NICOLAS GUILLEMARD

L'IDENTITÉ KANAK, DU CLAN À LA NATION

Mémoire
présenté
à la Faculté des études supérieures
de l'Université Laval
pour l'obtention
du grade de maître ès arts (M.A.)

Département d'anthropologie
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES
UNIVERSITÉ LAVAL

JANVIER 1999

© Nicolas Guillemard, 1999

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-51143-X

Canada

AVANT-PROPOS

Je remercie les membres de mon comité, Mikhaël Elbaz et Sylvie Poirier, pour leurs conseils, et mes informateurs, pour le temps et la compréhension qu'ils m'ont donné. Je remercie également les membres de ma famille, mes parents et mes tantes pour leur aide précieuse et je remercie particulièrement Dolorès Francey de son assistance bénéfique de tous les instants dans la réalisation de ce mémoire.

RÉSUMÉ

L'identité kanak, l'identité des Autochtones de Nouvelle-Calédonie, a une portée significative à l'époque contemporaine alors que, depuis les années 1980, elle est au centre du débat politique sur l'avenir de l'archipel. En effet, les Indépendantistes kanak réclament en son nom leur libération de la tutelle coloniale française. Le nationalisme se présente alors comme la solution pour effacer les humiliations subies par les Autochtones depuis la colonisation et comme un moyen de restaurer leur dignité culturelle. Cette revendication ethnique soulève de nombreux enjeux pour la société pluriethnique de Nouvelle-Calédonie qui va prochainement accéder à la citoyenneté. Ce que tend d'ailleurs à accentuer le recouvrement par l'identité kanak d'appartenances clanique, ethnique et, comme le voudraient les Indépendantistes, nationale. L'étude de cette identité permet ainsi de considérer la complexité de l'appréhension du discours identitaire qui participe à la fois à une homogénéisation des singularités individuelles tout en référant à une réalité en continuelle réévaluation.

Mikhaël Elbaz Nicolas Guillemard

TABLE DES MATIÈRES

Page

AVANT-PROPOS..... i

RÉSUMÉ..... ii

TABLE DES MATIÈRES..... iii

INTRODUCTION..... vi

CHAPITRE I APPROCHE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

1.1. Théories du nationalisme..... 1
1.1.1. Herzfeld : le nationalisme comme essentialisme stratégique..... 6
1.1.2. Anderson et Hobsbawm : la communauté imaginée ou réimventée.. 10

1.2. Modèle analytique..... 14
1.2.1. Concepts d'analyse..... 14
1.2.1. Approche théorique..... 18

1.3. Méthodologie..... 20
1.3.1. Constitution du corpus..... 20
1.3.2. Analyse des données..... 23

Conclusion..... 27

CHAPITRE II LE CLAN, L'UNITÉ SOCIALE DE BASE

2.1. Entités claniques..... 29
2.1.1. Clans, cultures et territoires..... 29
2.1.2. Aspects de l'organisation sociale..... 33
2.1.3. Relations d'alliances matrimoniales..... 39

2.2. Des réalités sociales en mouvement..... 42
2.2.1. Bouleversements socio-culturels : colonisations administrative et religieuse..... 42
2.2.2. Adaptations et dynamiques socio-culturelles..... 46
2.2.3. Reconfiguration des rapports sociaux..... 52

2.3. Le jeu des identités..... 55
2.3.1. La célébration des identités..... 55
2.3.2. La transmission des identités..... 58

2.3.3. Quête identitaire et contestations des droits..... 60

Conclusion..... 64

CHAPITRE III L'APPARTENANCE ETHNIQUE

3.1. Fabrication coloniale et prolongement des distinctions ethniques..... 66
3.1.1. L'institutionnalisation de la différence..... 66
3.1.2. Clivages sociaux et géographiques..... 71
3.1.3. Ségrégations sociales et discriminations raciales..... 75

3.2. L'ethnie : un instrument d'affirmation et de revalorisation..... 78
3.2.1. De l'affirmation pacifique aux luttes fratricides..... 78
3.2.2. Objectivation de l'identité : la quête d'authenticité..... 85
3.2.3. La réalité ethnique aujourd'hui..... 89

3.3. Le particularisme ethnique entre analogie et démarcation..... 95
3.3.1. L'unité ethnique : au delà des différences claniques..... 95
3.3.2. Identité ethnique et culture occidentale..... 99
3.3.3. Aux frontières de l'identité ethnique..... 102

Conclusion..... 106

CHAPITRE IV UNE NATION À CONSTRUIRE

4.1. Le nationalisme kanak..... 108
4.1.1. Des partis et des leaders..... 108
4.1.2. Le nationalisme et la réapproriation culturelle..... 113
4.1.3. La démobilisation : évolution des enjeux..... 116

4.2. La cité imaginaire..... 121
4.2.1. Les objectifs de l'indépendance kanak socialiste..... 121
4.2.2. La culture nationale..... 124
4.2.3. Les symboles et héros nationaux..... 128

4.3. La citoyenneté en question..... 132
4.3.1. La difficile renégociation identitaire..... 132
4.3.2. Culture autochtone et niveaux de citoyenneté..... 135
4.3.3. Une collectivité limitée..... 138

Conclusion..... 141

CONCLUSION..... 143

BIBLIOGRAPHIE
A. Ouvrages et articles de revue..... 149
B. Articles de journaux et reportages..... 160

ANNEXE A : Carte : La Nouvelle-Calédonie dans le monde..... 161

ANNEXE B : Carte de la Nouvelle-Calédonie..... 162

ANNEXE C : Schéma d'entrevue..... 163

ANNEXE D : Généalogie du paysage politique de la Nouvelle-Calédonie..... 166

ANNEXE E : Le découpage administratif de la Nouvelle-Calédonie..... 167

INTRODUCTION

S'intéresser à l'identité kanak c'est aborder une thématique à forts enjeux pour la population de la Nouvelle-Calédonie qui a ratifié en novembre 1998 les accords de Nouméa à 72%. Ceux-ci faisaient suite à la signature des Accords de Matignon en 1988 après une période de confrontations et de conflits politiques entre Indépendantistes et Anti-indépendantistes ayant occasionnés des morts. Les accords de Matignon se sont présentés comme un moyen de résoudre la crise sociale. Ils ont été le résultat des négociations entreprises entre le Gouvernement français et les deux formations politiques les plus importantes de Nouvelle-Calédonie, le Front de libération kanak socialiste (F.L.N.K.S.) et le Rassemblement pour la Calédonie dans la République (R.P.C.R.). Dix ans après, les accords de Nouméa sont le prolongement des accords de Matignon avec la signature d'une nouvelle entente entre les trois « partenaires historiques[1] ». Ayant obtenu l'assentiment populaire, cette dernière va occasionner le transfert progressif et irréversible de compétences à l'archipel lors d'une période de transition de vingt ans, au terme de laquelle aura lieu un référendum sur son accession à l'indépendance totale. L'archipel s'inscrit cependant dès 1998 dans un processus de décolonisation qui va entraîner, entre autres, la reconnaissance d'une citoyenneté. C'est justement là que le débat autour de l'identité kanak, qui est d'ailleurs au centre des accords de Nouméa, prend toute sa valeur. En effet, dans le cadre du projet nationaliste, cette identité, qui réfère à une appartenance ethnique, devrait être l'identité nationale. Elle devrait ainsi s'étendre aux membres des autres communautés ethniques. Cependant, les circonstances d'émergence et d'affirmation de l'identité kanak lui donnent un caractère particulier qui rend difficile la réalisation d'un tel projet. En plus de cela, les contextes géographiques, historiques, économiques, politiques et sociaux font de la Nouvelle-Calédonie un lieu de recherche enrichissant pour une problématique de l'identité et de l'altérité.

Territoire d'outre-mer français, la Nouvelle-Calédonie est située dans le sud-est de l'océan Pacifique dans l'aire culturelle de la Mélanésie[2]. C'est un archipel de 19000 km carrés constitué d'une île principale de 400 km de long sur 50 de large, la Grande-Terre,

[1] Nom donné aux trois signataires des accords de Matignon.
[2] Voir cartes ANNEXE 1 et ANNEXE 2.

et de plusieurs petites îles : les îles Loyauté (Lifou, Tiga, Maré, Ouvéa), l'île des Pins, l'archipel des Belep, Huon et Surprise et les îles non habitées de Walpole, Beautemps-Beaupré, Matthew et Hunter. A cette multitude d'îles répondent des paysages contrastés. Alors que les îles Loyauté sont relativement planes, la Grande-Terre est découpée dans le sens de la longueur par une chaîne de montagnes, la Chaîne centrale, qui culmine à 1628 mètres, et par de nombreuses vallées transversales. La fragmentation de l'espace est d'ailleurs accentuée par les microclimats résultant des variations topographiques. Les alizés du nord-est viennent ainsi se briser sur la Chaîne centrale et provoquent d'abondantes précipitations sur la côte est, contrairement à la côte ouest. Par conséquent, les forêts luxuriantes de la côte est contrastent avec les plaines arides de la côte ouest de l'île principale. La Grande-Terre, qui constitue plus de 80 % des terres émergées de l'archipel, est également le lieu où résident 89% de la population totale de l'archipel.

Découverte en 1774 par James Cook, qui lui donna le nom de Nouvelle-Calédonie en vertu des ressemblances topographiques qui lui rappelaient son Écosse natale, le territoire deviendra français en 1853. Afin de promouvoir le développement de la colonie, le gouvernement français décide d'y implanter des bagnards à partir de l'exemple australien (Merle 1995). Le bagne devient alors un palliatif au sous peuplement européen. Puis, au grès de la colonisation, la population de Nouvelle-Calédonie s'est diversifiée pour devenir la société pluriethnique contemporaine.

Les Mélanésiens sont le groupe ethnique le plus important de la Nouvelle-Calédonie avec 44.1% des effectifs totaux. Viennent ensuite les communautés européenne, Wallisienne et Futunienne, Autres, Tahitienne, Indonésienne et vietnamiennes qui représentent, respectivement, 34.1%, 9.0%, 3.5%, 2.6%, 2.5%. L'implantation de ces groupes ethniques dans l'archipel s'est réalisée par vagues, en correspondance aux décisions étatiques, aux besoins de main-d'œuvre et aux contextes internationaux. De 1863 à 1897, le gouvernement français va ainsi envoyer plusieurs milliers de bagnards dans l'archipel, condamnés à y finir leurs jours. Ceux-ci vont constituer, avec les quelques colons qui se sont établis de leur plein gré, l'assise de la population européenne de l'archipel, les Caldoches. L'appartenance à l'ethnie européenne masque cependant la diversité des origines et des cultures des personnes qui recourent à une telle appellation. C'est ainsi, par

exemple, que les descendants des Kabyles, qui ont été déportés après l'insurrection de 1871 en Algérie, se déclarent européens tout comme les descendants des colons yougoslaves.

La diminution de moitié de la population mélanésienne entre 1878 et 1896 (Saussol 1979 : 226), allait amener l'administration coloniale à susciter l'importation de main-d'œuvre pour l'exploitation du nickel. Il y aura ainsi la poursuite de l'installation d'Indiens, l'implantation d'Indochinois à partir de 1884, puis de Japonais en 1895 et d'Indonésiens de Java en 1898. L'accession à l'indépendance de la quasi-totalité des colonies françaises dans les années 1960, suscitera également l'immigration vers le Territoire (Doumenge 1985). Puis avec le boom du nickel de 1969 à 1972, arrivèrent les Wallisiens et les Futuniens avec de nombreux métropolitains. Une deuxième vague de Wallisiens et de Futuniens en quête de travail arrivera ensuite à la fin des années 1980. En 1996, date du dernier recensement démographique (Ahmed-Michaud et Ross 1997), la population de la Nouvelle-Calédonie comptait 196836 habitants, toutes ethnies confondues, dont 49% avait moins de 25 ans.

De plus, la Nouvelle-Calédonie a un des niveaux de vie moyens les plus élevés du monde, notamment à cause du poids du secteur tertiaire[3]. Les fonctionnaires métropolitains qui travaillent dans l'archipel gagnent plus de deux fois le salaire qu'ils auraient en France, avec les primes d'éloignement. En outre, les impôts et les cotisations sociales sont basses comparativement à ceux qui prévalent en France. Ceci n'est cependant pas révélateur de la bonne marche de l'économie néo-calédonienne. En effet, le Territoire a une économie assistée qui dépend totalement des transferts de paiement de la France, comme l'ont montré Leblic (1993) et Freyss (1995). Bien que le Territoire soit le troisième producteur mondial de nickel, le système productif est très faible et engendre peu de revenus. L'insularité, la faible densité de population, le protectionnisme économique, le niveau de parité du Franc CFP[4], œuvrent ainsi de concert à enfermer l'économie de l'archipel dans des rapports de dépendance vis-à-vis de la France. Au déséquilibre économique

[3] La structure administrative octroyait ainsi 55% des salaires en 1989 (Freyss 1995 : 137).

[4] Le Franc C.F.P. (Communauté française du Pacifique) est une monnaie forte ; Cent francs C.F.P. équivalent à un dollar américain, ainsi 1 franc CFP vaut 0.055 francs français. Le franc C.F.P. est également utilisé dans les autres archipels français du Pacifique sud, à Tahiti et dans les îles Wallis et Futuna.

correspond d'ailleurs une répartition des statuts sociaux-économiques en fonction de l'appartenance ethnique. Les Kanak sont les plus défavorisés à ce niveau dans l'archipel. Ceci malgré les politiques de développement et de discrimination positive réalisées depuis la signature des accords de Matignon en 1988.

Ces accords, qui ont mis fin à la période de confrontation ethnique des années 1980, ont été un point tournant de l'histoire du Territoire. Un ensemble de réformes ont été prises visant à octroyer à l'archipel les moyens de sa pleine émancipation. Ceci a donné lieu à l'établissement de trois provinces (ANNEXE 3) dotés de larges marges d'autonomie afin de favoriser une décentralisation au niveau humain et économique[5]. Aussi, le référendum sur l'autodétermination de l'archipel que souhaitaient les Indépendantistes avait été repoussé à l'époque à 1998 dans le cadre d'une redéfinition du corps électoral ; c'était les accords de Nouméa.

Afin de donner davantage de clarté à mon appréhension de l'identité kanak et pour mettre en valeur l'ensemble des référents identitaires à laquelle elle s'attache, j'ai divisé ma démonstration en quatre chapitres. Le premier est consacré à la présentation du modèle théorique et méthodologique qui a guidé ma recherche ; le deuxième chapitre présente le clan et les dynamiques d'appartenance clanique ainsi que leurs transformations dans le milieu traditionnel de l'époque précoloniale à l'époque actuelle. Le troisième chapitre traite, quant à lui, de l'appartenance ethnique et du rôle fondamental de la colonisation dans la construction et l'affirmation de l'identité ethnique kanak. Le quatrième et dernier chapitre positionne l'identité kanak aux niveaux du nationalisme autochtone, de l'évolution des discours des Indépendantistes et de la diversité des conceptions politiques individuelles et entre chacun des partis indépendantistes.

[5] 60.4% de la population totale de l'archipel se trouve dans la capitale, Nouméa, et dans ses banlieues alors que l'ensemble de l'activité industrielle s'y concentre.

CHAPITRE I

CADRE CONCEPTUEL ET MÉTHODOLOGIQUE

Ma recherche sur l'identité kanak promue dans le cadre du projet nationaliste en Nouvelle-Calédonie m'a amené à constituer un cadre conceptuel et méthodologique particulier afin de donner à mon objet d'étude toute sa profondeur sociale, économique, historique et culturelle. Il ne s'agit donc pas de chercher à correspondre à un modèle idéal, dont Bourdieu (1993) demande de se mettre en garde, mais plutôt de privilégier une approche large à travers laquelle sont perceptibles les différentes relations donnant sa cohérence à l'identité kanak.

L'étude de l'identité kanak m'a ainsi conduit à chercher des approches théoriques qui conviendraient à mon objet de recherche. Étant donné que la mise en valeur de cette identité s'intègre dans la promotion d'un projet nationaliste, j'ai choisi d'utiliser des théories du nationalisme pour l'aborder. Mon choix s'est d'abord arrêté sur la théorie de Herzfeld (1987, 1992, 1995) mais, au vu des données que j'ai recueilli sur le terrain, j'ai opté pour un élargissement de son optique à celles de Anderson (1991) et de Hobsbawm (1983, 1992, 1997). Le modèle interprétatif que j'ai utilisé est, quant à lui, fondé sur les concepts d'identité, de nationalité et d'ethnicité et sur une approche théorique associant les auteurs cités précédemment. L'analyse des données a été réalisée à l'aide de la méthode de l'analyse de discours.

1.1. Théories du nationalisme

L'étude des mouvements nationalistes connaît un renouveau ces dernières années, alors qu'à l'intérieur des États nations, des groupes se rassemblent au nom du partage de traits distinctifs communs et réclament le droit de prendre en main leurs destinées, quelquefois même avec violence, comme c'est le cas dans les Balkans. Ce champ d'étude est

cependant marqué par une pluralité d'approches et une multitude de sujets. C'est ainsi que plusieurs analystes se sont intéressés à l'étude du nationalisme autochtone et à l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie, mais rarement à travers une convergence de ces deux thématiques, à part les articles de Darbon (1990), de Kolher (1991) et de Bensa (1992a).

La Mélanésie apparaît comme un site intéressant pour les études du nationalisme et celle de l'identité nationale alors que les populations sont fragmentées et que les autorités étatiques sont fortement contestées. L'extrême diversité des cultures et des langues ainsi que la prépondérance des allégeances claniques n'ont ainsi pas permis l'apparition de forts sentiments d'appartenance ainsi que la formation d'entités nationales homogènes auxquelles se réfèrent les citoyens des pays mélanésiens indépendants. De fait, le champ auquel s'intéressent les Mélanésianistes est marqué par des modèles théoriques variés. Étant donné que ces recherches appartiennent au même champ d'étude et à la même aire géographique que la mienne, il m'apparaît important d'en avoir une brève présentation avant d'aborder les théories d'Herzfeld (1987, 1992, 1995) de Anderson (1991) et de Hobsbawm (1983, 1992, 1997).

Parmi l'ensemble des travaux qui ont été réalisés sur le nationalisme kanak, retenons-en quelques-uns. L'ouvrage collectif dirigé par Spencer, Ward et Connell (1989) permet de saisir l'évolution du mouvement indépendantiste et les différents enjeux sociaux qui lui sont sous-jacents. La recherche de Winslow (1989) montre que le nationalisme kanak était dans les années 1980 la conjonction d'une ethnicité partagée et d'une lutte de classe. Les articles de Bensa se sont intéressés successivement à la réinterprétation de l'histoire orale (1987), à l'importance de la terre (1992b) et, avec Wittersheim (1997), au rôle de Jean-Marie Tjibaou, dirigeant charismatique du Front de Libération kanak et socialiste (F.L.N.K.S.), dans la promotion du projet nationaliste. La publication de Suzanna Ounei (1992) souligne le rôle de dirigeantes et d'activistes joué par les femmes dans le mouvement indépendantiste. Finalement Wacquant (1986) associe l'apparition du nationalisme kanak aux impacts de la commercialisation, du développement de l'urbanisation et de l'unification culturelle forcée. L'étude de l'identité kanak, quant à

elle, a été moins considérée. L'œuvre de Kasarhérou (non datée et citée par Guiart 1996), que, malheureusement, je n'ai pas pu lire, et les écrits de Tjibaou (1976b, 1981) marquent ce champ. La question de l'identité a cependant été au centre de beaucoup d'études en Mélanésie et plus particulièrement de celles traitant du nationalisme.

Le nationalisme, le regroupement ethnique et l'invention d'une culture nationale ont été étudiés abondamment en Mélanésie et à travers une pluralité de modèles théoriques, historicistes, politistes, économistes et symboliques, qui convergent à travers trois modèles explicatifs: la lutte des classes, l'ethnicité et la théorie de la société plurale. Pour certains mélanésianistes, le nationalisme s'inscrit dans une stratégie de lutte des classes, dans laquelle le rôle de l'élite autochtone est fondamental. Ainsi Peter Worsley (1957), William Sutherland (1989, 1990, 1992) et Robert Norton (1990, 1993a, 1993b) considèrent le nationalisme en fonction d'une perspective instrumentale et par rapport au rôle de l'élite autochtone. Worsley et Sutherland analysent le nationalisme à partir des rapports de classes et considèrent l'ethnicité comme un facteur ayant peu d'importance dans le cheminement des sociétés. En fait, c'est avec une perspective marxiste que ces théoriciens ont appréhendé le nationalisme. L'ethnicité est ainsi un facteur secondaire car les identités ethniques disparaissent avec le développement des États-nations. Comme Worsley et Sutherland, Norton considère que l'ethnicité est un instrument dont usent les élites autochtones pour s'accaparer des sphères du pouvoir mais, contrairement à eux, il emploie une approche particularisante plutôt que globalisante. Ainsi, Norton (1993a) estime que l'étude du nationalisme doit être réalisée à partir d'une contextualisation poussée des expériences coloniales, de la culture et des réalités locales. En effet, pour lui, la conjoncture sociale et la force d'appropriation populaire du discours identitaire varient et modifient le modèle promu ethniquement et, de fait, les rapports interethniques dans chaque société.

Contrairement aux chercheurs utilisant le paradigme marxiste, des Mélanésianistes placent le regroupement ethnique au centre de leur étude des nationalismes mélanésiens. Quelques auteurs, tel que Prembas (1989), considèrent que l'ethnicité existait avant le nationalisme. L'ethnicité est ainsi considérée comme un des facteurs permanents qui, avec des facteurs circonstanciels comme l'injustice économique, suscitent l'apparition du

nationalisme. En fait, la solidarité ethnique ne se manifeste que lorsque la communauté est confrontée à des étrangers. Pour analyser le nationalisme, Prembas examine la structure sociale et le champ de liberté politique[1]. Pour lui, l'étude des mouvements nationalistes doit également être complétée par l'identification des intérêts des membres de la nation et des modèles organisationnels qu'ils promeuvent (Prembas 1980). La conception de Prembas reste cependant minoritaire alors que la majorité des chercheurs, entre autres, Keesing (1978), Linnekin et Poyer (1990) et Winslow (1989), considèrent que l'ethnicité est une construction communautaire et que les mouvements nationalistes ont pour objectif de libérer les Autochtones de l'état d'infériorité et de subordination auxquels ils sont réduits. La colonisation, avec l'imposition d'un système politique et économique central, a entraîné l'union des Autochtones (Keesing 1989; Linnekin 1990). Keesing (1989) met ainsi en valeur le particularisme de l'édification de la culture nationale ainsi que son caractère mouvant et il promeut une analyse à partir de la « structure extérieure » d'où elle émane. Comme Linnekin (1990), Keesing pense que la culture nationale est établie en conformité aux stéréotypes culturels utilisés par les gouvernements coloniaux pour asservir et stigmatiser les Autochtones. En fait, pour Linnekin (1990: 152) la culture nationale est une construction symbolique de l'unité nationale et, à l'instar de Winslow (1989), elle considère que la tradition est une interprétation contemporaine et sélective de la culture du passé. L'utilisation des cultures traditionnelles par les mouvements anti-coloniaux sous le terme générique de « kastom » a d'ailleurs été beaucoup étudiée en Mélanésie[2], étant donné l'importance que ce concept y a pris dans la revendication de droits particuliers et dans la construction d'une identité nationale. C'est du reste dans ce cadre que, pareillement à leurs homologues Mélanésiens, les nationalistes kanak ont utilisé la notion de Coutume pour faire valoir l'unité culturelle des Autochtones de Nouvelle-Calédonie.

Les difficultés rencontrées par les gouvernements des pays indépendants de Mélanésie à

---

[1] Prembas s'intéresse plus particulièrement à l'étude du pouvoir et à l'entreprise de dénigration menée par un parti politique contre la population indienne aux îles Fidji.

[2] Un numéro spécial de *Mankind* édité par Keesing et Tonkinson y a été consacré en 1982 sous le titre évocateur de *Reinventing traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia.*

créer une nation à laquelle s'identifieraient leurs citoyens ont conduit certains chercheurs à privilégier la théorie de la société plurale plutôt que celle du regroupement ethnique. Parmi ceux-ci, Foster (1995) et Stephanie Lawson (1990, 1991, 1992, 1993) estiment que les sociétés mélanésiennes sont composées de plusieurs groupes culturels distincts qui mettent en valeur leurs particularités culturelles et promeuvent des projets nationalistes rivaux. Foster (1995) considère que la culture nationale est une conjonction de plusieurs idéologies nationales en compétition dans l'espace public. La nation est un produit de l'idéologie nationaliste qu'il faut regarder comme une entité ouverte en continuelle redéfinition. Pour Foster (1995) le concept de nation est ainsi une construction imaginaire, toujours contestée, qui légitime l'appartenance des citoyens à un État territorial sans être pour autant une référence d'appartenance pour ses membres[3]. Il conçoit le nationalisme, les ethnicités et les identités raciales comme des productions populaires dont les distinctions ne méritent pas d'être analysées dans la construction de la tradition. Lawson (1990, 1991, 1992, 1993) se distingue de l'approche « traditionnelle » de la société plurale notamment par le fait qu'elle prend en considération le rôle des membres des élites alors que la théorie de la société plurale privilégie plutôt l'étude des groupes sociaux culturels de façon globale. En fait, pour Lawson (1990, 1991, 1992, 1993), la tradition est l'objet de « manipulations instrumentales ». Aussi, il est impératif de comprendre les motivations cachées de ceux qui en appellent à la tradition pour étudier son emploi dans la sphère politique.

