il me semble que dans la majorité des cas, il y a plutôt une attitude de prévention de la transgression du *tapu* qui est dominante. Si on ne se rappelle pas toujours *pourquoi* il faut éviter certains endroits, on *sait* qu'il faut s'en écarter. Les crânes que l'on retrouve dans les banians mais également les autres restes humains qui sont associés à des vestiges lithiques me paraissent affiliés à une période pré-contact où le traitement de ces restes est à raccorder à des rituels funéraires et à la structure socio-culturelle du peuple *énana* avant la déculturation et l'acculturation.

En revanche, pour ce qui est des fosses communes dans le sable, il y a peut-être un peu moins d'exemples et on m'a toujours raconté ces anecdotes en rapport direct avec mes questions sur les épidémies. Il peut cependant y avoir quelques exceptions. Ainsi, la présence de squelettes sans crânes retrouvés dans le sable à Anaho, comme me l'a relaté Yvonne, laisse suggérer qu'on pouvait enterrer des corps morts dans le sable, et qu'on mettait les crânes ailleurs. Mais il ne semble pas que c'est été la pratique la plus commune dans la société *Ènana* pré-contact. De plus, Anaho étant une petite vallée, je me suis demandée si on n'enterrait pas dans le sable car il n'y avait pas suffisamment d'espace dans la brousse pour éviter les endroits où étaient les morts. Seul Alphonse ne met pas en rapport direct les fosses collectives

retrouvées et les épidémies. Il me parle de restes humains retrouvés dans le sable à Ha'atuatua, à Anaho et à Hakapa'a. Il me dit que ce sont les ossements des morts « parce qu'ils font la guerre entre eux. » (16.05.2021, Hatiheu, carnet 3). L'interprétation d'Alphonse est donc qu'il s'agit des restes des personnes décédées suite à un conflit. Il me dit que les archéologues ne lui ont pas donné d'explications sur ces ossements, mais qu'il a entendu les récits des anciens et qu'il a fait le lien. Or, des conflits entre tribus, il y en a eu beaucoup, pré-contact comme post-contact et sans recherches pour dater les corps, il est impossible de savoir depuis quand ils sont là. Ceci étant, comme il évoque les deux vallées que nous avons vus précédemment et que nous savons avoir en partie été vidées par la variole, je me suis demandée si on ne pouvait pas faire un lien. On se rappelle en effet que les guerres intertribales ont été majorées par l'importation des armes à feu et la destruction du système socio-culturel marquisien, dans une période contemporaine aux épidémies. Il est possible qu'on relie ainsi les ossements avec les épidémies tout comme les guerres intertribales. Je retrouve l'idée que la guerre, comme les épidémies, font beaucoup de morts et que c'est peut-être ce que les personnes âgées qui ont transmis ce récit ont vécu étant enfants. Il me semble que ce qui compte, ce n'est pas tellement pourquoi les personnes sont mortes, mais plutôt qu'il y a eu beaucoup de morts. J'associerai donc plutôt les ossements que l'on retrouve dans le sable avec une période post-contact et même post-annexion. Par ailleurs, il m'est apparu que le fait que les os soient dans le sable semble ne pas être commun puisque c'est remarquable et c'est cela qu'on m'ait relaté. Toutes les personnes qui m'ont parlé de ces fosses collectives m'ont en effet parlé de « trous » et de « sable » même si elles ne situaient pas toujours où cela pouvait être. Ce sont ces détails qui paraissent importants qui ont été transmis ou retenus par mes interlocuteurs/interlocutrices. Peut-être est-ce parce que cela faisait rupture avec la manière dont on traitait les morts auparavant et que l'on retrouve dans les écrits des Occidentaux et les récits oraux ? Les procédures funéraires du temps des épidémies suggèrent en effet une forme d'urgence et de quantité : il y a beaucoup de morts et il faut les enterrer vite. Peut-être s'agissait-il d'éviter un risque de contamination ? Les restes humains contenus dans les fosses collectives présentes entre autres sur la plage de Ha'atuatua, me paraissent en tous les cas être le témoin des épidémies, de la brutalité engendrée par le grand nombre de morts/mortes.

b. DES MORTS EN MASSE

Si on en revient à C. Ginzburg, il m'apparaît que les deux exemples que je viens d'explicitement représentent ce qu'il qualifie de « paradigme de l'indice », soit des « traces infinitésimales permettant d'appréhender une réalité plus profonde qu'il serait impossible de saisir par d'autres moyens » (1980b : 11). Si, en tant qu'historien, il cherche plutôt ces traces dans les archives écrites et picturales, il me semble qu'on puisse appliquer ce concept aux exemples décrits en le reprenant au niveau basique de la définition donnée. En effet, les crânes dans les banians seraient la trace d'une symbolique et de rituels funéraires aujourd'hui disparus ; alors que les fosses collectives sont plutôt l'indice d'une période de transition violente. Ces « micro-histoires » des restes humains que j'ai présenté, même si peu détaillées, viennent à mon sens

révéler un contexte socio-culturel bien plus large qui peut permettre de comprendre l'époque dans lesquelles elles s'inscrivent. D'une certaine manière, il m'est apparu que chaque catégorie des restes humains retrouvés viennent matérialiser le passé des *Ènana*. Lorsqu'on les redécouvre ou qu'on en parle, il me semble que mes interlocuteurs/interlocutrices présentent ce passé, soit qu'ils le ramènent dans le présent et tisse un lien avec. On retrouve ici le rapport entre micro-histoire et contexte que décrit A. Bensa :

« Non seulement la micro-histoire ne sépare pas les témoignages, qu'une démarche plus cavalière pourrait simplement considérer comme des anecdotes, des multiples contextes dont ils participent, mais elle trouve sa légitimité dans le rapport affirmé entre le « micro » et son contexte » (1996 : 41).

Il me semble que, dans une certaine mesure, la micro-histoire permettrait de dépasser la confrontation entre événement-rupture et événement-processus en montrant qu'il est possible de faire dialoguer le présent et le passé en présentant par le contexte une anecdote du passé. Il m'apparaît que c'est le contexte présent de l'épidémie de Covid-19 mais aussi de ma venue et du fait que je pose des questions sur les épidémies, qui permet de faire ressurgir ces micro-histoires en rapport avec les restes humains. Le questionnement donne la possibilité de mettre en mots les observations personnelles de mes interlocuteurs ou ce qu'on leur a transmis. Ce qui n'est pas nécessairement possible autrement étant donné le silence qui pèse sur cette histoire marquisienne. D'une certaine manière, il m'apparaît que le questionnement ou la découverte de restes humains activent une partie du passé *ènana*, permettant d'avoir accès à une mémoire latente et de ramener ce passé dans le présent en tissant un lien entre les deux périodes.

La trace et les restes humains sont des notions très exploitées dans un sous-champs de l'anthropologie en rapport avec les violences de masse. Même s'il n'y a pas ici de violence intentionnelle, je me suis demandé si je ne pouvais pas reprendre certains concepts et les appliquer sur l'exemple marquisien. Pourtant, il n'y a pas de discours affiché en rapport avec les restes humains ou de volonté de dignification de ces derniers comme on peut le retrouver dans certains contextes de violence de masse, comme en Espagne, au Rwanda (Anstett, 2013) ou encore au Pérou (2015). L'anthropologue E. Anstett différencie elle-même différents types de violences de masse :

« (...) les violences de masse qui s'accompagnent d'une confiscation, d'une dissimulation ou d'une destruction des corps doivent être distinguées des meurtres de masse commis sans confiscation, et doivent être considérées comme une catégorie spécifique de violences perpétrées sur une longue durée. » (2013 : 130)

Or, il me semble que dans le cas marquisien, il ne s'agit d'aucun des deux cas. Je qualifierai plutôt de « mort de masse » les épidémies, et non pas de meurtres. Je ne sais pas si on peut parler de « violence de masse » au sens où la violence biologique des épidémies n'était pas intentionnelle. D'ailleurs, ainsi qu'on l'a vu, si on retrouve des ossements, cela est toujours involontaire et on prend toujours soin de réenterrer ou de remettre ces restes là où les avait trouvés. De plus, il est difficile de véritablement différencier les ossements car il n'y a pas de cartographie des fosses ou des endroits où seraient les restes

humains des personnes mortes des épidémies. En effet, c'est la terre toute entière qui est peuplé d'ossements. Si on réussit à potentiellement différencier ces restes humains des autres, c'est parce qu'ils sont dans des fosses collectives. Ce n'était et n'est toujours pas une pratique courante aux Marquises, même depuis l'évangélisation, puisque les personnes sont enterrées individuellement ou en famille. Je me suis d'ailleurs demandé si la différence ou l'absence de rituel funéraire que suggère la fosse pouvait expliquer qu'on s'en souviennent parce que c'est différent. Mais en même temps, on a vu qu'il y avait beaucoup de silence sur les épidémies et sur les morts qu'elles avaient engendré. Peut-être que si les archéologues n'avaient pas fait de fouilles et découvert par accident ces fosses, les Marquisiens/Marquisiennes ne s'en souviendraient pas ? Il m'apparaît qu'il est en réalité difficile de donner une place à ces morts dues aux épidémies dans l'histoire collective, et donc de leurs restes humains car ils témoignent d'une violence qui se tait. Cet effet est similaire à ce qu'on retrouve dans le cadre des violences de masse :

« Ces cadavres signalent en effet de façon radicale et persistante un double déni : celui des sociétés confrontées à la violence qui mettent du temps à leur accorder une place, mais aussi déni d'une collectivité académique tout entière confrontée à des objets limites et ce faisant à ses propres limites. » (*ibid.* : 140)

D'une part, il me semble indubitable que les Marquisiens/Marquisiennes ont été confrontés à la violence cumulée de plusieurs événements qui forment un ethnocide. Cette crise ferait traumatisme précisément parce que la société marquisienne n'arrive pas à lui accorder de place dans son histoire collective et que cela reste un non-dit. D'autre part, E. Anstett parle de la difficulté de penser académiquement ces violences de masse qui ont manipulé des restes humains dans le passé mais aussi dans le présent dans un but de patrimonialisation et donc de mémoire. Si je n'ai pas retrouvé la notion de patrimonialisation des restes humains dans mon étude, j'ai cependant été confrontée à la difficulté de penser la violence sans intention et le traumatisme collectif sans responsable identifié car je ne retrouvais que très peu ces dimensions dans les savoirs académiques. Peut-être pourrais-je dire que les violences biologiques engendrées par les épidémies et qui peuvent faire trauma font également l'objet d'un double déni ?

Je suppose qu'il est également difficile de donner une place aux morts dues aux épidémies car ils/elles représentent un trop grand nombre dont il est impossible de faire le deuil. De plus, ils/elles sont morts durant un temps où il n'y avait plus de rituel funéraire correspondant à la culture marquisienne mais à un moment où les rituels funéraires de la culture chrétienne n'étaient pas encore intégrés. Les missionnaires sont certes venus baptiser les mourants, donner l'extrême-onction ou prononcer les messes funèbres (Bailleul, 2001 : 107). Mais je ne suis pas certaine que cela avait alors une signification qui permettait aux morts dues aux épidémies de s'intégrer dans le collectif plus large des ancêtres. Peut-être les morts dus aux épidémies sont-elles des morts à part ? Elles forment une sorte de masse floue et indistincte anonyme et sans individualisation. Certes, si les individus morts sont anonymisés c'est parce que cela s'est passé il y a longtemps et qu'il n'y a pas non plus de volonté ni même d'individualiser les morts, contrairement à ce qu'on peut retrouver dans certains contextes post-violences (Anstett, 2013 ;

Robin Azevedo, 2015). Mais je pense que ces absents/absentes n'ont pas vraiment de place dans le discours des vivants. J'emprunte à A.-C. Taylor une phrase qui qualifie la communauté des Jivaros d'Amazonie mais que je trouve tout aussi pertinente sur mon terrain : « Suspendus dans un temps immobile, ces absents obsèdent les vivants de leur présence ; ils alimentent ainsi une mémoire de la perte impossible à combler (...) » (1997 : 6). Dans les deux communautés cette mémoire de la perte est entretenue par des formes de silence comme on l'a vu précédemment. Je ne sais pas ce qu'il en ait pour les Jivaros mais il me semble qu'aux Marquises, cette mémoire de la perte est aussi entretenue par les traces matérielles. On se rappelle des morts dus aux épidémies uniquement sous cette forme de masse indistincte, lorsqu'on trouve des traces de leur disparition sous forme de restes humains ; mais aussi de leur existence sous forme de vestiges lithiques. On a d'ailleurs vu que, les restes humains sont bien souvent associés à des vestiges lithiques. Or, ces dernières traces sont constantes sur le territoire que forme l'île de Nuku Hiva et sont autant d'indices à déchiffrer plus accessibles que les restes humains.

B. VESTIGES LITHIQUES

a. CE QUE DISENT LES PIERRES

S'il est plus difficile de parler des restes humains qui restent ponctuels, je n'ai pas tout de suite prêté attention à la permanence des vestiges lithiques dans le discours marquisien. La constance de leur évocation est à mettre en rapport avec la fréquence de leur présence matérielle. Les vestiges lithiques et notamment les *paepae* sont en effet absolument partout dans l'environnement insulaire, à Nuku Hiva mais aussi dans les autres îles des Marquises. On les trouve dans la brousse mais celle-ci n'est jamais loin. Elle est limitrophe à l'espace civilisé et beaucoup de Marquisiens ont la brousse au fond du jardin. Dès que je mettais un pied dans la brousse – même au fond du jardin comme chez Moetai – je retrouvais tout de suite des *paepae*, plus ou moins entiers mais dont la disposition des pierres suggèrent que ces éléments lithiques ne sont pas arrivés là par hasard. Cela m'a toujours donné la sensation de marcher dans un musée à ciel ouvert, car l'histoire est littéralement présente sous mes pieds. Les éléments lithiques sont un rappel constant et présent de ce qui a été autrefois. Ainsi, Georgie me dit lors d'une conversation au petit-déjeuner :

« En ce temps-là, presque 20 000 qui habitent ici à Hatiheu. (...) C'est mon papa qui m'a raconté et les autres vieux. C'est pour ça aujourd'hui quand tu vas dans la vallée, tu vois que ça, au fond de la vallée, des *paepae*. C'est là que les gens habitent. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

Beaucoup d'autres habitants/habitantes de Hatiheu m'ont signalé qu'il y avait de nombreux *paepae* au fond de la vallée de Hatiheu, témoignant à la fois du nombre d'habitants¹⁰³, mais aussi de la localisation

¹⁰³ Hatiheu était autrefois une des vallées les plus peuplée, contrairement à Taiohae. Historiquement, il semble qu'il y ait eu plus d'habitants dans le Nord-Est de l'île de Nuku Hiva (Ottino-Garanger, 2001)

de l'habitat autrefois qui n'était pas au bord de la mer comme aujourd'hui¹⁰⁴. Ces vestiges lithiques témoignent à la fois de l'importance de la population marquisienne mais aussi des ravages causés par les maladies responsables de la diminution de la population. Même si on n'en parle pas, tous les Marquisiens/ Marquisiennes sont allés/allées dans la brousse et ont vu les *paepae*, ce qui les amènent à se questionner. Teautapi me fait part de ses interrogations envers le mode de vie de ses ancêtres :

« Quand je vais dans la forêt, dans la montagne (...), j'aperçois plein plein plein de *paepae*. (...) Ils ont habité jusqu'ici, moi je m'étonne. Je suis en admiration. T'imagines le nombre de personnes qu'il y avait avant. (...) Avec les pierres, moi je me demande comment ils ont fait. » (08.06.2021, Taiohae, carnet 4).



Figure n°20 : Paepae, Hatiheu
Source : Gaudelus Marie, 25.02.2020 (photographie)

Le nombre important de *paepae* suggère le nombre de personnes vivant autrefois. Les *Ènana* comparent avec le nombre actuel et ne peuvent que constater une disparité, amenant ainsi à s'interroger sur le pourquoi et le comment de cette différence. Comme le dit Teautapi, cela les pousse aussi à s'interroger sur les manières de faire de la civilisation de leurs ancêtres. Or, comme nous l'avons vu, il y a longtemps eu un silence sur l'histoire *ènana* pré comme post-contact ; y compris dans le milieu scolaire, celle-ci n'étant que très peu enseignée à l'école comme j'ai pu le constater en interrogeant trois classes différentes. En revanche, les vestiges lithiques, contrairement à d'autres objets qui ont atterri dans les musées ou ont été détruits par le temps qui passe, sont des indices persistants de cette histoire ; que ce soit des *paepae* ou d'autres éléments faits ou gravés dans la pierre comme me l'a dit Moetai : « C'est pour ça aujourd'hui il ne nous reste que les grands tiki, parce qu'ils étaient intransportables. Heureusement. Il ne reste que les grands tiki. Et les pétroglyphes » (25.04.2021, Taiohae, carnet 2).

¹⁰⁴ Les habitations étaient situées à l'intérieur des terres et non en bord de mer afin de se prévenir de catastrophes naturelles comme des tsunamis ou des effondrements de falaise, mais aussi des enlèvements intertribaux (Duron & al., 2017 : 24-25)



Figure n°21 : Péetroglyphe Matatiki, Hatiheu
Source : Gaudelus, Marie, 25.02.2020 (photographie)

Les éléments lithiques ont même pu servir de support de mémoire à un moment donné. Moetai et Anne m'ont ainsi raconté avoir trouvé dans une baie isolée une pierre sur laquelle on avait transposé des motifs de tatouage afin de ne pas les oublier, certainement durant la période d'interdiction (12.06.2021, Taiohae, carnet 4). Ils rejoignent ainsi une théorie courante qui est que les motifs de tatouage avaient été transposés sur des objets (Handy, 2008 ; Van den Steinen, 2007 ; *ibid.*, 2016). Mais si on en a gardé les motifs, cela ne veut pas pour autant dire qu'on se rappelle de leur signification. Le support lithique me paraît intéressant car contrairement au bois, à l'os ou autres matériaux biodégradables, il persiste dans le temps et il est ancré dans le territoire. Le territoire, notamment à travers ses composantes lithiques, est un support de mémoire.

Tous ces éléments lithiques sont donc des supports de l'histoire qui ont été très investis par les archéologues. Cette science est très importante pour les Marquisiens/Marquisiennes car cela leur procure des éléments pour mieux comprendre une histoire en partie oubliée, notamment pré-contact sur laquelle il n'existe par définition pas d'écrits. De plus, d'après ce que j'ai pu constater, presque tous les archéologues ont embauché des Marquisiens/Marquisiennes pour leur connaissance du territoire et pour participer aux fouilles. Par exemple, Moetai a travaillé avec de nombreuses équipes d'archéologues néo-zélandais et on a vu que Raymond a aidé l'archéologue Robert Suggs. Il m'est apparu que les *Ènana* participent d'une certaine manière à la réappropriation de leur histoire en partageant le quotidien des archéologues en mission sur leur île, qui leur parlent de leurs hypothèses. Le fait de participer aux travaux des archéologues – mais aussi des anthropologues – permet à la culture marquisienne de ne pas juste être interprétée mais aussi vécue par les Marquisiens/Marquisiennes puisqu'ils/elles agencent d'autres regards avec leurs propres savoirs hérités ou vécus. Ainsi, ceux qui ont travaillé avec des archéologues parlent souvent de « sites archéologiques » pour qualifier les *paepae*, mais plus souvent les *mea'e* ou les *tohua* que nous avons vu être plus spécifiques. Je me suis demandée pourquoi il les qualifiait ainsi. Il m'est apparu que d'une certaine manière, donner une composante scientifique à leurs vestiges lithiques permettait de légitimer ce morceau de culture matérielle qui avait été délégitimé dans

le temps, par un processus d'acculturation. J'ai d'ailleurs constaté une certaine déférence envers le métier d'archéologue qui permet de restaurer un passé marquisien idéalisé. Ainsi, Yvonne, maire du village de Hatiheu qui a collaboré avec l'archéologue Pierre Ottino-Garanger notamment à la restauration du site de Hikokua et de Kamuihei (Annexe IX) à Hatiheu (2001 ; 2006), me dit de celui-ci : « Lui c'est un vrai archéologue, il invente pas. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

En effet, certains *tupuna* m'ont signalé que, étant donné les informations lacunaires sur le passé marquisien, certains Marquisiens/Marquisiennes, voire certains scientifiques selon eux, « inventent » des éléments. Peut-être s'agit-il de combler un vide ou de répondre à une demande externe comme celle des touristes ? De plus, certains/certaines de mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont également présenté que si les sources écrites étaient importantes dans la redécouverte et la réappropriation du passé marquisien, on ne pouvait pas s'y fier car elles avaient été écrites par des *hao'e*. Il m'est apparu que, pour de nombreux/nombreuses *Ènana*, la trace matérielle lithique ne ment pas car elle est une preuve irréfutable, ancrée dans le territoire. Bien sûr, elle peut être soumise à des interprétations. Mais cette trace est le témoin de l'existence des ancêtres *Ènana* et de leur civilisation.

Les vestiges lithiques représentent d'ailleurs une partie importante du processus de revalorisation identitaire à travers une mise en patrimonialisation, comme la tentative actuelle d'inscription sur la liste du Patrimoine mondial de l'UNESCO¹⁰⁵. Ainsi, à partir de 1989, pour chaque festival, la fédération d'associations *Motu Haka*¹⁰⁶ a permis la restauration d'anciens sites sacrés, le plus souvent des *mea'e* ou des *tohua*, pour qu'ils deviennent le lieu des prochains *Matavaa* (Kimitete & Ivory, 2016). Yvonne me dira d'ailleurs : « Quand tu fais le festival (...) quand tu fais sur le site c'est pas la même chose. ». Elle m'explique que la première fois qu'ils ont fait le festival sur le site de Kamuihei – autre grand site archéologique de Hatiheu et réinvestit pour le festival de 1999 – les spectateurs « ont eu la chair de poule. Ils ont pleuré. » (12.05.2021, Hatiheu, carnet 3).

¹⁰⁵ <https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5564/>

¹⁰⁶ L'association Motu Haka ou « réveil culturel » a été créé en 1978 au départ dans le but de sauvegarder le patrimoine culturel marquisien et notamment la langue. C'est aujourd'hui une fédération d'associations qui ont toutes pour but de protéger le patrimoine culturel mais aussi naturel marquisien (Bailleul, 2001 : 191 ; Dominique Agniel, 2016 : 187-194)



*Figure n°22 : Site de Kamuihei et son banyan géant, Hatiheu
Source : Gaudelus Marie, 25.02.2020 (photographie)*



PHOTO 3. — Vue partielle du *tohua* de Kamuihei.

Une partie des *paepae* et des gradins a été restaurée. Il reste encore le mur soutenant le premier gradin le long de la cour où sont placés les portiques, utilisés pour la mise en place plus aisée des lourds blocs de basalte ; des troncs de cocotiers ont été réservés pour les petits poteaux frontaux des futures habitations. Tonato apprécie la vue du sommet d'un des *ha'e* en cours de construction.

*Figure n°23 : Restauration du tohua de Kamuihei en 1998-1999¹⁰⁷
Source : Ottino-Garanger, 2001 : 212 (photographie)*

¹⁰⁷ Ce site a été restauré notamment pour le *Matavaa* de décembre 1999 qui célébrait l'entrée dans le nouveau millénaire.

Son récit témoigne d'une forte réaction émotionnelle qui, à mon sens, marque l'importance accordé à l'endroit qui vient légitimer ce processus de restauration culturelle mais aussi de l'histoire marquisienne. Peut-être que le fait d'être sur le même lieu que leurs ancêtres avec des éléments authentiques, comme le banian ou les pierres, avec une mise en scène semblable des *koika* ou « fêtes » par des danses, des chants, des costumes, et la réunion d'un grand nombre de personnes, permettaient aux Marquisiens/Marquisiennes de se relier à leurs ancêtres de façon plus directe. Pour chaque nouveau festival, il s'agit de « restaurer les sites ancestraux et se réapproprier ces sites ancestraux pour les faire vivre au travers des manifestations culturelles et d'excursions touristiques » (Kimitete & Ivory, 2016 : 276). Ce faisant, les Marquisiens/Marquisiennes affirment un certain lien de continuité entre le passé et le présent à travers le lieu et l'utilisation de vestiges lithiques. Cependant, quand bien même certains anciens sites sont restaurés et revalorisés, beaucoup restent encore perdus dans la brousse. De plus, les éléments naturels peuvent rapidement reprendre le dessus comme j'ai moi-même pu le constater sur le site de Paeke (Taipivai) qu'on avait pas entretenu et pas « débroussé » durant un an en raison du manque de tourisme à cause de l'épidémie de Covid-19. Leur fragilité – et donc leur perte potentielle – me semble conduire d'autant plus à cette volonté de les sauvegarder comme trace, témoin d'une histoire passée qui a existé et qui peut se poursuivre dans le présent si on la préserve.

b. UNE MÉMOIRE INCORPORÉE ET TERRITORIALISÉE

Mais sans aller jusqu'à cette mise en scène de quelques anciens *mea'e* ou *tohua*, tous les *paepae* me paraissent être des supports de mémoire. Ces assemblages lithiques sont des rappels permanents pour qui traverse au quotidien la brousse. A mon sens, elles jouent le rôle de « sécrétion », soit « l'ensemble des processus plus ou moins involontaires ou organisés par lesquels les détenteurs ou les dépositaires *a* et *b* exhibent des fragments du secret (primaire et secondaire) devant ses destinataires (*c* et *d*) sans pour autant le révéler ni le communiquer » (Zempléni, 1996 : 24), sauf qu'ici la sécrétion ne se fait pas à travers le langage corporel mais à travers le territoire ou plus exactement par sa pratique. En effet, pour voir ces traces du passé, il faut aller dans la brousse. Aujourd'hui, on n'habite plus dans la brousse¹⁰⁸, mais on la parcourt toujours. Pour qui sait alors les lire, les vestiges lithiques sont autant de signes qui viennent révéler une histoire passée qu'on a tu et en partie transformée en forme de secret. Il m'apparaît que les vestiges lithiques font émerger une forme de mémoire « en veille » qui se traduit dans une pratique du territoire incorporée, « une technique du corps » (Mauss, 2016 : 365-386), un « apprentissage par corps » réalisé de manière non consciente (Bourdieu, 1997). C'est ce que J. Candau qualifie comme une partie de la « protomémoire », une mémoire non conscientisée, acquise de façon précoce, en reprenant les termes de P. Bourdieu : « cette « expérience muette du monde comme allant de soi que procure le sens pratique », ou encore à ce qui relève des dispositions incorporées permanentes

¹⁰⁸ La brousse représente l'espace sauvage opposé à l'espace civilisé du village où sont les habitations (Cadoret, 2016 : 236)

et qui devient « une connaissance par corps » (Bourdieu, 1997 : 163) » (2018 : 5-6). Je me suis en effet aperçue que mes interlocuteurs/interlocutrices avaient tendance à replacer les histoires qu'ils/elles me racontaient dans l'espace, et notamment un espace appris, pratiqué depuis l'enfance lorsqu'ils/elles accompagnaient leurs parents dans la brousse. Traditionnellement, la brousse reste un milieu d'homme par ses activités mais les femmes peuvent y aller, notamment si elles ont accompagnées. Ainsi, Georgie étant enfant et adolescente est restée avec son père pour l'aider au travail dans la brousse comme la coprahculture. A chaque fois qu'il et elle allaient dans un endroit où il et elle étaient proches d'un *paepae* où avait habité une personne connue dans les légendes ou les histoires, son père lui racontait l'histoire de ce personnage. Et quand elle me racontait ce que lui avait transmis son père, elle ne manquait jamais de me désigner d'un geste du bras dans quelle direction était l'endroit où le *paepae* auquel elle faisait référence, en me donnant des indices topographiques, même si nous ne quittions pas sa maison. Les histoires racontées sont en rapport avec des lieux, et on ne raconte ces histoires que quand on est proche du lieu, si ce n'est sur le lieu même. C'est une réflexion que j'ai retrouvée chez E. Donaldson qui parle de « place-making » ou « fabriquer des lieux » : « Marquesans often create place in this way, through their active movement on, and engagement with, ancestral lands as well as shared stories about such experiences. » (2018 : 76). On rejoint ici la pensée de K. Basso sur le « monde-lieu » qui est créé ou plutôt activé par le toponyme et le récit qui lui est affilié. Le rapport au territoire des Marquisiens/Marquisiennes est très incarné mais également personnel. Tous mes interlocuteurs/interlocutrices ne m'ont raconté que des histoires de la vallée dont eux ou leurs ancêtres venaient – et qu'ils/elles avaient pratiqué – comme nous avons pu le voir avec les anecdotes sur Ha'atuatua et Hakapa'a. Ce rapport au territoire – donc à une forme de mémoire – s'apprend plus par l'observation du comportement des autres et par la pratique de ce territoire que par une transmission verbale. Je rejoins les propos de E. Donaldson, pour qui c'est cela même qui permet à une mémoire difficile de persister : « Faced with painful histories, they may forge shared identities more from behaviours and personal experience than verbal communication or the open recognition of emplaced memories » (*ibid.* : 85). Il m'apparaît que cette relation au territoire parcouru viendrait légitimer les savoirs pour les Marquisiens ; peut-être bien plus que n'importe quel apprentissage verbal ou écrit. J'ai eu la surprise de constater que cette relation au territoire parcouru comme forme de mémoire et de savoirs s'appliquait aussi à des étrangers, y compris à des apprentis chercheurs comme moi. Moetai me dira par exemple que, pour lui, les chercheurs/chercheuses ne peuvent pas critiquer s'ils/elles n'ont fait que lire et n'ont pas expérimenté le terrain. Il imagine alors une personne qui critiquerait mon travail pour exemplifier la situation : « Lui il a pas marché comme toi tu as marché. Toi tu es allée dans la brousse, tu t'es fait piquer par les nonos¹⁰⁹. » (11.06.2021, Taiohae, carnet 4). Ma pratique du terrain me donnerait alors une légitimité pour parler des Marquisiens/Marquisiennes et de leur histoire ; tout comme cela donne une légitimité aux archéologues.

¹⁰⁹ Les nonos sont des sortes de petits moucheron qui mordent et qu'on a tendance à identifier à des moustiques même s'ils n'appartiennent pas à la même espèce.

Dans une certaine mesure, je pense qu'on peut dire que la mémoire aux Marquises est une pratique du temps incorporée. Les sécrétions du territoire comme les vestiges lithiques sont autant d'indices qui nous renseignent sur une histoire plus vaste. Les traces matérielles lithiques viendraient donc contrebalancer le manque de fiabilité du discours oral – s'il y en a – mais aussi des écrits qui viennent des Occidentaux. Les vestiges lithiques pourraient-ils alors être les garants d'une restitution de la mémoire ? Oui et non. Ce que l'on met en avant dans la revalorisation des vestiges lithiques c'est un passé pré-contact qui est en partie idéalisé, favorisé par les lacunes du temps et la volonté des Marquisiens/Marquisiennes de revaloriser une identité et un passé qui ont très longtemps été synonymes d'humiliation. Mais qu'en est-il pour la période qui nous intéresse, soit contemporaine aux épidémies ? Les seuls véritables indices qui nous renseignent sur cette période sont ceux évoqués au tout début : le nombre de *paepae* renseigne sur le nombre d'habitants auparavant et sur des pratiques socio-culturelles qui n'existent plus aujourd'hui. Finalement, la trace se révèle être un outil ambivalent. D'une part, on peut espérer pallier l'oubli et le silence en partant de la trace. Mais d'autre part, celle-ci souligne dans le même temps l'oubli et la perte en signifiant l'absence de ce qui a fait trace (Candau, 1998 : 7). A mon sens, la transmission transgénérationnelle de l'histoire de la perte – conséquence de l'ethnocide – se fait aussi à travers les traces dans l'environnement. Or, si on pousse cette idée jusqu'au bout, il me semble que la perte par excellence, c'est la mort. La confrontation avec des morts en masse révélés par les traces lorsqu'on parcourt le territoire marquisien entretient d'une certaine manière le traumatisme de l'ethnocide. Le territoire marquisien dessine en effet un rapport à la mort et aux morts qui connecte les Marquisiens/Marquisiennes à leur ancêtres et donc à leur histoire à travers leur espace.

L'investissement des traces matérielles laissées par le passé, que ce soient des vestiges lithiques ou des restes humains, donnent à voir d'une certaine manière une autre couche, une autre strate du passé. Si je file la métaphore géologique, je dirai que le passé aux Marquises est à l'image d'un empilement de couches de terres. Prendre un morceau de territoire, c'est prendre plusieurs morceaux de l'histoire différents mais qui sont assemblés dans le même lieu, amenant à voir le temps non pas sous une forme chronologique, mais plutôt chronotopique. Ce serait une forme de temps en strates où plusieurs événements peuvent être condensés et reliés dans un même discours alors que chronologiquement, des années voire des siècles peuvent les séparer. Ce qui relie ces événements dans un même récit peut être le sujet, comme ici les épidémies amené par mes questions ; ou bien le lieu qui est commenté. J'émet l'hypothèse que ce régime de temporalité faciliterait dans une certaine mesure une forme de réactualisation constante du passé à travers les pratiques contemporaines du territoire. Bien entendu, tous les événements du passé ne sont pas réactualisés. Cela dépend du contexte présent comme nous l'avons vu pour les épidémies. Comme on l'a vu, les noms de lieux chez les *Apache*, sont la parole des ancêtres, qui revient signifier dans le présent à chaque fois qu'elle est énoncée, et dont l'effet performatif est la communauté autour d'un récit partagé, un lieu commun au sens propre du terme. De la même façon aux Marquises, il me semble que l'espace pratiqué permet une connexion à la fois physique et

émotionnelle partagée par les Marquisiens/Marquisiennes avec leur passé, qui est de ce fait présentifié. Comme le dit E. Donaldson : « islanders' daily contact with ancient landscapes blends past and present in a connection that is contingent as well as both physical and metaphysical. » (2018 : 77).

Les deux types de traces que j'ai pu exploiter s'inscrivent tant dans la mémoire individuelle de mes interlocuteurs/interlocutrices, qu'une mémoire partagée, voire même une mémoire collective plus mise en avant, notamment en ce qui concerne les vestiges lithiques. On accorde pas la même attention et le même statut aux restes humains qu'aux vestiges lithiques. D'une part, les restes humains sont rares et on ne les évoque pas de façon spontanée. Il faut poser des questions précises pour qu'on en parle ou bien en faire la rencontre lorsqu'on parcourt le territoire. D'autre part, les *paepae* et autres structures lithiques ont un statut ambivalent. Ils témoignent de la vie et de l'organisation d'une civilisation pré-contact tout autant qu'ils manifestent leur disparition. Ce rapport au territoire identitaire qu'ont les Marquisiens les confronte à la mort – connectée aux épidémies – et donc à la perte. Il ne s'agit pas tant de la mort biologique mais aussi une mort symbolique avec la disparition de la culture marquisienne. Certes, tout n'a pas disparu puisqu'il y a des traces qui subsistent à partir desquelles on peut reconstruire mais ce ne sera jamais tout à fait « comme avant », ne serait-ce que parce que les enjeux sont différents aujourd'hui. Cela crée un rapport au territoire et à l'histoire qu'il véhicule ambigu, comme le dit E. Donaldson :

« (...) the complexity of human connections to place reveals how painful memories and discomfort can also generate strong bonds that affirm community and cultural cohesiveness. Place-making in indigenous heritage landscapes marked by colonialism is often ambivalent, evoking Ruth Benedict's observation that the sacred 'may be a source of peril or it may be a source of blessing' (1934 : 28). Though the actual meaning of places may be fraught, a shared approach to such heritage can bind communities together, overcoming historic silences and a violent past » (2018 : 69)

Le territoire permet une connexion entre les Marquisiens/Marquisiennes, mais aussi avec ceux qui les ont précédés. Il permet donc de faire communauté autour d'une histoire et d'un vécu partagé. Pour moi, le territoire marquisien entretient tout autant le traumatisme en maintenant une mémoire de la perte, qu'il contient sa résolution en créant du lien entre Ènana présents/présentes et ceux/celles qui les ont précédés/précédées. A mon sens, le silence comme le territoire souligne une communauté qui « vit avec » et tente de s'adapter aux nouveaux enjeux présents. J'aimerais terminer par une phrase que m'a dite une de mes interlocutrices et qui, selon moi, veut tout dire: « Quand je suis plus là, l'histoire elle est plus là aussi. Mais la terre elle reste. La vallée elle était là, avec toute sa beauté, avec tout ce qu'il y a dessus. Mais tout ce qui est perdu, c'est perdu. » (Ley, 13.05.2021, Hatiheu, carnet 3). Tant que la terre durera, la mémoire se transmettra, dépassant ainsi la barrière que peut être le silence, et le traumatisme.

CONCLUSION

1. UN TRAUMATISME LIÉ À DES PERTES MULTIPLES

Retours sur quelques notions

En partant du vécu de l'épidémie de Covid-19 aux Marquises, j'ai pu constater un lien aux épidémies passées qui ont décimé la population marquisienne. En reprenant les conceptions culturelles de la maladie en Polynésie et plus particulièrement aux Marquises, j'ai pu montrer comment les épidémies dans leur terminologie émiqne venaient s'inscrire dans des représentations de la maladie établies sur une étiologie exogène. A partir d'anecdotes que les Marquisiens/Marquisiennes me disaient sur le passé, couplées à des sources écrites, j'ai tenté d'utiliser le principe d'histoire régressive¹¹⁰ pour mieux comprendre comment les épidémies du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles s'entremêlaient avec d'autres événements qui ne sont pas à séparer. En effet, en même temps que la population marquisienne disparaissait de façon fulgurante, se traduisant par un nombre de morts élevé, s'est imposée une autre culture, notamment dans ses aspects sociaux, religieux et politiques. Il en a résulté une forte période de déculturation puis une acculturation. Et c'est précisément cette conjoncture de phénomènes touchant non seulement l'aspect socio-culturel d'une population, mais aussi sa matérialité physique puisque la population disparaissait, qui ont formé un ethnocide. Cet enchevêtrement formerait un tout qui constitue plus qu'un événement mais bien une crise qui fait rupture dans l'histoire marquisienne et qui ferait traumatisme.

Il m'est apparu qu'il y avait donc un phénomène de résonance entre deux crises. L'épidémie de Covid-19 vécue aujourd'hui renvoie à la crise de l'ethnocide vécue par les Marquisiens et dont font partie les épidémies passées. Comme le dit J. Duvignaud en préface de *La mémoire collective* de M. Halbwachs : « dans les périodes de calme ou de fixité momentanée des « structures » sociales, le souvenir collectif a moins d'importance, que dans les périodes de tension ou de crise » (1968 : XII). La mémoire des épidémies ressurgit dans un contexte similaire de processus épidémique qui existe par les médias mais non pas localement. La mémoire des épidémies passées réapparaît aujourd'hui parce que nous sommes confrontés/confrontées à une épidémie qui touche une échelle bien plus large et qui a même été qualifiée de pandémie. La Covid-19 n'est pas juste une maladie, c'est aussi une crise aux multiples dimensions affectant le monde, mais qui renvoie localement à d'autres histoires, d'autres vécus et d'autres crises, comme ici dans l'archipel marquisien. Les épidémies passées, comme celle de Covid-19, viendraient cristalliser une période de transition avec un bouleversement du mode de vie qui délimite un « avant » et un « après ».