Les Mélanésianistes ont utilisé plusieurs approches théoriques du nationalisme en passant de la lutte des classes, à l'ethnicité et à la théorie de la société plurale. Cependant d'autres approches m'ont semblé plus appropriées pour ma recherche sur l'identité kanak dans la promotion du projet de constitution d'un État souverain et d'une nation. Je n'ai également pas employé les modèles théoriques qu'avaient utilisés les chercheurs ayant travaillé sur l'identité et sur le nationalisme kanak parce que je n'ai pas pu les consulter ou parce qu'ils ne me semblaient pas convenir à l'étude de l'identité kanak dans le cadre du projet nationaliste. En effet, si on a pu autrefois observer une correspondance entre

[3] Les nombreuses études qui ont été consacrées au nationalisme en Mélanésie ont montré que les identités nationales mélanésiennes sont encore aujourd'hui en formation.

l'appartenance à l'ethnie kanak et l'appartenance à une classe sociale ceci n'est plus vrai aujourd'hui. C'est dans ce cadre que je me suis intéressé plus particulièrement aux théories d'Herzfeld (1987, 1992, 1995) de Anderson (1991) et de Hosbawm (1983, 1992, 1997).

1.1.1. Herzfeld : le nationalisme comme essentialisme stratégique

La théorie du nationalisme élaborée par Herzfeld (1987, 1992, 1995) m'a semblé adéquate pour la recherche sur l'identité kanak à laquelle je veux me livrer. En effet, Herzfeld étudie la portée des symboles dans les discours nationalistes pour encourager l'unification des membres de la nation. Le symbole du sang, mis à jour dans ses recherches sur le nationalisme grec, m'intéresse particulièrement d'abord parce qu'il est important dans les cultures kanak et ensuite parce que je veux voir la place qu'il peut prendre dans le modèle nationaliste que promeuvent les Autochtones. En utilisant le symbole du sang, Herzfeld (1987, 1992, 1995) étudie le nationalisme grec en mettant en valeur l'importance de contextualiser les symboles, en se basant sur l'exclusion qu'ils véhiculent, en montrant comment le symbole du sang est associé à l'histoire et au sol national et en expliquant ses assises populaires.

Herzfeld (1987, 1992, 1995) octroie une grande importance aux symboles dans son étude du nationalisme. En effet, d'après lui, les symboles constituent le principal outil de médiation des acteurs sociaux avec l'État et la bureaucratie. La présence de symboles communs dans les cultures des différentes sociétés humaines n'en traduit cependant pas une unicité de perceptions. C'est pourquoi, Herzfeld (1992 : 26) n'attache pas de définition péjorative ou restrictive au symbole du sang puisque ce symbole peut véhiculer une multitude de « messages idéologiques » au sein d'un même milieu culturel et que son utilisation dans la rhétorique nationaliste n'implique pas qu'il ait une signification univoque. Dans cette perspective, il faut considérer les contextes d'usage et les liens qui les unissent en un tout cohérent pour saisir convenablement le sens des symboles. Et ceci bien que pour lui, les symboles soient toujours ancrés dans un modèle classificatoire et soient liés à des principes d'inclusion et d'exclusion.

C'est l'utilisation du symbole du sang dans la rhétorique nationaliste en Grèce qui a permis à Herzfeld (1987, 1992, 1995) d'établir que les symboles nationaux étaient foncièrement exclusifs. Il a ainsi démontré que le symbole du sang avait une place prépondérante dans le nationalisme grec comme marqueur d'appartenance et « d'étrangeté ». Herzfeld s'est beaucoup inspiré de l'étude de Mary Douglas (1981) pour saisir l'usage social qui pouvait être fait d'un symbole tel que celui du sang. En effet, Douglas (1981 : 17) a démontré que dans de nombreuses sociétés le sang était considéré comme porteur de danger, au même titre que toutes les autres substances corporelles pouvant franchir les frontières du corps ; ces dernières étant socialement assimilées aux frontières de l'humanité. Le corps humain est ainsi une représentation de la société dans de nombreuses communautés, d'après Douglas (1981), il est le premier référent de l'humain dans sa conception de soi et du monde. D'après elle (Douglas 1981: 59), toutes les substances, les objets et les êtres qui ne peuvent être insérés dans une des catégories socialement promues sont un danger pour l'ordre social, puisqu'ils le remettent en question. Toute marginalité, toute personne qui n'est pas à sa place, menace également les cultures communautaires. Et le danger est constant à l'extérieur et à l'intérieur du groupe. C'est ainsi que sous cette menace de souillure, la communauté établit un ensemble d'interdits afin de protéger son unicité.

Pour Herzfeld, le symbole du sang est associé à l'idée d'une pureté du corps national. C'est ainsi que les nationalistes promouvraient un modèle idéal de citoyen, qui permettrait à tous les membres de la nation de s'y reconnaître. Les nationalistes présenteraient ainsi l'appartenance à la nation comme un privilège, presque une bénédiction divine (Herzfeld 1992 : 6). Dans ce cadre, les nationalistes peuvent avoir recours à des termes ethniques, qui naturalisent l'appartenance à la nation (Herzfeld 1987 : 131-132). Ce concept de pureté auquel est associé le symbole du sang est un construit qui ne révèle pas la réalité, il serait d'ailleurs d'autant plus utilisé qu'il serait faux. En fait, ce symbole, comme tout symbole, serait empreint d'une ambiguïté, qui ne permettrait pas de dresser des frontières précises entre le «nous» et les «autres». La classification des individus dans une de ces deux catégories dépendrait donc de caractères circonstanciels, les frontières de la nation étant

fluctuantes (Herzfeld 1992 : 30). Aussi, l'utilisation du symbole du sang par les nationalistes traduirait leur difficulté d'allier à la nation un ensemble de caractères finis.

Ainsi, Herzfeld (1987, 1990, 1995) explique que le discours nationaliste passe par l'identification de l'autre, l'étranger, le danger, celui qui menace l'intégrité culturelle ou « génétique » du groupe, le Turc en Grèce. En effet, les Turcs ont colonisé la Grèce, si bien que les nationalistes grecs présenteraient les disparités perçues au sein de leur communauté nationale comme émanant d'une pollution turque (Herzfeld 1987: 166). Les Grecs revendiquent alors une autochtonéité et sont méfiants à l'égard de tout ce qui peut leur apparaître comme des résultantes de la colonisation turque ainsi que de l'État (Herzfeld 1995 : 39). Pour Herzfeld (1987 : 133), le discours de l'État nation produit une valorisation de la fixité. Les nationalistes, qui basent leur revendication sur la notion de souillure existante ou possible, utilisent des symboles présents dans l'imaginaire de la nation afin de mettre en valeur les dangers qu'ils ont identifiés pour l'intégrité de cette dernière. La rhétorique nationaliste est ensuite réappropriée et réinterprétée par les acteurs sociaux pensant et agissant, qui concèdent un sens aux différents symboles tout en assurant leur propagation (Herzfeld 1992: 49).

La centralité du symbole du sang en Grèce s'explique pour Herzfeld (1995 : 38) par la perpétuation de valeurs qui s'y attachent et qui sont manifestées dans les termes employés par la population. Il y aurait ainsi une analogie entre les notions d'ethnicité, de nation et celle de famille. De ce fait, les nationalistes grecs en appelleraient à la loyauté de la « communauté imaginée » envers l'État. Par digression, le symbole du sang référerait également à l'histoire, à un passé idéalisé et au « vécu » de la nation. Sous l'égide de cette commune historicité, les nationalistes écarteraient les différences dans la nation tout en suscitant le ralliement des membres de cette dernière. C'est donc à partir du caractère transcendantal associé à la nation que les nationalistes pourraient concéder un caractère naturel à l'identité nationale (Herzfeld 1992: 75-76).

En outre, l'usage du symbole du sang dans la rhétorique nationaliste grecque donnerait également lieu à l'assimilation de la nation au territoire. En effet, le lien entre les

patronymes et la propriété foncière enracinerait les citoyens dans le sol national et lierait irrémédiablement la nation à celui-ci (Herzfeld 1992 : 6). Le symbole du sang permettrait donc de voir le sol national comme la matrice de la communauté grecque. L'analogie du sang à la terre serait d'ailleurs renforcée par le sang versé pour la patrie. C'est ainsi que les nationalistes utiliseraient les luttes de libération et les héros nationaux ayant permis l'indépendance, à leur intérêt (Herzfeld 1987: 126).

D'après Herzfeld, un ensemble de faits socioculturels expliquent l'utilisation du symbole du sang dans la rhétorique nationaliste grecque. Il y a, tout d'abord, le fait que les Grecs ont été colonisés par les Turcs et qu'ils ont assimilé cela à une dénaturation de la culture nationale. Ensuite, la quête d'une ascendance européenne, alors qu'ils désirent entretenir avec les pays de l'Ouest des rapports privilégiés et qu'ils doivent, de ce fait, corroborer avec les présupposés européens selon lesquels les Grecs seraient les ancêtres de l'Europe. En fait, la survalorisation du passé hellénique par les Européens amène les Grecs à ne mettre en valeur que leurs spécificités émanant de l'époque pré-coloniale. Le symbole du sang est présent dans l'imaginaire du peuple étant donné qu'un ensemble de valeurs s'y attachent, ainsi que nombre de termes utilisés quotidiennement. En outre, les nationalistes, qui conservaient des principes idéologiques surannés, se devaient de promouvoir l'unicité de la population grecque en dépassant la diversité linguistique et sociale, ils ont alors eu recours au symbole du sang. Et enfin, la population grecque semble marquée par des sentiments xénophobes, qui permettent la propagation rapide de postulats basés sur le critère du sang.

Herzfeld (1981, 1992, 1995) s'appuie sur la symbolique corporelle pour mettre en évidence la substancialisation de l'identité grecque dans la rhétorique nationaliste. L'utilisation d'une telle symbolique au niveau social n'est cependant pas particulière à la Grèce. En effet, comme l'a démontré Douglas (1981), toutes les sociétés humaines recourent à un système symbolique corporel pour penser et agir le monde ; il importe donc de bien mettre en évidence les contextes d'utilisation des symboles pour en percevoir le sens. Cette perspective qui m'a semblé intéressante dans ma recherche sur l'identité kanak a cependant dû être complétée par celles d'Anderson (1991) et de Hobsbawm (1987, 1990, 1997).

1.1.2. Anderson et Hobsbawm : la communauté imaginée ou réinventée

Les théories du nationalisme élaborées par Hobsbawm (1983, 1992, 1997) et Anderson (1991) me sont apparues fructueuses afin de donner à celle d'Herzfeld une plus grande adéquation avec mon objet d'étude. En effet, les intérêts d'Anderson pour le nationalisme anti-colonial et ceux de Hobsbawm pour le rôle des élites m'ont paru pertinents pour concevoir l'identité kanak. J'ai décidé de présenter ces théories conjointement puisque malgré leurs divergences, elles m'apparaissaient être proches l'une de l'autre à plusieurs niveaux.

Anderson et Hobsbawm promeuvent des modèles d'appréhension du nationalisme qui diffèrent. D'après Anderson (1991), la nation doit être saisie à partir des systèmes larges qui l'ont précédée et avec lesquels elle est apparue, non à partir des idéologies politiques conscientes. En fait, pour lui, le nationalisme est mieux compris lorsqu'on l'aborde en rapport avec le contexte culturel plutôt qu'idéologique. C'est ainsi qu'Anderson (1991) explique que la construction nationale, qui a d'abord eu lieu en Amérique latine, s'est insérée dans un contexte de bouleversement culturel large et d'une confluence de facteurs. D'après lui (Anderson 1991: 4), le nationalisme doit donc être appréhendé à partir du processus qui l'a institué comme réalité sociale légitime. Différemment, Hobsbawm (1991, 1997) pense que le nationalisme doit être saisi par la mise en valeur du rôle des élites. La nation est le fruit d'un contexte historique, mais elle provient d'abord de la volonté délibérée des élites politiques qui l'inventent afin de satisfaire leurs intérêts personnels (Hutchinson et Smith 1994: 48). Pour Hobsbawm (1992, 1997), une conjoncture de transformations structurelles importantes et l'oeuvre de fonctionnaires étatiques pour répondre aux besoins circonstanciels de gestion des populations sont à l'origine de la constitution des traditions inventées (Hobsbawm 1983: 263).

La place privilégiée que donne Anderson (1991) à la langue dans l'apparition du nationalisme le distingue également de la théorie de Hobsbawm (1992, 1997). La théorie d'Anderson (1991) se fonde sur la thèse selon laquelle l'émergence des nations comme communautés imaginées est facilitée par les médias et la communication. C'est dans ce cadre que la langue a permis l'unification du nationalisme populaire et du nationalisme officiel. Mais, même si la langue a joué un rôle majeur dans le processus d'émergence du nationalisme, les communautés nationales contemporaines peuvent être imaginées sans langue commune car le nationalisme implique désormais les cultures populaires. Hobsbawm (1992, 1997), quant à lui, considère qu'une langue commune n'est pas nécessaire à l'apparition du nationalisme, bien qu'elle ait eu une importance dans certains cas où il y avait une langue administrative que les élites partageaient. La langue, comme l'ethnicité culturelle, la religion et les collectivités antérieures, ne sont que des conditions « proto-nationales », c'est-à-dire qui ont précédé le nationalisme et qui ont favorisé l'émergence d'une conscience d'appartenance à une communauté politique durable (Hobsbawm 1992: 73). Pour Anderson, la construction imaginaire de la nation implique toujours une relation de possession entre les gens et l'État territorial.

En outre, les théories d'Anderson (1991) et de Hobsbawm (1992, 1997) divergent en ce qui concerne la provenance du nationalisme anti-colonial, qui vise, pour les colonisés, à révoquer la tutelle des métropoles avec la création d'un État indépendant. Hobsbawm (1992, 1997) le présente comme étant une simple transpostion des nationalismes européens dans les colonies alors qu'Anderson pense que le nationalisme est d'abord apparu dans les colonies, en Amérique latine. En fait, pour Hobsbawm, la population colonisée n'était pas consciente de son unité et de l'indépendance territoriale à laquelle elle pouvait aspirer (Hobsbawm 1997: 74). L'idéal national a été utilisé par les élites autochtones au XXe siècle comme une arme anti-impériale. Pour Anderson (1991: 4), le nationalisme anti-colonial est apparu suite au conflit entre les fonctionnaires créoles et leurs supérieurs hiérarchiques aristocratiques, il s'est popularisé grâce aux journaux et il émane à la fois des structures administratives et des frontières nationales fondées par la colonisation. Pourtant, les nations peuvent émerger d'une grande variété d'idéologies et de conceptions politiques. Les nationalismes de libération coloniale ont donc été créés à

partir des particularités historiques, culturelles et sociales distinctives des colonies (Anderson 1991).

Les modèles de conception du nationalisme d'Anderson (1991) et Hobsbawm (1992) ont cependant des affinités. Ils considèrent ainsi tous deux que la nation est une « communauté imaginée ». Les membres de la communauté nationale ne se connaissent pas particulièrement et n'ont des uns des autres qu'une image vague fondée sur les stéréotypes promus au niveau national (Anderson 1991: 7). La nation prend place dans les esprits des membres de la communauté à travers des récits historiques qui donnent un sens au temps et l'encodent. Les cérémonies de commémorations patriotiques marquent ainsi les moments qui fondent l'union nationale, ou du moins ceux que l'on utilise pour susciter ou faire valoir cette union. Les nations sont ainsi imaginées comme ayant une destinée et un héritage enracinés dans un immémorial passé (Anderson 1991: 7, 52, 71, 112). C'est la conformité avec laquelle est contée l'histoire nationale qui fonde l'appartenance nationale et qui permet à la communauté imaginée de se concevoir comme ayant un trajet historique commun. C'est dans cette optique qu'Hobsbawm (1992) expose que la nation est une tradition inventée soutenue par des mythes empruntés, ajoutés ou simplement inventés. Pour lui (Hobsbawm 1983: 1), les traditions inventées sont un ensemble de valeurs, de croyances, de rituels et de pratiques codifiés de manière stricte, qui prennent sens dans l'esprit des membres d'une communauté par leur répétition. La répétition de ces rituels leur donne une continuité avec le passé et permet la promotion de normes et de valeurs sociales à travers lesquels la communauté se reconnaît.

Anderson (1991) et Hobsbawm (1983, 1992) sont des constructivistes, ils considèrent que les nations sont des créations collectives de l'imagination humaine. Ils s'intéressent à la façon dont les agents intéressés créent et font circuler des images et des idéaux de l'appartenance nationale ainsi que des définitions de l'identité collective et personnelle. Pour l'un et l'autre, la construction nationale s'insère dans un contexte de bouleversement culturel large et d'une confluence de facteurs. Le nationalisme est apparu parce qu'il devenait nécessaire de créer de nouvelles formes d'allégeances communautaires : la tradition était inventée afin de répondre à de nouvelles fonctions (Hobsbawm 1983: 6).

Dans le contexte occidental, l'invention de l'imprimerie, la mise en place du système capitaliste contribuèrent à une évolution des mentalités. La création de nouvelles formes d'allégeances communautaires prenait place avec la publication de langues populaires. Dans ce cadre, la nation émergeait comme nouvelle forme d'identification remplaçant celles qui perdaient de leur crédibilité (Anderson 1991).

Hobsbawm et Anderson s'accordent également dans leur rejet des théories qui appréhendent le nationalisme à partir du racisme, pour plutôt mettre en valeur son caractère changeant et sa contingence historique. D'après Anderson, le racisme provient de l'idéologie de la différence entre classes sociales bien plus que de l'idéologie nationale. Le racisme se distingue du nationalisme en ce que l'un et l'autre ne réfèrent pas au même type de pensée. Alors que le nationalisme se fonde sur le destin historique de la nation, le racisme tend à négliger l'histoire pour n'y discerner que les actes de contamination et d'atteinte à la pureté de sang d'une entité sociale (Anderson 1991: 147). Il reste malgré tout que, d'après Anderson (1991), le nationalisme et l'ethnicité sont construits réciproquement et peuvent engendrer le racisme. Anderson (1991: 143) classe d'ailleurs le nationalisme et la nationalité avec la parenté ou la religion parce qu'ils sont présentés comme émanant d'une destinée plus que d'un choix. Le nationalisme et la nationalité justifient ainsi la souffrance et les sacrifices humains en vertu de cette explication transcendantale et de l'amour qui lui sont conférés. Opposé plus fermement aux recherches qui abordent le nationalisme à partir de perspectives subtantialistes, Hobsbawm (1992) estime pour sa part que l'ethnie et la race ne sont pas des conditions qui peuvent générer un proto-nationalisme, à moins d'être un pilier de la « tradition étatique » de gestion des populations. Pourtant, elles peuvent prendre de l'importance dans le nationalisme moderne étant donné la facilité de recourir aux caractéristiques corporelles pour mettre en valeur la différence.

De nombreuses similarités rapprochent également les théories d'Anderson (1991) et de Hobsbawm (1992, 1997) concernant les nationalismes de libération coloniale. D'abord, ils pensent tous deux que la propagation populaire du nationalisme s'est réalisée par l'intermédiaire des élites indigènes scolarisées et familiarisées avec les idées

occidentales. C'est grâce à la scolarisation des colonisés et l'apprentissage de la culture occidentale qui l'accompagna que l'État colonial leur a donné les moyens d'imaginer la nation. Les élites ont donc utilisé ces connaissances pour renverser la domination à laquelle étaient soumises les colonies. L'unité nationale promue par ces élites occidentalisées correspondait aux frontières établies avec la conquête et institutionnalisée par l'administration coloniale. En fait, la nation naissait seulement après une longue domination coloniale à partir de laquelle l'unité des Autochtones avait été imposée et que le peuple avait été créé (Hobsbawm 1992).

Les théories du nationalisme élaborées par Hobsbawm (1983, 1992,1997) et Anderson (1991) se distinguent à plusieurs niveaux notamment en ce qui à trait aux types d'analyses qu'elles favorisent, l'importance qu'on y concède à la langue et la provenance du nationalisme anti-colonial. Ces théories se rapprochent cependant par le fait qu'elles sont toutes deux élaborées sur les prémisses constructivistes et qu'elles mettent de côté les perspectives d'analyse du nationalisme fondées sur le racisme. La théorie d'Herzfeld, au contraire, s'élabore sur les symboles à partir desquels les nationalistes se livrent à une substantialisation de l'identité nationale. C'est à partir de ces perspectives théoriques divergentes que s'est élaboré mon modèle analytique.

1.2. Modèle analytique

1.2.1. Concepts d'analyse

Les théories du nationalisme de Herzfeld (1987, 1992, 1995), Anderson (1991) et Hobsbawm (1983, 1992, 1997) se sont insérées dans une approche théorique qui me semblait plus propice pour aborder la thématique de l'identité kanak alors que ma recherche s'articule autour des concepts d'identité, de nationalisme et d'ethnicité. Étant donné que ces concepts servent à des recherches d'horizons disciplinaires variés et sont dotés de multiples acceptions, il convient donc que j'expose précisément les significations que j'octroie à chacun d'eux.

Le concept d'identité a évolué rapidement depuis qu'il a été introduit dans le domaine anthropologique par Erikson à travers une approche d'ethnopsychologie. Il est ainsi passé de définitions mettant en valeur son caractère inné, comme l'explique Calhoun (1994), à des conceptions constructivistes fondées sur l'interactionnisme et la dynamique sociale dans lesquelles l'identité est conçue comme un produit de la volonté individuelle. Ce dernier modèle d'appréhension de l'identité a été marqué notamment par l'ouvrage collectif de Camilleri et al. (1990). C'est la perspective de l'identité mise en valeur dans l'introduction de ce livre par Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez (1990) que je compte utiliser dans le cadre de mon étude de l'identité kanak. Dans cette perspective, l'identité individuelle est conçue comme une entité dynamique empreinte des expériences de vie de chaque personne. Elle est un produit de l'interaction interindividuelle, car on se définit toujours par rapport à un autrui significatif en faisant valoir des traits distinctifs qui peuvent appartenir à la sphère culturelle, historique, idéologique et/ou institutionnelle. En outre, chaque individu dispose de plusieurs identités, suivant les domaines d'interaction et les objectifs qui suscitent la mise en valeur de l'une d'elles. Il n'en reste pas moins conscient du caractère évolutif et circonstanciel de la détermination de son identité et est reconnu par ses contemporains à travers elle.

A l'instar des auteurs du collectif cité précédemment, je compte également mettre en valeur le rôle des acteurs sociaux dans la définition identitaire et son ancrage dans des stratégies individuelles et collectives. L'identité sera ainsi perçue comme un ensemble modulable de signes, de valeurs et de comportements distinctifs permettant à un individu ou un groupe social de se particulariser et de reconnaître ses vis-à-vis.

Comme pour le concept d'identité, celui de nationalisme est l'objet d'appréciations différentes, comme le montrent les sens distincts que lui octroient Anderson, Herzfeld et Hosbawm. Anderson (1991 : 6) définit ainsi la nation comme : « une communauté politique imaginée et conçue, en même temps, comme intrinsèquement limitée et souveraine », et estime que le nationalisme doit être considéré au niveau de son contenu culturel, c'est-à-dire de ses mythes et de sa culture politique, comme un phénomène d'identité et d'action collective. Anderson dit que la nationalité, l'appartenance nationale

et le nationalisme sont des « artéfacts culturels d'un genre particulier » (1991: 4), des réalités construites par l'imagination humaine. Herzfeld (1995) se distingue de cette perspective en expliquant que la nation n'existe pas sans qu'il y ait une conscience nationale qui engendre un sentiment d'appartenance. Pour lui, le nationalisme ne devrait pas être réduit à une mentalité car cette dernière est construite par les discours nationalistes pour être ensuite réappropriée et répandue par la population. En fait, d'après Herzfeld, le nationalisme est une religion promue par la bureaucratie et à laquelle participent les citoyens. Les acteurs sociaux suscitent en effet le fonctionnement de la théodicée nationaliste en en étant les agents actifs de promotion et de perduration. Hobsbawm, quant à lui, saisit le nationalisme à partir de la définition de Gellner (Cité dans Hobbawm 1992: 19-20) selon laquelle « le nationalisme est essentiellement un principe qui exige que l'unité politique et l'unité nationale se recouvrent ». Il ne s'aventure pas dans une définition de la nation en alléguant que « tout groupe suffisamment important en nombre dont les membres se considèrent comme faisant partie d'une même « nation » sera considéré comme tel » (1992 : 19). En fait, pour lui, le nationalisme et la nation sont des « entités politiques » qui émanent de l'imagination socioculturelle et qui répondent à des besoins sociaux contextuels, c'est d'ailleurs ce qui les rend périssables.

Parmi ces modèles d'appréhension du nationalisme, je compte utiliser celui de Herzfeld qui permet de saisir le nationalisme à travers le contexte, le rôle de la bureaucratie et l'œuvre des acteurs sociaux. Dans ce cadre et en vertu du nationalisme kanak, je considère que le nationalisme est une forme séculière de conscience qui s'élabore autour des concepts d'autonomie et de sécession. Il s'oriente vers l'unification des membres de la nation[4] à partir de symboles et de stéréotypes simples et accessibles à tous facilitant la distinction entre le Nous et les Autres. En outre, c'est parce que le nationalisme est une stratégie politique qui suscite une revalorisation commune qu'il est approprié et véhiculé par les acteurs sociaux. À l'instar de Adams (1995 : 90), je crois « qu'il faut saisir ensemble les fonctions instrumentales et symboliques du nationalisme » et la place

[4] Je ne retiendrai pas dans cette recherche le sens du concept de « nation » qui réfère à l'appartenance à un groupe ethnique et culturel. En effet, la nation correspond pour moi à une entité regroupant les citoyens d'un pays, qui n'existe que lorsque ces derniers ont le sentiment d'y appartenir.

fondamentale que peut revêtir, à travers elles, l'ethnicité, d'où l'importance de considérer la signification que je concède à la notion d'ethnicité.