¹¹⁰ Soit une « sorte d'histoire à rebours, telle qu'à partir de ce qui, du passé, demeure vivace dans le présent, on s'efforce de reconstituer le cheminement d'un devenir, avec ses lacunes et ses oblitérations, ses redondances et sa part d'invention » (Izard & Wachtel, 2016 : 338)

Cependant, je n'ai pas observé de mise en récit de ces épidémies et de l'ethnocide dans une mémoire collective. Le silence qui se révèle par différentes pratiques comme l'oubli, le doute ou le secret, m'ont fait me demander si ce qu'on ne saurait mettre en paroles n'était pas le marqueur du traumatisme de l'ethnocide qui perdurerait encore jusqu'à aujourd'hui, de façon transgénérationnelle. Le mutisme peut être considéré comme une absence de communication et de mise en mots de ce qui est impensable. Mais il peut aussi être envisagé comme une forme de langage qui permet une transmission sans se dire. Si on ne connaît pas nécessairement le contenu de la mémoire, il y a toujours la mémoire d'une mémoire qui se caractérise par la perte de ce qui a été mais qui n'est plus. J'ai pu constater que la mémoire se transmet avant tout sur le mode de l'autobiographie à travers sa lignée familiale. Il s'agit d'une mémoire partagée intime et familiale qui est aussi difficile car elle est douloureuse. Mais cette même mémoire de la perte qui se retrouve dans chaque famille relie les Marquisiens/Marquisiennes entre eux/elles et dessine une communauté.

J'ai montré ensuite comment le support de cette mémoire qui se transmet de façon transgénérationnelle se fait par le territoire et notamment la pratique de celui-ci. Le temps s'incorpore dans l'espace dans la conception polynésienne. Les Marquisiens/Marquisiennes se relient à leurs ancêtres à travers cet espace. L'histoire, notamment familiale, est donc spatialisée. Et c'est en recoupant ces diverses histoires spatialisées données par mes interlocuteurs/interlocutrices que j'ai été capable de donner une idée plus ou moins grande de ce qui avait pu se passer sur l'île de Nuku Hiva pendant l'époque contemporaine des épidémies. Les détails de l'histoire marquisienne, même pré-contact, se retrouve accrochés aux détails du territoire, des éléments naturels ou anthropiques, qui sont autant d'indices pour qui sait les lire. J'ai notamment exploité la notion de trace, à travers les exemples des restes humains et des vestiges lithiques, pour montrer que ceux-ci contiennent des histoires qu'il faut activer, par la présence d'une similarité de contextes ou en posant des questions dessus, permettant ainsi d'avoir accès à ce qui ne se dit pas en temps normal. Les restes humains évoqués peuvent renvoyer à une période pré-contact avec des rituels funéraires spécifiques aujourd'hui disparus. Mais ceux qui peuvent être attribués aux morts dues aux épidémies renvoient à un contexte de mort de masse qui n'est pas sans rappeler ce que l'on peut observer dans les situations de violences de masse. De la même façon, les vestiges lithiques viennent révéler des manières de faire et d'être socio-culturelles en même temps qu'ils en soulignent la disparition. Par la pratique du territoire qu'en font les Marquisiens/Marquisiennes en le parcourant, se transmet cette mémoire de la perte. C'est peut-être ce lien symbolique et pratique au territoire qui permet de conserver mais non pas d'intégrer la mémoire de ce qui a fait traumatisme sur le temps long, et qui peut être réactualisée par une forme de présentification lorsque le contexte actuel s'y prête. Le territoire marquisien porte des empreintes incorporées de l'ethnocide et donc du traumatisme. Mais le territoire peut aussi être un support de revendication identitaire et culturelle comme on l'a vu, notamment avec l'investissement des vestiges lithiques par les *Matavaa*. En partant d'une interrogation sur les épidémies, j'en suis arrivé à l'attachement au territoire qui est tout à la fois vecteur identitaire mais aussi un rappel constant des différentes pertes vécues par les Marquisiens et qui font traumatisme.

L'entretien d'une mémoire de la perte : disparition ou création ?

Cette mémoire de la perte est oralisée seulement sous la forme de plainte : « on a perdu, on a perdu tout ça ». Ce qui est perdu change à chaque fois mais ce qui compte, c'est que l'on perd toujours. Or si l'on perd, c'est parce que quelqu'un d'autre prend. Si je devais situer un début, je dirais que cette prise commencerait avec l'annexion des Marquises par la France et le début d'évangélisation mais peut-être a-t-elle commencé avant. Cependant, cette perte, à la fois de la population, et à la fois de la culture dont cette population était à l'origine, s'est beaucoup accentuée ensuite. Aujourd'hui le contexte n'est pas le même, mais le sentiment de perte demeure, accentué par cette oralisation que les Marquisiens/Marquisiennes peuvent en faire. Cependant, se plaindre qu'on a perdu, c'est d'une certaine façon montrer aussi l'attachement à ce qui a été perdu et forme une identité commune. La mémoire de la perte qui entretient le traumatisme de l'ethnocide est une mémoire partagée qui fait communauté, tout comme peut le faire la revalorisation culturelle. Selon moi, ces deux phénomènes qui pourraient paraître contradictoires sont à rattacher à ce que veut dire « être marquisien ». Ils viennent souligner toute l'épaisseur de ce que contient le mot identité. L'identité marquisienne est une construction tout autant par des aspects que l'on peut valoriser que par des aspects plus douloureux comme le traumatisme de l'ethnocide. Cette mémoire de la perte qui structure la société marquisienne et son identité collective ne se dit pas mais se révèle par les pratiques que les Marquisiens/Marquisiennes ont ; notamment l'attitude de conservation d'un patrimoine culturel et naturel prôné aujourd'hui. Il y a cette idée qu'il faut « sauver » la culture marquisienne, préserver pour endiguer ce processus de perte. Il me semble que c'est d'ailleurs une réflexion que l'on pourrait étendre à de nombreux pays qui ont été colonisés ou de ceux qu'on appelle parfois au sens large « les vaincus de l'histoire », expression détournée de la formule de N. Wachtel (1971).

Je constate une forme d'ambivalence en lien avec cette mémoire de la perte. D'une part, il y a l'idée de disparition, de deuil et c'est cela qui est à rattacher au processus traumatique. D'autre part, on ne peut que constater que la perte engendre très souvent un processus créatif. E. Hermant et V. Pihet ont par exemple montré comment les personnes atteintes de la maladie de Huntington composaient des nouvelles manières de vivre et de faire avec cette maladie qui les dépossède peu à peu des fonctions de leur corps et de leur esprit (2017). Je pense qu'on peut tout à fait élargir cette dimension individuelle de processus qui transforme à une collectivité, en l'occurrence celle des Marquisiens/Marquisiennes. Ce qu'on nomme résilience est à mon sens, une petite partie seulement des multiples possibilités que peut créer l'être humain pour « vivre avec » et se reconstruire, en individuel comme en collectif. V. Robin-Azevedo parle par exemple de « bricoler la mémoire » (2019) pour qualifier les différents registres mémoriels qu'elle a pu observer suite à la fin de la guerre civile opposant le Sentier Lumineux au gouvernement officiel du Pérou. Les actions perpétrées tant par un groupe que par l'autre eurent des conséquences notamment dans les campagnes et les villages, créant, pour ne pas dire accentuant, des fractures ethniques, sociales et économiques. Les Péruviens, endeuillés, tentent de se réapproprier ces

mémoires de la guerre aujourd'hui, influencés tout autant par le discours de justice transitionnelle de la Commission de la Vérité, que par l'imaginaire culturel andin. Dans les deux derniers chapitres, qui ont aussi fait l'objet de deux articles, l'anthropologue montre comment deux villages andins ont su « bricoler » la mémoire de façon à : soit ne plus se considérer comme victimes en passant par l'héroïsation de la figure de saint Louis dans un cas (2013a) ; soit par la mise en scène d'un massacre et la réappropriation de la condition de victime innocente que cela permet dans l'autre (2013b). Dans les deux cas, il s'agit de se réapproprier une mémoire, parfois contestée mais très souvent oubliée par la version officielle. De la même manière, aux Marquises, les *Ènana* tentent collectivement de se réapproprier une version plus positive de leur mémoire, de renverser le stigmate d'un passé pré-évangélisation et colonisation qui a trop souvent été source d'humiliation (et pas seulement dans les *Matavaa* !).

2. COMMENT PARLER DE TRAUMATISME COLLECTIF ?

L'épidémie comme métaphore du traumatisme ?

Au cours de cette étude, je me suis fait la réflexion que ce n'était pas tant les épidémies qui faisaient traumatisme, mais un ethnocide et de façon plus globale, toutes les pertes qu'ont vécu les Marquisiens/Marquisiennes qui sont comme des sortes de rappels. Mais c'est à travers la présentification des épidémies passées en lien avec le contexte de l'épidémie de Covid-19 que ce traumatisme pouvait se dire. Ce que viennent révéler les inquiétudes envers les « épidémies » contemporaines aux Marquises, c'est justement quelque chose qu'on ne peut pas vraiment dire en temps « normal » – soit hors épidémies – car il y a du silence, de l'oubli et de la confusion. Les épidémies, passées comme présentes aux Marquises renvoient à l'idée de la disparition puisqu'elles sont potentiellement mortelles. D'ailleurs, mes interlocuteurs/interlocutrices m'ont parlé des épidémies surtout à travers le nombre de morts qu'elles avaient pu faire. La dimension traumatique de la perte, notamment en termes de pertes humaines, perdure. L'épidémie devient métaphore de ce grand nombre de morts mais aussi de l'époque qui a permis cela et donc du traumatisme lié à l'ethnocide. Elle devient métaphore d'une histoire douloureuse du contact avec l'Occident, de la même manière que chez les Jivaros, comme le dit A.-C. Taylor dans son article « l'oubli des morts et la mémoire des meurtres », la maladie est : « la figure privilégiée de l'histoire dans cette culture, à la fois parce qu'elle est ressentie et conceptualisée comme le processus par excellence de la temporalité douloureuse, et parce qu'elle met en jeu une intériorisation des altérations qualitatives des rapports sociaux. Voilà pourquoi l'expérience de la maladie suscite en retour un discours sur l'histoire des relations interethniques. » (1997: 4). Sur mon terrain, il m'apparaît que la maladie épidémique est aussi une des figures privilégiées pour caractériser le processus de transformation douloureuse qu'a suscité la rencontre et le contact prolongé avec le monde Occidental.

Dans ce contexte de l'épidémie de Covid-19, les épidémies du passé deviennent une métaphore autorisée pour parler du traumatisme et des pertes successives vécues par les Marquisiens/Marquisiennes notamment la perte d'un peuple. Ce qui en dehors ne saurait se dire, devient dicible par le contexte au présent, même si des traces ont toujours subsisté et que c'est un savoir partagé. Le traumatisme de l'ethnocide s'étend jusqu'à aujourd'hui car il reste dans le domaine du liminaire. Il demande à être activé par une récurrence de contexte, de lieu, ou de questionnements.

Quelles dimensions pour le traumatisme collectif ?

Dès le début de ce mémoire, j'ai été confrontée à la difficulté de penser le terme de « traumatisme ». Difficulté académique dans le champs anthropologique, notamment français, où le terme est utilisé comme *a priori*, sans redéfinition de la part de ceux qui l'utilisent. Difficulté d'ethnocentrisme puisque les personnes qui employaient ce terme de façon spontanée sur mon terrain étaient toutes des personnes non-Marquisiennes, scientifiques comme interlocuteurs/interlocutrices. Il ne s'agissait pas d'imposer un terme réifié à une communauté. Personnellement, je pense que le monde occidental est plus attentif à ce terme et aux situations qui en relèveraient car éduqué dans un devoir de mémoire post-Shoah (et ce, depuis l'enseignement scolaire). Il possède donc une conscience travaillée par cet événement « fondateur » du traumatisme (Garcia, 2010). Mais on peut toujours tenter d'utiliser des concepts forgés dans des cultures différentes en les appliquant à d'autres contextes. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de l'anthropologie. Dans le cadre de ce mémoire, je prends le traumatisme non pas dans sa dimension psychanalytique mais dans son aspect social, comment il se constitue dans une organisation sociale, se transmet et quels impacts il peut avoir. Dans cet usage, penser le traumatisme collectif devient possible. Mais c'est bien à partir de la reconnaissance du traumatisme individuel qu'on a pensé celle du traumatisme collectif (Garcia, 2010 : 38).

J'ai donc tenté de vérifier sur mon terrain si l'utilisation de ce terme était pertinent. Notamment dans l'usage de la formule « traumatisme collectif ». Comment en effet penser le traumatisme collectif quand celui-ci n'est finalement conçu que comme un élargissement depuis la définition du traumatisme individuel ? D'ailleurs en interrogeant mes interlocuteurs/interlocutrices sur mon terrain sur la définition de traumatisme, tout le monde connaissait ce terme. Je posais cette question de façon systématique à la fin des entretiens. Certains faisaient le lien avec notre conversation avant ; d'autres pas. Mais toujours le traumatisme se pensait sous forme d'un état : on est traumatisé, personnellement. Se dire que nous sommes tous affectés de la même manière est à mon avis un raccourci dans lequel personne ne peut tomber. Il y a une expérience collective qui peut faire traumatisme mais qui est vécue différemment par chacun. Peut-on alors être traumatisé collectivement ? Et surtout comment penser le traumatisme collectif dans la longue durée ? Ce sont deux questionnements qui ont été très reliés sur mon terrain.

Lorsqu'on parle de traumatisme collectif, une notion contemporaine, c'est quelque chose qu'on a l'habitude de considérer dans un temps post très court, souvent il y a quelques années ou moins d'un

demi-siècle. C'est par exemple ce que font D. Fassin et R. Rechtman avec l'explosion de l'usine AZF à Toulouse en 2001, ou le conflit israélo-palestinien, ou bien encore dans l'exploration de la question des demandeurs d'asiles (2007). On peut aussi le considérer dans la moyenne durée. C'est le cas lorsque l'on considère le génocide juif au XX^{ème} siècle (*ibid.* ; Alexander, 2004 : 196-263), ou bien la guerre de 1917 en Nouvelle-Calédonie (Bensa, Goromoedo & Muckle, 2015). Les personnes qui ont vécu ce traumatisme sont situés une ou deux générations avant. Ceux qui transmettent ont donc vécu ou ont encore un témoignage direct de ceux qui l'ont vécu. Pour moi cela était plus difficile car les événements auxquels je m'intéressais se situaient il y a environ 200 ans. On commence donc à rentrer dans ce que F. Braudel qualifie de longue durée (1987). Cependant, les deux dimensions que l'on retrouve constamment peu importe le temps et la collectivité sont les notions de violence et de victime.

Quand on parle de traumatisme, cela sous-entend en effet les violences subies. Il ne s'agit d'ailleurs pas nécessairement d'une violence intentionnelle. On peut ainsi parler de violence biologique liée aux épidémies, et de violence symbolique et psychique de la déculturation entraînant une forme de dépossession identitaire. Aux Marquises on a aussi pu retrouver une certaine forme de violence physique par quelques événements ponctuels mais qui restaient rares¹¹¹. Toutes ces formes de violences avaient pour résultat – plus que pour but – d'imposer ou de faciliter une culture étrangère. Mais la conséquence en terme mémoriels c'est la création de cette mémoire de la perte. On perd parce que d'autres prennent. On tombe alors dans un système classique dominants/dominés comme le dit N. Wachtel dans *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*. Ce dernier parle d'ailleurs du traumatisme de la Conquête (1971 : 55-64). Mais comme j'ai déjà pu le souligner, ceux qu'on appelle les « vaincus » ne le sont jamais totalement ce qui peut être montré par une étude sur le temps long. Que ce soient les Marquisiens/Marquisiennes, ou les habitants des Andes, ils/elles ont toujours fait preuve d'agentivité en combinant et recombinaient des structures, des manières de faire ou de dire qui sont issus tant de la « tradition » que d'un nouveau système imposé par la colonisation et l'évangélisation. Cela pose nécessairement la question du statut de victime, inhérent à tout traumatisme.

Pour que le traumatisme existe, faut-il en effet des victimes ? Faut-il que les personnes qui l'ont vécu le vivent et se voient comme des victimes ? On n'est pas aux Marquises dans le cas d'une demande de réparation et de justice comme ce qu'on peut par exemple avoir dans des contextes de violences de masse conjoints à des guerres civiles dans plusieurs pays d'Amérique du Sud ou d'Afrique. L'usage du terme « traumatisme » s'utilise avant tout pour tenter d'expliquer la persistance des traces du passé dans le présent et comme figure des violences subies par un peuple « dominé ». Se mettre « à la place de » la victime pour parler de traumatisme ne veut pas dire que le vécu subjectif est tel pour le peuple marquisien, mais plutôt qu'il s'agit d'une des seules positions possibles de notre temps pour faire entendre une voix douloureuse (Fassin & Rechtman, 2007 : 271). Et c'est là toute la difficulté d'appliquer un même terme à une diversité de situations et de profils.

¹¹¹ On peut notamment citer à Nuku Hiva, la mort du chef Pakoko en 1845 ; à Tahuata, la bataille de Vaitahu suivi de l'exil du chef Iotete en 1842 ; à Hiva Oa, la pacification par Bergasse Dupetit-Thouars en 1880 (Bailleul, 2001).

Mais est-ce pour autant parce qu'un groupe ne s'identifie pas comme « victimes » ou « vaincus » qu'il n'y a pas de traumatisme ? J'aimerais ici revenir vers une définition du traumatisme collectif.

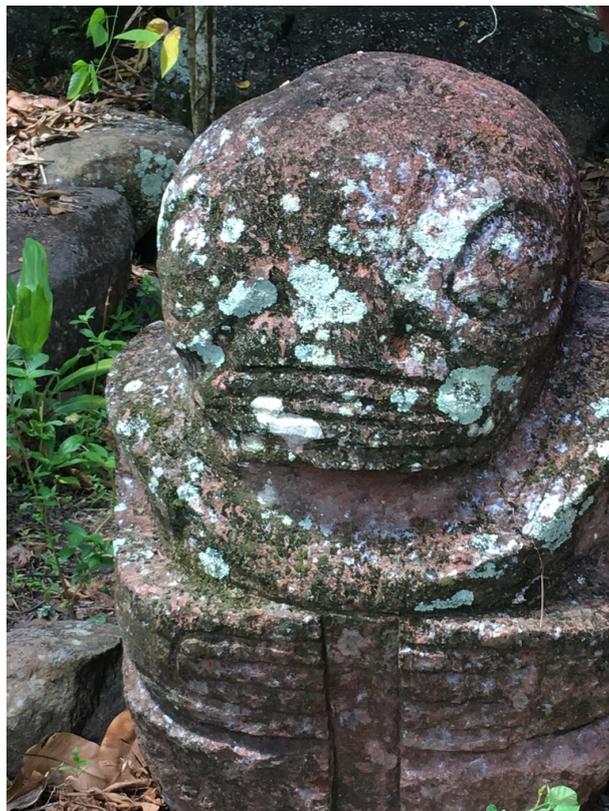
Traumatisme collectif ou Traumatisme culturel ?