J'entends utiliser le concept d'ethnicité à partir du modèle de Barth (1969), c'est-à-dire comme un construit dont les frontières sont fluctuantes puisqu'elles sont générées par un phénomène d'identification qui peut évoluer au gré du temps. Comme des théoriciens instrumentalistes présentés par Poutignat et Streiff-Fenard (1995 : 105-106), je pense que les frontières ethniques peuvent également être l'objet de manipulations en vue d'acquérir des bénéfices politiques et sociaux. Cependant différemment de Barth (1969) et du courant de recherche qu'il a généré qui aborde l'ethnicité à partir de l'interactionnisme et pour lequel seules les frontières ethniques importent, mon étude s'attache également à mettre en valeur le contenu culturel grâce auquel le groupe ethnique se particularise. En effet, la culture est importante quand l'ethnie devient le fondement d'un projet nationaliste.

À l'instar de l'approche utilisée par Meintel (1993 : 12) dans ses recherches sur l'ethnicité, je conçois la culture comme « une ressource plastique en état constant de transformation »[5]. L'ethnicité est donc une forme ou un mode d'identification malléable qui délimite des groupes humains à partir de caractères qui peuvent être culturels et/ou phénotypiques. Elle se fonde sur un critère d'appartenance construit sur le partage d'une histoire commune, d'activités culturelles distinctives et sur des intérêts semblables. Ces derniers peuvent être sociaux, par exemple, avoir un niveau de vie décent ; culturels, comme la préservation de certains rituels ; politiques, dans notre cas un projet nationaliste ; ou/et économiques, telle discrimination positive dans l'emploi. C'est ainsi, que le voient, entre autres, Abercrombie (1990), Bhabba (1990, 1994), Taboada-Leonetti (1990) et de nombreux Mélanésianistes cités précédemment, dans le cas des communautés colonisées la domination coloniale est le facteur fondamental du regroupement ethnique. En fait, comme l'explique Comaroff (1996 : 166) l'identité ethnique tire son origine de relations d'inégalité.

---

[5] Ce modèle d'appréhension de la culture a également été utilisé dans l'étude de la construction de la nation dans le Pacifique, entre autres, dans les ouvrages collectifs de Foster (1995 dir.) et de Linnekin et Poyer (1990 dir.).

Les concepts d'analyse de ma recherche que sont l'identité, le nationalisme et l'ethnicité vont prévaloir dans ma réflexion sur l'identité kanak mise en valeur à travers la promotion du projet nationaliste des Autochtones de Nouvelle-Calédonie. Ces notions vont alors s'insérer dans une approche théorique à travers laquelle vont converger les modèles d'appréhension du nationalisme et de l'identité nationale élaborés par Herzfeld (1987, 1992, 1995), Anderson (1991) et Hobsbawm (1983, 1990, 1997).

1.2.2. Approche théorique

Mon approche théorique de l'identité kanak dans le projet nationaliste est grandement inspirée du modèle théorique utilisé par Herzfeld (1987, 1992, 1995). Je vais cependant la compléter par ceux de Anderson (1991) et Hobsbawm (1983, 1992, 1997) notamment par leur attention portée aux nationalismes anti-coloniaux[6]. Dans la même perspective qu'Herzfeld, je vais ainsi m'intéresser au nationalisme à partir des aspects systémique, historique et symbolique.

L'aspect systémique du nationalisme sera très important dans mon approche théorique du nationalisme et de l'identité nationale. En effet, comme Herzfeld (1987, 1992), je crois que le nationalisme ne peut être analysé sans tenir compte des éléments qui sont en interrelation avec lui dans un tout cohérent, comme la bureaucratie. La bureaucratie permet, en effet, de calibrer les identités nationales et régionales au caractère national construit par l'idéologie nationaliste. Le rôle de la bureaucratie sera complété par

[6] Le processus de constitution de l'identité grecque diffère profondément de ceux qui émanent de nationalismes anti-coloniaux, comme l'explique Friedman (1994) en prenant le cas d'Hawaii. D'après lui, les distinctions qui prévalent entre eux sont d'ordres systémiques et historiques alors que les positions occupées historiquement par les Hawaïens et les Grecs, la stratégie dans laquelle se sont réalisées leurs processus d'identification et l'articulation de leurs revendications identitaires au niveau mondial divergent fondamentalement.

l'approche de Anderson (1991), qui met en valeur les règlements sociaux et le racisme institutionnalisé dans le modèle administratif des colonies, modèle à partir duquel le nationalisme anti-colonial est imaginé. Comme Anderson, je pense qu'il est également important de considérer les cartes, les musées et les recensements dans la promotion du nationalisme et l'émergence d'une communauté imaginée. Aussi, dans une approche systémique, il convient de considérer le rôle des acteurs sociaux, à l'instar de Hezrfeld (1987, 1992, 1995), et celui des élites autochtones, comme Hobsbawm (1983, 1992, 1997), ce que ne fait pas Anderson (1991) qui nie la subjectivité au profit de la contingence historique.

Il est primordial, à mon avis, de considérer l'importance de l'histoire dans l'étude du nationalisme. Car l'histoire permet d'insérer le nationalisme dans une continuité historique sans l'enfermer dans la rhétorique nationaliste, sur laquelle va se réaliser ma réflexion, comme le fait valoir Herzfeld (1987, 1992). En effet, c'est à travers la rhétorique nationaliste que sont définis un extérieur et un intérieur national et que les principes de rationalisation, qui permettent la permanence du nationalisme, sont valorisés. Dans cette perspective, je vais considérer la place fondamentale de la « tradition inventée » de Hobsbawm (1983) dans la promotion du projet nationaliste et d'une identité nationale. En outre, comme ce dernier, je vais concevoir le nationalisme comme le produit d'une stratégie, comme une arme contre les colonisateurs et comme une réponse à la conquête coloniale.

Suivant Herzfeld (1987, 1992, 1995), je vais également m'attacher à saisir le nationalisme à travers la perspective symboliste, qui n'est utilisée ni par Anderson, ni par Hobsbawm, et notamment du symbole du sang dans la création, la promotion et la perpétuation de l'idéologie nationaliste. En effet, les symboles sont les outils principaux de la médiation entre les acteurs sociaux et avec l'État et la bureaucratie. En fait, pour Herzfeld, les symboles manifestent l'archétype du citoyen parfait ainsi que ce qui correspond à l'authenticité culturelle. Ils doivent être appréhendés à partir des liens sociaux traditionnels. C'est ainsi que je vais considérer un des aspects importants de l'approche de la construction identitaire utilisée par Norton (1986), Keesing (1989) et

Lindstrom (1990) dans leurs études des sociétés du Pacifique sud : la correspondance entre la promotion de l'identité et un processus d'objectivation de la culture.

L'approche analytique que j'entends utiliser est donc une combinaison des théories constructivistes de Hobsbawm (1983, 1992, 1997), de Anderson (1991) et de Herzfeld (1987, 1992, 1995). Cette convergence théorique a été réalisée afin de considérer l'identité ethnique et l'identité nationale à partir d'un regard ancré dans la réalité à laquelle s'attache leur promotion. En outre, ma recherche va s'insérer dans une approche critique du fait social. Ceci va m'amener à utiliser une approche méthodologique particulière.

1.3. Méthodologie

1.3.1. Constitution du corpus

La collecte des données a ainsi été effectuée à partir de dix-neuf entrevues formelles, pour la plupart réalisées avec des personnes ayant ou ayant eu un rôle important au niveau politique en Nouvelle-Calédonie. J'ai rencontré onze dirigeants indépendantistes[7], quatre personnes impliquées régionalement dans un parti politique indépendantiste ou centriste, deux personnes qui étaient autrefois très engagées dans des partis indépendantistes et un membre du Conseil coutumier du Territoire[8]. Les dirigeants politiques que j'ai rencontrés ont entre quarante et soixante ans, la moitié d'entre eux ont poursuivi des études universitaires en France par l'intermédiaire, la plupart du temps, de filiales religieuses. Seuls trois d'entre eux n'appartiennent pas à l'ethnie kanak. Ceci s'explique notamment par le caractère ethnique marqué des partis politiques en Nouvelle-Calédonie ; les membres des partis indépendantistes étant presque essentiellement des Kanak et sont des hommes.

Pour ce qui est des entrevues informelles, elles ont été réalisées avec onze Kanak, sept qui ont entre vingt-cinq et trente-cinq ans et quatre qui ont plus de trente-cinq ans ainsi qu'avec

[7] Sous l'appellation « dirigeants politiques » j'entend les personnes élues qui occupent un poste de direction signalé ou non dans les partis politiques.
[8] Le Conseil coutumier du Territoire a été institué en 1989 suite à la signature des accords de Matignon.

un Caldoche de soixante-deux ans. Les Autochtones rencontrés n'ont aucune fonction politique, cinq d'entre eux ont un emploi salarié, dont trois sont des fonctionnaires, et les six autres sont au chômage. Quant au Caldoche interrogé, il a été impliqué dans le milieu politique et est à la retraite aujourd'hui.

Les entrevues semi-dirigées ont été réalisées à partir d'un schéma d'entrevue (Annexe A). Des discours présentés à la télévision, dans les radios locales et publiés dans les quotidiens et dans les revues des partis indépendantistes ont été utilisés pour approfondir chacun de ces entretiens. Ceux-ci ont été recueillis lors de ma présence sur le terrain et notamment lors du pré-terrain réalisé en 1996. Le schéma d'entrevue m'a permis de guider les entrevues sans les restreindre à un modèle circonscrit et rigide. Malgré la correspondance entre le nombre d'entrevues et le nombre d'informateurs, deux d'entre elles ont réuni deux informateurs alors que deux autres ont donné lieu à des rencontres avec des personnes déjà questionnées. Les entrevues ont duré en moyenne une heure et demie. Elles ont été enregistrées sauf E1, E2, E8, E19 qui n'ont pu l'être pour des raisons techniques et qui, de fait, ont été transcrites séance tenante. Elles ont presque toutes été recopiées intégralement, sauf E12 qui ne l'a été que partiellement. Douze entrevues ont été réalisées dans la capitale, Nouméa, alors que quatre d'entre elles ont eu lieu dans le village d'appartenance de mes informateurs et trois en tribu[9]. Elles ont toutes donné lieu à une présentation à grands traits des histoires de vie de mes informateurs, de leur insertion dans le milieu politique et de leur place dans le milieu clanique.

Les données recueillies dans les journaux locaux et dans les différentes publications du mouvement indépendantiste ont été publiées durant la période allant de l'année 1990 à juillet 1997[10]. Les articles des quotidiens ont servi à préparer les entrevues en fonction du contexte et à saisir les enjeux politiques, les préoccupations et les dynamiques de la société néo-calédonienne au niveau, entre autres, des classes sociales et de l'appartenance ethnique. Ces articles m'ont permis de poser des questions plus pointues aux dirigeants

[9] Le terme tribu a été instauré à l'époque coloniale pour désigner les lieux où les Autochtones vivaient rassemblés. Il fut ensuite utilisé pour dénommer les réserves autochtones jusqu'à nos jours.
[10] Le cadre temporel que je m'impose dans la cueillette des données écrites tient simplement au fait que le temps imparti pour la réalisation de ma recherche m'oblige à limiter mon corpus de données.

politiques en fonction de leurs déclarations tout en me permettant de guider les entrevues de façon plus serrée. Je leur ai aussi demandé de réagir aux discours d'autres politiciens, autant ceux défendant le projet indépendantiste que ceux s'y opposant, de représentants du gouvernement français et aux articles d'électeurs. Les publications des partis indépendantistes ainsi que les reportages utilisés dans la recherche ont, quant à eux, été consultés à l'Agence de Développement de la Culture kanak (A.D.C.K.)[11]. J'ai également recueilli les écrits de Jean-Marie Tjibaou, un dirigeant politique très respecté, aujourd'hui décédé, qui ont été publiés dans les revues indépendantistes et dans le recueil de textes de Bensa (1995). C'est à la fois l'admiration qui lui est vouée aujourd'hui dans les rangs indépendantistes et le rôle fondamental qu'il a eu dans la promotion du projet nationaliste qui m'ont amené à considérer les textes et propos de Tjibaou. En outre, j'ai également consulté les résultats du recensement démographique réalisé en 1996 par l'État français.

D'autre part, mes liens personnels et familiaux en Nouvelle-Calédonie m'ont permis d'obtenir des données inédites. J'appartiens à une famille caldoche établie dans l'archipel depuis cinq générations et ayant été métissée à plusieurs reprises avec des Kanak. J'ai d'ailleurs des liens de parenté et des liens d'amitié avec quelques-uns de mes informateurs. Ceci a donc favorisé ma recherche à de nombreux égards. En effet, dans un contexte insulaire, comme en Nouvelle-Calédonie, les étrangers, ceux qui ne peuvent se prévaloir d'une ascendance dans l'archipel, sont acceptés plus difficilement.

Malgré la diversité des sources et l'importance du corpus constitué lors de ma recherche, cette dernière souffre d'une carence majeure. En effet, tous les informateurs que j'ai rencontrés sont des hommes : il n'y a pas de femmes au niveau politique présentement, et, pour des raisons indépendantes de ma volonté, je n'ai pu interviewer aucune des femmes ayant occupé des postes importants autrefois[12] Avec cette lacune dans ma collecte des données, une partie de la réalité autochtone est oblitérée. De fait, j'y ai porté une attention

[11] L'A.D.C.K. a été constituée suite aux accords de Matignon signés en 1988. Elle a pour objectifs, comme son nom l'indique, de rendre accessible à tous la culture kanak, d'en susciter le développement et de permettre aux artistes autochtones de faire connaître leurs œuvres.

[12] Les femmes autochtones s'étaient rassemblées dans un parti politique en 1984 le G.F.K.E.L., le Groupe des Femmes Kanak et Exploitées en Lutte, qui n'existe plus aujourd'hui.

particulière lors de l'analyse et à travers mon appréhension de l'identité kanak.

Ma collecte de données s'est ainsi réalisée à partir d'entrevues et à partir d'un recueil de sources écrites, radiophoniques et télévisées. Les informations que j'ai recueillies au cours de cette recherche sont donc variées et touchent autant les aspects culturels, politiques, historiques que sociaux. En effet, il m'apparaît fondamental de contextualiser les données recueillies comme le montre le modèle d'analyse que j'ai utilisé.

1.3.2. Analyse des données

L'analyse de mon corpus s'est réalisée à partir de l'approche discursive et qualitative[13]. J'ai préféré utiliser l'analyse discursive plutôt que l'analyse de contenu et ceci même si ces approches auraient toutes deux convenu à l'étude des publications et des entrevues que j'ai recueillies. En effet, dans une analyse de contenu, on postule que le sens réside dans les éléments constitutifs de propos ou d'écrits (L'Écuyer 1987 : 50) alors que dans une analyse de discours, le sens n'est pas empreint dans le texte mais dans les interrelations qui le lient à un contexte particulier. C'est ainsi que dans une approche discursive, la contextualisation fait partie intégrante de l'analyse et c'est avec elle qu'émerge le sens des discours[14].

Mon attention particulière à ne pas précontraindre ou limiter mon analyse m'a également orienté vers l'utilisation d'une perspective discursive qui favorise une approche globale de la réalité sociale. En cela, j'ai répondu à l'appréciation de Guiart (1985) selon laquelle une analyse des groupes ethniques à partir des catégories de classes n'est pas appropriée dans le cas néo-calédonien. Cette observation, qui a été faite dans l'étude de la société européenne néo-calédonienne, s'applique également au cas des Autochtones de l'archipel, dont l'unité est basée sur des faits historiques et des intérêts culturels. En fait,

---

[13] L'utilisation du recensement de la population réalisé en 1996 n'a pas donné lieu à une analyse quantitative.

[14] Le terme discours se rapporte autant à des textes qu'à des dires. En fait, il réfère à un modèle d'appréhension de la communication humaine et non à un champ de données précis (Maingueneau 1996 : 28).

l'emploi d'une analyse par classes sociales aurait réduit le sens des discours à des dichotomies simples, non révélatrices de la diversité que tend déjà à limiter la catégorisation ethnique. Aussi, pour faire une étude de l'identité kanak telle que promue par les dirigeants indépendantistes, il s'agit, comme le fait Douglas (1996 : 126), « de reconnaître et de décentrer toutes les essences et tous les principes, en situant l'analyse au sein des luttes actuelles des dominés en complicité avec une conception relationnelle du monde social ».

Mon analyse a toujours été guidée par le souci de chercher à considérer toutes les variables qui pouvaient m'aider à lui donner de la profondeur soit :

v L'histoire de la Nouvelle-Calédonie et celle des communautés d'appartenance de mes informateurs.

v La Constitution française, qui m'a servi à contextualiser le nationalisme kanak dans l'analyse. En effet, je considère, à l'instar de Cerulo (1995) qui a montré l'importance de la culture et des symboles nationaux du colonisateur après l'indépendance des pays africains, que la culture nationale du pays colonisateur sert de base à la construction de l'identité nationale. Et, comme l'explique Alonso (1994 : 387), la promotion de l'identité nationale par l'État français se réalise par une construction idéologique bâtie autour de l'unicité du territoire, de la langue et de la mémoire.

v Les statuts sociaux et « traditionnels », les expériences scolaires, d'emploi et le cheminement politique de mes informateurs.

v Ma place en tant qu'intervenant dans les entrevues. En effet, chacune de celles-ci est avant tout « une relation sociale qui exerce des effets sur les résultats obtenus » (Bourdieu 1993 : 904). Cela est d'autant plus vrai que mon père a été élu 15 ans au Congrès du Territoire et que, dans les sociétés autochtones de Nouvelle-Calédonie, l'individu est pensé par rapport à son nom et au réseau social qui s'y attache.

v Les stratégies identitaires[15] individuelles, lignagères et claniques. Il est essentiel de les considérer dans l'étude de l'identité kanak étant donné la place qu'elles occupent dans les relations sociales interindividuelles des Autochtones. Ce faisant, je vais privilégier une analyse de l'identité, mettant en valeur son caractère circonstanciel et les enjeux et contraintes qui la sous-tendent et la guident (Kastersztein 1990: 31). En cela, je me conforme aux recommandations de Jimmy Ounéi (1982) concernant l'analyse des discours politiques des Kanak. En effet, ce dernier (Ounéi 1982 : 6) exhorte les chercheurs à considérer que derrière les mots se cachent « plusieurs niveaux de discours qui peuvent parfois se superposer jusqu'à se confondre dans le discours retenu par un seul interlocuteur : le discours occidental, le discours canaque, le discours personnel, le discours symbolique ».

Au delà de la prise en considération des variables sociales, culturelles et historiques et étant donné qu'il n'existe pas de procédure d'analyse clairement définie dans l'analyse de discours (Branca-Rosoff 1995: 54), j'ai combiné les modèles suivi par plusieurs chercheurs (Angenot 1989, Gardin 1974 ; Grawitz 1984 ; Kirsch et Bernier 1988 ; L'Écuyer 1987). Mon analyse s'est ainsi divisée en cinq étapes :

- J'ai d'abord identifié, en recopiant mes entrevues, les concepts fondamentaux mis en valeur dans la définition de l'identité kanak et les liens qui existaient entre eux. Cette étape, a également donné lieu à la description des relations interindividuelles et du contexte de chacune de mes entrevues, tout en procédant à la transcription de mes réflexions. En outre, j'ai défini des codes de classification des données, comme le suggèrent Huberman et Miles (1991: 99). La validité de chacun des codes ainsi que la classification des données ont ensuite été vérifiées en comparant les codes les uns aux autres et en relisant les entrevues.

- Puis, j'ai élaboré des unités conceptuelles en fonction de ma question de recherche et du lexique utilisé par mes informateurs. Ces catégories exclusives ont permis une classification poussée des éléments et des différents concepts des discours. Pour ce faire,

[15] La stratégie identitaire est « un ensemble d'actions cordonnées, de manœuvres en vue d'une victoire (qui) nous place d'emblée au niveau interactionnel et dynamique » (Kastersztein 1990: 30).

j'ai réuni l'ensemble des concepts en fonction de catégories thématiques plus larges que j'ai divisées, ensuite, en unités conceptuelles, elles-mêmes subdivisées en thèmes. Ainsi, on retrouve dans la catégorie thématique « critères d'appartenance », les unités conceptuelles suivantes : « à la lignée », « au clan », « à la communauté restreinte » et « à la nation » et à l'intérieur de chacune d'entre elles les thèmes « culturels », « historiques », « politiques » et « bio-sociaux ». La provenance des concepts et des données utilisés a été identifiée dans cette classification afin de garder à l'esprit les individualités et l'importance du contexte social dans les propos de chacun de mes informateurs.

- Ensuite j'ai procédé à ce que Kirsch et Bernier (1988 : 44) nomment « la reconstruction du sens », c'est-à-dire la présentation du sens général des textes en mettant en valeur les thèmes récurrents et leur congruence, l'évolution historique et le lien entre chacun de ces thèmes et certains contextes particuliers. De plus, j'ai identifié les concepts clés sur lesquels les auteurs des discours insistent. J'ai alors pu procéder à la comparaison des discours et, avec eux, à la confrontation des subjectivités.

- Subséquemment, j'ai mis en relation les discours, les statuts sociaux et « traditionnels » de leurs auteurs ainsi que les stratégies personnelles, lignagères et claniques qui transparaissaient dans leurs propos. En outre, j'ai associé, à toutes ces variables, le contexte de chacune de mes entrevues et la nature des interrelations que j'ai eu avec mes informateurs. Il est essentiel de comprendre le statut social, les préoccupations, les avantages et les objectifs individuels des informateurs et du chercheur dans l'analyse de discours. La contextualisation a été une préoccupation constante de l'analyse. Ainsi, la relecture des dynamiques claniques, la prévalence de certains clans dans le milieu politique et leurs alliances mutuelles ont permis de mieux ancrer le traitement des données.

- Et finalement, j'ai vérifié les résultats de mon analyse à partir des tactiques identifiées par Huberman et Miles (1991 : 414-444), notamment : le contrôle de la représentativité, le contrôle des effets du chercheur, la triangulation, la pondération des données et l'établissement des contrastes et des comparaisons.

La méthodologie employée lors de cette étude sur l'identité kanak s'est basée sur une analyse de discours privilégiant la prise en considération des variables qui inséraient l'objet de recherche, les informateurs et le chercheur au sein du contexte social, culturel et institutionnel de la Nouvelle-Calédonie. Ceci a été possible grâce à l'attention particulière donnée à la contextualisation lors de la constitution du corpus de données tant au niveau des entrevues qu'à celui de la collecte de sources écrites.

Conclusion

Ma recherche sur l'identité kanak promue dans le cadre d'un projet nationaliste m'a amené à considérer les approches théoriques employées dans l'étude de l'identité autochtone et du nationalisme en Nouvelle-Calédonie ainsi que celles utilisées par les Mélanésianistes. À ces théories, j'ai préféré celle d'Herzfeld (1987, 1992, 1995), provenant de l'étude de l'identité nationale grecque, qui me semble être plus adéquate pour mon étude. En effet, l'utilisation des symboles dans les discours nationalistes grecs, et notamment du symbole du sang, constitue un élément central de son approche, ce qui m'a semblé être approprié puisque le symbole du sang joue un rôle important dans les sociétés kanak. La différence prévalant entre le contexte de promotion de l'identité grecque et celui ayant lieu dans le cadre d'un mouvement anti-colonial m'a cependant amené à compléter l'approche d'Herzfeld par celles de Anderson (1991) et de Hosbawm (1983, 1990, 1997).

Le modèle interprétatif des données que j'ai favorisé pour étudier l'identité kanak s'est articulé autour des concepts d'identité, de nationalisme et d'ethnicité et d'une approche théorique originale dans laquelle j'ai adjoint les théories de Anderson et de Hobsbawm à celle de Herzfeld. Le rôle de la bureaucratie coloniale dans la formation des identités et celui des élites autochtones dans les mouvements nationalistes ont ainsi complété les aspects systémique, historique et symbolique qui ont guidé mon appréhension du nationalisme.

L'analyse des données s'est, quant à elle, réalisée à partir de l'analyse discursive dans laquelle la contextualisation est fondamentale, ce qui m'apparaissait nécessaire pour cerner l'identité à partir de laquelle se conçoit et se promeut le projet d'indépendance kanak. La collecte large de données que j'ai pu réaliser lors de mes deux terrains en Nouvelle-Calédonie me permettait en effet de répondre à cette exigence de contextualisation. Aux données recueillies lors les entrevues s'ajoutaient aussi celles tirées des quotidiens, des revues des partis indépendantistes, de discours télévisés et de reportages. C'est avec cet éclairage qu'a été identifié le premier niveau de référence identitaire qu'est le clan, l'unité sociale de base.

CHAPITRE II

LE CLAN, L'UNITÉ SOCIALE DE BASE

> « Tu ne peux pas parler de culture si tu ne parles pas du sang, tu ne peux pas parler du sang si tu ne parles pas de la terre et tu ne peux pas parler de la terre sans la culture et le sang » (E10).

Le clan est l'unité sociale de base de la société kanak[16]. Toute manifestation de l'identité individuelle passe par la référence à un clan, à un nom et à une terre. Mes informateurs kanak se sont tous présentés en s'y rapportant et en faisant valoir les dynamiques de l'identification et de la culture. Les forces motrices de l'enracinement, de la différenciation et de la revendication tiennent à ce triangle que forment le nom, la terre et le clan, réunis à travers le symbole du sang. Les entités claniques, la contemporanéité des Autochtones à travers des réalités sociales en mouvement et le jeu des identités vont nous permettre de considérer comment s'articulent ces référents dans l'identité clanique et la place que prend le symbole du sang.

2. 1. Entités claniques.

2.1.1. Clans, cultures et territoires

Ma démonstration et mon analyse se sont réalisées en fonction des caractéristiques sociales, culturelles, historiques et économiques des Autochtones de Nouvelle-Calédonie, indispensables, à mon avis, pour saisir le tout dans lequel s'insère leur identité clanique.

---

[16] Les termes « Autochtone », « Mélanésien » et « Kanak » sont employés indifféremment pour désigner les Autochtones mélanésiens néo-calédoniens. « Kanak » ne sera d'ailleurs accordé ni au féminin ni en nombre comme l'a statué le Gouvernement provisoire du « futur » État indépendant.