Le terme de traumatisme collectif me gênait un peu, et j'ai cherché d'autres notions pour mieux l'exploiter. Comme je l'ai dit, on a tendance à étendre à une communauté la définition de traumatisme individuel. Je pense pertinent d'introduire ici la catégorie de « traumatisme culturel » plus élaboré outre-Atlantique. Dans le premier chapitre du livre *Cultural Trauma and Collective Identity*, J. Alexander dit ceci : « Un traumatisme culturel survient lorsque les membres d'une collectivité ont le sentiment d'avoir été soumis à un événement horrible qui laisse des traces indélébiles dans leur conscience de groupe, marquant à jamais leur mémoire et modifiant leur identité future de manière fondamentale et irrévocable¹¹². » (2004 : 1). Il différencie notamment l'événement qui n'est en soit pas traumatique de l'expérience du traumatisme. Il y a donc un *événement* qui peut faire traumatisme qui affecte un ensemble d'individus mais les *effets* du traumatisme ne sont pas les mêmes selon les individus mais aussi selon les groupes de personnes concernées et en fonction des époques. Ce qui est intéressant c'est que J. Alexander différencie traumatisme individuel et traumatisme collectif en introduisant notamment une dimension temporelle. Il montre que le traumatisme étendu à une communauté n'est pas nécessairement immédiat : il peut être différé dans le temps. Il parle de processus traumatique puisqu'il peut y avoir un délai entre l'événement – ou ce que j'ai caractérisé de crise pour qualifier l'ethnocide marquisien – qui serait à l'origine du trauma, et l'expérience traumatique fait par une communauté. R. Eyerman qui étudie dans ce même livre, l'esclavage aux USA comme une forme de traumatisme collectif de la communauté afro-américaine présente que cette part de latence, voire l'oubli est une partie caractéristique de ce processus traumatique. Mais lorsqu'on pose le terme de traumatisme, soit lorsqu'on expérimente le traumatisme en tant que tel et qu'on a une réflexion sociale dessus, on permet justement de relier le passé au présent à travers les représentations et l'imaginaire que ce traumatisme véhicule puisqu'il n'est pas vécu de façon directe. Pour autant, au départ du traumatisme culturel il y a bien toujours un « événement traumatique ». Celui-ci peut devenir une référence dans la conscience collective, engendrant alors un discours qui vient le normaliser dans la vie d'après, comme le dit Akiko Hashimoto qui étudie les mémoires post-guerre et défaite du Japon chez les Japonais (2015 : 4). La difficulté est donc de savoir si les Marquises correspondent à ce cas de traumatisme culturel. Par exemple dans les critères de traumatisme culturel, il y a la désignation d'un responsable. Or, aux Marquises, il ne m'est pas apparu qu'il y avait une attribution de responsabilité définie et marquée. J'aimerais donc introduire ici une nouvelle problématique qui se dessine dans le cours de cette réflexion :

¹¹² Ma traduction

Peut-on dire que l'ethnocide vécu par les Marquisiens – à la fois culturellement et physiquement – est un traumatisme culturel ? Si il y a défense d'une cause, ou une parole qui émerge, ce n'est pas directement sur l'ethnocide mais cela lui est directement lié. On se concentre sur la mise en valeur d'une culture pré-contact et donc d'une période pré-acculturation mais on en souligne de fait la disparition. L'avenir nous dira donc si ce qu'ont vécu les Marquisiens et notamment les épidémies, fera traumatisme ou non.

Pour conclure, j'aimerais attirer l'attention sur le fait que l'usage du vocable « traumatisme » est surtout le témoin de son époque, la nôtre en l'occurrence, de la façon dont le tragique et la violence font sens dans nos sociétés. Ce qu'on désigne par traumatisme collectif permet de justifier des traces du passé qui persistent dans le présent mais sans nécessairement empêcher le futur pour autant. Aujourd'hui parler de traumatisme collectif c'est aussi une manière de rendre visible ce qui auparavant était occulté. Mais aussi de penser, de verbaliser, ce qui autrefois était impensable. Finalement est-ce qu'on ne pourrait pas parler de « culture du traumatisme¹¹³ » ? La notion de traumatisme est intéressante en ce qu'elle montre l'articulation entre l'individu et le collectif mais aussi comment cette articulation se transmet et se transforme à travers l'épaisseur de l'histoire et comment elle se compose et se recompose sous les effets du présent. C'est aussi une notion intéressante pour reconsidérer de façon plus large des problématiques liées aux conséquences de la colonisation/esclavage ou de mécanismes de domination de façon plus large en anthropologie.



*Figure n°24 : Tiki, Koueva
Source : Gaudelus*

¹¹³ Je rejoins ici les propos de D. Fassin et de R. Rechtman dans la conclusion de leur livre (2007).

BIBLIOGRAPHIE

ADELL, Nicolas, 2014. « Introduction. Faire le secret », *Mondes contemporains*, no. 5, pp. 3- 10.

ALEVÊQUE, Guillaume, 2021. « Comment « réveiller » la culture ? Innovation rituelle et ancestralité en Polynésie française », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], vol. 153, pp. 229-254. Mis en ligne le 15.12.2021, consulté le 08.08.2022. URL : <http://journals.openedition.org/jso/12384>

ALEXANDER, Jeffrey C. ; EYERMAN, Ron ; GIESEN, Bernhard ; SMELSER, Neil ; SZTOMPKA, Piotr (eds.), 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press. (online book)

- ALEXANDER, Jeffrey C., « Toward a Theory of Cultural Trauma. », pp. 1–30.
- ALEXANDER, Jeffrey C., « On the Social Construction of Moral Universals. The “Holocaust” from War Crime to Trauma Drama », pp. 196-263.
- EYERMAN, Ron. « Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. », pp. 60-111.

ANSTETT, Élisabeth, 2013. « Des Cadavres en masse », *Techniques & Culture* : « Le cadavre en procès » [En ligne], no. 60, pp. 126-143. Mis en ligne le 19.06.2016, consulté le 03.01.2017. URL : <http://tc.revues.org/6909>

ANSTETT, Elisabeth ; JURGENSON, Luba, 2009. « Introduction. Héritages et mémoires du Goulag : pour une anthropologie de la trace », dans *ibid.*, (dirs.), *Le Goulag en héritage : pour une anthropologie de la trace*, Paris : Pétra Editions, pp. 11-17.

ANTHEAUME, Benoît ; BONNEMASON, Joël, 1988. *Atlas des îles et États du Pacifique Sud*, Montpellier : GIP Reclus / Paris : Publisud

AITHAMON, Marielle, 2018. « L'équilibre instable du silence. Une anthropologie des possibles. », *Connexions* [En ligne], vol. 109, no. 1, pp. 23-29. Mis en ligne le 23.05.2028, consulté le 21.02.2022. URL : <https://www.cairn.info/revue-connexions-2018-1-page-23.htm>

AUGÉ, Marc.

- 1983, « Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement » dans AUGÉ, Marc ; HERZLICH, Claudine (dirs.). *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris : Editions des Archives contemporaines, pp. 35-91.

- 2001 (1998). *Les formes de l'oubli*, Paris : Payot/Rivages.

BAERT, Annie, 1999. *Le Paradis terrestre, un mythe espagnol en Océanie*, Paris, L'Harmattan.

BAILLEUL, Michel, 2001. « Les îles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes du XVIII^{ème} siècle à nos jours », *Cahiers du Patrimoine* [Histoire], no. 3, Tahiti :Ministère de la Culture de Polynésie française.

BALANDIER, Georges.

- 1961. « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 30, pp. 23-34.
- 1962. « Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 33, pp. 85-96

BALLARD, Chris. « La fabrique de l'histoire. Évènement, mémoire et récit dans les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée ». Traduit de l'anglais par Frédéric Cotton, dans MERLE, Isabelle ; NAEPELS, Michel (dirs.), 2003. *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*, Paris : L'Harmattan, « Cahiers du Pacifique Sud contemporain », pp. 111-134.

BAMBRIDGE, Tamatoa, 2004. « Mobilité et territorialité en Océanie », in *L'information géographique* [En ligne], vol. 68, no. 3, pp. 195-211. Consulté le 09.05.2018. URL : https://www.persee.fr/doc/ingeo_0020-0093_2004_num_68_3_2948

BAMBRIDGE, Tamatoa ; LE MEUR, Pierre-Yves, 2018. « Savoirs et biodiversités aux îles Marquises. Don, pouvoir et perte », *Revue d'anthropologie des connaissances* [En ligne], vol. 12, no.1, pp. 29-55. Mis en ligne le 12.03.2018, consulté le 06.12.2018. URL: <https://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2018-1-page-29.htm>

BARÉ, Jean-François, 1992. « Terre, espace, territoire en tahitien contemporain. Quelques remarques », *Etudes rurales*, vol. 127-128, pp. 75-88.

BASSO, Keith, 2016. *L'eau se mêle à la boue dans un bassin à ciel ouvert*, Bruxelles : Zones Sensibles.

BENSA, Alban.

- 1996. « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », dans REVEL, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Gallimard/Le Seuil, pp. 37-70.
- 1997. « Images et usages du temps », *Terrain* [En ligne], no. 29, pp. 5-18. Mis en ligne le 21.05.2007, consulté le 26.02.2021. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3190>

BENSA, Alban ; FASSIN, Eric, 2002. « Les sciences sociales face à l'évènement », *Terrain* [En ligne], no. 38, pp. 5-20. Mis en ligne le 06.03.2007, consulté le 20.10.2018. URL : <http://terrain.revues.org/1888>

BENSA, Alban ; GOROMOEDO, Kacué Yvon ; MUCKLE, Adrian, 2015. *Les Sanglots de l'Aigle Pêcheur. Nouvelle Calédonie: La guerre kanak de 1917*, Toulouse : Editions Anacharsis.

BERNARDIE-TAHIR, Nathalie, 2021. « Comment l'île Maurice est-elle devenue *Covid free* ? Fermetures insulaires et contrôle spatial en temps de pandémie. », *EchoGéo* : « Sur le Vif » [En ligne]. Mis en ligne le 15.07.2021, consulté le 24.08.2021. URL : <https://journals.openedition.org/echogeo/22020>

BLOCH, Maurice, 1993. « La mort et la conception de la personne », *Terrain* [En ligne], no. 20, pp. 7-20. Mis en ligne le 15.06.2007, consulté le 22.01.2022. URL : <https://terrain.revues.org/3055>

BONTE, Pierre ; IZARD, Michel (dirs.), 2016 (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France, « Quadrige : Dicos Poche »

- BARÉ, Jean-François. « Acculturation », pp. 1-3.
- BOURGEOT, André. « Territoire », pp. 704-705.
- CADORET, Anne. « Espace », pp. 235-236.
- IZARD, Michel ; WACHTEL, Nathan. « Ethnohistoire », pp. 336-338.
- KEESING, Roger. « Mana », pp. 440-443.
- MEYER, Fernand. « Maladie », pp. 436-438.
- POUILLON, Jean. « Tradition », pp. 710-712.

BOURDIEU, Pierre, 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.

BOUREAU, Alain, 1991. « L'historien et le stigmate de l'évènement », *Raisons pratiques* : « L'évènement en perspective », vol. 2, pp. 141-156.

BRAUDEL, Fernand, 1987 (1958). « Histoire et Sciences Sociales : la longue durée », *Réseaux* [En ligne], vol. 5, no. 27. pp. 7-37. URL : https://www.persee.fr/doc/reso_0751-7971_1987_num_5_27_1320

BRUNT, Peter ; THOMAS, Nicolas, 2018. *Océanie*, Londres/Paris : Coéditions Fond Mercator, Royal Academy of Arts, Musée du Quai Branly-Jacques Chirac. Catalogue de l'Exposition « Océanie »

présentée à la Royal Academy of Arts, Londres (29 septembre – 10 décembre 2018), puis au Musée du Quai Branly-Jacques Chirac, Paris, (12 mars – 7 juillet 2019).

CANDAU, Joël.

- 1998. « Traces et mémoire », *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie* [En ligne], no. 1, pp. 7-10. Consulté le 07.02.2022. URL : https://www.persee.fr/doc/mar_0758-4431_1998_num_26_1_1651
- 2018. « Modalités et critères d'une mémoire partagée », *La construction de la mémoire* [En ligne]. Mis en ligne le 28.05.2019, consulté le 08.06.2022. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02142410>

CAPSTICK, Stuart & al., 2009. « Relationships between health and culture in Polynesia – A review », *Social Sciences & Medicine* [Online], vol. 68, pp. 1341-1348. Published online the 03.02.2009, accessed on the 04.06.2021. URL : <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/19195751/>

CHAVE-DARTOEN, Sophie, 2016. « *Banua, *panua, fenua* : une conception austronésienne du monde socio-cosmique » dans MOLLE, Guillaume (dirs.) ; VALENTIN, Frédérique. *La Pratique de l'Espace en Océanie. Découverte, appropriation et émergence des systèmes sociaux traditionnels*, Paris : Société préhistorique française. Actes de la journée de la société préhistorique française, Paris, 30 janvier-1^{er} février 2014

CHAVE-DARTOEN, Sophie ; SAURA, Bruno, 2018. « Les généalogies polynésiennes, une mise en récit du monde sociocosmique, de son origine et de son ordre », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], vol. 84, pp. 89-123. Mis en ligne le 05.12.2019, consulté le 24.03.2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/5383>

CHIVALLON, Christine, 2012. *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris : Editions Karthala.

COLLECTIF, 2005. *Bulletin du Laboratoire de Recherche en Sciences Humaines de Polynésie Française* : « L'Espace-Temps », no. 2, Pirae : Au vent des îles/ISEPP.

- CABLITZ, Gaby. « S'orienter aux Marquises : une analyse linguistique des références spatiales du Marquisien », pp. 163-206.
- RIGO, Bernard. « L'espace et le temps, expression culturelle privilégiée : dualisme européen et continuum polynésien », pp. 37-87.

COLLECTIF, 2021. *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques* : « Maladies, épidémies, pandémie en Polynésie et en Océanie », vol. 353-354.

CONAN, Éric ; ROUSSO, Henry, 1994. *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris : Fayard.

CONTE, Eric (dir.), 2019. *Une Histoire de Tahiti. Des origines à nos jours*, Pirae : Au vent des îles.

- TUHEIAVA-RICHAUD, Vāhi Sylvia. « Chapitre 5. Un nouvel ordre religieux et politique. », pp. 117-144.
- GLEIZAL, Vaki. « Chapitre 6. Deuxième partie : la fin de la souveraineté tahitienne et l'apprentissage de la colonisation », pp. 177-206.
- LEXTREYT, Michel. « Chapitre 7. Les établissements français de l'Océanie. Une colonie à part dans l'Empire colonial français 1880-1945 », pp. 207-248.

CONTE, Eric ; MOLLE, Guillaume ; TCHERKEZOFF, Serge (dirs.), 2022. *À la croisée des vagues, Océaniens et Occidentaux Anthropologie historique de la violence (XVIe-XIXe siècles)*, Papeete : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme – Pacifique.

- CONTE, Eric ; MOLLE, Guillaume. « Chapitre 3. Epidémies et chocs microbiens : Interpréter la violence biologique dans les sociétés polynésiennes », pp. 89-114
- MOLLE, Guillaume ; CONTE, Eric. « Chapitre 4. Comprendre le choc démographique dans les sociétés polynésiennes: l'apport de l'archéologie et de l'anthropologie historique », pp. 117-133
- MELTZ, Renaud. « Chapitre 8. Petite anthropologie historique des violences impériales : Le paradoxe libéral face au prosélytisme chrétien en Polynésie », pp. 255-287.

CLASTRES, Pierre, 1974. « De l'ethnocide », *L'Homme* [En ligne], vol. 14, no. 3-4, pp. 101-110. Consulté le 15.05.2020. URL : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1974_num_14_3_367479

CLAVEL M., 1884. « La dépopulation aux îles Marquises », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris* [En ligne], III^{ème} Série, vol. 7, no. 3, pp. 490-500. Consulté le 26.02.2020. URL : www.persee.fr/doc/bmsap_0301-8644_1884_num_7_3_3385

CROOK, William Pascoe, 2007. *Récit aux îles Marquises 1797-1799*, Papeete : Haere Pō. Traduit de l'anglais par Mgr. Hervé Le Cléac'h, Denise Koenig, Gilles Cordonnier, Marie-Thé Jacquier et Deborah Pope. Introduction de Greg Denning.

CROSBY, Alfred W., 1976. « Virgin Soil Epidemics as a Factor in the Aboriginal Depopulation in America. », *The William and Mary Quarterly* [Online], vol. 33, no. 2, pp. 289-99. Accessed on the 30.07. 2022. URL : <https://doi.org/10.2307/1922166>

D’ALESSANDRO, Eugénie & al., 2012. « Determinants of Refusal of A/H1N1 Pandemic Vaccination in a High Risk Population : A Qualitative Approach », *PLoS ONE* [Online], vol. 7, no. 4. Published online the 12.12.2016, accessed on the 15.11.2021. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01415075>.

DELMAS, P. Siméon, 2022 (1927). *La Religion ou le Paganisme des Marquisiens*, Paris : Editions Beauchesne.

DENING, Greg, 1988 (1980). *Islands and beaches, discourse on a silent land : Marquesas, 1774-1880*, Chicago : Dorsey Press.

DIASIO, Nicoletta ; Schlagdenhauffen, Régis (dirs.), 2021. *Revue des sciences sociales* : « Secrets et silences » [En ligne], no. 66. Mis en ligne le 19.10. 2021, consulté le 17.01.2022. URL : <https://doi.org/10.4000/revss.7123>

- DIASIO, Nicoletta ; Schlagdenhauffen, Régis. « Déplier le secret sur et dans la famille », pp. 10-19.
- ADELL, Nicolas ; TISSERON, Serge ; ZEMPLÉNI, András. « Faire avec le secret, entre psychanalyse et ethnologie », pp. 22-33.

DOMINIQUE AGNIEL, Laure, 2016 (1998). *Aux Marquises. Une renaissance culturelle*, Paris : Éditions Tallandier.

DONALDSON, Emily C., 2018. « Place, Destabilized: Ambivalent Heritage, Community and Colonialism in the Marquesas Islands », *Oceania*, vol. 88, no. 1, pp. 69-89.

DORDILLON, Mrg. René-Ildefonse, 1931 (1904). *Grammaire et Dictionnaire de la langue des îles Marquises. Marquisien-Français*, Paris : Institut d’ethnologie, « Travaux et mémoires de l’institut d’ethnologie », vol. XVII.

DUBOIS, Jean-Marie ; LEXTREYT, Michel, 2013. *Histoire CMI, Ministère de l’Education – CREDP Polynésie française*, Centre de Recherche et de documentation pédagogique.

DUBY, Georges, 1973. *Le Dimanche de Bouvines (27 juillet 1214)*, Paris : Gallimard, « Trente journées qui ont fait la France ».

DURON, Sophie-Dorothée ; OTTINO-GARANGER, Marie-Noëlle ; OTTINO-GARANGER, Pierre, 2017. *L’Océan marquisien, Te Tai Nui A Hau*, Papeete : Polymages, « Patrimoine ». Illustrations de Jean-Louis Saquet.

FAIMBERG, Haydée, 2005 (1985). *The telescoping of generations. Listening to the Narcissistic Links Between Generations* (online), London : Routledge. Consulté le 15.09.2022. URL : <https://www-taylorfrancis-com.gorgone.univ-toulouse.fr/books/mono/10.4324/9780203086988/telescoping-generations-haydee-faimberg?context=ubx&refId=3ddcd233-c9ae-4c27-8985-1e552079a275>

FARGE, Arlette, 2002. « Penser et définir l'événement en histoire », *Terrain* [En ligne], vol. 38, pp. 69-78. Mis en ligne le 06.03.2007, consulté le 21.10.2018. URL : <http://terrain.revues.org/1929>

FASSIN, Didier, 2020. *Mort d'un voyageur. Une contre-conquête*, Paris : Editions du Seuil.

FASSIN, Didier ; RECHTMAN, Richard, 2007. *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris : Flammarion.

FAÚNDEZ, Ximena ; CORNEJO Marcela ; BRACKELAIRE, Jean-Luc, 2014. « Narration, silence. Transmission transgénérationnelle du trauma psychosocial chez des petits-enfants de victimes de la dictature militaire chilienne », *Cahiers de psychologie clinique* [En ligne], vol. 43, no. 2, pp. 173-204. Mis en ligne le 03.09.2014, consulté le 11.12.2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2014-2-page-173.htm>

GANNIER, Odile ; PICQUOIN, Cécile, 2003. *Le Voyage du Capitaine Marchand (1791). Les Marquises et les îles de la Révolution*, Pirae : Au vent des îles.

GARCIA, Philippe, 2010. « Quelques réflexions sur la place du traumatisme collectif dans l'avènement d'une mémoire-Monde », *Journal français de psychiatrie* (en ligne), vol. 36, no. 1, pp. 37-39. Mis en ligne le 30.05.2012, consulté le 04.09.2021. URL : <https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/revue-journal-francais-de-psychiatrie-2010-1-page-37.htm>

GARDOU, Charles, 2010. « Aux îles Marquises, la puissance de l'invisible », dans *ibid.* (dir.), *Le handicap au risque des cultures* [En ligne], ERES, « Connaissance de la diversité », pp. 49-74. Mis en ligne le 15.02.2011, consulté le 28.09.2019. URL : <https://www.cairn.info/le-handicap-au-risque-des-cultures--9782749213101-page-49.htm>

GAY, Jean-Christophe, 2020. « L'épidémie de Covid-19 en France d'outre-mer », *Géoconfluences* [En ligne]. Mis en ligne le 21.02.2022, consulté le 11.10.2022. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03583482>

GINZBURG, Carlo.

- 1980a. *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris : Aubier.
- 1980b. « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Débats*, no. 6, pp. 3-44.
- 1993. « Microhistory : Two or three things that I know about it », *Critical Inquiry* [Online], vol. 20, no. 1, pp. 10-35. Translated by John and Anne C. Tedeschi. Accessed on the 09.11.2018. URL : <http://www.jstor.org/stable/1343946>

GRAND, Simone

- 2007. *Tahu'a, Tohunga, Kahuna. Le monde polynésien des soins traditionnels*, Pirae : Au vent des îles.
- 2016. *Parenté Feti'i*, Pirae : Éditions To'imata Tahiti.

HALBWACHS, Maurice, 1968 (1925). *La mémoire collective*, Paris : Presses Universitaires de France. Préface de Jean Duvignaud.

HAMELIN, Christine ; WITTERSHEIM, Eric (dirs.), 2002. *La Tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris : L'Harmattan.

- HAMELIN, Christine ; WITTERSHEIM, Eric. « Introduction : Au-delà de la tradition », pp. 11-23.
- JEUDY-BAILLINI, Monique. « Le christianisme revisité ou : le meilleur de la tradition », pp. 58-81.

HANDY, Willowdean C., 2008. *Tattooing in the Marquesas*, Mineola : Dover publications inc., « Dover Books on Anthropology and Folklore ».

HARDIN, Jessica, 2015. « Everyday translation: health practitioners' perspectives on obesity and metabolic disorders in Samoa », *Critical Public Health* [Online], vol. 25, no. 2, pp. 125-138. Published online the 16.04.2014, accessed on the 09.09.2020. URL : <https://doi.org/10.1080/09581596.2014.909581>

HARTOG, François.

- 1983. « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* [En ligne], vol. 38, no. 6, pp. 1256-1263. Consulté le 05.11.2017. URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1983_num_38_6_411019
- 2012 (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris : Le Seuil.

HASHIMOTO, Akiko, 2015. *The Long Defeat. Cultural Trauma, Memory, and Identity in Japan*, New York : Oxford University Press.

HERMANT, Émilie ; PIHET, Valérie, 2017. *Le chemin des possibles. La maladie de Huntington entre les mains de ses usagers*, Dijon : Les presses du réel. Avec Vinciane Despret, Katrin Solhdju et Isabelle Stengers.

HERZFELD, Michael, 2008. *L'intimité culturelle. Poétique sociale de l'État-Nation*, Québec : Presses de l'Université Laval.

HODÉE, A. Paul, 1983. *Tahiti 1834-1984. 150 ans de vie chrétienne en Église*, Tahiti : Archevêché de Papeete / Paris : Éditions Saint-Paul.

IVORY, Carol (dir.), 2016. *Matahoata. Arts et sociétés aux îles Marquises*, Arles : Actes Sud/Musée du Quai Branly. Catalogue de l'exposition « Matahoata. Arts et sociétés aux îles Marquises » présentée du 12 avril au 24 juillet 2016 au Musée du Quai Branly-Jacques Chirac, Paris.

- IVORY, Carol. « Art et culture aux Marquises à la fin du XVIII^e siècle. », pp. 111-117.
- IVORY, Carol. « Les changements intervenus dans la culture et l'art des Marquises au XIX^e siècle », pp. 191-195.
- IVORY, Carol ; KIMITETE, Débora. « Les Festivals des arts des îles Marquises : *Te Matavaa o te Henua Ēnana* », pp. 275-281

JAULIN, Robert, 1974 (1970). *La paix blanche : introduction à l'ethnocide*, Paris : Union générale d'éditions, « 10-18 »

JEUDY-BAILLINI Monique, 1998. « Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l'adoption en Océanie », dans FINE, Agnès (dir.). *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris : Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, « Ethnologie de la France », pp. 19-44.

JONES, David S, 2003. « Virgin Soils Revisited », *The William and Mary Quarterly* [Online], vol. 60, no. 4, pp. 703-742. Accessed on the 30.07.2022. URL : <https://doi.org/10.2307/3491697>

JOUHAUD, Christian ; RIBARD, Dinah, 2014. « Événement, événementialité, traces », *Recherches de Science Religieuse* [En ligne], vol. 102, no. 1, pp. 63-77. Mis en ligne le 28.03.2014, consulté le 12.02.2021. URL : <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2014-1-page-63.htm>

KECK, Frédéric.

- 2010. « Une sentinelle sanitaire aux frontières du vivant », *Terrain* : « Catastrophes » [En ligne], vol. 54, pp. 26-41. Mis en ligne le 01.01.2014, consulté le 14.02.2021. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/13928>
- 2022. « Pandemics », in STEIN, Felix (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* [Online]. Published online the 02.03.2022, accessed on the 06.05.2022. URL : <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/pandemics>

KELLY¹¹⁴, Ann ; KECK, Frédéric ; LYNTERRIS, Christos (éds.), 2019. *The Anthropology of Epidemics*, Oxon/New York : Routledge

KOSELLECK, Reinhart, 1990. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des Temps Historiques*, Paris : Editions de l'EHESS. Traduction française par J. et M.-C. Hoock.

LACHENAL, Guillaume, 2020. « C'était en 1918... l'épidémie de grippe espagnole », *Vie publique* : « Paroles d'expert : Sociétés » [En ligne]. Publié le 27.02.2020, consulté le 16.09.2022. URL : <https://www.vie-publique.fr/parole-dexpert/273617-cetait-en-1918-lepidemie-de-grippe-espagnole>

LAPLANTINE, François, 1993. *Anthropologie de la maladie*, Paris : Payot.

LAUX, Claire, 2001. « « Modèle Clovis », « modèle Moshesh » ou « malentendu productif » ? », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], vol.113, no. 2, pp. 111-133. Mis en ligne le 27.05.2008, consulté le 02.05.2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1577>

LE BLANC, William, 2006. *Souvenirs d'un vieux Normand. Récit de ma vie d'aventures et de navigation*, Pirae : Au vent des îles.

LE BRETON, David, 1997. *Du silence*, Paris : Éditions Métailié, « Suites Essais ».

LERICHE, Marc, 1964. « Note sur l'évolution démographique de Tahiti, jusqu'en 1918 », *Bulletin de la Société d'Études Océaniques*, no. 199, pp. 741-761.

LESSON, P. A, 1981. « Note sur les maladies des Indigènes des Iles Marquises en 1844 », *Bulletin de la Société d'Études Océaniques*, no. 216, pp. 915-943.

¹¹⁴ Si les noms ne sont pas dans l'ordre alphabétique, c'est que j'ai préservé l'ordre de citation des noms.

LEVINAS, Emmanuel, 2019 (1948). *Le temps et l'autre*, Paris : PUF, coll. « Quadrige ».

LOSONCZY Anne-Marie, 2010. « « Nos années de souffrance ». Mémoire du Goulag et construction ethnique postcommuniste chez les Hongrois de Transcarpatie (Ukraine) », *Revue d'études comparatives Est-Ouest* [En ligne], vol. 41, no. 1, pp. 163-190. Mis en ligne le 01.11.2017, consulté le 12.05.2022. URL : <https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/revue-revue-d-etudes-comparatives-est-ouest1-2010-1-page-163.htm>

LOUIS, F.J., 1979. *La lèpre aux Marquises au temps des léproseries (1880-1935)*, Paris.

MAUSS, Marcel, 2016 (1950). *Sociologie et anthropologie*, Millau : Presses Universitaires de France, « Quadrige ».

- Première partie : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », pp. 3-141. Co-écrit avec Henri Hubert.
- Sixième partie : « Les techniques du corps », pp. 365-386.

MELVILLE, Herman, 1984 (1929). *Taïpi*, Paris : Gallimard, « Folio ». Traduit de l'anglais par Théo Varlet et Francis Ledoux.

MOISSEEFF, Marika, 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*, Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales .

MOLLE, Guillaume ; CONTE, Eric, 2015. « Nuancing the Marquesan Post-Contact Demographic Decline : an archaeological and historical case-study on Ua Huka Island » [Online], *The Journal of Pacific History*, vol. 50, no. 3, pp. 253-274. Published online the 07.09.2015, Accessed on the 15.11.2020. URL : <http://dx.doi.org/10.1080/00223344.2015.1078065>

MONCONDUIT, Daniel, 2019. *Anthropologie du silence polynésien*, Paris : L'Harmattan, « Portes Océanes ».

MOSTOWLOSKY, Till ; ROTA, Andrea, 2020. « Emic and etic » in STEIN, Felix (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* [Online]. Published online the 29.10.2020, accessed on the 06.02.2022. URL : <http://doi.org/10.29164/20emicetic>

NORA, Pierre.

- 1972. « L'événement monstre », *Communications* : « L'événement » [En ligne], vol. 18, pp. 162-172. Consulté le 30.10.2018. URL : http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1972_num_18_1_1272
- 2015. « Retour sur un événement monstre. L'avant et l'après », *Le Débat* [En ligne], vol. 185, no. 3, pp. 4-10. Mis en ligne le 16.06.2015, consulté le 23.11.2018. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2015-3-page-4.htm>

OTTINO-GARANGER, Pierre.

- 2001. « Habitat ancien et protection du patrimoine à Hatiheu : une vallée marquisienne », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], vol. 113, no. 2, pp. 201-214. Mis en ligne le 27.05.2008, consulté le 22.04.2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1616>
- 2006. *Archéologie chez les Taïpi. Hatiheu, un projet partagé aux îles Marquises*, Pirae : Au vent des îles / Paris : IRD.

OTTINO-GARANGER, Marie-Noëlle ; OTTINO-GARANGER, Pierre, 2017. « Toponymie littorale aux îles Marquises, Fenua 'Enata/Henua 'Enana, Polynésie orientale (Polynésie française) », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], no. 11. Mis en ligne le 03.07.2017, consulté le 06.05.2021. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2975>

PAQUOT, Thierry, 2011. « Qu'est-ce qu'un « territoire » ? », *Vie Sociale* [En ligne], vol. 2, no. 2, pp. 23-32. Mis en ligne le 01.10.2013, consulté le 09.10.2019. URL : <https://www.cairn.info/revue-vie-sociale-2011-2-page-23.htm>.

PÉTEUIL, Marie-Françoise, 2003. « Ciel d'îles », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], vol. 116, no. 1, pp. 13-24. Mis en ligne le 26.05.2008, consulté le 20.04.2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1142>

PORTER, Cmdre. David, 2020. *Nukuhiva 1813-1814. Le Journal d'un corsaire américain aux îles Marquises*, Papeete : Haere Pō. Traduit de l'anglais par Marie-Thérèse Jacquier. Introduction par Robert C. Suggs.

PRADEM-SARINIC, Marianne, 2004. « J'ai vu la couleur de ses yeux », *Imaginaire & Inconscient* : « L'Esprit du temps » [En ligne], vol. 13, no. 1, pp. 63-78. Mis en ligne le 01.01.2007, consulté le 07.09.2020. URL : <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2004-1-page-63.htm>

PRUDOR, Anélie, 2017. « Des entrepreneurs de mémoire producteurs d'histoire. Des controverses actuelles sur l'évocation de la guerre d'Espagne et l'exil républicain dans le Sud-Ouest de la France », *cArgo* [En ligne], no. 6-7. Consulté le 12.05.2022. URL : http://www.cargo.canthel.fr/wp-content/uploads/2017/12/Cargo6-7_Prudor.pdf

QUIROZ, Lissell, 2020. « Épidémies, conquête et génocide dans les Amériques », *Perspectives décoloniales d'Abya Yala* [En ligne]. Mis en ligne le 23.03.2020, consulté le 30.07.2022. URL : <http://decolonial.hypotheses.org/1677>

RADIGUET, Max, 2001 (1868). *Les Derniers Sauvages. Aux îles Marquises 1842-1859*, Paris : Editions Phébus.

RALLU, Louis.

- 1992. « From decline to recovery : the Marquesan population 1886-1945 », *Health Transition Review*, vol. 2, no. 2, pp. 177-194.
- 2011. « What Killed Pacific Islanders: Epidemics or Colonization? The Cases of Tahiti and the Marquesas » [Online]. Accessed on the 12.01.2021. URL : https://www.academia.edu/45640860/What_Killed_Pacific_Islanders_Epidemics_or_Colonization_The_Cases_of_Tahiti_and_the_Marquesas

RICŒUR, Paul, 1992. « Le retour de l'Événement », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* [En ligne], vol. 104, no. 1, pp. 29-35. Consulté le 23.11.2018. URL : www.persee.fr/doc/mefr_1123-9891_1992_num_104_1_4195

RENET, Sandrine, 2010. « Le sens du désastre », *Terrain : « Catastrophes »* [En ligne], vol. 54, pp. 42-55. Mis en ligne le 01.01.2014, consulté le 14.02.2021. URL : <http://journals.openedition.org/terrain/13936>

ROBARTS, Edward, 2018 (1974). *Journal marquisien 1789-1806*, Papeete : Haere Pō. Traduit de l'anglais par Jacques Iakopo Pelleau, d'après l'édition et avec les commentaires de Greg Denning, 1974.

ROBIN AZEVEDO, Valérie.

- 2013a. « « Avec saint Louis on s'est fait respecter ». Apparitions miraculeuses et mémoire héroïque de la guerre à Huancapi (Pérou). », no. 161 [En ligne]. Mis en ligne le 30.05.2016, consulté le 04.01.2021. URL : <https://journals-openedition-org.gorgone.univ-toulouse.fr/assr/24902>

- 2013b. « (Re)jouer l’histoire de la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d’Ayacucho (Pérou) », *Droit et cultures* [En ligne], vol. 66, no. 2. Mis en ligne le 23.01.2014, consulté le 18.12.2020. URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3174>
- 2015. « D’os, d’habits et de cendres. Corps exhumés et reconfiguration des dispositifs rituels et symboliques dans le Pérou post-conflit. », *Revue européenne des sciences sociales : « Les symboles et les choses »* [En ligne], vol. 53, no. 2, pp. 75-98. Mis en ligne le 15.11.2018, consulté le 30.04.2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/3284>
- 2019. *Sur les sentiers de la violence. Politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*, Aubervilliers : Editions IHEAL, coll. « Travaux et mémoires ».

ROLLIN, Dr. Louis, 1929. *Les îles Marquises. Géographie – Ethnographie – Histoire. Colonisation et mise en valeur*, Paris : Société d’éditions géographiques, maritimes et coloniales.

ROTH, Emmanuelle, 2020. « Epidemic Temporalities. A concise literature review », *Anthropology Today*, vol. 36, no. 4, pp. 13-16.

SAHLINS, Marshall, 1989 (1985). *Des îles dans l’histoire*, Paris : Gallimard / Editions du Seuil, « Hautes Etudes ». Traduit de l’anglais par un collectif de l’EHESS sous la direction de Jacques Revel.

SAURA, Bruno.

- 2000. « Le placenta en Polynésie française : choix de santé publique et identité. », *Sciences sociales et santé* [En ligne], vol. 13, no. 8, pp. 5-28. Consulté le 31.03.2020. URL : https://www.persee.fr/doc/sosan_0294-0337_2000_num_18_3_1495
- 2009. *Tahiti Ma’ohi : culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Pirae : Au vent des îles.

SEGALEN, Victor, 1982 (1956). *Les Immémoriaux*, Manchecourt : Plon, « Terre Humaine ».

SERRA MALLOL, Christophe, 2010. *Nourritures, abondance et identité. Une socio- anthropologie de l’alimentation à Tahiti*, Pirae : Au vent des îles.

SINGH, Narendra ; KIEDRZYNSKI, Tom ; LEPERS, Christelle ; BENYON, Elise Kamisan, 2005. « Dengue in the Pacific--an update of the current situation », *Pacific Health Dialog* [Online], vol. 12, no. 2, pp. 111-119. Accessed on the 24.10.2022. URL : <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18181502/>

STEVENSON, Robert L., 1983 (1920). *Dans les mers du Sud*, Saint-Armand : Gallimard, « Folio ». Traduit de l’anglais par Marie-Louise des Garets.

TAYLOR, Anne-Christine, 1997. « L'oubli des morts et la mémoire des meurtres », *Terrain* [En ligne], no. 29. Mis en ligne le 04 janvier 2012, consulté le 06 octobre 2017. URL : <http://terrain.revues.org/3234>

TCHERKEZOFF, Serge, 2005. *Tahiti – 1768. Jeunes filles en pleurs*, Pirae : Au vent des îles

TETAHIOTUPA, Edgar.

- 2004. « Les langues polynésiennes : obstacles et atouts », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], vol. 119, no. 2, pp. 139-153. Mis en ligne le 01.12.2007, consulté le 30.04.2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/128>
- 2007. « Humeur polynésienne : des mots pour le dire », *Psy Cause*, vol. 47, pp. 12-15.
- 2009. *Parlons Marquisien*, Paris : L'Harmattan.

THOMAS, Nicholas, 1990. *Marquesan Societies: inequality and political transformation in Eastern Polynesia*, Oxford : Clarendon Press.

TISSERON, Serge, 2002. « La mémoire familiale et sa transmission à l'épreuve des traumatismes », *L'Esprit du temps* : « Champ psychosomatique » [En ligne], vol. 25, no. 1, pp. 13-24. Mis en ligne le 01.01.2007, consulté le 23.11.2022. URL : <https://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2002-1-page-13.htm>

TOPALOV, Christian, 2021. « Enquêter sur le passé », *Savoir/Agir* [En ligne], vol. 57, no. 3, pp. 21-29. Mis en ligne le 12.11.2021, consulté le 28.06.2022. URL : <https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/revue-savoir-agir-2021-3-page-21.htm>

VALENSI, Lucette, 1992. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris : Seuil.

VAN DEN STEINEN, Karl.

- 2007. *L'art du tatouage aux Iles Marquises*, Papeete : Haere Pō. Illustrations et textes choisis et traduits par Denise et Robert Koenig, Julia Nottarp-Giroire
- 2016 (1928). *Les Marquisiens et leur art*, vol. I à III, Pirae : Au vent des îles.

WACHTEL, Nathan.