Afin de poser les jalons de mon cheminement intellectuel, il faut considérer certains éléments conceptuels : les clans, les cultures et les territoires, des aspects de l'organisation sociale et les relations d'alliances matrimoniales. Les clans, les cultures et les territoires sont très étroitement liés les uns aux autres, ils constituent des ensembles référentiels. Chaque clan s'associe ainsi à un territoire et s'affirme par une culture, alors que chaque lieu de résidence est marqué d'une culture particulière et réfère à un clan. En continuelle réévaluation, ces trois concepts constituent des réalités mouvantes à partir desquelles se gèrent les rapports sociaux.

Le clan est conçu comme une entité familiale exogame formée des descendants d'un ancêtre mythique, de leurs familles, lignées et clans. C'est une entité autonome et culturellement originale qui a sa propre hiérarchie, son histoire, ses rites, sa langue, ses références sociales et topographiques[17]. En vertu de cela, comme l'explique Tjibaou (1976:), les Autochtones néo-calédoniens ont une vision circonscrite à leur clan d'appartenance. Le lieu d'apparition de l'ancêtre mythique est le territoire clanique dont ce dernier est le défricheur. Il en a pris le nom et l'a transmis au clan qu'il a généré. Les toponymes sont des patronymes. D'après Gopoea (1994: 33-34), cet ancêtre mythique aurait eu plusieurs fils, qui, s'établissant à quelques kilomètres les uns des autres, auraient formé le pays, le territoire clanique. Par truchement du nom, le clan, le premier habitat et l'ancêtre défricheur portent la même identité et s'enracinent dans le terroir. Référents identitaires, le paysage et la végétation sont autant de signes pour métaphoriser la présence du groupe sur la terre. De Deckker (1996: 16) voit dans cette analogie entre l'identité du groupe, le territoire, les éléments naturels qui le composent et les animaux qui s'y trouvent, une caractéristique océanienne. En fait, la terre est ce par quoi les individus, les clans et les entités résidentielles existent socialement. Ceci revient à dire, dans les mots d'un de mes informateurs, que « un clan qui n'a pas de terre c'est un clan qui n'existe pas » (E19). Le territoire clanique est l'endroit où demeure le totem, emblème et protecteur des membres du clan. Il est le lieu de référence culturelle, généalogique, politique, sociale, linguistique et mythique.

[17] A des fins de simplification, je nommerai culture clanique ce partage de références topographiques et sociales, de croyances, de rites et de langue qui particularisent chaque clan sans pour cela référer à un ensemble fini et homogène.

Le clan ne constitue pourtant pas une unité territoriale au sens strict. C'est un groupe social dont les ramifications se sont étendues au fil des générations et qui regroupe plusieurs lignages et sous-clans résidant dans différents hameaux. Comme me l'a révélé un informateur, dans le discours coutumier on assimile le clan à un végétal qui court, grimpe dans les arbres, fait des rameaux et s'étend. Avant la colonisation, les réserves et les restrictions aux déplacements, les sociétés autochtones néo-calédoniennes étaient mues par une mobilité spatiale. L'agriculture itinérante, les conflits intra et interclaniques et certains faits sociaux, tels que la mort du chef ou la surpopulation, occasionnaient la scission et la segmentation des clans et des communautés de résidences. Aussi, l'espace est vécu comme une succession de lieux résidentiels marqués par des organisations sociales et politiques particulières. Il métaphorise un ensemble original de relations et d'associations sociales, politiques et géographiques dans un pays clanique et au-delà de lui. Mais c'est à partir de leur lieu commun de provenance qu'elles revendiquent, que les entités claniques reconnaissent leurs semblables, ceux qui appartiennent à la même terre et qui ont également des droits sur elle.

Au gré de leurs déplacements, les lignées et les familles prenaient le nom du nouvel endroit d'habitation. Ce lieu était marqué par un tertre sur lequel s'érigeait la case symbolisant l'unité familiale. La lignée portait alors une nouvelle identité. En plus du nouveau nom et des nouveaux référents topographiques, cette dernière était validée par la création d'une nouvelle langue. Le multilinguisme est ainsi une caractéristique fondamentale des sociétés kanak. Même si, après trois générations[18], elle était devenue elle-même un clan, la lignée gardait le patrimoine de son clan de provenance, le grand clan, la mémoire de son ascendance et le totem qui s'y attachait. Les membres du clan disent également partager le même sang. Dans ce sens, on peut dire que la culture clanique est portée par un sang. En fait, pour paraphraser Bensa et Rivierre (1982: 61), la réclamation de parenté de sang entre lignages et clans s'élabore à partir de leur co-résidence ancienne inventée ou réelle dans un même territoire. En effet, les récits des

[18] Selon les dires d'informateurs, un clan peut se constituer au bout de trois générations. Ceci corroborent les dires d'ethnologues (Leenhardt 1947; Guiart 1963; Bensa et Rivierre 1982) qui ont expliqué que la mémoire généalogique allait rarement au-delà de trois générations antérieures.

itinéraires claniques sont remaniés par les unités familiales en fonction de leurs stratégies d'ascension sociale. Au bout de quelques générations, la lignée pouvait ainsi se reconnaître d'un autre ancêtre, réclamer et avoir un nom qui s'attachait à un tertre, à un habitat plus récent que celui du clan dont elle provenait. Seuls ses totems et les gardiens des généalogies qui conservaient l'histoire des clans révélaient son origine. La mémoire clanique est donc un itinéraire ponctué de scissions, de segmentations et de conflits et une succession de noms marquant les mouvements spatiaux des entités familiales. Elle est cette parole[19] qui réactualise le mythe d'origine et à travers laquelle vit l'unité clanique[20].

L'appartenance clanique peut être acquise dans le cas des adoptions individuelles du système d'alliance clanique ou, plus exceptionnellement, des adoptions collectives de groupes étrangers accueillis. L'accueil limité, conformément au maintien de l'ordre social établi, a de tout temps été pratiqué dans les communautés restreintes autochtones, mais il aboutissait rarement à une adoption clanique. Le nouvel arrivant ou le clan accueilli devenait rarement membre du clan hôte car, dans un tel cas, il obtenait le nom et les droits de ce dernier. Le territoire clanique est pourtant le lieu de résidence de lignées du clan dominant et de clans étrangers. On y retrouve ainsi différents dialectes, qui marquent à la fois le lieu de provenance des clans et les liens privilégiés qu'ils entretiennent avec l'extérieur. Cette diversité lignagère et clanique interne est dissimulée pour l'extérieur alors que tous les résidants sont présentés sous le nom du territoire et du clan dominant, celui des premiers occupants. Ils sont assimilés à une famille et disent qu'ils partagent le même sang, qu'ils sont du même clan. De fait, chaque territoire est assimilé à un clan et à un sang. Le sang crée une unité dans la diversité, il manifeste l'appartenance au clan et à la communauté résidentielle, toutes deux empreintes dans une multitude de savoirs, de forces et de stratégies. Aussi, avec le temps, les accueillis ont marqué le territoire clanique par des substances corporelles, ils y ont adhéré. Cette sueur, ces larmes et ce

[19] La parole a une place fondamentale dans les sociétés autochtones, elle appartient au temps mythique et vit au-delà du temps, elle est l'identité du clan sans cesse ressassée et réinterprétée, elle est « (...) le récit, la tradition, le mythe, qui rythme la vie, une sorte de contrat entre les générations » (Colombani 1995: 53). La parole c'est également la nature qui indique le temps de procéder aux activités agricoles, notamment celles de la culture de l'igname.

[20] L'importance de la parole et des contes imagés dans l'organisation sociale des sociétés kanak ainsi que dans d'autres sociétés océaniennes a été mise en valeur dans l'ouvrage dirigé par Angleviel (1995).

sang qui ont perlé sur le sol à l'occasion du travail des champs, du labeur quotidien, ils les ont ancrés en lui. Malgré tout, la diversité au sein du pays clanique est respectée. Ainsi, les montagnes portent le nom des groupes familiaux qui y résident, alors que le tertre sur lequel est bâtie la case de chaque famille permet de connaître sa position à l'intérieur du réseau de relations et l'ordre hiérarchique.

Les clans, les cultures et les territoires sont ainsi très étroitement associés les uns aux autres. Ils sont l'émanation d'un sang, qui les métaphorise, et la base de toutes les relations sociales. C'est en fonction d'eux que l'action individuelle de chaque acteur social se fonde et que quelques aspects de l'organisation sociale peuvent être dégagés.

2.1.2. Aspects de l'organisation sociale[21]

Les rapports individuels et collectifs au niveau des communautés de résidence et au niveau des clans s'organisent à partir d'une armature sociale qui permet que s'exerce un équilibre. L'emphase mise sur l'existence d'une hiérarchie et de règles sociales strictes, basées sur des facultés et des droits individuels hérités biologiquement et acquis, masque le caractère changeant du modèle d'organisation sociale. Dans des sociétés où prime la flexibilité, il y a toujours place à la négociation. La dynamique organisationnelle correspond ainsi à la dynamique spatiale des entités familiales qui se conjuguent dans le modèle particulier de chaque communauté de résidence.

La pérennité de l'ordre social dans les communautés locales et dans les clans dépend de l'harmonie des forces en présence et du respect de règles sociales strictes. Ceci est d'autant plus vrai que le modelage des influences et de l'organisation sociale, au gré des

[21] Cette présentation ne peut pas être un reflet général de la communauté autochtone néo-calédonienne parce que la place des femmes y est révélée de manière incomplète. Comme je l'ai expliqué précédemment mes informateurs sont tous des hommes et puis les recherches ethnographiques réalisées jusqu'alors en Nouvelle-Calédonie ne se sont pas intéressées à interroger les femmes et, de fait, à saisir la communauté autochtone dans sa totalité. On peut en effet émettre l'hypothèse que, comme l'a révélé Juillerat dans son ethnographie des Yafar de Papouasie-Nouvelle-Guinée (1986: 251), les hommes aient tendance à rabaisser les femmes lorsqu'ils en parlent afin de défendre leur virilité car ils ont des pouvoirs magiques moindres. Les données de cette section peuvent donc être incomplètes.

conflits claniques, des alliances et des stratégies, confère une instabilité à la structure sociale. Une compétition individuelle et familiale pour l'obtention d'un statut social plus élevé et pour le gain d'un prestige social anime toutes les sociétés kanak. La quête de pouvoirs par les différentes entités sociales donne lieu à la revendication de prédispositions historiques, mythiques et sociales. Le pouvoir est ainsi réparti en vertu du lien à la terre, de l'ascendance mythique et des capacités magiques particulières dont peuvent se prévaloir les différents clans et lignages. La vie sociale de chaque personne est déterminée par l'affiliation à un clan et s'organise à partir de la communication et des échanges renouvelés avec certains parents ou alliés. En effet, le clan est à la base de l'organisation sociale puisque, comme l'explique Gopoea (1994: 34), il n'y a pas de solidarité au-delà de lui, à part celle induite par les alliances matrimoniales. Dans ce cadre, le nom individuel et le lieu d'habitat contribuent à préciser les attributs, l'identité individuelle, les fonctions, les droits et les devoirs sociaux de chaque personne en l'insérant dans les réseaux familial, lignager, clanique et territorial.

Les comportements individuels sont limités par un ensemble de règles et de normes sociales à travers lesquelles se conjuguent des attributs individuels hérités et acquis. L'ordre de naissance joue un rôle dans la hiérarchie individuelle des hommes au niveau familial et lignager. Ainsi, les garçons d'une même famille et d'un même lignage se hiérarchisent à partir de celui-ci. L'aîné des enfants mâles est celui qui détient l'autorité familiale, et qui, en vertu de cela, représente la famille. Les cadets suivent donc ses directives : « on lui obéit, on discute, mais c'est lui qui a le pouvoir de convoquer, de décider et tout ça » (E9). À l'intérieur de chaque clan, le statut de la lignée et des descendants mâles dépend de la distribution des fonctions à une époque reculée, mais n'est pas fixée une fois pour toutes. Le mouvement spatial et l'intégration dans un nouveau terroir permettent quelquefois aux groupes sociaux de se prévaloir d'un statut social supérieur à celui qu'ils avaient dans leur ancien lieu de résidence. Dans les mots de Bensa et Rivierre (1982), il y a une « variabilité des positions généalogiques » alors que les groupes sociaux se définissent et se redéfinissent sans cesse au gré de leurs mouvements territoriaux. En outre, au cours de leurs déplacements, des alliances et des stratégies politiques, les lignées pouvaient acquérir de nouveaux pouvoirs magiques. Dans certains cas, elles les utilisaient pour combattre la lignée dominante dans le pays

clanique ou pour prendre le pouvoir dans une autre région. Quand il était arrivé à ses fins, le groupe rebelle s'accaparait le nom des dirigeants du terroir clanique et les droits fonciers qui l'accompagnaient[22]. Ceci permettait de masquer la mobilité sociale sous le couvert du respect d'un ordre immanent.

Ainsi, le système hiérarchique au niveau clanique n'est pas fondé sur la primogéniture, car comme le dit un informateur « ce n'est pas héréditaire au sens strict, je veux dire c'est pas chez le père, chez le fils, les gens décident qui ils vont prendre, mais dans la lignée, il faut qu'il porte le nom, il faut qu'il soit noble » (E13). Semblablement, mes autres répondants m'ont indiqué que chaque personne avait généralement le rôle et la fonction occupés par sa lignée dans la hiérarchie clanique et indiqués par son nom. Ainsi le chef sera le plus souvent choisi dans la lignée qui assume ce rôle. À sa mort, en règle générale, cette tâche sera confiée à son fils aîné plutôt qu'aux enfants de ses frères. L'octroi des titres est donc fonction de la consanguinité manifestée par le nom. Dépositaire de droits, le nom sert également comme régulateur de l'action individuelle. « En principe, les noms indiquent une fonction sociale. Il y a des limites à la parole de chacun car chaque individu a sa place et sa ligne de conduite, il y a des règles d'harmonie dans la société » (E19). Le clan, le réseau social et les forces mythiques du territoire clanique sont les réalités à partir desquelles l'individu trouve sa place et agit. En effet, les transgressions à l'ordre menacent non seulement l'équilibre social et l'équilibre des individus avec l'environnement, mais également celui des individus avec les forces mythiques[23]. Au demeurant, la perpétuation de l'ordre hiérarchique est basée, en grande partie, sur la transmission de secrets d'invocations des plantes et des ancêtres, par les clans ou les lignées, à leurs membres. Malgré la hiérarchie lignagère, au faîte de laquelle se trouve le dirigeant du lignage le plus ancien en vertu du mythe, ce dernier n'a pas une grande autorité au niveau clanique. Comme l'ont montré Bensa et Rivierre (1982) les différents lignages qui composent le clan ont une grande indépendance les uns par rapport aux autres. Ils ont chacun un chef et une organisation singulière. Pourtant, l'ordre social

[22] Comme l'expliquent Métais (1955 : 76-77) et Leenhardt (1980 : 19) les noms, les prénoms et les surnoms sont des « biens ».

[23] Bourret (1982) traite des différentes punitions magiques des groupes offensés, des esprits des morts ou des totems lorsque des interdits ont été transgressés. Il explique, entre autres, que le sang est une substance permettant la propagation des maladies totémiques dans le corps des vivants.

est envisagé à partir de la parenté sociale ou biologique laquelle s'inscrit dans un territoire et une culture distincts.

La culture particulière de la localité fonde les rapports sociaux et hiérarchiques. Ces derniers ne sont cependant pas marqués par un apparat extérieur, ils appartiennent au vécu, pas au paraître. Le lieu d'habitat de chaque unité familiale dans le territoire clanique reflète son niveau d'interaction et d'intégration dans la communauté locale. En fait, les fonctions et la hiérarchie sociales sont marquées sur le sol par le lieu d'implantation des tertres. Plus l'habitat est situé haut dans l'allée centrale, plus l'unité sociale qui y réside a un statut politique et social élevé. Des éléments naturels, comme une montagne, un rocher et un ruisseau définissent et délimitent aussi l'espace au sein du pays clanique. Les stratégies et les histoires singulières de chaque clan et de chaque communauté de résidence, ainsi que la manœuvre individuelle d'exaltation clanique et personnelle, donnent lieu à des interprétations et des réinterprétations des statuts sociaux. En cela, on ne peut ériger un modèle général de la distribution de l'autorité et des statuts sociaux dans les communautés. Dans certains cas, tels que ceux présentés par Saussol (1979: 34), c'est en vertu d'un lien plus direct avec l'ancêtre commun, que les clans et les lignages se hiérarchisent entre eux. Ceci correspond à ce que m'ont dit plusieurs de mes informateurs. Le groupe dominant de la contrée est donc le lignage des maîtres de la terre, le lignage des descendants directs du premier fils de l'ancêtre défricheur du pays clanique. Le pouvoir de ce dernier tient à ce qu'il a le soutien des esprits et des génies du pays, à cause des privilèges que lui octroie son statut de premier né. Néanmoins cela n'est pas vrai dans toutes les communautés de résidence.

D'autres informateurs m'ont aussi assuré que les maîtres de la terre n'avaient qu'une place subalterne dans les communautés locales. Dans ces circonstances, le clan qui détient le pouvoir à l'époque contemporaine l'a acquis par la guerre. Il a ensuite intégré les gens des maîtres de la terre en devenant un groupe familial intermariant et, en cela, a acquis sa convenance et suscité son respect. Le pouvoir mythique des maîtres de la terre est alors présenté comme quelque chose de négligeable face au pouvoir militaire. « En général le maître de la terre c'est un dernier, c'est la basse classe mais nécessaire » (E13).

Dans d'autres cas, le lignage des maîtres de la terre a su garder la prépondérance sociale en insérant les étrangers dans le modèle d'organisation sociale préexistant, quelquefois même en leur concédant la chefferie. Le chef a alors une fonction plus représentative que formelle, comme l'a décrit Guiart (1963: 41). Là encore la diversité s'affirme puisque l'octroi d'un poste de responsabilité à des étrangers peut avoir plusieurs finalités. Il permet dans certains cas d'octroyer du prestige à ces derniers en atténuant le risque qu'ils bouleversent le modèle d'organisation sociale pour s'emparer du pouvoir. Ainsi, les étrangers « ont le titre de chef aujourd'hui, (...) mais dans les faits, quand il s'agit des terres, de relations coutumières, ils viennent préalablement demander la permission aux maîtres de la terre » (E14). Dans d'autres cas, comme ceux où, dans un territoire résidentiel, cohabitent deux clans d'égale force et où la rivalité est forte, l'octroi par consensus du rôle de chef à un étranger permet que ce dernier règle leurs différends par l'ajout d'un troisième intervenant. Cet étranger devient l'unificateur des clans opposés en les fondant l'un dans l'autre au niveau statutaire. Ils sont alors tous deux des maîtres de la terre qui doivent parler par l'intermédiaire d'un chef, représentant de l'union clanique.

Le mouvement spatial et l'accueil peuvent donc bénéficier à tous. Le départ vers d'autres contrées permet quelquefois à une lignée d'augmenter son statut social. Alors que les hôtes peuvent également bénéficier de l'accueil en obtenant de nouveaux savoirs, de nouvelles technologies et de nouvelles variétés d'ignames[24]. C'est ainsi, comme me l'a révélé un informateur, que la chefferie de l'Île des Pins a pu acquérir le système de voilure des Tongiens qui, au cours de leurs périples dans le Pacifique, venaient se ravitailler là. L'appropriation de ce système de voile, qui leur donnait une suprématie dans la navigation et une plus grande rapidité d'action militaire, leur a permis de prendre le contrôle d'une partie importante du sud de la Grande Terre[25]. Malgré les bénéfices que peut occasionner l'accueil d'étrangers, ces derniers sont peu nombreux et ont peu d'ascendant politique et social dans les communautés locales où le clan des premiers

[24] L'igname a une place fondamentale dans les communautés mélanésiennes alors que sa culture régule leur vie sociale et que ces féculents ont une valeur mythique, ils sont la « chair des ancêtres ». « L'igname c'est un aliment sacré; quand on mange l'igname, on communique avec le monde des morts. C'est l'igname qui fait le lien entre ce monde qu'on voit, matériel, et ce monde des morts qu'on ne voit pas, mais qui est là. Le monde du passé mais ils sont toujours présents » (E 13).

[25] Nom donné à l'île principale de l'archipel néo-calédonien.

occupants y conserve l'autorité, comme en ont témoigné Bensa et Rivierre (1982: 97) dans l'aire Cemuhi où ils ont travaillé.

Toutefois, les diversités historique, sociale et culturelle locales fondent des modèles hiérarchiques particuliers qui ne permettent pas de dégager une structure sociale générale[26]. Les rapports sociaux et la vie collective s'inscrivent dans un territoire distinct, s'élaborent à partir de la parenté filiale ou mythique, malléable selon les opportunités, et sont pensés à partir du symbole du sang[27]. La différence de statut social se retrouve ainsi à travers l'emploi d'une terminologie de parenté. Afin de signaler un lien d'union et une déférence, un membre d'un clan accueilli nommera « tonton » le représentant de l'unité familiale dominante. En outre, sur la Grande Terre[28], le sang est le symbole de la vie, aussi tout ce qui permet la vie est appelé sang. Ainsi le lignage ou le clan qui avait pour fonction d'apporter la nourriture était appelé mon sang. « Tu es quelqu'un qui va m'amener quelque chose à manger, tu es quelqu'un qui va pêcher un poisson, c'est toi mon sang » (E17). Dans ce cas, la mise en valeur de liens de consanguinité réelle ou fictive permet au lignage dominant d'encenser le travail de ses subalternes tout en reconnaissant leur importance. La parole de gratitude mesurée permet également au lignage dominant de promouvoir le maintien de sa suprématie dans la communauté de résidence. En fait, les rapports sociaux sont toujours fonction de stratégies sociales complexes orientées par des intérêts divers.

L'organisation sociale des clans et des communautés de résidences est donc mue par une recherche de l'équilibre pour promouvoir l'entente sociale dans des contextes de fortes compétitions. L'instabilité de l'organisation sociale, toujours sujette à remaniement, confère une fragilité aux rapports de solidarité dans les clans et entre les entités familiales

---

[26] Cet aspect fondamental des sociétés kanak a été mentionné par Bensa et Rivierre (1982: 66), entre autres, dans leur étude d'une aire linguistique autochtone : « il n'y a pas pour l'aire cèmuhî de schéma généalogico-mythique clair et reconnu par tous qui, surplombant les particularismes des organisations sociales locales, situerait les clans les uns par rapport aux autres ».

[27] Comme nous l'avons vu précédemment, le symbole unit là où la diversité s'affirme, dans le clan chevauchant plusieurs territoires claniques et dans les communautés restreintes, union de plusieurs entités claniques. De fait, le sang et le particularisme régional ne se fondent pas l'un dans l'autre.

[28] Il semble que toutes les communautés mélanésiennes n'associent pas le sang à la vie. C'est ainsi que lors d'une conversation, Virginie Riou m'a dit qu'à Lifou, où elle a réalisé des recherches ethnographiques, le sang était assimilé à la mort.

résidant dans le même territoire clanique. Ces relations sociales, qui restent généralement au niveau de la convivialité, ne facilitent pas une cohésion sociale solide. En fait, cette dernière n'est véritable que dans l'alliance par l'intermariage.

2.1.3. Relations d'alliances matrimoniales

Comme l'ont révélé les nombreuses ethnographies qui ont été réalisées sur les sociétés kanak, mentionnées dans ce chapitre, ainsi que les résultats d'analyse que j'ai obtenus, je pense qu'il faut comprendre l'alliance comme un rapport inter-familial de réciprocité. Quelquefois à l'intérieur des terroirs claniques, mais plus souvent au-delà d'eux, les clans s'allient les uns aux autres dans un rapport d'entraide à travers l'intermariage. Ces unions sont réalisées dans le respect de certains principes, notamment d'exigences d'équilibre des dons de vie.

Des règles sociales régissent les mariages notamment en ce qui a trait au respect de l'exogamie clanique. En fait, l'intermariage entre des membres du même clan est interdit, car il est considéré comme une altération du principe vital[29]. Il peut cependant être pratiqué, dans certains cas, par un clan qui s'ingénie à conserver son ascendant autocratique dans une communauté locale, comme l'ont révélé Bensa et Rivierre (1992). Le mariage alternatif d'hommes et de femmes est pratiqué entre deux clans engagés l'un envers l'autre par un contrat de réciprocité. La parole échangée par ces clans lors du mariage est une promesse respective de se garantir mutuellement la vie par l'intermédiaire du déplacement des femmes. Ceci est manifesté par l'alliance matrimoniale, à laquelle s'attachent la virilocalité et un ensemble d'interdits. C'est la mère seule qui donne le sang à l'enfant et qui permet, de fait, au clan de son mari de perdurer et de s'étendre[30]. Le père, quant à lui, concède, le nom et le patrimoine clanique à sa descendance. En fait, « la filiation est entretenue par le sang qui est amené par les

[29] Le principe vital est véhiculé par le sang, qui vient toujours de l'extérieur du groupe et qui n'est pas affaibli par les mariages répétés entre entités claniques collatérales. Les sangs de l'homme et de la femme ne se mélangent pas. Ce sont des entités indépendantes, qui gardent leur identité distincte.

[30] L'idée de la transmission du sang par le seul biais des femmes a été retrouvée dans plusieurs sociétés mélanésiennes comme le démontrent les travaux de Bonnemère (1990, 1997) chez les Ankave-Anga et de Deborah Gewertz (1982) chez les Chambri.

femmes» (E11). Aussi, les enfants, fruits du couple et de l'union de clans, sont la matérialisation de l'échange clanique.

L'échange et l'union matrimoniale de clans sont régis par des exigences d'équilibre et d'équivalence des dons de vie dont l'importance a été signifié par Tjibaou (1976a : 28). Il explique que les alliances matrimoniales ne sont effectives qu'à la deuxième génération, lorsque le clan paternel aura compensé l'apport de vie, que symbolise la venue d'une femme, et qu'il aura marié une de ses membres à un homme du clan maternel. Il y aura alors le renouvellement de la Parole, de génération en génération, par l'intermariage des cousins bilatéraux. Comme me l'a expliqué un de mes informateurs: « Quand on est une fille de tel clan, on dit : tu veux te marier, c'est ta mère qui est ton chemin pour le mariage (...) tu lies la vie du clan à ça » (E17). En outre, l'importance fondamentale du don de vie entraîne la sacralisation des oncles maternels[31]. Un clan n'a pas la vie par lui-même ; il est toujours redevable à ceux qui la lui octroient. Il n'y a donc pas d'équivalence entre le don de vie et le don culturel dans l'alliance. Le clan utérin a la position la plus avantageuse. Il détient la vie et le sang des descendants du clan paternel et on lui attribue le geste et le lien. La hiérarchie du don et l'importance du sang donnent lieu à sa protection et à la mise en place de beaucoup d'interdits. Ces derniers permettent de faire valoir le respect et l'importance du clan utérin. Ainsi, l'enfant ne doit pas perdre de sang devant ses oncles maternels car c'est faire offense à leur don de vie. Lorsque cela arrive, le père, qui est le gardien du bien utérin, doit compenser cette perte de substance vitale par des dons et une parole. Comme le nom, le sang est un bien, il marque le territoire et concède un droit sur ce dernier.

L'alliance matrimoniale est régie par un ensemble de règles qui s'insèrent dans des stratégies de compétition sociale. Pourtant, mes informateurs, peu enclins à me faire part des discordes internes à leurs clans et à leurs communautés de résidence, m'ont tous

[31] Les propos de Bensa et Rivierre (1982), Guiart (1963), Leenhardt (1930, 1947) et Métais (1956) concernant la place importante octroyée à l'oncle maternel dans l'alliance et mes expériences personnelles ne me permettent pas de comprendre que l'on puisse parler de soumission de la femme. De plus, d'après Leenhardt (1930), les femmes ont les mêmes pouvoirs magiques que leurs frères, elles portent également le totem de leur clan d'appartenance.

affirmé qu'autrefois les mariages étaient contractés entre deux lignées de même rang social. « Les chefs se mariaient entre lignées de chefs, pour les alliances. Les mariages étaient décidés par les vieux, justement pour ces histoires d'alliances » (E14). Ce principe suppose l'existence de strates sociales étanches comme dans le système politique polynésien. Il tend à oblitérer la diversité des statuts sociaux à l'intérieur même des lignées ainsi que la malléabilité des liens de parenté en fonction des opportunités sociales. La limite à la parole de chacun et le souhait d'éviter la controverse expliquent la réserve de mes répondants. Comme le mentionne la citation antérieure, autrefois, les mariages étaient décidés par les clans, tout en laissant place à une certaine latitude individuelle, car chaque clan disposait de plusieurs entités familiales intermariantes. Dans ce cadre, les mariages avaient une vocation politique très importante. Ils pouvaient servir à obtenir un rang social supérieur (Bensa et Rivière 1982: 115) ou à maintenir une harmonie sociale dans les communautés de résidence.

Les mariages claniques étaient alors orientés par une quête d'équilibre dans les communautés locales et entre les clans, ils remplissaient des fonctions d'intégration et de pacification. Le caractère stratégique du mariage prend alors toute sa dimension, celle du respect de l'ordre social. C'est le marquage précis des rôles, des devoirs et de l'autorité politique que les échanges de dons et les mariages viennent sceller (Bensa et Rivierre 1982). Instrument d'intégration, le mariage créé des liens familiaux de réciprocité avec les étrangers accueillis dans le territoire clanique. D'après mes informateurs, avec l'arrivée massive d'étrangers et le cantonnement dans des réserves lors de la colonisation, les mariages permettent d'engendrer une certaine unité, de maintenir l'équilibre au sein des communautés puisqu'ils ont pour objectif de préserver la paix. Le respect des dons et des forces mythiques qu'ils impliquent favorise l'harmonie sociale en écartant les conflits interclaniques. En fait, les relations de consanguinité sont orchestrées et suivent des stratégies complexes d'intégration et d'alliance dans lesquelles le maintien de l'équilibre est recherché. D'ailleurs, comme me l'a dit un informateur, c'est dans cette perspective qu'à la suite de l'invasion d'un territoire, le chef vainqueur se mariait avec les filles du chef soumis s'il n'avait pas décidé d'éliminer les vaincus.

Les alliances matrimoniales sont très importantes dans les sociétés kanak. Facteurs de solidarité, elles expriment également la dépendance de chaque individu, famille et clan à un vis-à-vis qui lui confère la vie. De fait, elles entraînent l'observance de principes de comportement fondés sur le respect, la recherche de l'équilibre. Comme pour les modèles d'organisation sociale, les clans, les cultures et les territoires, les relations d'alliances matrimoniales sont issues d'une dynamique où la permanence n'est qu'apparente. Ceci a, sans aucun doute, facilité l'adaptation des Autochtones aux impositions coloniales et au système marchand qui allaient susciter des changements rapides de leurs sociétés.

2.2. Des réalités sociales en mouvement

2.2.1. Bouleversements socioculturels : colonisations administrative et religieuse

Les communautés autochtones et leurs dynamiques sociales contemporaines ne peuvent être appréhendées, à mon avis, sans que ne soit jeté un regard sur les processus de colonisation administrative et religieuse de la Nouvelle-Calédonie qui ont occasionné de nombreux bouleversements socioculturels. En effet, ces colonisations ont été des forces motrices de changement sans égal dans l'histoire des clans, si l'on s'en tient aux propos de mes informateurs. Restrictions aux déplacements, minorisation et subordination à de nouvelles règles comportementales se sont conjuguées alors grâce à la collaboration des Églises et de l'administration coloniale.

La prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France, le 24 septembre 1853, donne lieu à la mise en place d'une structure administrative coloniale laquelle orchestre le développement de la colonie grâce à une politique de peuplement réalisée comme si les autochtones n'existaient pas. Ces derniers, considérés comme des sauvages sans intérêt par l'administration coloniale, n'ont dès lors plus aucun droit sur les terres de l'île. Les administrateurs coloniaux considèrent que :« les habitants non civilisés d'un pays ont sur ce pays seulement un droit limité de domination, une sorte de droit d'occupation ... Un pouvoir civilisé, en établissant une colonie dans un tel pays, acquiert un pouvoir décisif sur le sol, ou en d'autres termes, il acquiert le droit d'éteindre le titre autochtone » (Cité

dans Winslow 1992: 27). À l'instar du modèle australien, l'administration coloniale décide alors de promouvoir l'installation de colons par l'octroi de vastes concessions à vocation agricole. En 1855, un décret du gouverneur de colonie permet à l'administration de récupérer les terres non occupées et de morceler les terres agricoles en terres indigènes et terres étatiques. Les Autochtones installés sur les meilleures terres de la côte ouest de la Grande-Terre[32], sont alors, peu à peu, repoussés sur la Chaîne centrale, sur des territoires claniques étrangers (Saussol 1979). Dépossédés de leurs terres, ils perdent leurs référents cosmologiques et identitaires. Les migrations contraintes des lignées et des clans provoquent des confrontations ouvertes. En effet, de nombreuses révoltes ponctuent la prise de possession des sols et les déplacements des clans. Une déstructuration progressive des sociétés kanak débute alors, renforcée par le cantonnement dans des réserves, à partir de 1864.

Le cantonnement des Autochtones dans des réserves, nommées tribus, occasionne la scission de communautés de résidence et le rassemblement arbitraire de clans dans un espace circonscrit. L'afflux de population a ainsi suscité de nombreux problèmes de gestion aux lignées des maîtres de la terre, alors que les clans réunis étaient quelquefois antagonistes. L'instauration d'alliances matrimoniales, l'échange de sang deviennent des moyens de rassembler et d'unir. Toutefois, l'intégration des accueillis n'a jamais été totale, comme me l'ont confirmé mes informateurs. Les problèmes de cohabitation de lignées et de clans dans les tribus, qui perdurent encore aujourd'hui, en témoignent. En effet, d'après eux, la honte qu'ont entraînée les difficultés d'intégration sociale et l'oubli délibéré des histoires claniques sont les sources des problèmes contemporains des communautés locales. Avec la promulgation du Code de l'indigénat en 1887, les tribus sont devenues des lieux d'internement, alors qu'ont été instaurées des restrictions aux déplacements. Ces dernières se sont appuyées sur le statut civil de droit particulier qui, comme l'explique Agniel (1995), a été créé pour régir les habitants des colonies n'ayant pas la nationalité française. Pour tout mouvement en dehors des réserves, les Mélanésiens doivent requérir une autorisation à la gendarmerie. Même si ce décret n'a pas empêché

[32] Seule la Grande-Terre, l'île principale, fut l'objet d'entreprises de peuplement colonial, alors que les Îles Loyauté ne subirent que la colonisation religieuse.

les contacts entre les communautés de résidence (Guiart :1963), la surveillance coloniale prohibait les mouvements en nombre.

Conséquemment l'internement dans les tribus a entraîné la cessation des échanges coutumiers et a engendré une homogénéisation des communautés de résidence. Les langues ont alors évolué en vase clos. C'est pour cela qu'aujourd'hui, dans certaines régions, « les gens parlent français pour faire les coutumes (claniques) » (E13). En outre, avec la mise en place de réserves et avec les restrictions aux déplacements, les Autochtones se sont peu à peu sédentarisés. Puis, avec l'instauration de l'impôt de capitation, en 1895, tous les Autochtones majeurs ont dû payer un tribut à l'administration. Ceci allait rapidement entraîner une obligation, pour tout Kanak, de travailler pour les colons[33] L'administration coloniale s'est également immiscée dans les tribus en nommant un chef, responsable de l'ordre et payé par l'État, qui bénéficie de droits particuliers interdits aux autres Mélanésiens. C'est ainsi, d'après le témoignage de Pierre Ataba (Mwa Wée 1997), que les chefs sont les seuls à pouvoir boire de l'alcool en toute impunité. Le modèle des chefs administratifs perdure encore aujourd'hui, alors que ces derniers obtiennent encore des rémunérations. Ces chefs, d'après les renseignements reçus, étaient généralement choisis dans les clans des maîtres de la terre dans les communautés de résidence. Pourtant, parfois, face à l'indocilité de certains d'entre eux, l'administration coloniale nommait ceux qui occuperaient cette fonction. Cependant à cause de la logique d'organisation sociale, ils n'ont jamais été réellement écoutés. Malgré tout, les lignées ayant obtenu le titre de chef administratif ne veulent plus s'en départir aujourd'hui. Ce qui, dans un modèle fondé sur le consensus, crée des difficultés de répartition des fonctions. C'est dans ce sens qu'un de mes informateurs disait que « la colonisation a perverti le système coutumier » (E9). D'après Guiart (1963 : 20), les chefs ont perdu le caractère traditionnel de leur pouvoir en acceptant les honoraires de l'administration coloniale. L'ascendant des missionnaires sur les tribus à travers l'évangélisation des Autochtones a aussi contribué à transformer leur culture.

[33] Ces faits ont été traités dans les ouvrages de Bensa (1990), Gabriel et Kermel (1985), Mathieu (1989) et Saussol (1976).

La colonisation religieuse a joué un rôle fondamental dans la déstabilisation socioculturelle des sociétés kanak. L'Église, guidée par le souci « d'améliorer » les conditions de vie spirituelles et sociales des Mélanésiens et de leur octroyer la civilisation, a été un agent destructeur. Le dénigrement culturel et le rabaissement des autochtones étaient nécessaires à la légitimation de l'œuvre d'évangélisation des missionnaires. En fait, les cultures autochtones étaient souvent perçues comme des freins à l'évangélisation et à l'acquisition d'une civilité. C'est ainsi que le Père Poupinel disait au XIXè siècle:

« Le communisme est assurément un des plus grands obstacles qui s'opposent aux efforts des missionnaires pour améliorer la position physique et morale de ces tribus, et les faire jouir du bienfait d'une civilisation chrétienne. Il faudra du temps, de la prudence et de la fermeté pour détruire de semblables préjugés ; (...) s'ils (les Pères) restaient sans succès (...) ils n'amèneraient point ce peuple à l'état de société » (cité dans Dousset-Leenhardt 1978: 24-25).

L'œuvre ecclésiale était dirigée par une volonté de modélisation des cultures autochtones afin de susciter la reconnaissance du pouvoir autocratique des Églises. En fait, d'après Kolher (1989 : 187), les Églises furent les principales propagatrices des valeurs coloniales et des pensées occidentales dans les communautés autochtones. Cependant, elles constituèrent des remparts à l'oppression des colons tout en suscitant l'intégration des Autochtones dans le système colonial. Défenseurs des droits des Mélanésiens, les missionnaires étaient l'objet d'une grande méfiance des colons (Saussol 1979). Entre leurs entreprises de conversion et de protection, les missionnaires ont ainsi été, par la force des choses, des vecteurs de bouleversements socioculturels.

À travers leur œuvre d'évangélisation, les missionnaires se sont servis de l'autorité qu'ils avaient réussi à gagner dans les communautés locales pour peu à peu imposer leurs règles. C'est ainsi qu'ils ont pu interdire de façon efficiente la pratique de rites, de tout ce qui pouvait être assimilé à des cultes. Leur ascendant social était d'autant plus fort qu'ils résidaient près des communautés autochtones et allaient souvent leur rendre visite. Comme se le remémore un informateur, dans son enfance, les danses étaient proscrites lors des cérémonies de mariage ou de baptême dans son groupe de résidence. « Parce que pour le curé, c'était mauvais, il ne fallait pas ; le bon Dieu, il a interdit tout ça parce que c'est du paganisme, il faut jeter tout ça au feu » (E10). Cet exemple corrobore les écrits de Dousset-Leenhardt (1978). En fait, les missionnaires ne montraient pas beaucoup

d'ouverture d'esprit, même si les pratiques culturelles autochtones tintaient les cultes de la liturgie chrétienne. L'octroi d'une civilité chrétienne aux Autochtones nécessitait l'abandon de plusieurs éléments de leur culture. Seule la fête des ignames, sans doute à cause de son importance culturelle, a été réappropriée par les Églises néo-calédoniennes et fut appelée, dès lors, bénédiction des ignames.

Les colonisations administrative et religieuse ont donc occasionné des bouleversements socioculturels très importants dans les communautés mélanésiennes. Elles étaient motivées par le désir d'assimiler les Kanak et, par la contrainte, s'il le fallait, d'en faire de bons chrétiens et des sujets respectueux de l'ordre colonial. Loin d'arriver à leurs fins, ces entreprises n'en ont pas moins aidé les Autochtones à s'adapter et à mettre à profit de nouveaux modèles de légitimation sociale pour les insérer dans leurs réalités contemporaines.

2.2.2. Adaptations et dynamique socioculturelles

Depuis les premiers contacts avec des Occidentaux, les cultures kanak se sont modifiées, en intégrant et en perdant des attributs sous la contrainte ou par choix. En fait, comme me l'a exprimé très justement un de mes informateurs, « on n'a pas besoin de correspondre à l'archétype du premier Kanak rencontré par un ethnologue pour être un Kanak » (E11). Toute culture est un ensemble mouvant baigné dans une continuelle contemporanéité. C'est ainsi que les cultures autochtones, comme la culture clanique malléable au gré des stratégies, se sont adaptées aux nouvelles réalités sociales auxquelles elles étaient confrontées. Elles ont continué à évoluer intégrant des valeurs et des modèles de fonctionnement occidentaux et inventant de nouvelles particularités culturelles.

Les colonisations ont imposé un modèle d'organisation sociale gouverné par des principes auxquels les Kanak n'étaient pas familiers. C'est ainsi qu'après l'abolition du système de l'indigénat et après la difficile accession à la citoyenneté française, dont les circonstances sont relatées avec précision par Kurtovitch (1997), les Autochtones ont été confrontés à de nouvelles normes sociales. Désormais détenteurs des privilèges de la

citoyenneté, ils en devenaient les obligés. Afin de satisfaire aux exigences bureaucratiques, ils ont dû choisir un nom, dans la multitude de ceux qui s'attachaient à chacun d'eux, pour les identifier. D'après Gopoea (1994: 36), c'est le nom lignager qui a été récupéré et utilisé comme nom de famille. Ceci a figé des réalités sociales autrefois mouvantes et a, de fait, donné lieu à la confiscation d'une partie importante de la mobilité statutaire individuelle et familiale. À cela se sont ajoutés la monétarisation, la scolarisation et la matérialisation qui sont désormais des réalités sociales incontournables de la contemporanéité autochtone.

L'utilisation de la monnaie et sa propagation dans les sociétés autochtones constituent ainsi une appropriation d'un système qui s'est implanté dans l'île avec la colonisation. Loin d'être une altération de la culture, comme certaines personnes, autochtones ou non, ont pu me le dire, elle est une adaptation à la contemporanéité. Désormais, la monnaie est utilisée dans les échanges coutumiers[34]. Autrefois le don de valeur était constitué de monnaie autochtone[35], de tubercules et de « tissus d'écorce », aujourd'hui, il s'agit de numéraires, d'ignames et d'étoffes de tissus. D'après Bensa et Freyss (1994 : 15), « quand les produits et l'argent européens sont pris dans les formes kanak de l'échange, ils deviennent - comme des tubercules et des chapelets de coquillages (*âdi*) - les simples signes d'une relation sociale ». L'argent n'est cependant pas dénué d'importance[36] car il confère un prestige à celui ou celle qui en possède. Mais ceux qui manifestent trop haut leur supériorité monétaire peuvent être l'objet d'emboucanements[37] occasionnant parfois la mort. La jalousie, qui conditionne les attaques magiques, est d'ailleurs un des faits endogènes aux sociétés autochtones qui explique la faible représentation de Mélanésiens

---

[34] Les pratiques culturelles autochtones néo-calédoniennes ont été nommées sous le terme générique de 'Coutume' dès les débuts de la colonisation et c'est à cette fin que le terme est aujourd'hui utilisé par les Kanak. Je me servirai de ce terme dans la même perspective malgré la simplification sociale et culturelle qu'il sous-tend.

[35] Malgré le titre de monnaie octroyé aux objets précieux autochtones composés de coquillages assemblés les uns aux autres sur une fine cordelette, ceux-ci ne sont pas utilisés comme instruments d'échanges économiques mais comme sceaux pour marquer les échanges coutumiers. Ils ont d'ailleurs une très grande valeur symbolique car « chaque groupe de famille possède dans un panier sacré une monnaie qui est son patrimoine » (Leenhardt 1930 : 47).

[36] En fait, l'argent prend de plus en plus d'importance comme en témoigne l'enrichissement des dirigeants politiques indépendantistes que Bensa (1996) et Guiart (1996) attribuent à la corruption.

[37] Emboucanement dérive du terme boucan utilisé en Nouvelle-Calédonie pour désigner les amulettes confectionnées par les sorciers pour jeter un mauvais sort à quelqu'un.

dans le système de marché. Leur mince participation provient aussi de l'importance, en Nouvelle-Calédonie, du clientélisme dans le milieu de l'emploi. Freyss (1995) a cependant constaté une augmentation de la proportion des salariés autochtones et, à des postes requérant plus de qualifications scolaires. C'est dire combien la scolarisation prend de l'importance.

La scolarisation a occasionné, au niveau culturel, de grandes modifications dans les sociétés mélanésiennes. En fait, l'entrée des Kanak aux écoles va constituer une rupture avec le modèle d'éducation traditionnel. Aujourd'hui, dès leur plus jeune âge, les enfants résidant dans les tribus partent à l'école pour la journée entière, ce qui les empêchent de recevoir l'éducation traditionnelle que leur donnaient auparavant leurs aïeuls. Ils ne connaissent plus les contes, les règles coutumières, les interdits, les marques de respect et quelquefois même le ou les dialectes de leurs parents. « Ces enfants sont automatiquement passés de pratiquement rien à la tradition écrite et, en plus, en français. Et il y a de plus en plus d'enfants qui ne parlent que français, qui ne parlent pas la langue. Certaines mères n'apprennent que le français à leurs enfants pour éviter les échecs à l'école » (D10). C'est tout cela qui fait dire à un de mes informateurs : « Aujourd'hui les choses se perdent » (E14). Les écoles populaires, créées dans les années 1980 par le Front indépendantiste, ont tenté de pallier aux carences culturelles des jeunes. Elles ont été mises en place à la suite du constat des parents qui ont vu que leurs enfants savaient lire et écrire, mais qu'ils n'avaient pas d'éducation coutumière. Dans certaines régions où ils n'étaient plus pratiqués, des liens claniques, entre communautés de résidence, ont repris avec l'effort de la revalorisation culturelle amorcée avec Mélanésia 2000 en 1975[38]. Certaines cérémonies ont aussi connu un renouveau, passant de la honte culturelle de la colonisation, à des objets de fierté, tout comme les autres particularités culturelles autochtones. En parallèle à cette revalorisation et sans que cela ne lui soit antithétique, apparaissent de nouveaux besoins. La scolarisation a un rôle important dans ce processus.

[38] Le festival Mélanésia 2000 a permis aux Kanak d'affirmer leurs particularités culturelles dont les colonisations leurs avaient appris à avoir honte. Il a donné lieu au rassemblement de clans provenant de l'ensemble du Territoire qui ont mis en valeur certaines de leurs caractéristiques culturelles à travers des chants, des danses et des jeux scéniques. Ces derniers, basés sur les histoires particulières et les ancêtres mythiques de certains clans, ont retracé l'histoire de la colonisation.

On constate l'insertion progressive des Mélanésiens dans le système organisationnel occidental. Ainsi, l'obtention des commodités de la vie moderne, l'eau courante, la télévision et les autres agréments de la vie contemporaine liés à l'usage de l'électricité, même si réalisés tardivement dans certaines régions, entraînent des changements sociaux. Marie-Claude Tjibaou (1995 : 24-25) fait part, en ces termes, du rôle de la télévision dans l'apparition de nouvelles réalités sociales dans les sociétés autochtones : « Le discours de la télévision est plus fort parce qu'il nous mange ... nous mange tout notre temps...On n'a plus le temps des paroles, d'échanges avec nos enfants ; on n'a plus le temps d'expliquer le pourquoi de telle coutume, on doit attendre telle personne, comment se fait la procédure... ». En outre, selon un informateur, l'habitat est un bon exemple d'évolution des schèmes de pensée des Mélanésiens. Désormais, les familles se font construire des maisons avec trois chambres, une pour les parents, une pour les enfants et une pour les invités, attestant de l'augmentation de la valeur du couple comme cellule familiale[39]. De plus, la diminution de la natalité chez les Autochtones lors des dix dernières années (Ahmad-Michaud et Roos 1997), nous permet d'émettre l'hypothèse que la chute démographique n'est qu'un effet d'une modification des mentalités.

En sus des ambitions d'ascension clanique, les Kanak sont aujourd'hui mus par de nouvelles aspirations. Hmeun (1996 : 49) considère que la recherche du confort matériel est devenue une aspiration profonde des Autochtones alors que certains d'entre eux « parfois même refusent de reconnaître toute forme d'aspect culturel ». Le désir d'avoir une voiture, dotée d'un système radiophonique de préférence, est également très présent chez les jeunes. Ces derniers sont d'ailleurs beaucoup plus attirés par la ville et souhaitent obtenir un travail de fonctionnaire, à leurs yeux ,plus facile et plus payant, plutôt que de rester à la tribu et travailler aux champs. A ce titre, je crois que la perspective de Freyss (1995 : 306) selon laquelle l'attrait des postes salariés tient en grande partie au souhait « de s'opposer, dans les faits, à l'exclusion provoquée par la colonisation » n'est qu'à demi vraie. En effet, l'obtention d'un emploi salarié est également une source de prestige aujourd'hui et, tel que mentionné par Leblic (1993 : 272), c'est un moyen pour les

[39] Autrefois, les hommes et les femmes résidaient dans des cases distinctes dans les communautés de résidence.

jeunes, de se faire écouter des anciens dans des modèles organisationnels fondés sur la classe d'âge. Pour toutes ces raisons, les Mélanésiens sont de plus en plus nombreux à vivre en ville, à Nouméa[40]. D'ailleurs cette ville ne leur est plus étrangère. Selon Tjibaou (1976), elle n'est plus la « ville blanche » où les Autochtones ne sont pas les bienvenus. Avec la cessation du couvre-feu réservé aux Kanak entre 1920 et 1940 et l'acquisition de la citoyenneté, ils se sont peu à peu appropriés la ville. Aussi, « maintenant il y a beaucoup de Kanak, il y a les familles qui se déplacent, les clans qui viennent, qui se regroupent plus ou moins, donc ils reconstituent au sein de la ville des modes de fonctionnement et d'organisation communautaire qu'ils ont chez eux » (E6).

Pourtant certains aspects des cultures « traditionnelles[41] » autochtones, comme les mariages décidés par les clans, ne peuvent plus être appliqués compte tenu des valeurs contemporaines. Tel que noté par Kolher, Pillon et Wacquant (1985) dans leur étude sur les jeunes Kanak, ces derniers souhaitent une actualisation des règles coutumières. Ces auteurs montrent cependant que, même si l'augmentation des contestataires est fonction de leur niveau de scolarité, les remises en cause de certaines pratiques coutumières n'indiquent pas une acculturation. En effet, les divergences d'opinions manifestent seulement des intérêts individuels et stratégiques différents qui se retrouvent au niveau générationnel ; les expériences des jeunes se distinguant de celles de leurs parents. De plus, les changements rapides, qui occasionnent les protestation des jeunes, sont accentuées par la consommation de cannabis par de nombreux jeunes[42]. La culture du cannabis devient d'ailleurs une activité lucrative alors que la demande provenant de la ville ne cesse d'augmenter, comme le prouvent les arrestations de plus en plus nombreuses dont témoignent les reportages des quotidiens de l'île. En fait, il devient plus rentable de vendre de la marijuana que des ignames ; aussi, de plus en plus de Mélanésiens s'orientent vers ce marché, conscients de l'apport considérable qu'il peut générer.