- 1971. *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Barcelone : Gallimard, « Folio Histoire ».
- 1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris : Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

- 2011 (1974). « L'acculturation » dans LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre, *Faire de l'histoire*, vol. I, Paris : Gallimard, pp. 174 - 202.

WILLIAMS, Patrick, 2017 (1993). « *Nous, on n'en parle pas* ». *Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

ZEITOUN, Elizabeth, 1998. « Les langues austronésiennes de Taiwan. Un bilan linguistique », in *Perspectives chinoises* [En ligne], no. 49, pp. 47-55. Consulté le 24.04.2018. URL : https://www.persee.fr/doc/perch_1021-9013_1998_num_49_1_2337

ZEMPLÉNI, András, 1996. « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie* [En ligne], no. 20, pp. 23-42. Consulté le 25.03.2022. URL : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1996_num_20_1_905

ZEWEN, P. François, 2014 (1987). *Le parler de NukuHiva. Introduction à la langue des îles Marquises*, Papeete : Haere Pō

FILMOGRAPHIE

ANDERSEN, Robin ; CONNOLLY, Bob, 1982. *First contact*. Documentaire [En ligne], 55min20s
URL : https://archive.org/details/firstcontact_201602/firstcontactreel1.mov

CORDIER, Christophe ; TETAHIOTUPA, Heretu, 2019. *Te Patutiki. L'art du tatouage des îles Marquises*. Documentaire. Production : Les Studio Hashtag, Eka Eka Productions, Association Patutiki, Sidélia Guirao et France Télévisions. 55min.

RESSOURCES DIVERSES

Archives

Archives du diocèse des Marquises, Taiohae, Nuku Hiva, Polynésie Française.

- Correspondance du père Siméon Delmas, réf. 333-30/31. Consulté le 18.03.2020.
- Règlement pour la conduite des indigènes de Nuku Hiva, 20.03.1863, réf. 553-8/10. Consulté le 11.06.2021.

Juridiques

Loi de séparation de l'Église et de l'État du 9 décembre 1905. URL : <https://www.vie-publique.fr/fiches/271400-la-loi-du-9-decembre-1905-de-separation-des-eglises-et-de-letat>

Renforcée par la loi du 24 août 2021 dite « loi séparatisme ». URL : <https://www.vie-publique.fr/loi/277621-loi-separatisme-respect-des-principes-de-la-republique-24-aout-2021>

Podcasts

AHMED HAZI, Ibrahim. « Simone Grand : « la grippe espagnole est restée dans l'imaginaire collectif des Polynésiens » », *Polynésie la 1^{ère}* [En ligne]. Mis en ligne le 24.09.2021, consulté le 10.10.2021. 11min28. URL : <https://la1ere.francetvinfo.fr/polynesie/simone-grand-la-grippe-espagnole-est-restee-dans-l-imaginaire-collectif-des-polynesiens-1112494.html>

COLLECTIF. « Coronavirus, une conversation mondiale : peut-on délimiter les frontières d'un événement ? », *Le Temps du débat d'Été : « Conversation mondiale »*, France Culture [En ligne]. Présenté par Emmanuel Laurentin. Intervenants : Zrinka Stahuljak (Professeure de littérature médiévale en littérature comparée et française, Université de Californie à Los Angeles (UCLA)) ; Christian Grataloup (Géographe, ancien professeur à l'université Paris-VII et à Sciences Po Paris, spécialiste de géohistoire.) ; Michel Agier (anthropologue, directeur d'études à l'École des Hautes études en Sciences sociales (EHESS) et chercheur à l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD)). Mis en ligne le 02.07.2021, consulté le 10.01.2022. 38min. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/le-temps-du-debat/le-temps-du-debat-emission-du-vendredi-02-juillet-2021>

HOUDART, Sophie. « Que faire de ce qui affecte ? Petites réflexions depuis Fukushima en période de confinement. », *Kôdotalks*, Kôdô [En ligne]. Extrait du séminaire « Territoires Affectés » présenté par Katiana Le Mentec. Mis en ligne le 02.01.2021, écouté le 16.01.2021. 27min51s. URL : <https://www.kodotalks.com/post/cnrs-que-faire-de-ce-qui-saffecte-petites-reflexions-depuis-fukushima-en-periode-de-confinement>

PELLEAU, Jacques. *Histoire des îles Marquises* [En ligne]. Série de 66 émissions. Édition 2019, consulté en 2022. URL : <http://te-eo.com/index.php/menu-histoire/histoire-podcast>

Vidéos

DIRECTION DE LA SANTÉ EN POLYNÉSIE FRANÇAISE ; LUCID DREAM PROD. « Mets ton masque » de DJ Harmelo & Jade L x Guetto [En ligne]. Mis en ligne le 08.12.2020, consulté le 12.05.2021. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=h2fdi0WhK-8>

BIANCO, Max. « La légende du guerrier KEIKAHANUI – Céline Ripoll » [En ligne]. Mis en ligne le 27.06.2016, consulté le 12.11.2022. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Z9hNYmxMAU>

SITOGRAPHIE

Pages Web

ABCDEF WIKI

- COLLECTIF. « Chronotope », *ABCDEF Wiki* [En ligne]. Consulté le 19.11.2022. URL : <https://fr.abcdef.wiki/wiki/Chronotope>

DIRECTION DE LA SANTÉ EN POLYNÉSIE FRANÇAISE

- COLLECTIF. « Coronavirus Covid-19 », *Direction de la Santé en Polynésie Française : Covid-19* [En ligne]. Consulté en 2020, 2021, 2022. URL : <https://www.service-public.pf/dsp/covid-19/>

HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

- COLLECTIF. « Informations Covid-19 », *Les services de l'État en Polynésie Française : Dossiers* [En ligne]. Consulté en 2020, 2021, 2022. URL : <http://www.polynesie-francaise.pref.gouv.fr/Dossiers/Information-COVID-19>

LE MONDE

- DICOCITATIONS. « Quelle est l'origine du proverbe ? Un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. », *Le Monde : « Dico-citations »* [En ligne], le 5.04.2016. URL : <https://www.dicocitations.com/questions-reponses/question/quelle-est-lorigine-du-proverbe-un-vieillard-qui-meurt-cest-une-bibliotheque-qui-brule/>

OUTRE-MER LA 1^{ère}

- « Cas, décès, renforts, vaccination... Parfois plus touchés, les Outre-mer aussi plus résistants au coronavirus », *Outre-mer La 1^{ère}* [En ligne], le 01.05.2021, mis à jour le 21.09.2022. URL : https://la1ere.francetvinfo.fr/cas-deces-renforts-vaccination-parfois-plus-touchees-les-outre-mer-aussi-plus-resistants-au-coronavirus-1277864.html?fbclid=IwAR0IAyz6xJxZe5zByDNdkkAJ_xlppi4IHQWG8JxLYkv5KsBKHpUVzrJ-FEA

PLATEFORME COVID-19. MINISTERE DE LA SANTE EN CHARGE DE LA PREVENTION

- MALLETT, Henri-Pierre ; MASET, Noémie, 2021. « Bulletin épidémiologique hebdomadaire Covid-19 Polynésie Française », *Plateforme Covid-19* [En ligne], no. 61, Semaine 36/2021, période du 06/09 au 12/09/2021. Données consolidées au 14.09.2021. Consulté le 31.10.2022. URL : <https://www.service-public.fr/dsp/wp-content/uploads/sites/12/2021/09/BEH-N61.pdf>
- LABOURDETTE, Noémie ; MALLETT, Henri, 2022. « Bulletin épidémiologique Hebdomadaire Covid-19 Polynésie Française », *Plateforme Covid-19* [En ligne], no. 114, Semaine 41/2022, période du 10/10 au 16/10/2022. Données consolidées au 19.10.2022, consulté le 25.11.2022. URL : <https://www.service-public.fr/dsp/wp-content/uploads/sites/12/2022/10/BEH-N°114.pdf>

SCIENCES ET AVENIR

- COLLECTIF. « Chikungunya : premiers cas endémiques en Polynésie française », *Sciences et Avenir* [En ligne], le 13.10.2014. URL : https://www.sciencesetavenir.fr/sante/chikungunya-premiers-cas-endemiques-en-polynesie-francaise_27955

SERVICE PUBLIC FRANCE

- BERTRAND, Solène ; BERRY, Anne-Laure. « Enquête santé 2010 en Polynésie française : surveillance des facteurs de risque des maladies non transmissibles », *Service Public France* [En ligne]. Mis en ligne le 08.01.2013, consulté le 26.10.2022. URL : <https://www.santepubliquefrance.fr/docs/enquete-sante-2010-en-polynesie-francaise-surveillance-des-facteurs-de-risque-des-maladies-non-transmissibles>

TAHITI INFOS (par ordre d'apparition dans le texte) :

- PARDON, Daniel. « 1918 : La grippe espagnole tue 3 000 Polynésiens », *Tahiti Infos* [En ligne], le 20.03.2020. URL : https://www.tahiti-infos.com/1918-La-grippe-espagnole-tue-3-000-Polynesiens_a189749.html

- COLLECTIF. « Maina Sage, premier cas de coronavirus au fenua », *Tahiti Infos* [En ligne], le 11.03.2020. URL : https://www.tahiti-infos.com/Maina-Sage-premier-cas-de-coronavirus-au-fenua_a189449.html
- CUNEO, Esther. « Rétrospective 2020 : L'année Covid au fenua », *Tahiti Infos* [En ligne], le 20.12.2020. URL : https://www.tahiti-infos.com/Retrospective-2020-L-annee-Covid-au-fenua_a196937.html
- CUNEO, Esther. « Un irresponsable ouvre la porte au variant Delta en Polynésie », *Tahiti Infos* [En ligne], le 09.07.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/Un-irresponsable-ouvre-la-porte-au-variant-Delta-en-Polynesie_a202002.html
- COLLECTIF. « Les îles frappées de plein fouet », *Tahiti Infos* [En ligne], le 09.08.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/Les-iles-frappees-de-plein-fouet_a202695.html
- LAURE Marie. « Premier mort du Covid aux Marquises », *Tahiti Infos* [En ligne], le 16.09.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/%E2%80%8BPremier-mort-du-Covid-aux-Marquises_a203632.html?TOKEN_RETURN
- COLLECTIF. « Dengue en Polynésie : l'épidémie persiste et s'aggrave », *Tahiti Infos* [En ligne], le 07.04.2014. URL : https://www.tahiti-infos.com/Dengue-en-Polynesie-l-epidemie-persiste-et-s-aggrave_a98415.html
- LAURE, Marie. « Vaccination : Le modèle marquisien », *Tahiti Infos* [En ligne], le 19.08.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/Vaccination-Le-modele-marquisien_a202965.html
- CUNEO, Esther. « Premières injections du vaccin Pfizer-BioNTech au fenua », *Tahiti Infos* [En ligne], le 12.01.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/Premieres-injections-du-vaccin-Pfizer-BioNTech-au-fenua_a197468.html
- OLLIVIER, Jean. « Ua Pou ; Covid et économie au ralenti » *Tahiti Infos* [En ligne], le 02.09.2021. URL : https://www.tahiti-infos.com/Ua-Pou-Covid-et-economie-au-ralenti_a203310.html?TOKEN_RETURN

TAHITI NUI TELEVISION (TNTV) NEWS

- HARGOUS, Vaiana. « Les marins du navire équatorien dépistés positifs au coronavirus », *TNTV News* [En ligne], le 21.05.2020. URL : <https://www.tntv.pf/tntvnews/polynesie/faits-divers/les-marins-du-navire-equatorien-depistes-positifs-au-coronavirus/?fbclid=IwAR1ZtXaibmRcdbLx-vp4WOQGIwKisQFOW-8wIfLZ6N6IWfOFefb2v9nMg9c>
- PARAU-CORDETTE, Esther ; PHILIBER, Laure. « Covid-19 : inquiétude à Nuku Hiva mais l'assistance s'organise », *TNTV News* [En ligne], le 19.05.2020. URL : <https://www.tntv.pf/tntvnews/polynesie/societe/covid-19-inquietude-a-nuku-hiva-mais-lassistance-sorganise/>

TUHUNA EO ENATA / ACADEMIE MARQUISIENNE

- COLLECTIF. « Haakakai no Keikahanui – Légende de Keikahanui - Nuku Hiva » [En ligne]. Mis en ligne le 02.09.2021, consulté le 12.11.2022. URL : <https://www.academiemarquisienne.com/index.php/pages/service-1/haatumu-culture/item/165-haakakai-no-keikahanui-legende-de-keikahanui-nuku-hiva>)

UNESCO

- COLLECTIF. « Les Iles Marquises », *Unesco* [En ligne]. Consulté le 12.11.2022. URL : <https://whc.unesco.org/fr/listesindicatives/5564/>

WIKIPEDIA

- « Kava », *Wikipédia* [En ligne]. Consulté le 26.09.2022. URL : (<https://fr.wikipedia.org/wiki/Kava>)
- « Syphilis », *Wikipédia* [En ligne]. Consulté le 26.09.2022. URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Syphilis>
- « Variole », *Wikipédia* [En ligne]. Consulté le 25.09.2022. URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Variole#Vaccination_de_Jenner

Sites Web

COLLECTIF. CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES [En ligne], 2012. Consulté en 2020, 2021, 2022. URL : <https://www.cnrtl.fr>

TE EO [En ligne], 2019. Consulté en 2020, 2021, 2022. URL : <http://te-eo.com>

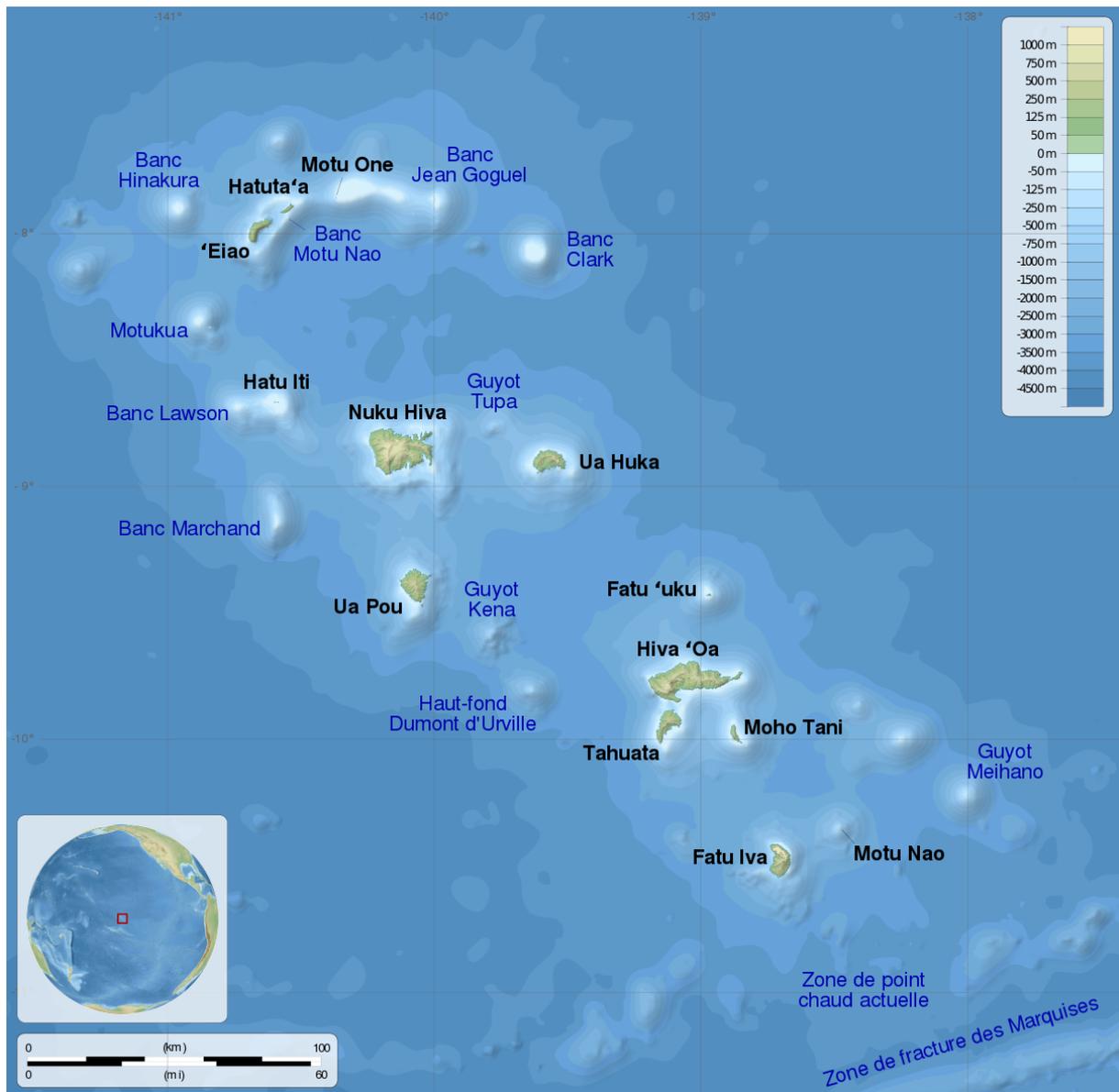
TUHUNA EO ENATA / ACADEMIE MARQUISIENNE [En ligne], 2022. Consulté en 2022. URL : <http://academiemarquisienne.com>

ANNEXES

ANNEXE I : Carte de l'archipel des Marquises	163
ANNEXE II : Carte synthétique des migrations en Océanie	164
ANNEXE III : Tableau de la population de l'estimation de la population des Iles Marquises vers 1856	165
ANNEXE IV : Carte de Nuku Hiva 1	166
ANNEXE V : Questionnaire 2 nd terrain 2021	167
ANNEXE VI : Carte de Nuku Hiva 2.....	169
ANNEXE VII : Règlement pour la conduite des indigènes de Nuku Hiva.	170
ANNEXE VIII : Carte de Hiva Oa	193
ANNEXE IX : Carte avec emplacements des <i>tohua</i> et <i>mea'e</i> de la vallée de Hatiheu	194

ANNEXE I : Carte de l'archipel des Marquises

Source : https://fr.wikidia.org/wiki/Îles_Marquises

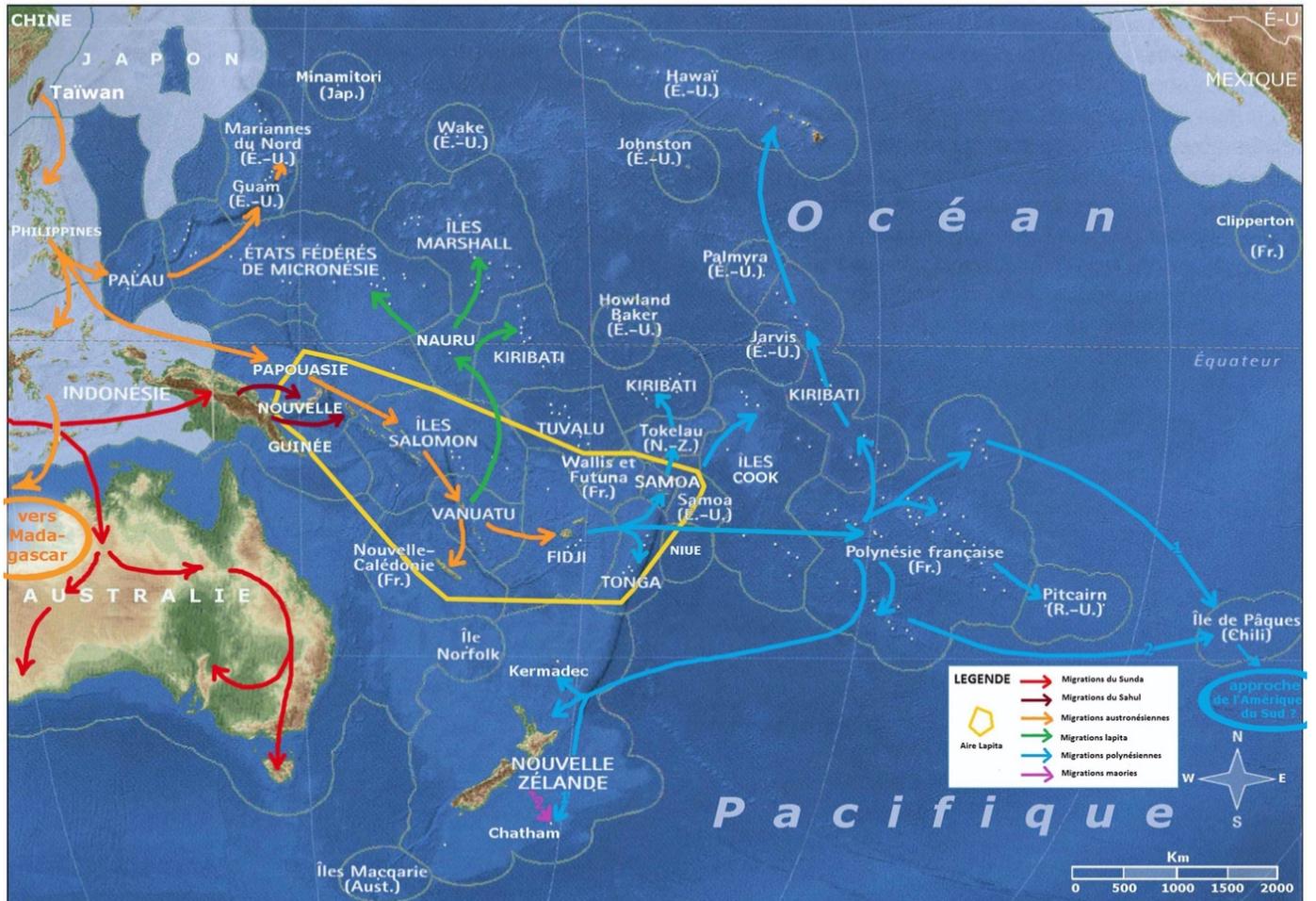


ANNEXE II : Carte synthétique des migrations en Océanie

Source :

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Carte_synthétiques_des_migrations_en_Océanie.jpg

Carte synthétique des migrations en Océanie



Fonds de carte de l'Océanie, par S.I.Cepleanu, d'après ; Benoît Antheaume et Joël Bonnemaison : « Atlas des îles et des états du Pacifique sud », GIP Recus-Publisud, 1988 ; Robert Chaouad, Alexandre Nicolas et Jean-Christophe Victor (dir.) : « Le dessous des cartes, itinéraires géopolitiques », Taillandier 2011 ; et « The World Factbook » 2011, Washington, DC: C.I.A. Synthèse des migrations par Hiro Heremoana (3 mars 2014) sur Commons.

ANNEXE III : Tableau de la population de l'estimation de la population des Iles Marquises vers 1856.

Source : BAILLEUL, Michel, 2001. « Les îles Marquises. Histoire de la Terre des Hommes du XVIII^{ème} siècle à nos jours », *Cahiers du Patrimoine* [Histoire], no. 3, Tahiti :Ministère de la Culture de Polynésie française, p. 15.

Présentation géographique
15

DONNÉES NUMÉRIQUES
Superficies - Altitudes - Populations

Les chiffres de superficies et d'altitudes rassemblés ici ne prétendent pas être définitifs. Des imprécisions subsistent. Les chiffres de populations sont les premières estimations émanant de l'administration française, en l'occurrence celle du commandant particulier Jouan.

LES ILES MARQUISES

	SUPERFICIE	POINT CULMINANT	POPULATION [Vers 1856] (1)
GROUPE NORD-OUEST			
*Nuku Hiva	339 km ²	1227 m	2700 hab
*Ua Huka	83 km ²	855 m	300 hab
*Ua Pou	105 km ²	1252 m	1100 hab
Motu One	qq ha	3 m	
Hatutu	4 /18 km ² ?	428 m	
Eiao	52 km ²	576 m	
Motu iti	qq ha	220 m	
GROUPE SUD-EST			
*Hiva Oa	315 km ²	1276 m	6000 hab
*Tahuata	61 km ²	1050 m	600 hab
*Fatuiva	80 km ²	1125 m	1200 hab
Fatu Huku	1 km ²	359 m	
Motane	15 km ²	520 m	
Rocher Thomasset	qq m ²	4 m	

* Îles habitées en permanence.
(1) Total: 11 900, H. JOUAN, op. cit.

ANNEXE IV : Carte de Nuku Hiva 1

Source : <https://evasion-online.com/imagearticle/2015/12/nuku-hiva-carte.jpg>



ANNEXE V : Questionnaire 2nd terrain 2021

Source : Gaudelus, Marie

Questions de terrain Sujet M2

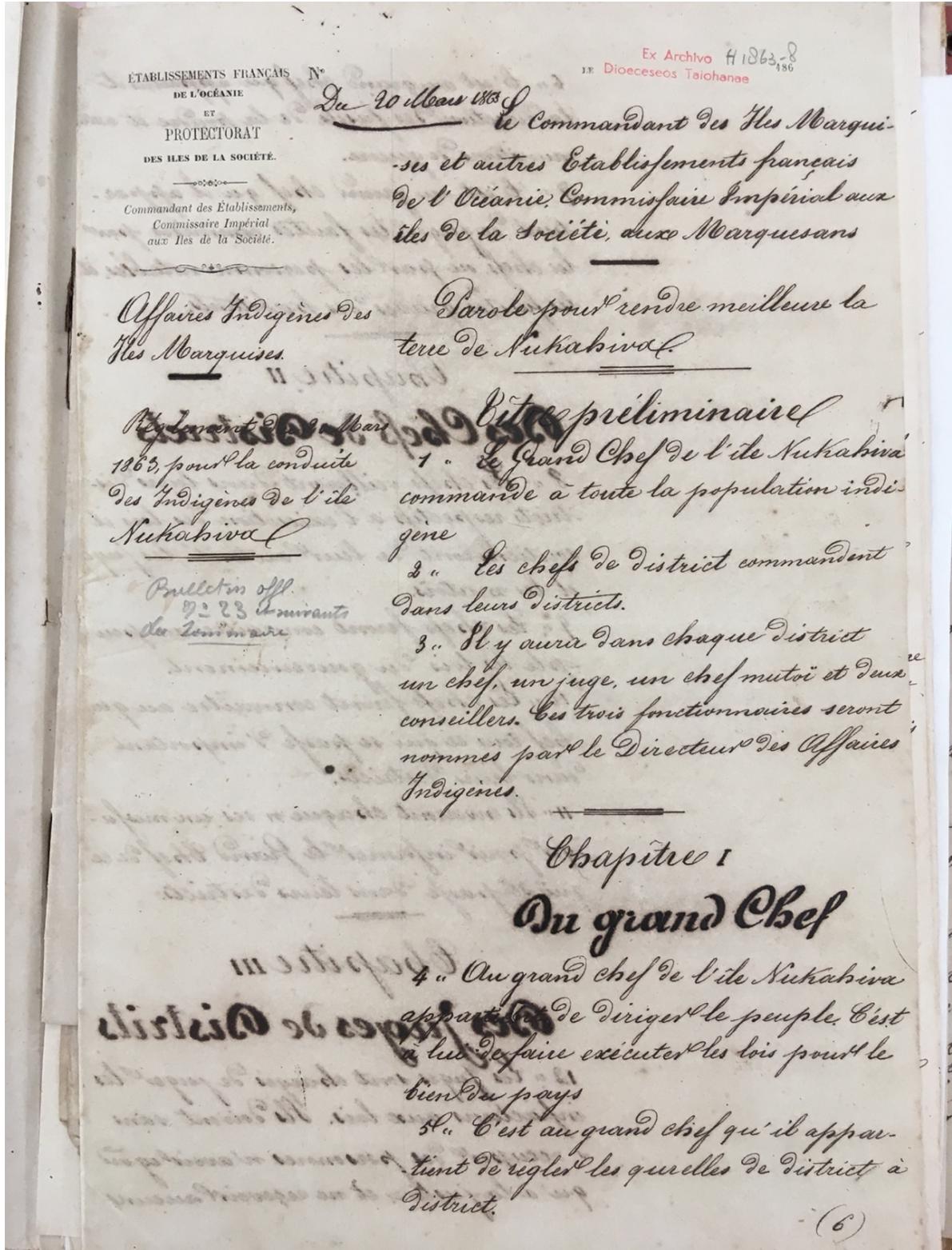
- Quel est ton/votre parcours ? (personnes officielles)
- Est-ce que tu/vous as/avez eu peur quand le Covid est arrivé ? Maintenant ?
- Quelles connaissances as-tu/avez-vous des maladies d'avant ? De ce qu'on appelle les épidémies ?
 - A quoi sont-elles dues selon toi/vous ?
 - Détail de ces épidémies ?
 - Était-ce intentionnel selon toi/vous ? (Covid ?)
- Quelles répercussions cela a-t-il eu sur la vie des Marquisiens ? Maladies d'avant ? D'aujourd'hui ? Pour le futur ?
- Identifie-t-on un responsable de la maladie ? Pour la Covid ? Pour les épidémies ?
- Comment la mémoire des morts durant la période de contact et pendant/après colonisation (19^{ème}-20^{ème}) se transmet-elle ?
 - Quels souvenirs les gens en ont (tu as) ?
 - Est-ce que tu/vous considérez que cela a un lien avec le gouvernement colonial ? la religion ?
 - Identifiez-vous/tu cela comme une rupture dans l'histoire marquisienne ?
- Comment décririez-vous/tu la mort pendant les épidémies ? Tel qu'on vous l'a raconté ? Tel que vous vous l'imaginez ?
- Est-ce que vous percevez un certain fatalisme des Marquisiens par rapport à la maladie ?
- Est-ce que tu/vous considérez que les essais nucléaires (CEP) ont un impact sanitaire en Polynésie française ? Et aux Marquises ? Répercussions en termes de maladies ?
- Considérez-vous/tu que toute la communauté marquisienne se sent concernée par ces maladies d'avant ? Par les essais nucléaires CEP ? Par la Covid-19 ?
 - Quelles réactions ?
 - Quelles différences de réactions ?
 - Toute la communauté ou quelques individus ?
 - Quelles stratégies les Marquisiens ont-ils mis en place ?
 - Comment vivent-ils/vit-on avec ?
- Qu'est-ce que c'est pour vous le traumatisme ? La résilience ?
- Quels rapports face à la culture française ? La colonisation ? La religion ?
- Comment, selon vous/toi les Marquisiens appréhendent-ils la colonisation / l'évangélisation dans un contexte de revalorisation identitaire ?
- Comment le passé est-il de nouveau rendu accessible ?
- Quelle place ont les jeunes/la nouvelle génération là-dedans ?
- Est-ce que tu/vous percevez un silence sur cette partie de leur histoire (colonisation/évangélisation) ? Ou contraire tu/vous trouvez que la parole se libère ? Pourquoi selon toi/vous ?

- Est-ce que tu/vous pensez que les Marquisiens se tournent vers la religion en raison de ce silence ? Peuvent-ils y trouver un apaisement, une forme de pardon ? Comment s’y prennent-ils ? Comment cela s’exprime ?
- Est-ce que tu/vous sentez un conflit/une colère envers les membres religieux / les représentants de la religion ?
- Pensez-vous/tu qu’il est nécessaire qu’il y ait une reconnaissance de la part de l’État français / de l’Église, de leur responsabilité dans l’histoire marquisienne pour que les Marquisiens puissent « aller de l’avant » ? (épidémies, interdits culturels, spoliation de terres, de ressources premières (santal), essais nucléaires... Toute autre sujet qui te/vous semble approprié ?)
- Est-ce que les gens ont à cœur que soient reconnus les événements passés ? Par qui ? Pourquoi ?
- Est-ce que tu/vous avez le sentiment que les Marquisiens connaissent leur histoire ? Avant contact/colonisation ? Après contact/colonisation ?
- Est-ce que tu/vous identifiez des/d’autres facteurs qui déclenchent « les épidémies » (avant/maintenant) ?
 - Qu’est-ce que ces épidémies déclenchent ?
 - Qu’est-ce que la Covid déclenche ?
- Question du vaccin : est-ce que /tu vous pensez que les Marquisiens sont pour/contre la vaccination ? Pourquoi ?

ANNEXE VII : Règlement pour la conduite des indigènes de Nuku Hiva.

Suivi des différents arrêtés en rapport.

Source : Archives du diocèse des Marquises, réf. 553-8/10, 11.06.2021 (photographies)



6. C'est au grand chef qui appartient
la direction des fusils, de la poudre et autres
munitions de guerre.

7. C'est au grand chef qu'il appar-
tient de juger les fautes commises par
les chefs, ou par les personnes notables, et
les fautes graves des habitants.

Chapitre II

Des Chefs de Districts

8. Les chefs veilleront dans leurs dis-
tricts respectifs à l'exécution des lois et
soutiendront de leur autorité les juges
et les mutuis.

9. Les chefs feront connaître au peu-
ple les lois du gouvernement.

10. Les chefs feront connaître au grand
chef tous ce qui se passe d'important
dans leurs districts.

11. Ils enverront chaque mois un messa-
ger pour informer le grand chef de ce
qui se passe dans leurs districts.

Chapitre III

Des juges de Districts

12. Les juges sont chargés de juger les
infractions aux lois. Ils doivent sans
s'occuper des personnes n'avoir égard
qu'à la justice, et ne recevoir aucun

aucun présent de la part des parties.

13^o Les juges feront connaître au chef le jugement qu'ils ont porté

14^o Les jugements n'auront lieu ni le Dimanche ni les jours de fêtes.

Chapitre IV

Des chefs mutoi et des mutois

15^o Les mutois sont chargés de la police de l'île chacun dans leur District.

16^o Ils feront connaître aux chefs de leurs Districts les noms de ceux qui auront commis quelque infraction aux lois ou qui auront troublé la tranquillité publique; ils les conduiront chez le chef ou chez le juge.

17^o Les mutois n'emprisonneront personne sans sujet. Ils s'acquitteront fidèlement de leur charge; sans quoi ils seront punis eux-mêmes.

Chapitre V

Du mariage

18^o Il est strictement défendu à une femme d'avoir plusieurs maris, et à un homme d'avoir plusieurs femmes, sous peine d'emprisonnement et de travail publics.

19^o Lorsqu'un homme et une femme auront été valablement unis par le ma-

marriage leur union sera indissoluble.
20. Lorsque la femme légitime viendra à mourir, alors seulement le mari pourra prendre une autre femme. Il en sera de même de la femme à la mort de son mari.

VI

21. Que le mari et la femme ne se sépa-

~~rent pas sans motif.~~

Le mari qui sans sujet quittera sa femme, ou la femme qui, sans sujet quittera son mari, sera condamné à cinq jours au moins d'un travail public, et à un mois au plus, et de plus à se réunir.

22. C'est au mari à choisir le lieu d'habitation pour la femme. C'est au mari à gouverner. C'est au mari à fournir à sa femme la nourriture, les vêtements et tout ce qui lui est nécessaire. Qu'ils s'aiment mutuellement, qu'ils vivent en paix.

Que personne ne prenne la femme de son prochain.

23. Celui qui aura abusé de la femme d'un autre, sera condamné à un travail public de dix jours au moins, et de quarante jours au plus et à autant de jours de prison.

24. Que les femmes ou les filles n'aille^{nt} point à des navires, c'est expressément défendu.

La femme ou la fille qui ira à bord d'un navire, sans permission, sera empui.

emprisonnée et condamnée à un travail public de dix jours au moins et de vingt jours au plus.

26. Que les garçons et les filles aillent à l'école dans toutes les vallées.

Les parents qui n'enverront pas leurs enfants à l'école, seront condamnés à un travail public de un jour au moins et de cinq jours au plus, pour chaque ^{jour} d'absence de leur enfant.

Chapitre VI De la Propriété

26. Les propriétaires conservent leurs droits sur leurs propriétés comme par le passé.

27. C'est au propriétaire de la terre à régler les droits de l'usufruitier.

28. C'est au propriétaire de la terre à régler les droits de celui auquel il a accordé l'usage des fruits de sa terre.

29. L'usufruitier n'est qu'usufruitier.

30. Celui auquel le propriétaire n'a accordé que l'usage des fruits n'aura pas d'autre droit.

31. Que l'usufruitier n'abatte pas les arbres à pain, les cocotiers, les mûrs, les tanniers, ni les autres grands arbres sans la permission du propriétaire.

32. Que celui qui habite sur une terre dont la propriété ne lui a pas été contestée, jusqu'alors, soit regardé comme en

en étant le propriétaire véritable
33^a S'il s'élève quelque contestation au su-
jet d'un terrain, on prendra des arbitres qui
décideront en dernier ressort et sans qu'au-
cun des contendants puisse se plaindre
de la décision.

Que personne n'abatte les arbres d'un
autre sans sa permission.

34^a Celui qui aura abattu les grands
arbres qui ne lui appartiennent pas,
sera condamné à deux jours au moins
d'un travail public et à vingt jours au
plus et à payer les arbres.

35^a Que personne ne cueille, sans permis-
sion, les fruits à pain d'un autre.

Celui qui cueillera sans permission, les
fruits à pain d'un autre, sera condam-
né à deux jours au moins d'un travail
public, et à cinq jours au plus.

36^a Que personne ne cueille les cocos
d'un autre sans sa permission.

Celui qui cueillera sans permission
les cocos d'un autre, sera condamné à
un travail public de deux jours au moins
et de dix jours au plus.

37^a Que personne ne coupe les feuilles
de cocotier d'un autre sans sa permis-
sion.

Celui qui coupe sans permission
les feuilles de cocotier d'un autre, sera
condamné à un travail public de cinq

vingt jours au moins et de vingt jours au plus.

38. Il est expressément défendu de cueillir, sans permission, les fruits à pain ou les cocos d'un autre, qui se trouvent auprès de l'habitation, mais on peut cueillir à la montagne des fruits à pain ou des cocos, s'ils sont à pain ou soif, mais on ne peut pas en emporter sans permission.

39. Il n'y a point de cochons sauvages. Les cochons errants dans la vallée appartiennent au chef de la vallée. Il en est de même des poules et autres animaux dits sauvages.

Celui qui aura tué ou volé le cochon d'un autre, sera condamné à le payer et de plus à un travail public de deux jours au moins et de cinq jours au plus.

40. Les animaux qui portent la marque d'un propriétaire appartiennent à ce propriétaire.

41. On ne chassera pas sans permission, les cochons, les poules dits sauvages.

Lorsque le propriétaire des cochons voudra aller à la recherche de ses cochons errants dans la vallée, il en prévient le chef, et, s'il y consent, il pourra alors le chasser, et s'il parvient à prendre un cochon, il le fera voir au chef, et ne l'emportera pas auparavant.

Il en sera de même des poules et des autres animaux.

42. Lorsque l'usufruitier abandonnera la terre sur la quelle il avait permission de rester il pourra emporter ses cochons et ses poules, mais s'il les laisse ils appartiennent au propriétaire de la terre et il ne pourra plus les réclamer. Il en sera de même pour celui qui n'a que la permission de se nourrir des fruits de la terre.

43. Que personne ne s'empare de la terre d'un autre.

44. Que personne ne prenne injustement les richesses d'un autre.

Celui qui aura volé les richesses d'un autre sera condamné à les rendre, ou à les payer et de plus à un travail public de dix jours au moins et de quarante jours au plus. S'il y a eu des circonstances aggravantes, comme par exemple l'effraction, il pourra être condamné à une peine proportionnée à la gravité de la faute.