---

[40] Un tiers des Autochtones néo-calédoniens vivent actuellement en ville (Freyss 1995 : 281).

[41] Le terme tradition a une connotation évolutionniste trop présente et est trop associé à une perspective figée des cultures autochtones pour que je l'utilise sans le mettre entre guillemets.

[42] Le cannabis est entré dans les mœurs, il est de toutes les fêtes, de nombreuses personnes ayant entre une quinzaine d'années et la trentaine en consomment.

Les Kanak ont observé, appris et innové à partir des nouveaux modèles d'organisation et de relations sociales qui s'imposent à eux. Vraisemblablement la colonisation religieuse a été et reste un modèle d'inspiration à l'innovation autochtone. Malgré leur rôle parfois ambigu lors de la colonisation, les Églises ont conservé l'intérêt et la sympathie des Kanak qui sont très croyants[43] L'indulgence des Autochtones à l'égard des Églises est due, d'après mes informateurs, à l'ardeur avec laquelle certains ecclésiastiques les ont protégés contre les abus des colons. En outre, une grande partie de mes informateurs ont bénéficié des possibilités de scolarisation fournies par les Églises et ont pu acquérir des formations universitaires grâce à de celles-ci. La religion constitue une source d'inventions contemporaines. Un informateur le remarquait pertinemment : « il y a des coutumes qui naissent maintenant, qui sont mélangées un peu à la religion » (E18). De plus, de nouveaux dialectes apparaissent de nos jours, comme en fait foi l'étude de Corne (1995) à Saint-Louis, tribu située à la périphérie de la capitale, Nouméa. Dans cette région, un créole, le Tayo, inventé dans les années 1910-1920, continue à évoluer. Reflet du rôle prépondérant de la mission catholique dans la vie sociale, il a été créé suite à la réunion sur un même territoire de clans dont les différences langagières ne permettaient pas une compréhension mutuelle. Contrairement aux autres créoles, ce dernier s'est constitué à partir des dialectes autochtones et non pas à partir de la langue française (Corne 1995 : 216).

Même si les colonisations n'ont pas altéré la vitalité culturelle des sociétés autochtones, l'obtention de la citoyenneté française par l'ensemble des Kanak en 1952 a constitué un fait marquant dans le développement des cultures autochtones. Les Kanak se sont ainsi adaptés et ont inséré, en les transformant ou pas, les modèles occidentaux, d'organisation sociale et économique dans leurs pratiques culturelles. Ces nouveaux comportements ont suscité une reconfiguration des rapports sociaux.

[43] Les femmes autochtones sont très ferventes des cultes religieux qu'elles pratiquent en grand nombre.

2.2.3. Reconfiguration des rapports sociaux

Les bouleversements et les changements socioculturels qui se sont manifestés par l'apparition de nouveaux comportements et de nouvelles valeurs, ont entraîné une reconfiguration des rapports sociaux. Certains Autochtones, comme dans les colonies anglaises d'Afrique (Ranger 1983), ont profité de la colonisation, des impératifs bureaucratiques et des principes organisationnels qui s'imposaient à eux pour s'orienter vers l'utilisation raisonnée des opportunités qu'ils fournissaient.

Plusieurs exemples montrent que les intérêts de l'administration coloniale, des lignages et des clans étaient quelquefois convergents. Ainsi, selon Douglas (1991, 1996), certaines entités familiales autochtones ont profité des répressions coloniales contre d'autres Mélanésiens pour régler leurs comptes personnels et asseoir leur prééminence territoriale. Soit dit en passant, et toujours selon Douglas (1991), les forces coloniales ont bien plus bénéficié de l'aide des lignages et des clans que l'inverse car elles s'avéraient malhabiles face à la rapidité des manœuvres des Kanak. En outre, d'après un de mes informateurs, le cantonnement des Autochtones dans des réserves a été orchestré par l'administration coloniale et les grandes chefferies qui avaient les mêmes intérêts. En effet, d'après lui, « les chefs voulaient récupérer leurs sujets et l'administration voulait déloger les gens, dégager certaines régions pour installer des colons » (E4). La parole des chefferies a eu alors d'autant plus de poids que les Autochtones voyaient dans leurs regroupements un moyen de se protéger contre les abus coloniaux et les attaques d'autres clans. Puis, l'arrêt des conflits militaires des clans a occasionné l'augmentation de l'utilisation des procédés d'emboucanement (sorcellerie) pour le contrôle social. En outre, les phénomènes tels que le rassemblement arbitraire de clans dans les réserves, la fixation des noms des lignages, la nomination de chefs administratifs, la perte d'histoires claniques, la manifestation de la honte d'appartenir à un clan accueilli et la diminution du rôle des anciens dans l'éducation des jeunes, posent désormais de nouvelles difficultés. Dans ce cadre de perte des repères, des clans ont réussi à faire oublier le rôle qui leur était anciennement échu et à revêtir, en se comportant comme des propriétaires terriens, un statut de nobles. Ceci

conduit de nombreuses personnes, qui ne connaissent plus leur généalogie clanique, à en inventer de nouvelles. Les réinterprétations de l'histoire prévalaient déjà à l'époque pré-coloniale mais les bouleversements occasionnés par la colonisation ont ouvert un terrain propice aux contestations. L'argument principal de la remise en question des droits de certains sur d'autres est la méconnaissance de sa provenance et de son lieu d'appartenance. C'est ainsi que, dans certaines régions plus touchées par les entreprises de colonisation, « on a beaucoup de problèmes, justement à faire reconnaître une autorité coutumière » (E9). En fait, de nouveaux modèles de rapports claniques sont apparus.

La répartition des rôles claniques dans les communautés de résidence, qui entraînait le partage de denrées alimentaires entre les entités familiales et qui nécessitait leur concertation, n'a plus lieu aujourd'hui. Ceci s'explique non seulement par la perte des fonctions claniques avec les déplacements de population, mais aussi par les nouveaux comportements associés à l'utilisation d'équipements électriques, comme les congélateurs. En effet, les dons d'aliments d'origine animale qui permettaient de surseoir aux difficultés de conservation, ne sont plus pratiqués aujourd'hui. Dans beaucoup de régions de la Grande Terre, plus touchées par la colonisation, le respect dû aux autorités coutumières n'est plus rendu. Néanmoins, les relations coutumières entre les clans appartenant à la même communauté de résidence perdurent. On les remarque notamment à travers les mariages et les décès. En fait, les rôles singuliers de chaque clan n'ont plus d'importance si ce n'est « qu'on garde cette chose en retenue, mais uniquement dans les relations d'échange coutumier, les relations coutumières » (E14). Les clans utérins conservent également toute leur importance. Aussi, et bien que désormais la volonté individuelle s'affirme en sus de la décision clanique en ce qui a trait aux unions individuelles, les mariages claniques sont encore pratiqués. Ils sont l'engagement de deux personnes l'une envers l'autre, de chacune d'elles envers son clan et entre les clans eux-mêmes. Ces mariages sont l'alliance de forces claniques mythiques et totémiques auxquels les conjoints sont soumis : « si on n'est pas fidèle sur ce point bien précis du mariage, on peut attirer sur soi aussi bien les forces de la nature, que l'appartenance à la terre, que notre rôle dans la société. La coutume est vraiment quelque chose qui se vit, pas quelque chose qui se dit en l'air » (E4). En fait, même après l'intégration dans le

modèle organisationnel occidental, l'agir individuel reste guidé par des stratégies d'ascension ou de perpétuation des acquis sociaux.

Aujourd'hui, les sociétés autochtones sont encore mues par la même dynamique alors que de nouvelles légitimités sont apparues. Le rôle de pasteur ou de curé, la réussite scolaire, monétaire et l'élection démocratique se sont superposés ou même substitués à l'ordre ancien. Ces nouveaux modèles de légitimation du pouvoir ont d'ailleurs amené certains à faire valoir une « volonté de rassembler l'ensemble pour retrouver un hypothétique pouvoir unique qui, en vérité, n'a jamais existé dans la coutume » (D4). Certains individus et lignages ont bénéficié de la colonisation en augmentant leur patrimoine de nouveaux talents. Un de mes informateurs m'a également expliqué que par l'intermédiaire des efforts soutenus des membres de sa famille pour s'insérer dans le système colonial, ils se sont attribués un rôle d'intermédiaires entre la bureaucratie occidentale et les autres familles de leur communauté de résidence. En intégrant le modèle et les procédés de gestion occidentale, par le biais de la scolarité, cette famille s'est dotée de nouvelles aptitudes reconnues et appréciées de tous. Ils sont ainsi devenus des personnes importantes sur qui le groupe local « se repose » (E14). Des Autochtones ont également pu revaloriser leur place dans la société traditionnelle en faisant des études. Gopoea (1994 : 81) souligne, en présentant ses informateurs, que quelques-uns d'entre eux ont réussi `a dépasser « les handicaps sociaux » de leur « statut coutumier inférieur » en étudiant. D'ailleurs, le clan et le groupe local bénéficient de l'éclat et du prestige d'un de leurs membres ayant obtenu une situation professionnelle stable. Ihage (1995 : 19) fait valoir cela en prenant l'exemple de l'intellectuel qui, par sa compétence, « fait briller aussi son clan, son village et son peuple ». Des faits symptomatiques émergent cependant de la confrontation des légitimités. Le grand chef Nidoïh Naisseline de la chefferie de Gouahma à Maré (Le Banian 1991 : 4-5) critique de façon acerbe les remaniements politiques des dernières années. Il les associe en effet au « dessaisissement des chefferies et des structures coutumières » et à des tentatives de sabotage de la coutume.

Les exemples mentionnés précédemment manifestent, à bon escient, la malléabilité culturelle et la dynamique à travers lesquelles s'inscrivent chacune des cultures autochtones. Cette démonstration vient ainsi remettre en cause les travaux de certains

intellectuels qui, croyant bien faire, se sont évertués à dresser des présentations figées des cultures autochtones. Ces études sont considérées, aujourd'hui, comme racisantes par d'autres chercheurs (Sackett 1991). En fait, comme l'indique Sahlins (1989), la culture est toujours sujette à transformation car elle est empreinte dans l'action comme les catégories culturelles qui sont toujours fonction des « contextes perçus ». En fait, cette dynamique des identités s'insère dans un jeu des identités.

2.3. Le jeu des identités

2.3.1. La transmission des identités

Les identités individuelles et claniques sont attachées à un système de références malléables, selon les opportunités du moment, tout en étant issues d'une conception particulière de la personne. C'est à travers cette perspective qu'il faut considérer la transmission, la célébration des identités, la quête identitaire et la contestation des droits. L'identité individuelle s'articule autour de l'hérédité réelle et de l'hérédité sociale et se transmet aux enfants, à travers la réincarnation de certaines facultés, par le sang et la socialisation.

La culture clanique s'impreigne dans l'essence même du clan. Elle est véhiculée intergénérationnellement par le sang, lequel est vu comme une entité autonome qui perdure au-delà de l'existence humaine. Cette conception de la filiation biologique est associée à une croyance en la survivance de l'esprit à travers un modèle de réincarnation lignagère et clanique. Cette caractéristique culturelle semble présente dans plusieurs sociétés mélanésiennes. Godelier (1992) a ainsi montré chez les Baruya l'importance du lien entre la réincarnation de l'esprit et le nom individuel à travers les lignées. Un de mes informateurs m'a expliqué qu'on lui avait attribué le nom et le rôle de son grand-père à sa naissance. En effet, il est né peu après la mort de son grand-père, ses parents ont vu en cela le signe d'une désignation surnaturelle. Il devait donc être celui qui remplacerait son aïeul dans la société et dans le clan. Comme l'a montré Leenhardt (1930, 1976), le nom traduit toujours une relation sociale ou mythique. Cette réincarnation n'est pas totale, les acteurs sociaux ne considèrent pas que l'individu est un double de celui qu'il réincarne,

mais ils lui octroient les facultés physiologiques et psychiques les plus importantes du défunt. Il a naturellement la fonction et le pouvoir de ce dernier manifestés à travers son nom. Rappelons-nous que le nom est une caractéristique fondamentale de l'identité individuelle puisqu'il est lié irrémédiablement au présent et au devenir de chaque personne au niveau statutaire[44].

Le rôle social et les capacités intellectuelles individuelles se communiquent à travers les générations. D'après certains informateurs, l'esprit de la lignée se manifeste dans le sang. Il se transmet au même titre que des caractères phénotypiques. La culture du clan est apprise d'une génération à l'autre. L'esprit téméraire d'un clan guerrier va se transmettre de façon naturelle par le sang entre les générations. « C'est automatique ça, c'est dans le sang. Vous prenez par exemple quelqu'un qui est guerrier, le clan guerrier par exemple, ça reste dans le sang, c'est quelque chose qui est toujours vivant même si c'est la deuxième, la troisième ou la quatrième génération. » (E16). C'est ainsi que certains de mes répondants m'ont également dit qu'il y avait un transfert automatique de l'esprit de chef à travers la lignée. Les paroles de l'un d'eux expliquent bien cette transmission intergénérationnelle: « quand je vais mourir mon esprit va se mettre dans mon petit-fils ou mon arrière-petit-fils qui aura un signe de responsabilité » (E6). Pourtant, et malgré que l'idée de la transmission bio-sociale des identités existe, on ne peut pas dire, à l'instar de Métais (1956 : 90), que cela signifie une hiérarchie des sangs. En effet, l'exaltation de l'essence du clan est un usage commun dans la compétition individuelle, lignagère et clanique. La prétention d'une transmission biologique des capacités sert à justifier ou à revendiquer une position de pouvoir. Elle concède à l'individu, au lignage ou au clan, une prééminence biologique pour l'exercice de certaines tâches sociales auxquelles, bien sûr, une autorité est allouée. Les présentations de statuts sociaux figés, par certains de mes informateurs, sont également des phénomènes qui manifestent la dynamique de concurrence des sociétés autochtones. La réclamation d'une ascendance sociale se justifie à partir de l'affirmation d'une antériorité d'occupation du sol, lieu privilégié de prestige social.

---

[44] Depuis l'affirmation culturelle des années 1980, de nombreux Autochtone dont le nom avait été écrit incorrectement et qui, de fait, était mal prononcé ont exigé et obtenu qu'il soit orthographié correctement pour affirmer leurs droits au niveau des communautés de résidence et des régions qu'ils fréquentent.

La transmission des identités est ainsi imprimée dans une socialisation. Lorsque les conditions de vie contemporaines et l'encadrement social des enfants le permettent, l'appartenance au clan est marquée dans leur éducation. Leurs réseaux d'alliance, leurs cultures, leurs langues et l'histoire de leurs clans leurs sont ainsi exposés. Ils apprennent alors le totem de leur clan, la lignée à laquelle ils appartiennent, les droits et devoirs qui y sont attachés. Les identités individuelles vont se forger à travers l'histoire du clan, les récits des rapports de forces intra ou extra claniques et la mise en valeur d'un modèle de comportement[45]. Le souvenir de ces narrations doit se perpétuer au sein du clan car il permet aux membres de ce dernier de se situer. Dans le cas des conflits claniques, la mémoire orale suscite l'entretien du ressentiment entre les membres des entités familiales, même après trois générations. Un informateur m'explique ainsi que son grand-père, qui détenait la chefferie dans une région, en a été chassé par « ses frères ou ses cousins, qui voulaient prendre la chefferie. Ils l'ont prise d'ailleurs. C'est pour ça que nous avons toujours un petit contentieux avec les ....[46] » (E13). La place importante de la transmission orale permet ainsi la reproduction des modèles de comportements et la conservation de l'esprit clanique à l'époque contemporaine. C'est ainsi qu'un de mes informateurs m'a souligné le fait que son « clan n'a jamais accepté la colonisation. On fait partie des groupes sociaux, claniques qui n'ont jamais accepté de se soumettre. Même si on est aujourd'hui dans un autre environnement, ça reste, ça c'est comme ça, c'est le poids aussi de la culture, de la tradition » (E11). En fait, l'importance de la mémoire dans la compétition individuelle, lignagère et clanique nécessite que la culture clanique perdure au-delà des générations. Cela est d'autant plus important que sa perte est à l'origine de heurts dans les clans et les communautés de résidence.

L'identité est donc transmise à la fois par transfert bio-social avec la réincarnation et le sang et par l'apprentissage de la culture, de l'histoire et des valeurs lignagères et claniques. Toutefois dans des systèmes sociaux et hiérarchique instables tels que ceux des

---

[45] Ihage (1995) met bien en valeur le rôle fondamental des contes dans l'apprentissage des relations inter-claniques et des sphères d'autorité par les enfants.

[46] Afin de répondre aux exigences d'éthique je ne mentionnerai pas là le nom de famille qui m'a été communiqué par mon informateur.

Kanak, ces identités doivent toujours être réaffirmées et célébrées pour qu'elles soient reconnues.

2.3.2. La célébration des identités

Les cérémonies et les rites sont des réactualisations des alliances et des liens sociaux de solidarité. Ils permettent de souder les membres des communautés restreintes et de montrer le statut social et le pouvoir de mobilisation des clans. L'identité du groupe vit à travers les rituels qu'il pratique et qui construisent le rapport à l'autre, ainsi que le fait valoir Augé (1994 ; 1997).

Les rituels et les cérémonies « coutumières » occasionnent le rassemblement des lignées et des clans bilatéraux, l'affirmation de leur union. En effet, c'est à l'occasion des rituels communautaires que les différents membres des communautés de résidence se retrouvent, solidaires dans le rappel des liens familiaux, des alliances et des mythes. Rappelons-le, l'occupation d'un terroir auquel étaient attachés les esprits des défunts, le nom de l'ancêtre mythique et la pratique de rituels correspondants suscitaient l'assimilation de tous les clans à une famille. Comme le déclare Tjibaou (1976: 46), les cérémonies sont marquées par des discours, des paroles, des rapports sociaux et mythiques remémorant la cohésion du groupe. Ils sont également l'occasion de l'échange de biens vivriers entre les habitants du terroir clanique et les invités. L'union entre les groupes se matérialise à travers ces échanges, lesquels sont le geste qui accompagne la parole. Cette parole donne lieu au rappel de la cohérence du système trilogique au travers duquel les vivants, les défunts et la terre ne forment qu'un tout. Ils sont un hommage aux habitants du terroir, descendants des défricheurs et médiateurs entre les vivants et les défunts. « Ils restent les médiateurs avec tous les humains qui sont restés là et qui font corps avec cet espace de terre » (D4).

De nos jours, cantonnements et impératifs religieux obligent. Plusieurs cérémonies ne sont plus effectuées ; ce phénomène varie selon les régions. Seule la cérémonie des prémisses des ignames est encore pratiquée dans presque toute la Nouvelle-Calédonie. Elle occasionne la séparation des ignames après leur récolte dans les communautés

restreintes et le remerciement des clans accueillis au clan des maîtres de la terre. Cette cérémonie et celles de deuil, qui sont également l'occasion de dons, permettent de réactualiser le contrat de cohésion relative des communautés de résidence. Elles sont aussi des moments privilégiés de relation entre les morts et les vivants. C'est ce qui explique en partie les difficultés d'émergence de consensus dans les sociétés où elles ne sont plus pratiquées. En effet, il arrive que les clans accueillis ne veuillent pas reconnaître leur statut et refusent de rendre l'hommage aux maîtres de la terre. Ces communautés sont aux prises à de graves problèmes d'unité. D'autres cérémonies ont connu un renouveau avec la revalorisation culturelle des Autochtones lors des années 1970. Parmi celles-ci le cycle du sang, le remerciement aux utérins pour le don de sang et de vie. La vie de chaque individu est ponctuée de rituels qui commémorent le don de sang. Ainsi à la naissance d'un enfant, l'oncle maternel est convié pour qu'il lui donne le souffle et la vie. Le clan paternel le remercie alors par une parole et des présents. À la mort de cette personne, le clan paternel organise une nouvelle cérémonie au cours de laquelle il restitue le sang qui lui a été prêté. La cérémonie de restitution du sang est celle de la rétrocession de la vie, qui retourne symboliquement dans le ventre de la mère du défunt. « Une fois qu'il est rentré, qu'il est relogé dans le ventre de sa mère, ça y est, c'est fini : parce qu'il est sorti, il a grandi dans le clan de son père et une fois que tout est accompli, le clan de son père le ramène dans le ventre, après c'est fini » (E13). Ce retour est assimilé à une renaissance lors de laquelle les gens sont heureux et le manifestent par des danses qui marquent la fin du cycle du sang, la levée de deuil. Ces cérémonies permettent de célébrer et de conforter l'alliance clanique.

Bien qu'elles soient le moment de la célébration de l'union lignagère et clanique, les cérémonies véhiculent le prestige de leurs organisateurs, assoient la hiérarchie dans les communautés de résidence et sont des moments de contestation de l'ordre établi. Le prestige des organisateurs tient en grande partie à la présence du clan maternel et de l'oncle utérin. Leur présence est la marque de la bonne entente des clans, de la force de l'alliance et de la renommée extra-territoriale du clan hôte. D'ailleurs, « les gens font toujours la différence. Quand on fait un mariage, la première chose que les gens, que les clans regardent c'est si le clan utérin est là. Si le clan utérin n'est pas là, oh ! il y a quelque chose qui n'a pas été respecté, il y aura une malédiction, il y aura ceci, il y aura

cela » (E9). Comme décrit précédemment, l'oncle utérin est craint car il a un pouvoir direct sur la vie individuelle. Son importance tient à sa possession du sang de ses neveux et de ses nièces et aux possibilités d'attaques magiques. Au-delà de cela, les cérémonies ont pour but de rendre manifestes les relations sociales et, à travers elles, la position sociale dont peut se prévaloir le clan hôte. Le rituel est également le moment où se marquent les différences hiérarchiques entre les lignées. En effet, chaque cérémonie donne lieu au rappel des généalogies qui régissent l'ensemble des relations sociales et justifient la hiérarchie lignagère. La parole ainsi prononcée permet aux différents lignages de connaître leur place dans la hiérarchie clanique et de respecter les règles associées à leur rang. En fait, les cérémonies agissent comme modèles dans une perspective de contrôle social. Elles donnent lieu à la répétition des valeurs et de l'ordre hiérarchique promus par la communauté. Le prestige de la reconnaissance prévaut sur le don de vivres. Les mythes et discours énoncés lors des festivités ne sont pas tous en corrélation avec la perpétuation de l'ordre établi. Ils révèlent des stratégies de contestation de la prééminence de certains clans sur la communauté. Bensa et Rivierre (1982,1988) ont traité du rôle fondamental de la proclamation des contes lors des festivités dans la compétition clanique.

2.3.3. La quête identitaire et la contestation des droits

La contestation des droits, qui a toujours existé dans les sociétés kanak, a connu un regain d'énergie, depuis une vingtaine d'années, avec la recherche identitaire. En effet, les communautés de résidence et les clans sont désormais soumis à de nouvelles réalités sociales et culturelles qui occasionnent l'exclusion ou la dénégation des droits de certains individus en fonction de critères bio-sociaux.

Les déstructurations et reconfigurations des sociétés autochtones qu'ont suscitées les colonisations administrative et religieuse ont été ressenties très profondément au niveau identitaire. Rappelons-nous que, l'expropriation des terres a eu un impact considérable sur les unités familiales, les lignages et les clans expropriés. Tjibaou (1976) disait d'ailleurs : « un clan qui perd son territoire est un clan qui perd sa personnalité. Il perd

son tertre, ses lieux sacrés, ses points de référence géographique, mais également sociologique. Tout l'univers d'un groupe est ébranlé, son réseau de relations avec ses frères, avec le protocole afférent se trouve dans une confusion généralisée ». Les Autochtones ont alors tenté de surseoir à ces manques en cherchant la provenance de leur clan et les relations d'alliances qui lui étaient associées. La quête identitaire de certaines unités familiales, combinée aux nouvelles aspirations individuelles, a créé un climat social propice au remaniement des statuts sociaux et à la contestation des droits. Ceci a amené des clans à faire des exclusions individuelles. À moins de fautes graves, il n'y avait pas d'exclusions claniques autrefois. L'exclusion était la pire condamnation que le clan pouvait infligé à un de ses membres, elle signifiait sa mort sociale. Le fautif perdait non seulement le réseau social dont il bénéficiait, mais également son moyen de subsistance économique et ses totems. Aujourd'hui, le choix de certains acteurs de ne plus contribuer aux activités communautaires, afin de se libérer de fonctions astreignantes ou d'un rang social moindre, est une faute grave qui peut être sanctionnée par une exclusion clanique. En effet, l'appartenance clanique est assortie d'un certain nombre de devoirs. Chaque personne doit participer à l'activité qui est attribuée à son lignage par l'entremise de son nom. En refusant de reconnaître leur rôle et leur statut, ces Kanak « ne sont plus rien par rapport au chef, à partir du moment où ils ne participent plus à la chefferie, c'est une manière de dire je n'en fais plus partie. En tout cas, le clan réagit comme ça, vous refusez de participer, donc vous n'êtes plus du clan, donc vous n'êtes plus rien. » (D10). Au-delà de ce motif d'exclusion, ceux des « bâtards[47] » retiendront davantage mon attention.

Le phénomène des « bâtards » conduit quelquefois à faire des exclusions claniques mais plus généralement à nier leurs droits. Le rejet clanique de ces enfants est dû au fait, d'après mes informateurs, qu'ils n'ont pas été reconnus par leur père et qu'ils portent le nom du lignage de leur mère. Comme nous l'avons déjà vu, les enfants du couple portent généralement le nom de leur père et ont des droits en vertu de celui-ci. Le nom fait donc partie du patrimoine qui est octroyé à l'enfant par son père. L'adoption clanique, qui est

[47] Le terme bâtard est utilisé par mes informateurs pour désigner les enfants nés suite à des relations sexuelles ponctuelles et adoptés, par la force des choses, par le clan de la mère. Ces enfants sont également appelés « enfants des caféries » ou « enfants de la route ».

encore pratiquée aujourd'hui, donne lieu au don du nom et aux droits de celui qui adopte l'enfant. Ce dernier est incorporé immédiatement dans la structure clanique car son adoption sert à marquer ou à resserrer les liens de deux clans unis par l'alliance matrimoniale ou simplement à rendre la vie qui a été prêtée. Toutefois, l'adoption des « enfants des caféries » est assimilée à une adoption forcée. Ceci conduit les autres membres du clan à refuser leur appartenance qu'ils considèrent comme une menace à leurs droits et comme un manquement d'égards vis-à-vis des utérins. En effet, :

« ils posent problème parce que souvent ils portent le nom de la mère et chez nous quand on a des démarches coutumières, tout ce qui est relation avec ton tonton, ton tonton, c'est la famille de ta mère, c'est sacré, tu dois la vénérer jusqu'à ta mort. Tu ne dois jamais te placer au-dessus d'eux, ne jamais revendiquer ce qui est à eux. Alors ce qui se passe aujourd'hui, c'est que bien souvent ces enfants de la route ils portent le nom de la mère et au nom de ce nom là ils vont revendiquer les terres, ils vont revendiquer ceci, ils vont revendiquer cela. Ils n'ont pas le droit parce que c'est leur clan utérin » (E14).

Auparavant, les « enfants des caféries » étaient adoptés sans réticences dans les clans utérins ; selon certains, les changements de disposition à leurs égards provient du nombre croissant de ces naissances. Aussi, il faut considérer cela par rapport aux nouvelles valeurs et à la compétition clanique inter individuelle.

Dans la compétition clanique individuelle, les acteurs utilisent tous les atouts dont ils disposent pour destituer un éventuel rival. C'est ainsi que, en vertu de la valeur vénale des terres et du prestige qui est associé à leur possession, de nouveaux modèles de différenciation émergent. Les autres membres du clan affirment alors être lésés par ce nouvel arrivant qui porte indûment le nom du clan. Ils allouent à l'adopté, qui ne sera jamais accepté dans le clan et dont les descendants porteront le fardeau, le titre peu élogieux de bâtard. Comme dans le cas de l'anoblissement d'un individu par son mariage avec une femme d'une caste supérieure, les membres du clan de cette dernière se souviendront toujours de l'intégration de ce différent. Ils lui rappelleront son origine modeste dans la façon dont ils le nomment avec mépris. C'est ainsi que, même après plusieurs générations, les descendants d'un « enfant de la route, les autres (membres du clan) utilisent la situation pour rabaisser la famille et dire tout ça c'est des enfants bâtards, c'est pas des vrais descendants » (E4). En fait, dès la plus tendre enfance, les jeunes descendants du clan vont rappeler à « l'enfant de la route » qu'il est étranger au clan et qu'il n'a aucun droit. En effet, « il n'est pas en Océanie d'injure plus grave que de

traiter quelqu'un d'étranger, ce qui implique de nier ses droits à la terre » (Guiart 1981 : 185-186). Dans ce cas, comme on le constate, ce n'est pas le sang qui détermine l'appartenance ou non à la communauté kanak, mais la reconnaissance du groupe. Pourtant, la compétition clanique et l'octroi d'une origine étrangère peuvent entraîner la mise en valeur d'une identité bio-sociale.

Normalement les caractères phénotypiques ou le métissage ne prennent pas un rôle exclusionniste dans les communautés Kanak, comme me l'ont dit plusieurs informateurs. Pourtant, il peut en prendre lorsqu'il s'agit de contester les droits individuels. C'est ainsi que des individus ont remis en question les prérogatives de membres de d'autres clans sur des terres revendiquées en les accusant de métis, ce qui revenait à les accuser d'étrangers. Le recours à une terminologie racialisante et à la différenciation de sang survient quand il est question de partager et que d'autres éléments entrent en jeu. Comme l'explique bien un de mes informateurs :

« Nous sommes plusieurs dans le groupe, nous sommes du même sang, nous sommes plusieurs à partager la terre. Hormis dans le partage, lui il est un peu pâle. Alors que dans l'idée initiale, qu'il soit un peu pâle ou pas, ça n'a pas d'importance puisqu'il est. Mais maintenant, il y a d'autres critères qui entrent en ligne de compte. Disons le terroir, disons la propriété, la rentabilité, le rapport de la terre avant l'introduction de l'État dans le rapport à la terre. » (D4).

Cet exemple montre comment s'opère une substantialisation de l'appartenance clanique par des acteurs sociaux en situation de compétition. Ces derniers récupèrent les instruments distinctifs dont ils disposent pour contester les droits de leurs concurrents et/ou asseoir leur suprématie sociale.

La quête des identités bafouées après les pertes des histoires claniques et les destructurations des rapports claniques a donné lieu à la manifestation de nouveau critères de contestation. En effet, dorénavant des Kanak font valoir l'impureté de sang pour remettre en cause les droits et les noms d'autres membres de leurs clans. A la transmission de l'essence clanique par le sang, ces derniers ont ainsi associé le transfert bio-social des identités. C'est justement parce que les systèmes de références sont malléables selon les contextes qu'ils sont contestés. La transmission des identités est ainsi

à la fois le fait d'un héritage socio-biologique et culturel. Tandis que leur célébratioon donne lieu à leur entérinement ou à leur contextation.

Conclusion

L'identité clanique est la première appartenance qu'ont fait valoir mes informateurs. Ils m'ont tous dit leur attachement à un terroir et à une culture clanique. Le lien avec la terre, les histoires particulières et les relations d'alliance sont les éléments à partir desquels sont pensées les hiérarchies individuelle, lignagère et clanique. Ces éléments ne sont cependant pas dépositaires de droits spécifiques. La stratification sociale n'est jamais fixée une fois pour toute alors que la quête d'équilibre est privilégiée dans les relations sociales. Les relations d'alliances matrimoniales, à partir desquelles prévaut un lien de réciprocité entre les membres de deux unités familiales, instaurent une dépendance entre les acteurs sociaux qui y sont impliqués.

Les colonisations sociale et religieuse ont destructuré les sociétés claniques avec le cantonnement des Autochtones dans des réserves et les tentatives visant à modeler les comportements des kanak. Cependant les sociétés mélanésiennes se sont adaptées aux nouvelles réalités auxquelles elles étaient confrontées et ont su innover. Elles ont ainsi participé aux transformations de leurs cultures. Ceci a donné lieu avec l'émergence de nouvelles légitimités dans des sociétés hautement compétitives, à une reconfiguration des rapports sociaux.

Dans un contexte dominé par les compétitions individuelles, lignagères et claniques, le jeu des identités auquel se livrent les Kanak a pris de nouvelles formes. Les clans organisent toujours des cérémonies qui permettent de réactualiser les hiérarchies sociales ou de les contester. Les modèles de contestations des droits ont d'ailleurs profondément changé sous l'influence de la culture occidentale alors que l'on a assité à une substantialisation des critères d'appartenance. La transmission des identités n'a pas changé quant à elle. Elle est encore fonction d'une transmission de l'esprit du clan à travers le sang et par le biais d'apprentissages culturels. Sachant que le clan est l'unité de

base des sociétés kanak, comment cette identité s'insère-t-elle dans la catégorie ethnique ?

CHAPITRE III

L'APPARTENANCE ETHNIQUE

> « Le colonialisme c'est la force motrice, c'est le fil conducteur de l'histoire. Donc voilà, l'histoire a évolué comme ça avec d'un côté cette présence, ce colonialisme et de l'autre côté les Kanak qui se battaient pour leur survie, et on est arrivé à la situation présente » (E9).

En vertu de sa tradition républicaine et de sa propension assimilationniste, la France n'a jamais voulu reconnaître, au niveau international, les notions de minorité et d'autochtone ni même « aucune distinction établie sur des caractères ethniques » (Rouland 1995 : 20). Elle n'a pourtant pas moins créé ces catégories à travers le modèle de colonisation qu'elle a mis en œuvre en Nouvelle-Calédonie. Le bagne, le système de l'indigénat et l'importation de main-d'œuvre étrangère ont travaillé de concert dans ce processus de constitution des communautés sociales et ethniques. Après avoir été minorisés et marginalisés, les Autochtones ont brandi leur ethnicité pour soutenir leurs exigences et pour se revaloriser. Les frontières de l'ethnie kanak sont mouvantes, le particularisme est ainsi manifesté aujourd'hui de la démarcation à l'analogie.

3.1. Fabrication coloniale et prolongement des distinctions ethniques

3.1.1. L'institutionnalisation de la différence

En Océanie lors de la période coloniale, les identités culturelles ont été institutionnalisées à partir du modèle européen des groupes ethniques, justifiant la minorisation des Autochtones à partir de critères biologiques et de préjugés raciaux, comme l'a exposé Linnekin (1990: 149). L'œuvre de colonisation néo-calédonienne joue un rôle fondamental dans la création des appartenances sociales et ethniques en érigeant les bases institutionnelles de

la différence, en occasionnant une correspondance entre les clivages sociaux et géographiques et en promouvant une discrimination sociale fondée sur des critères de race.

Le développement de la colonisation s'accompagne de l'instauration de lois visant la mise à l'écart des Autochtones et la confiscation progressive de toutes leurs libertés. La minorisation sociale des Mélanésiens, accompagnée des vexations provoquées par la destruction des cultures d'autosubsistance par les bovins des colons laissés en liberté, ont suscité des révoltes. La plus importante de ces insurrections a été celle dirigée par Ataï, en 1878, qui a rassemblé de nombreux clans du centre de la Grande Terre. Elles n'ont eu cependant, que des effets contraires à ceux désirés par leurs instigateurs. En effet, en plus de justifier la répression militaire, les révoltes légitiment un redécoupage des terres aux dépens des Autochtones et la promulgation d'édits plus coercitifs. Le système de l'indigénat[48], instauré en 1887, met les Kanak sous la juridiction sans limite de l'administration coloniale. L'article IV du décret stipule que : « l'internement des indigènes non citoyens français et de ceux qui leur sont assimilés, ainsi que le séquestre de leurs biens, peuvent être ordonnés par le Gouverneur en Conseil privé » (cité dans Mwa Véé 1997 : 9). Les lois qui gèrent les droits autochtones au niveau des terres, sont soumises à des arrêtés toujours sujets à réévaluation. Ceci provoque une profonde insécurité chez les Kanak, insécurité qui est d'ailleurs encore présente après l'abolition du régime de l'indigénat et l'acquisition du droit de vote. En effet, après l'obtention de la citoyenneté française, les craintes de dépossession restent vivaces dans les communautés autochtones et sont les principaux objets de discussion avec les représentants des partis politiques lors des campagnes électorales : « ils avaient des genres de délégués permanents qui tournaient dans les tribus à l'époque et quand ils venaient voir les gens, le principal sujet c'est qu'on risque de supprimer les réserves » (E11). D'après Soriano (1997), dans les années cinquante et soixante, les Autochtones soutenaient les candidats

[48] Le régime de l'indigénat, qui a été constitué en 1840 en Algérie, a été appliqué dans d'autres colonies françaises d'Afrique et d'Asie. Il ne fut aboli qu'en 1946 dans toutes les colonies françaises à la suite de la proclamation d'une nouvelle Constitution reconnaissant la citoyenneté française à tous les Autochtones colonisés.

qui appuyaient le maintien du statut particulier ; aussi, c'est autour de cette thématique que s'orchestraient les campagnes électorales des politiciens mélanésiens. Il s'avère pourtant qu'avec le code de l'indigénat, c'est un régime de ségrégation raciale qui est institué lequel est appliqué à « tout non citoyen d'origine océanienne[49]» de la colonie. Initialement, le code de l'indigénat a pour objectif d'intégrer progressivement les Autochtones dans le système occidental en promouvant le respect d'un ensemble de lois restrictives et des règles de civilité (Corre 1995). Toutefois, peu à peu, de nouveaux décrets administratifs augmentent le statut mineur et la marginalisation des Kanak.

La limitation du droit de circulation des Mélanésiens a été un des principes fondamentaux institués pour contrôler la population colonisée[50]. Ils sont ainsi forcés de demeurer dans les réserves à moins d'obtenir une autorisation préalable des gendarmes. Le cantonnement des Mélanésiens sert le processus de colonisation puisqu'ils sont laissés à la merci des exactions des colons. Fermés dans les réserves, il devenait de plus en plus difficile pour les Kanak de faire parvenir leurs plaintes. L'appui des missionnaires ne leur permettait pas d'être plus écoutés dans leurs démarches de protestation. En outre, le cantonnement accentue la subordination de la main-d'œuvre autochtone et va faciliter la mise en place de l'impôt de capitation en 1895. Cet impôt, dû en espèce par toute personne majeure, régularise et institutionnalise les réquisitions d'Autochtones pour des corvées de travail qui avaient déjà lieu auparavant. Ce sont les chefs autochtones, asservis à l'administration coloniale sous la menace, qui ont pour charge de fournir de la main-d'œuvre pour le travail obligatoire. Tout en continuant à travailler pour les missions et sur les exploitations agricoles, les Kanak venaient prolonger par le biais de l'impôt de capitation l'œuvre des bagnards[51] en contribuant à la construction et à l'entretien des routes.

---

[49] Dès 1868, les autorités coloniales nommaient d'ailleurs les Autochtones les Canaques comme le prouvent les archives recueillies par Saussol (1979). Il paraît, d'après Winslow (1989 : 266), que le terme canaque d'origine polynésienne a été utilisé dès les débuts de la colonisation par les équipages en provenance de Tonga et de Tahiti.

[50] Ce modèle de contrôle des « populations à risques » avait déjà été utilisé en Nouvelle-Calédonie avec l'arrêté de 1872 destiné aux libérés du bagne qui avait prolongé l'interdit de résidence dans la Capitale institué auparavant, à moins que les Libérés puissent prouver qu'ils y avaient un emploi stable (Merle 1995 : 216-217).

[51] Le bagne a été aboli en 1880.

Des habitants de d'autres colonies françaises d'Océanie, d'Asie et de l'Océan indien ont également été employés pour compléter les besoins coloniaux suscités par l'arrêt du travail pénal et la diminution importante de la population mélanésienne (Doumenge 1985 : 101). Déracinés, cette main-d'œuvre étrangère engagée sous contrat est soumise à l'exploitation de ses employeurs. Les contractuels asiatiques, notamment, sont réduits à un quasi esclavage comme en témoigne l'ouvrage de Vanmaï (1980) sur les Tonkinois. Ils vivent dans des conditions de vie insalubres et subissent des amendes et des punitions corporelles pour tout manquement à la discipline. En outre, leurs droits de déplacements sont circonscrits à un espace restreint et leurs employeurs n'hésitent pas à assassiner ceux qui essaient de s'enfuir. Même après l'obtention de la citoyenneté française, les Asiatiques qui désirent un emploi ne peuvent sortir de leurs quartiers dans la capitale (Ward 1989 : 112). Ces traitements coercitifs n'étaient pas appliqués aux Kanak, «il n'y avait pas de violence de la part des Européens vis-à-vis des indigènes. On ne les frappe pas comme ça. En revanche, j'ai vu de mes yeux des Indonésiens engagés frappés par des Européens » (Mwà Véé 1997 : 31). Néanmoins, les conditions de vie des Autochtones ne sont pas meilleures que celles de ces travailleurs. En effet, les réquisitions de travail sont ordonnées sans prendre en considération les besoins de leurs cultures de féculents, nécessaires à leur subsistance. C'est ainsi que dans certaines régions, ne pouvant plus procéder à la plantation de leurs champs, les Mélanésiens sont exposés à la famine (Saussol 1979).

De nombreux autres décrets ont contribué à la sujétion des Mélanésiens et à élargir la différenciation entre leurs droits et ceux des Européens. Ces décisions administratives sont souvent prises sans l'aval du gouvernement français et quelquefois contre ses politiques. Ainsi, selon Merle (1995 : 96-97), jusqu'en 1900, le gouvernement français, soucieux de garder une bonne image internationale, s'oppose à plusieurs reprises aux législations discriminatoires envers les Autochtones prises en Nouvelle-Calédonie. Mais forte de l'éloignement géographique, l'administration coloniale ne tient pas compte de l'avis des dirigeants métropolitains et continue ses exactions. Ainsi, en 1898, furent créés les districts à la tête desquels on place des Grands Chefs. L'administration coloniale, croyant au pouvoir de certaines personnes sur d'autres communautés de résidence de la même aire géographique, a ainsi procédé à une hiérarchisation des chefs. Ces derniers ont

désormais un pouvoir juridique sur les chefs placés sous leur gouverne et peuvent ainsi les punir à leur gré et cela avec l'appui de l'administration coloniale (Agniel 1995 : 74). Ceci va leur donner un ascendant sans communes mesures dans les sociétés traditionnelles. En outre, un arrêté promulgué en 1916 permet l'octroi de « concessions domaniales gratuites aux « enfants du pays » dont profitent exclusivement les jeunes Européens » (Saussol 1979: 440). Ce n'est qu'en 1959 que les Autochtones pourront se prévaloir de ce droit en étant eux-mêmes reconnus « enfants du pays ». L'amélioration des droits civils des Mélanésiens s'est toujours faite difficilement en Nouvelle-Calédonie. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, ils étaient encore astreints aux prestations de travail, alors que les Autochtones des autres colonies se trouvant en Nouvelle-Calédonie étaient libres (Kurtovich 1997 : 124). En fait, même après l'obtention de la citoyenneté française, ils allaient rester différents au niveau légal.

L'octroi d'un statut civil particulier aux Autochtones va constituer une distinction juridique entre ceux-ci et les habitants de l'archipel qui s'y sont établis au cours du processus de colonisation et même jusqu'à nos jours[52]. Le statut particulier octroie aux autorités coutumières le droit de légiférer sur le mariage, l'adoption et les punitions contre les contrevenants à l'ordre public. En fait, l'instauration d'une dualité entre les statuts de citoyenneté, d'une part de la majorité des Autochtones et de l'autre des gens établis suite à la colonisation, s'inscrit dans une continuité avec celle de citoyenneté et de non citoyenneté de l'époque coloniale. Le statut particulier sert à maintenir la masse des Autochtones, qui n'ont pas demandé l'obtention du droit commun, en marge des sphères de pouvoirs économiques et juridiques. En effet, avec le droit particulier, les Mélanésiens sont encore sous la juridiction des chefs administratifs, payés par l'État. Bien qu'ils puissent acquérir un statut de droit commun, des problèmes sous-jacents n'incitent pas la majorité d'entre eux à se prévaloir de ce droit. D'après le Conseil coutumier du Territoire (1995 : 85), les Mélanésiens craignent le mariage mixte de leurs enfants car ils considèrent que cela va entraîner la contestation et la perte de leurs droits coutumiers. En fait, avec le statut de droit particulier, le Kanak est sous la tutelle des autorités coutumières et, alors, tout ce qu'il possède à l'intérieur comme à l'extérieur de la réserve

[52] La presque totalité des Kanak restent sous la juridiction du statut civil de droit particulier aujourd'hui.

appartient au clan et sera distribué entre ses membres à sa mort. D'un autre côté, s'il accède au droit commun, à sa mort, rien ne pourra garantir à ses enfants l'héritage de ses biens (Conseil coutumier du Territoire 1995 : 85). Ce modèle d'organisation juridique a été adopté par l'administration coloniale à l'insu des Kanak.

La colonisation de la Nouvelle-Calédonie a donné lieu à l'institutionnalisation de la différence entre les Autochtones et les différents groupes ethniques arrivés pour la servir. En fait, « le pouvoir colonial produit le colonisé comme une réalité fixée qui est un 'Autre' entièrement connaissable et visible » (Bhabha 1990 : 76). Des lois ont ainsi particularisé les droits et devoirs de chacun en fonction de son appartenance ethnique et ont favorisé l'apparition de clivages sociaux et géographiques.

3.1.2. Clivages sociaux et géographiques

Les distinctions sociales et ethniques de la société coloniale correspondent à une division nette de l'occupation territoriale ; chaque communauté vit en autarcie et isolée. À la démarcation topographique rigoureuse des territoires s'ajoute l'incompréhension marquée par un désintérêt partagé, suscité à la fois par des facteurs géographiques et par des facteurs sociaux.

Les phases successives de la colonisation et du peuplement de la Nouvelle-Calédonie ont entraîné une répartition des nouveaux arrivants en fonction de leurs appartenances ethniques. L'Administration, voulant favoriser l'implantation de colons en Brousse, leur octroie gratuitement ou à moindre coût des concessions selon certaines conditions. Les Bagnards les plus méritants bénéficient de ces largesses administratives. Pour beaucoup, ce sont des cadeaux empoisonnés, comme le révèle l'abandon important des terres recensées par Merle (1995). Les propriétés, éloignées de tout, laissaient les colons dans un profond isolement qu'accentuaient le paysage contrasté et les routes impraticables par

temps de pluie. Comme me le racontait un informateur, à Bourail[53], certains d'entre eux n'ont vu la mer, située à peine à quinze kilomètres de leur habitation, qu'à leur départ pour la guerre de 1914-1918. Jusqu'à l'arrivée des soldats américains, lors de la Seconde Guerre mondiale, qui a donné lieu à la construction de routes et à la popularisation de l'utilisation de l'automobile, l'isolement des familles de colons n'est rompu que tous les mois par la venue d'un bateau de ravitaillement. Ce dernier permet aux Broussards d'écouler leurs productions, contre de la farine, du sucre et du riz. Ils étaient d'ailleurs très souvent endettés chez les grandes maisons de commerce de l'île ; leur rendement médiocre ne leur permettait pas de compenser leurs besoins en produits essentiels et en matériel.

À ces difficultés s'ajoutait également l'insécurité liée aux menaces d'attaques et de rapts de la part des bagnards libérés qui déambulaient sur les routes, la faim au ventre (Merle 1995 : 185). Profitant de leur éloignement, certains concessionnaires se faisaient d'ailleurs justice eux-mêmes, comme en témoignent les récits d'assassinats d'évadés et de libérés. L'enclavement des colons et les relations sociales géographiquement restreintes ont occasionné un fort sentiment d'appartenance régionale encore perceptible aujourd'hui. Bien qu'ils côtoient les Autochtones, les Caldoches[54] ne les connaissent guère et ceci malgré qu'ils partagent avec eux « un fond psychologique commun fait de réserve sinon d'hostilité face à l'étranger » (Roux 1989 : 561).

Les rapports entre les Colons et les Kanak, en dehors du travail commun, sont rares. Les échanges sont difficiles dans une société qui justifie une ségrégation raciale et dans laquelle les oppositions historiques restent vivaces. En effet, comme le décrit Bhabha (1994 : 67-70), dans toute entreprise coloniale, les tenants du colonialisme tendent à construire l'image du colonisé en lui imputant des attributs discriminatoires. Ils élaborent une image stéréotypée des Autochtones qui les rabaisse. La description des journaux

[53] Bourail, qui se situe sur la côte ouest de l'île principale est la plus importante commune rurale de la Grande-Terre en nombre absolu avec 4364 habitants en 1996 (Ahmed-Michaud et Roos 1997 : 7).

[54] Comme le dit Saussol (1985), le Caldoche c'est « un descendant d'Européens fixés depuis plus d'une génération en Nouvelle-Calédonie. Etre né dans l'île de parents 'immigrés', ne suffit pas (..). En revanche, un métissage ne nuit pas pourvu que le postulant soit intégré à la collectivité européenne par son style de vie et ses relations ».

français à la suite de leur révolte de 1878 révèle bien le mépris avec lequel sont considérés les Mélanésiens. Des images diffamantes des Mélanésiens sont véhiculées dans l'entreprise coloniale par les membres de l'élite nouméenne. La ville, Nouméa, représentait, dans le milieu colonial bien pensant, le lieu de la civilisation alors que dans la Brousse régnait la sauvagerie. Vivaient dans cet espace, aux confins de la civilisation, les Kanak, primitifs anthropophages, et les Broussards[55], qui ne valaient pas mieux. En effet, c'est avec dédain et mépris que les citadins regardaient ces derniers (Guiart 1996), ils étaient à mi-chemin entre ces sous-humains qu'étaient les Kanak et les civilisés auxquels ils appartenaient. Ces préjugés provenaient non seulement de leur rusticité et de l'origine pénale qu'on leur concédait mais également du métissage avec les Kanak dont on disait qu'ils étaient issus. Des distinctions nettes d'attitudes et de comportements accentuaient et augmentaient les besoins de différenciation entre les Citadins et les Broussards. Par exemple, les Broussards, qui se déplaçaient généralement pieds nus, étaient facilement repérables en ville car « leur démarche montrait bien qu'ils ne savaient pas marcher avec des souliers » (E5).

La pression et la force de persuasion sociales de l'élite, qui s'évertuait à l'endogamie pour éviter la souillure, élargissaient également le fossé entre les Autochtones et les Colons. En effet, l'idéal de pureté de la filiation qu'elle promouvait parvenait jusqu'en Brousse alors que certains colons tentaient de la respecter. Cela n'évitait cependant pas les métissages qui, au pays du « non-dit » (Barbançon 1991), étaient cachés, autant que l'ascendance du bagne, freinant ainsi les contacts avec les Autochtones. La peur de « s'encanaquer » conduisait les colons à refuser tout rapprochement ou toute compréhension culturelle (Merle 1995 : 362). En fait, les limites des réserves établissaient une frontière symbolique entre les communautés d'appartenance.