45. Les richesses appartiennent à leur propriétaire, comme par le passé il peut en faire ce que bon lui semble.

46. Les cochons appartiennent à leur propriétaire, comme par le passé il peut en faire ce que bon lui semble.

47. La case ou maison appartient à son propriétaire comme par le passé il peut en faire ce que bon lui semble.

48. Les bœufs du gouvernement restent

la propriété du gouvernement. Il est défendu
de les tuer, et il sera donné une récompense
à ceux qui prendront soin de ces animaux, ^{3.}
et qui les conduiront à Cair-hac, lorsque
le Directeur des affaires indigènes en don-
nera l'ordre.

49^e Les balcinieres, les pirogues, appar-
tiennent à leurs propriétaires, comme
par le passé, ils peuvent en faire ce
que leurs sembles ils en ont seuls la
jouissance.

Chapitre VII Défenses diverses

50^e Qu'on ne fasse plus dessécher les
morts, qu'on les entere le lendemain
du décès.

Celui qui fera dessécher un mort, sera
condamné à vingt jours de prison au
moins et à quarante au plus, et de
plus il travaillera autant de jours sur
la voie publique.

51^e Qu'on ne fasse plus d'eau-de-vie
de coco, qu'on n'achette pas d'eau-de-vie
des étrangers, et qu'on n'en donne pas aux
autres.

Celui qui fera de l'eau-de-vie de coco,
qui achètera de l'eau-de-vie des étrangers
ou qui en donnera aux autres, sera con-
damné à un jour de travail public, au
moins et à dix jours au plus.

§ 2. Il est défendu de battre le tambour à la manière payenne.

Celui qui battra le tambour à la manière payenne, sera condamné à un travail public de cinq jours au moins et de vingt au plus.

§ 3. Les chants payens et indécorés sont défendus.

Celui qui chantera des chants payens ou lascifs, des rita, des mumu etc. sera condamné à un travail public de un jour au moins et de dix au plus.

IV
§ 4. Il est défendu de s'oirndre d'éka ou d'huicococ, de porter des colliers de fruits de pandanus et des habits couverts d'odeurs.

Celui ou celle qui se couvrira d'éka qui portera des colliers de fruits de pandanus, ou qui portera des habits couverts d'odeurs, et d'huile de cocos, sera condamné à un travail public de cinq jours au moins et de vingt jours au plus.

§ 5. Le tatouage est défendu.

Le tatoué et celui qui se fera tatouer, l'un et l'autre seront condamnés à dix jours de prison et à un travail public pendant deux mois au moins et trois mois au plus.

§ 6. Il est défendu d'aller nu, de se baigner nu, soit sur le bord de la mer, soit dans les ruisseaux.

Celui qui ira nu sur la voie publi-

le tambour

embouré à la
condamné à un
au moins

indécents sont

chacuns payens
nu etc, sera
blic de un
plus.

e d'ika ou d'hui
liers de fruits
ouverts d'odeur
vira d'ika
uits de pan-
bits couverts
sera condam-
ing jours au
plus.

se fera taton-
condamné à
travail
au moins

e de se bai-
la mer, soit

voie publi-

que, qui se baignera nu dans les ruisseaux
au sud le bord de la mer, sera condamné à un
travail public de un jour au moins et de
dix jours au plus

57^e Les maux ou repas pour les morts
à la manière payenne sont défendus.

Celui qui donnera un maux à la manière
payenne, sera condamné à un travail pu-
blic de dix jours au moins et de vingt jours
au plus et de plus à la prison pendant
le même temps.

58^e Que tous les lieux sacrés des payens
soient rendus profanes.

Que toute œuvre servile cesse les jours de
Dimanche et de fête

Celui qui travaillera les jours de Di-
manche et de fête, sera condamné à un
travail public de deux jours au moins et
dix jours au plus.

59^e Que personne ne maltraite son pro-
chain ne le frappe ou ne le tue.

Celui qui aura frappé ou maltraité de
coups son prochain sera puni d'un jour
de prison au moins et de dix jours au
plus, et de plus condamné à un travail
public de un jour au moins et de deux
mois au plus

60^e Celui qui aura tué un autre, sera
emprisonné jusqu'au jugement et sera
condamné à mort, mais la sentence ne
sera mise en exécution qu'après confir-
mation du jugement, par l'autorité
supérieure.

61. Que les fusils et la poudre soient réunis dans une case indiquée par le Grand Chef.
Il est défendu d'acheter des fusils et de la poudre sans permission.

Celui qui sans permission, aura acheté des fusils ou de la poudre, sera condamné à deux jours de travail public, et les fusils et la poudre seront confisqués, et déposés chez le Grand Chef.

62. Il est défendu aux propriétaires des embarcations, et des navires, de transporter sans permission les indigènes dans un autre lieu pour y habiter, sous peine de prison et de travail public de dix jours au moins et de vingt jours au plus.

63. Il est défendu de s'en aller à bord des navires sans la permission du grand chef.

64. Celui qui sans permission se fera embarquer à bord d'un navire, sera à son retour condamné à dix jours au moins et à vingt jours au plus de travaux publics.

65. Il est défendu d'exciter à la guerre.

Celui qui excitera à la guerre sera condamné à deux jours au moins, et à vingt jours au plus de travaux publics.

66. Il est défendu de répandre de faux bruits de guerre.

Celui qui répandra de faux bruits de guerre sera condamné à cinq jours au moins, et à vingt au plus de travail public.

67. Il est défendu de menacer et de faire

ont réunis
nd chef.
t de la prou
acheté des
ni à deux
ils et les
es chez le
aires des
transporter
ns un autre
de prison
urs au moins
i bord des
rand chef.
se feu em-
a à son
e moins et
a publics
ne sera
ins, et à
e publics.
e foud
buite des
ours au
avoual
et de faire

colorisng croit xoxix

XI 51

semblant de vouloir tuer quelqu'un, soit avec un fusil, soit avec une hache, sous peine de deux jours de travaux publics au moins et dix jours au plus. 3.

68. Il est défendu de mettre le feu aux broussailles de la vallée, sans avoir demandé l'autorisation au chef, sous peine de cinq jours au moins de travaux publics et de vingt jours au plus.

69. Il n'appartient qu'au propriétaire de mettre le feu aux broussailles de sa propriété, après en avoir obtenu la permission du chef, afin d'éviter tout accident.

Chapitre VIII Des routes

70. Les routes ou chemins publics sont destinés à faciliter les communications de District à District, afin de maintenir la bonne harmonie parmi les populations.

71. Tout habitant condamné à des journées de travail sera tenu de travailler aux routes.

72. Les journées de travail pourront cependant être rachetées au prix de un franc par journée, et au profit du District sur le territoire duquel se trouve le chemin.

73. Le Directeur des affaires indigènes est spécialement chargé de surveiller les

travaux ci-dessus spécifiés et du tracé des
Chemins.

Chapitre IX

Dispositions générales

74^e Qu'on aille et qu'on vienne dans toute
l'île, soit par terre, soit par mer, de vallée
en vallée et de baie en baie, sans que
personne soit maltraité.

75^e Que tous, soient unis et s'aiment
mutuellement.

76^e Les Juges afin de réprimer les infrac-
tions au présent règlement, pourront ap-
pliquer de un jour à dix jours de pri-
son, et d'une journée à trente journées de
travail public.

Les infractions méritant une punition
plus sévère que celles bueffées à l'appré-
ciation des juges, seront déférées au Grand
Chef à Caiv-tae.

77^e Le Directeur des affaires indi-
gènes des Marquises est chargé de la
publication en langue Marquesane
des dispositions précédentes dans les
Messagers de Nukahiva.

78^e Le Secrétaire Général est char-
gé de l'exécution du présent règlement
qui sera enregistré au 1^{er} Bureau du
Secrétariat Général.

Or
Fait à Papete le 20 Mars 1863.

(Signé) E. G. de la Richerie

Par le Commandant
Commissaire Impérial

Le Secrétaire Général p.^o
Signé: Hubert.

Pour copie conforme.

Le Secrétaire Général p.

Hubert

Des Billes

Archipel

Ex Archiv. H 1863-3
Dioceseos Teichonae

Sous Commandant des Établissements français
De l'Océanie, Commissaire Impérial aux Iles de la
Société.

Du 19 Mars 1863

Arrêté réglant le
service spécial des
Iles Marquises

Bulletin off.
7-18

Pu l'arrêté Du 29 Août 1860 portant nomina-
tion à la résidence des Iles Marquises;

Pu l'arrêté Du 4 Novembre 1862, portant
organisation du service local des Établissements
et du Protectorat;

Considérant qu'il est dans l'intérêt des
populations indigènes des Marquises de continuer
à les entourer de notre sollicitude, pour les sortir
de leur état sauvage, et les amener à la civilisa-
tion Chrétienne.

Sur le rapport de l'Ordonnateur et du Secré-
taire Général.

Le Conseil d'Administration entendu;

En vertu de l'Ordonnance royale Du 28 Avril
1845 et du Décret Impérial Du 14 Janvier 1860.

Arrêtons:

Article 1^{er}. - Le service spécial de l'Archipel
des Marquises sera dirigé par deux fonctionnaires,
nommés par nous et habitant la baie de
Quia baer (Ile Nukabiva).

Ces deux fonctionnaires, le premier sous le
titre de Résident, le second sous le titre de Direc-
teur des Affaires Indigènes, relevant de l'autorité
des Chefs d'Administration de la Colonie.

Articles

Article 2. - Le ressort des tribunaux, institués à Papeete pour l'Administration de la justice dans le Protectorat est étendu à l'Archipel des îles Marquises.

Cependant, les affaires civiles et criminelles entre indigènes continueront d'être jugées suivant les usages locaux ainsi qu'il est dit dans l'article 1^{er} de l'Ordonnance du 28 Avril 1843.

Le Directeur des Affaires indigènes pourra suspendre l'exécution de tout jugement dont les rigueurs lui paraissent excessives, à charge d'en rendre compte à l'autorité centrale par la première occasion.

Article 3. - Le Résident est chargé de tout ce qui concerne les relations extérieures, le service des ports, les affaires des Français d'origine et des étrangers européens, alors même que dans ces affaires se trouvent mêlées celles d'indigènes ainsi que de la publication des actes de l'autorité centrale.

Article 4. - Le Résident est investi des fonctions attribuées au Juge de Paix de Paiti. Il jugera sans assistance de Greffier ni d'huissier et fait lui-même les actes du Ministère du Greffier. Il tient quatre audiences par mois au moins, le samedi de chaque semaine.

Article 5. - Le Directeur des Affaires indigènes des îles Marquises est spécialement chargé des intérêts et des affaires qui ne concernent que les naturels des îles ou des îles voisines.

Il veille à l'exécution des ordres de l'autorité centrale porte à sa connaissance tout ce qui s'y rapporte et propose toute mesure qu'il croit utile à l'adoucissement des mœurs des naturels à leur moralisation et à leur progrès dans la voie de la civilisation chrétienne.

Article 6

a Papete
Collectoral
des indigènes
beaux ainsi
Du 28
suspendre
lui parait
l'autorité
qui concernent
taux des
même
indigènes
autorité cen-
surs attri-
assistance
Du Minis-
avis aux
des îles
et des
les ou des
centrale
et propose
des moeurs
grés dans
le 6.

Article 6. - Une école de garçons et une de filles succu-
sales des écoles publiques de Papete, seront établies à
Cairi-hae; elles fonctionneront sous la haute surveillance
et seront soumises à l'inspection du Comité d'instrec-
tion publique, institué par l'arrêté du 22 Janvier 1863.

Article 7. - Le Directeur des Affaires indigènes des
îles Marquises est de droit membre titulaire du Comité
d'instrec-tion publique. Il envoie tous les trois mois un
rapport au Président de ce Comité, à l'exception qu'il ne peut
assister aux réunions tenues à Papete.

Article 8. - Une feuille périodique sous le titre de
Messager des îles Marquises, et rédigée en langage
du pays, sera publiée à Cairi-hae et répandue dans
toutes les îles de l'Archipel par soins du Directeur
des Affaires indigènes.

Article 9. - L'Ordonnateur, le Secrétaire Général et
l'Ordonnateur adjoint de chef du service judiciaire sont
chargés, chacun en ce qui le concerne de l'exécution
des présentes arrêtés, qui sera publié au Messager de
l'île et inséré au Bulletin Officiel des Etablissements.

Papete, le 19 Mars 1863

signé: E. G. De la Richemé

Par le Commandant Commissaire Impérial
Le Secrétaire Général p.
signé: Hubert.

Du 19 Mars 1863.

Nous, Commandant des Etablissements
Français de l'Océanie, Commissaire Impérial
Organisation d'une aux îles de la Société.
école de frères aux
îles Marquises

Bull. Offl
N° 19

Sur l'arrêté du 9 Mars 1861, approuvé du
Département le 28 Septembre 1861, et portant
fixation du traitement et allocations, accordés aux
frères de l'Instruction Chrétienne.

Sur l'arrêté de ce jour sur le service de l'Arche-
vêque des Marquises;

Sur la proposition du Secrétaire Général
Le Conseil d'Administration entendus

Arrêtons:

Article 1^{er}. - L'école des frères succursale de celle
de Papette qui doit être établie à Caio-hae,
île Nukahiva, sera fournie de quatre frères insti-
tuteurs.

Article 2. - La valeur du mobilier, personnel
et scolaire de l'école de Caio-hae, est fixée à
trois mille cinq cents francs.

Article 3. - L'offre faite par M^r De Camby
sopote de fournir le logement personnel et local
de l'école aux frères instituteurs est acceptée.

Article 4. - Le cadre des frères à entretenir au
compte de la Colonie est porté de huit à douze.
Ces frères surnuméraires jouissant d'un demi-trai-
tement de huit cents francs (800 F.) sans aucun
accessoire, seront adjoints au cadre.

Article 5. - L'Ordonnateur et le Secrétaire
Général sont chargés chacun en ce qui le
concerne de l'exécution du présent arrêté

qui sera publié au Bulletin officiel des Etablissements.

Ex Archivio H 1863-4
Dioceseos Taichana

Papeete, le 19 Mars 1863 in

signé: E. G. De la Richerie.

Par le Commandant Commissaire Impérial

Le Secrétaire Général,

signé: Hubert.

Du 19 Mars 1863.

Organisation d'une
Ecole des Sœurs de S.^{te}

Joseph de Cluny aux
iles Marquises.

Bullet. off.
N° 20

Nous, Commandant des Etablissements
français de l'Océanie, Commissaire Impérial
aux îles de la Société.

Vu l'arrêté du 9 Mars 1861, approuvé
du Département le 30 Septembre 1861, et portant
fixation du traitement et allocations accordés
aux sœurs de S^t Joseph de Cluny;

Et l'arrêté de ce jour sur le service de
l'Archipel des Marquises;

Sur la proposition du Secrétaire Général,
Le Conseil d'Administration entendu,

Arrêtons:

Article 1^{er}. - L'école de sœurs, succursale de
celle de Papeete, qui doit être établie à Cair-hae,
île Nukahiva, sera formée de quatre sœurs institu-
trices.

Article 2. - La valeur du mobilier personnel et
scholaire de l'école de Cair-hae est fixée à trois mille
cinq cents francs.

Article 3. - L'offre faite par M^r De Cambyso-
polis, de fournir le logement personnel et le local
aux sœurs institutrices, est acceptée.

Article 4

Du

Orga
icole
des

B

Article 4 - Le cadre des sœurs à entretenir au
compte de la Colonie est porté de huit à douze.
Trois surnuméraires, jouissant d'un demi-trai-
tement de "coop." sans aucun accessoire, seront
adjointes au cadre.

Article 5 - L'Ordonnateur et le Secrétaire
Général sont chargés chacun en ce qui le con-
cerne de l'exécution du présent arrêté, qui sera
publié au Bulletin Officiel des Etablissements

Papeete, le 19 Mars 1863

signé: E. G. De la Richerie

Par le Commandant Commissaire Impérial
Le Secrétaire Général,

signé: Hubert.

Du 19 Mars 1863

Le troupeau local des îles
Marquises est confié aux
soins du Directeur des
Affaires Indigènes.

Nous, Commandant Des Etablissements
français de l'Océanie, Commissaire
Impérial aux îles de la Société.

Par notre arrêté de ce jour organisant le
service de l'Archipel des îles Marquises;

Bulletin Off.
(21)

Attendu qu'il est de l'intérêt du pays de
tirer parti des ressources que l'occupation fran-
çaise a créées et développées dans cette archipel,
Sur la proposition de l'Ordonnateur et fonction-
naires de Directeur de l'Intérieur,

Le Conseil d'Administration entendu des
Autorités:

Article 1^{er} - Le troupeau de gros bétail existant
aux îles Marquises, notamment aux îles Nika-
hira et Eauata est confié aux soins du

Directeur

Ex Archivis H. 1869-98
Dioeceseos Taichanæ

Directeur des Affaires Indigènes, à titre de fermier
de la Colonie.

Article 2. D'accord avec le Chef de la mission
les animaux appartenant aujourd'hui à la
mission catholique des îles Marquises seront réu-
nis au troupeau local qui continuera de paître
en liberté et pourra ne porter aucune marque.

Article 3. - Les animaux provenant de ce trou-
peau pourront être vendus sur place soit par
des bâtiments de guerre français soit à tous autres
bâtiments, ou expédiés à l'étranger pour y être abattus.

Article 4. - Aucune tête de troupeau ne pour-
ra être abattue sans qu'il en soit tenu compte,
et en fin d'année, les bénéfices nets de l'exploita-
tion seront liquidés et partagés entre le chef
de la mission et le service local des Etablissements
français de l'Océanie.

Article 5. - Les cinq îles inhabitées de l'archipel,
Savoir:

E. Kao
Motu-iti
Hatu-tu } Du groupe N.O.

Fatu-Hutu
Motani } Du groupe S.E.

sont mises à la disposition exclusive du fermier
de la Colonie, pour l'élevage des bestiaux.

Article 6. - Les résidents actuels autorisés à
séjourner aux îles Marquises, n'étant proprié-
taires d'aucune partie du sol, et leur séjour
n'étant

Du

Orga
icole
des

B

n'étant d'ailleurs autorisé que dans l'île Nukuhiva,
ceux qui voudront y conserver du gros bétail pourront
le faire dans l'île susdite seulement.

Chaque bête devra porter la marque du propriétaire
et la déclaration du nombre de bêtes devra être faite
au Résident des Marquises qui tiendra un enregis-
trément spécial à cet effet.

Article 7. — Les résidents dont le troupeau s'élèvera
au dessus de cinq têtes, sera tenu de payer une ré-
vance annuelle de six francs par tête pour les
animaux âgés de six mois au moins.

Cette révance sera payée au mois de Juillet de
chaque année, à compter du 1^{er} Janvier 1864.

À défaut de paiement le bétail sera saisi et
vendu à l'enchère, à la diligence du Résident, ou
expédié à Paris s'il ne se trouve pas d'acheteur
sur place.

Article 8. — L'Ordonnateur Officier de Directeur de
l'Intérieur est chargé de l'exécution du présent
arrêté qui sera enregistré partout où besoin sera et
publié au Bulletin Officiel des Etablissements.

Papeete, le 19 Mars 1863

Signé: E. F. De la Richerrie

Par le Commandant Commissaire Impérial,

L'Ordonnateur Officier de Directeur de l'Intérieur

Signé: L. Crastous.

Du 23 Décembre 1862

Nous, Commandant des Etablissements fran-
çais, de l'Océanie, Commissaire Impérial aux îles
de la Société.

Classement des di-
fices de la Résidence

Papeete

ANNEXE VIII : Carte de Hiva Oa

Source : https://www.borabora.com/client_files/islands/map_hivaoa_zoom.jpg