Au cloisonnement spatial des Autochtones répondaient ceux des autres groupes ethniques installés sur l'île à cause de condamnations pénales ou avec le processus de colonisation. En effet, les préjugés raciaux entraînaient également l'exclusion de tous les non-Européens dans des territoires fermés et souvent inhospitaliers. Les difficultés de

[55] Caldoche vivant en Brousse.

déplacement aidant, ils étaient alors contraints à l'endogamie. Par exemple, les descendants de ceux qui avaient été déportés dans l'archipel suite à la révolte kabyle de 1870, en Algérie, ont dû habiter dans une région marécageuse infestée de moustiques et ont été obligés de se marier entre eux. Les engagés sous contrat étaient également confinés à un espace circonscrit, comme nous avons pu le voir précédemment. Selon Guiart (1983 : 116), le racisme colonial avait même été utilisé par des Pieds-noirs et des Métropolitains comme moyen d'intégration dans la société néo-calédonienne. La segmentation de l'espace en ghettos ethniques était également le fait du développement économique de l'archipel. Les besoins de main-d'œuvre de la capitale ont suscité une implantation ethnique particulière. C'est ainsi, que les Polynésiens de Tahiti et de Wallis et Futuna arrivés en nombre lors du boom du nickel de la fin des années 1960 se sont installés en majorité aux abords de la capitale. Cette répartition ethnique particulière a perduré jusqu'à nos jours. Nouméa est le seul espace pluriethnique proprement dit de Nouvelle-Calédonie. En fait, seuls quelques villages de la côte ouest peuvent se targuer d'une certaine multi-ethnicité tandis que les Îles Loyauté sont presque essentiellement peuplées d'Autochtones.

Donc, le lieu d'habitat concorde globalement avec l'appartenance ethnique. En fait, comme l'a montré Saussol (1991), en Nouvelle-Calédonie l'espace est plus perçu au niveau local qu'au niveau global et il correspond aux clivages internes ethniques, politiques et linguistiques. Chacun vit dans son milieu de résidence en fonction de son appartenance ethnique, sociale ou de l'histoire de ses ascendants : la bourgeoisie dans la capitale, les Kanak dans les réserves, les colons sur leurs concessions et dans certaines d'entre elles, la main-d'œuvre importée et prisonnière. Au caractère ethnique de la division de l'espace répond une organisation sociale qui génère des ségrégations sociales et des discriminations raciales.

3.1.3. Ségrégations sociales et discriminations raciales

La société néo-calédonienne est fortement cloisonnée au niveau social alors que des réseaux de clientèle et la peur de l'Autre justifient la racialisation des rapports sociaux et les discriminations. Celles-ci émanent du climat de violence physique et psychologique qui perdure dans le Territoire depuis la colonisation. En effet, le bagne, sur lequel s'est échafaudé l'entreprise de colonisation, a marqué les imaginaires et a institué des rapports sociaux fondés sur l'agressivité et la méfiance.

Véritable système sur lequel s'est constitué le développement de la colonie, le bagne est, à l'époque coloniale, le lieu de rencontre des groupes ethniques et des strates sociales. On y retrouve les colons libres et les entrepreneurs qui utilisent la main d'œuvre fournie par l'Administration, les Kanak, chargés de surveiller et de rattraper les évadés et les forçats, derniers maillons de la chaîne, qui se font brutaliser par leurs geôliers (Merle 1995 : 146-147). Barbançon (1991) révèle bien la dureté avec laquelle sont traités les détenus enchaînés et maltraités qui recourrent quelquefois à l'auto-mutililation pour obtenir du répit. Seuls les plus soumis pouvent espérer une remise de peine dans la colonie. La police indigène, comme on l'appelle alors, est, quant à elle, payée pour rattraper ceux qui tentent de s'évader. Exutoires à leur fureur contenue, ces opérations permettent aux Kanak de se venger du mépris et de l'oppression qu'ils subissent. La répression militaire et les sanctions sont les socles de l'asservissement institutionnel et de la minorisation des Autochtones. C'est dans ce cadre que ces derniers préférent quelquefois abandonner leurs villages pour se protéger des bovins des colons qui saccageaient leurs cultures (Saussol 1979: 196). Aussi, c'est en vertu du clientélisme que se justifie l'attitude condescendante des Caldoches à l'égard des Autochtones.

Les réseaux de clientèle qui dominent la société coloniale ajoutent aux préjugés raciaux une obligation au respect de l'endogamie. Ces réseaux d'allégeance unissent, en vertu de liens de parenté et de proximité, les membres de la communauté blanche de toutes les couches sociales à ceux de l'élite nouméenne. Grâce au soutien populaire dont ils bénéficient et avec l'appui administratif qu'ils se sont assurés, dès les débuts de la

colonisation, les membres de l'élite ont un contrôle presque absolu sur la colonie. Ils peuvent alors rendre effective une ségrégation raciale et sociale. C'est d'ailleurs à cause de leur toute puissance que les requêtes du gouvernement français en matière du respect des droits de la personne sont bafouées (Merle 1995 : 96-97). En outre, toute incartade à l'ordre prescrit par les élites est sanctionnée par le bannissement des contrevenants des réseaux de clientèle. A ce titre, il est surprenant de voir que l'homosexualité ne figurait pas parmi les interdits, elle était simplement cachée sans susciter de rejet social (Guiart 1983).

Le clientélisme profite à tous ceux qui y participent. Il permet aux membres des couches sociales moins aisées d'obtenir un emploi facilement et assure l'élite du soutien populaire, notamment dans leurs entreprises politiques. Il justifie encore aujourd'hui la corruption à tous les niveaux de la société néo-calédonienne alors que la distribution des fonds publics par les politiciens appartenant à l'élite se fait gracieusement par le biais de subventions au développement factices. Conséquemment les Broussards se rehaussent en dépréciant les Kanak et les membres des autres ethnies non européennes, pour faire oublier leurs origines « honteuses ». De fait, l'appartenance à la communauté kanak est marquée par la difficulté d'obtenir un emploi[56] et par la honte. « À l'époque, le racisme, ça n'avait pas son nom, mais on le vivait ; c'est des complexes, on vivait ça sous forme de complexes, complexes de celui qui ne sait pas faire ceci, qui ne sait pas s'habiller, qui ne sait pas discuter, c'est des complexes. Moi j'ai vécu ça comme une accumulation de complexes » (E9). Comme le révèle Tjibaou (1976: 32), l'alcool devenait alors le moyen d'oublier les insultes et les humiliations culturelles.

La crainte des Kanak était également incrustée dans la mentalité coloniale et est très présente chez les citadins qui, jusqu'aux années 1990, fantasment sur une hypothétique attaque de la ville par les Autochtones. Comme l'explique Merle (1995), le climat de violence dans lequel s'est constituée la colonie, avec les répressions contre les Mélanésiens, le bagne et les méfaits en tous genres, sans oublier la situation de quasi-

[56] D'après Gabriel et Kermel (1985 : 47) les autorités coloniales avaient écarté délibérément les Autochtones du milieu du travail salarié pour préserver leur domination sur eux. Cette dernière aurait été mise à mal par la prolétarisation des Kanak.

esclavage de la main-d'oeuvre importée, a créé un climat de profonde insécurité dont la population restera porteuse longtemps. Ce climat de violence latente est encore présent aujourd'hui alors que la menace du recours aux armes, à la moindre dispute individuelle bénigne, est courante. La ségrégation, qui sévit dans l'archipel, s'étend également aux membres des autres communautés ethniques. «C'est la mentalité coloniale qui veut que le modèle soit les Européens et les autres ont toujours quelque chose ; ils sont fainéants, ils sont naïfs, ils ont des tares, les autres ethnies ont toujours une tare » (E11). En plus de les marginaliser, les Caldoches n'acceptent pas, par jalousie, que les « ethniques » réussissent mieux qu'eux socialement. Comme en témoigne d'ailleurs Devambez-Armand (1994 : 122), « même à ses dépens, il (le Caldoche) préférera le cloisonnement ethnique où il reste le Blanc (dans le sens colonial : le dominant)[57], tiendra le discours de l'inégalité des races plutôt que celui des différences culturelles et supportera mal l'ascension sociale des autres ». C'est ainsi que, lors de la colonisation, la main-d'œuvre importée d'Asie est presque essentiellement constituée d'hommes car les autorités coloniales craignent l'envahissement des « races jaunes » (Vanmaï 1980). Cet esprit obtus conduira même les Caldoches à perpétrer des attentats à l'explosif contre les commerçants vietnamiens qui parvenaient à une certaine prospérité, comme l'explique Guiart (1983 : 100).

Fondées sur les préceptes d'une élite raciste et méprisante à l'égard des descendants de bagnards et des Autochtones, les relations sociales au sein de la société néo-calédonienne sont guidées à l'époque coloniale par un système promouvant les ségrégations sociales et les discriminations raciales. La quotidienneté sociale, comme l'histoire, est marquée par une violence physique et psychologique à l'égard de ceux qui ne correspondent pas au modèle du « civilisé » promu par l'élite. Aux clivages sociaux et ethniques créés et institutionnalisés au cours de la colonisation s'ajoute ainsi une division de l'espace en territoires réservés et exclusifs. Auparavant une tare, l'appartenance ethnique va cependant être récupérée par les Mélanésiens et devenir un instrument d'affirmation et de revalorisation.

[57] Parenthèses mises par l'auteur.

3.2. L'ethnie : un instrument d'affirmation et de revalorisation

3.2.1. De l'affirmation pacifique aux luttes fratricides

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'espoir renaît chez les Autochtones avec leur accession progressive à la citoyenneté française. Sous l'impulsion de certains Mélanésiens, des mouvements de défense des droits des Kanak apparaissent et affirment l'unité des communautés au-delà des lignages et des clans[58]. Face aux difficultés de faire entendre leurs requêtes et aux contrariétés d'avancement de leurs situations sociales, les Autochtones se radicalisent. Des mouvements indépendantistes sont fondés, puis, certains d'entre eux, optent pour la lutte sur le terrain. La stratégie de confrontation ouverte fera de nombreuses victimes, poussera à des règlements de compte au sein même des tribus et entraînera une quête d'authenticité. Suite aux heurts et aux extrémismes identitaires, les rapports interethniques vont profondément changer et amener une nouvelle dynamique sociale.

Malgré l'obtention de la citoyenneté française dans les années 1950, les Autochtones continuent à être dénigrés et marginalisés dans l'Archipel. Tous les dirigeants politiques kanak que j'ai interrogés ont été confrontés, au moins une fois, au racisme en Nouvelle-Calédonie. Certains comportements sociaux révèlent la perpétuation d'un système de ségrégation raciale. Ainsi, les Kanak doivent céder leurs places aux Caldoches, arrivés après eux, aux caisses de commerces. En fait, les Mélanésiens étaient tout simplement ignorés « avant quand on rentrait dans un magasin, on disait bonjour, personne ne nous répondait » (E4). Après avoir observé les rapports égalitaires entre les soldats blancs et les soldats noirs américains basés en Nouvelle-Calédonie lors de la Seconde Guerre mondiale, les Kanak tolèrent de moins en moins la ségrégation dont ils sont victimes. À cela s'ajoute le problème du manque de terres pour les communautés autochtones dû à une explosion démographique à partir des années 1925. Ceux qui avaient participé à l'effort de guerre réclament à l'administration un agrandissement des réserves. Ces requêtes se généralisent sur la Grande Terre, avec l'accession à la citoyenneté. Ainsi en 1960, le surpeuplement des réserves est à l'origine d'antagonismes au sein des

[58] Selon Gopoea (1994: 33) il y aurait « 36 clans distincts » en Nouvelle-Calédonie.

communautés restreintes et provoque des tentatives d'expulsion des tribus (Saussol 1979: 358). En fait, d'après un de mes informateurs, les Mélanésiens étaient désespérés après la fin des deux Guerres mondiales « parce que malgré toutes les tentatives qu'ils faisaient, ils n'arrivaient pas à faire aboutir la revendication contre les Blancs » (E10).

Les difficultés de faire aboutir leurs requêtes vont amener les anciens combattants kanak à adhérer à un mouvement d'allégeance communiste. En riposte à ceci et guidées par le crainte de perdre leurs fidèles, les Églises catholique et protestantes fondent, respectivement, l'Union des indigènes calédoniens amis de la liberté dans l'ordre (U.I.C.A.L.O.) et l'Association des indigènes calédoniens et loyaltiens français (A.I.C.L.F.). Ces mouvements religieux veulent défendre les droits des Autochtones dans le respect de l'ordre établi et sont fondamentalement orientés par le désir de satisfaire l'Administration dont les Églises sont dépendantes (Kolher 1989). Pourtant, comme le souligne le R.P. O'Reilly (1952), ces prises de contact vont avoir une influence considérable: « les Mélanésiens prenaient conscience de leur unité, de l'identité de leurs problèmes, alors que jusque là, la résidence obligatoire les avait limités à l'horizon de leur tribu ». La fusion de ces mouvements religieux permet l'entrée effective des Kanak dans le milieu politique avec la constitution de l'Union calédonienne (U.C.) qui a pour devise « deux couleurs un seul peuple ». En 1953, l'Union calédonienne remporte les élections avec l'appui des Broussards et des Kanak et s'établit majoritairement à l'Assemblée territoriale. L'U.C., qui domine l'échiquier politique calédonien, dérange les pouvoirs conservateurs de l'archipel et suscite même l'utilisation de procédés criminels contre ses élus (Bensa 1990 : 109).

Face à la perpétuation d'un système profondément injuste et à la difficulté de faire avancer leurs droits, la différenciation devient le seul moyen pour les Autochtones de lutter contre la marginalisation. Revenant de France à la fin des années 1960, les jeunes Kanak diplômés qui n'arrivent pas à trouver d'emploi se sont rassemblés dans des groupes de protestations et, par la suite, ont créé les partis indépendantistes. Le mécontentement de ces jeunes est d'autant plus important que la Nouvelle-Calédonie est dans une période de forte croissance économique avec le « boom du nickel » et qu'on fait appel à l'immigration pour combler les besoins en main-d'œuvre. Ceci correspondait à la

volonté de Messmer, le Premier Ministre du gouvernement français, qui voulait, par l'immigration, atténuer le fort apport démographique des Mélanésiens. En plus de tout cela, la création de partis politiques indépendantistes est une réaction aux réductions de l'autonomie de l'archipel occasionnées par diverses décisions d'État entre 1963 et 1969 et, d'après Guiart (1983), à la mise de côté intentionnelle des Autochtones des postes de décisions dans l'U.C.

En 1970, récupérant le terme « canaque » par lequel ils sont définis par les ethnologues et l'Administration et en vertu duquel ils sont stigmatisés dans la société néo-calédonienne et en l'orthographiant avec des « k », les jeunes autochtones font valoir leurs aspirations révolutionnaires et leur désir de manifester leur droit à la différence. Le discours colonial devient alors le pivot de l'affirmation d'une identité kanak. Cette dernière a en effet été construite par lui et a été revendiquée contre lui alors que, comme l'a révélé Otto (1997 : 40), les mouvements anticoloniaux doivent faire accepter l'identité autochtone qu'ils défendent dans un espace public où prévaut l'idéologie coloniale. De ce fait, la récupération populaire de l'identité kanak ne s'est pas réalisée de soi, puisqu'au début des années 1980 encore, seuls les Autochtones indépendantistes revendiquent le terme kanak. Ceux qui n'adhèrent pas à ce projet se dénommaient mélanésiens ou indigènes. Ceci s'explique notamment par le fait que la masse des Autochtones, qui étaient restés dans l'archipel, n'avaient pas été atteints par les mouvements progressistes européens de la fin des années 1960, contrairement aux jeunes intellectuels qui avaient étudié en France.

Les Kanak scolarisés en France, qui ont promu l'identité kanak, avaient vécu mai 1968 et ainsi avaient vérifié la force que pouvait avoir l'affirmation de la différence dans la contestation de l'ordre établi et des stéréotypes de race et de genre. En fait, « les jeunes ont fini par dire bon ben oui si il faut se différencier ben on est des Kanak, bon ben, l'identité kanak à l'ère moderne, c'est parti comme ça. Ça a été la revendication culturelle, l'identité kanak, on revendique son identité. En même temps est venue cette volonté de dire bon ben, on est chez nous finalement. (...). L'identité kanak, c'est le ciment d'un combat politique » (E9). Les Autochtones se sont ainsi livrés à un « retournement sémantique » (Taboata-Leonetti 1990) en se réappropriant les éléments et les

stigmates qui leurs avaient été imputés lors de la colonisation et en leur donnant un caractère positif. Les dirigeants politiques kanak ont alors exprimé leur « kanakitude » et ont mis en valeur la culture kanak en référant au terme générique de coutume dépassant les divergences culturelles claniques. En fait, s'ils reconnaissent la polysémie de la culture kanak, cet aspect n'est pas important pour eux. La référence au terme coutume se veut bien plus une mise en valeur de l'autochtonéité, de l'ancienneté de l'occupation du Territoire, que l'évocation d'une culture formellement définie, comme le fait d'ailleurs valoir Rouland (1995: 24).

Le festival Mélanésia 2000, réalisé en 1975, va jouer un rôle prépondérant dans le processus de la réappropriation sociale de l'identité kanak. En effet, cette manifestation culturelle a permis aux Kanak de faire valoir la culture qu'on leur avait désavouée et de reconquérir leur dignité ethnique. Comme le disait très justement un informateur, « quand une culture est en situation de domination si vous ne l'exprimez pas elle n'existe pas, si elle n'a pas de manières de se manifester » (D3). Les cultures traditionnelles avaient profondément été altérées par les colonisations religieuse et administrative. « Bon, cent ans après, cent ans après, essayer de faire ressortir tout ce qui restait d'une culture. Bon heureusement qu'on avait tous les vieux des montagnes. Bon, c'était des vieux réfractaires qui ont su mieux, finalement, garder toute la culture » (E10). Malgré les pertes culturelles, Mélanésia 2000 obtient le soutien de nombreux lignages et clans et donne lieu au rassemblement de délégations autochtones provenant de l'ensemble de l'archipel. C'est un succès malgré que certains clans refusent d'y participer sous prétexte qu'il s'agissait là d'une œuvre de folklorisation culturelle, comme l'avaient alors fait valoir plusieurs intellectuels kanak.

Malgré les critiques de l'époque, Mélanésia 2000 a été une entreprise déterminante qui a eu un retentissement important dans le milieu kanak. En effet, c'était la première tentative d'envergure pour sortir les cultures autochtones de définitions localisées et attachées à un terroir. Il a été l'occasion de mettre en scène l'histoire de la colonisation partagée par l'ensemble des communautés autochtones, à partir de l'ancêtre mythique d'un terroir et de clans particuliers, Ten Kanakè. Ce dernier devenait, dès lors, le héros éponyme de la

société mélanésienne. Mélanésia 2000 a eu une énorme portée dans le milieu mélanésien leur permettant alors de transcender la culpabilité et la honte culturelle, occasionnées par la colonisation et la minorisation qui l'accompagna, comme le fait valoir Kolher (1991).

Dans cette perspective de réappropriation culturelle, émergeait l'espoir d'une reconquête des terres. « À partir de Mélanésia 2000, il y a eu ce renouveau culturel, les gens ont voulu se réapproprier leurs terres, récupérer leurs tertres parce que ça faisait partie, parce que c'est culturel en fait. Il y a une relation très étroite entre le foncier parce que c'est là que tu as ton tertre, c'est là que tu as tes références culturelles à toi, références de ton identité, les relations très étroites entre le foncier et l'identité culturelle » (E14). Ce festival se voulait, d'une part, une contestation de l'injustice et du racisme qui prévalaient en Nouvelle-Calédonie et, d'autre part, une manifestation du souhait des Autochtones de se faire reconnaître comme le « peuple indigène de ce pays » (Mwa Vee 1995: 5). Il a été l'événement initiateur de la quête culturelle, de la recherche des sentiers coutumiers et des origines claniques. Les travaux des ethnologues, notamment de Leenhardt, ont soutenu la reconquête culturelle comme le témoignent les propos tenus par Tjibaou (1981 : 86) qui disait à son sujet, lors d'une conférence, « je crois qu'il a compris beaucoup de choses. Heureusement pour nous qu'il a écrit ». Le festival n'a cependant pas eu le retentissement escompté dans la société néo-calédonienne alors que le pouvoir colonial utilisa le concept d'authenticité culturelle pour écarter les Autochtones des secteurs à forts enjeux politiques et économiques (Kolher 1991). C'est dans ce contexte que la manifestation des aspirations des Autochtones va se faire de façon plus excessive dans le milieu politique.

La situation néo-calédonienne s'est envenimée avec la radicalisation politique et l'émergence de partis indépendantistes kanak qui allaient rapidement bouleverser l'échiquier politique néo-calédonien. La radicalisation des indépendantistes s'insère dans un contexte d'intolérance avec la perpétuation de leur marginalisation économique, accompagnée de tentatives de marginalisation politique. Ainsi, en 1977, l'Union calédonienne, le parti politique majoritaire dans l'archipel, opte pour l'indépendance. Il perd alors son électorat caldoche au profit des partis conservateurs. En 1979, la création du Front indépendantiste parachève la bipolarisation politique à forte coloration ethnique

avec le regroupement de tous les partis indépendantistes dans un front commun. La récupération totale et sans conditions des terres de Nouvelle-Calédonie devient alors la clause fondamentale du Front. La revendication identitaire kanak se réalise contre « l'état allogène » (Saussol 1989: 66).

En 1981, la situation devient explosive suite à l'assassinat de Pierre Declercq, le secrétaire général de l'U.C., et au durcissement des discours politiques avec les avertissements d'un possible recours aux armes. S'ensuit une période de quasi-guerre civile, les Événements[59], pendant laquelle s'effectue l'unification effective des Autochtones. En 1984, les indépendantistes, n'ayant pu obtenir une réduction du corps électoral pour la réalisation d'un référendum d'autodétermination, appellent au boycott actif des élections territoriales. Ils utilisent alors la stratégie de guerre d'Éloi Machoro, ministre de la défense du gouvernement provisoire de Kanaky, qui vise à pousser le gouvernement français à céder l'indépendance par la force (Gabriel et Kermel 1988 : 19). De nombreuses propriétés sont alors revendiquées, des colons sont expulsés, leurs maisons sont quelquefois brûlées, et la violence gagne tous les esprits. Après l'assassinat de ses frères à Hienghène, Tjibaou a manifesté son mécontentement contre l'inaction des membres de sa communauté de résidence en disant qu'il fallait venger les morts. Il s'exprime ainsi « pourquoi vous n'avez pas relevé le défi du sang ? » (cité dans. *Bwenando* 1989 : .40). Car, comme l'explique le Conseil coutumier du Territoire (1995 : 87), « en principe, le sang se payait par le sang (expéditions punitives) ». Les événements des années 1980 ont fait beaucoup de morts que ce soit chez les Indépendantistes, chez les Anti-indépendantistes et dans les forces de l'ordre françaises. Malgré le caractère culturel et ethnique de la revendication d'indépendance et de l'opposition anti-indépendantiste, la violence se propage au sein même des communautés ethniques.

Les Autochtones anti-indépendantistes subissent les contrecoups de leur choix politique dans les années 1980. Ils sont chassés des tribus et leurs maisons sont brûlées. Les

[59] Les Événements est le nom donné, en Nouvelle-Calédonie, à la période de crise sociale et de confrontation entre Indépendantistes et Anti-indépendantistes. Ces troubles graves qui ont fait beaucoup de victimes débuta en 1981, avec l'assasinat de Pierre Declercq, et se termina en 1988, avec la signature des accords de Matignon.

vexations coloniales entretenues par la tradition orale, la rage contenue durant des générations et l'affirmation de la différence ont mis la société kanak dans un état de profonde agitation déstabilisante. Le ressentiment contre l'oppresseur, le Blanc, s'est ainsi retourné contre les membres des clans qui manifestent leur désaccord au projet indépendantiste. Ces derniers sont alors considérés comme des traîtres. C'est ainsi que ceux qui sont allés voter aux élections territoriales de 1984 et qui, de fait, rejetaient le boycott actif commandé par le Front indépendantiste, ont été punis dans les communautés locales. Comme en témoigne en 1988 un vieux Kanak de Canala : « un de mes neveux m'a dit tonton voilà, si tu vas aux élections demain, on va te faire la peau et ta maison sera brûlée, j'ai dit : il n'y a plus de raison que je reste. J'ai fait la valise » (Gazut et Roy 1988). Fuyant leurs tribus, ces Autochtones menacés se sont installés à Nouméa.

Les attaques à l'intégrité et aux possessions individuelles ne sont pas le seul apanage des Indépendantistes, elles sont également accomplies par les Anti-indépendantistes. La lutte armée des Indépendantistes justifiait l'amplification de la violence. Les opposants politiques à l'indépendance ont aussi sanctionné l'appui d'Européens à la cause indépendantiste. Des maisons sont brûlées, des menaces de mort et des attentats sont perpétrés. Les démonstrations de force de part et d'autre sont courantes. La confrontation politique prend également un caractère ethnique alors que tous les Autochtones sont considérés comme des ennemis auxquels s'opposent les membres des autres communautés. C'est dans ce cadre que des jeunes Wallisiens, qui espérent en obtenir des dividendes, servent d'hommes de main aux partis conservateurs contre les Kanak.

Les représentants de l'ordre français se sont également rendus coupables d'actes de violence. Les interrogatoires de Kanak sont souvent accompagnés de bastonnades, de menaces. Comme en témoigne un habitant de la tribu de Gossanah à Ouvéa, après la prise d'otages sanglante orchestrée par de jeunes Kanak, en 1988 : «tous les gens ont été arrêtés, rassemblés dans une maison, et là on a commencé à faire les tortures après des hommes. On les a attachés aux arbres, on les a déshabillés, certains jeunes ont été matraqués avec des matraques électriques. Cela a été très dur, mais cela sous les yeux des enfants et des femmes » (Gazut et Roy 1988). Les expériences douloureuses à forte

coloration ethnique des années 1980 ont affermi la segmentation de la population néo-calédonienne. Ainsi, la répression des conservateurs et des forces de l'ordre, comme la mobilisation indépendantiste, ont servi à l'union ethnique des clans.

L'union des Autochtones et des clans s'est réalisée en fonction de la caractérisation extérieure, des conflits et des expériences coloniales. La catégorie imputée de l'extérieur a ainsi été réappropriée, intériorisée et remaniée par les dominés pour se défaire du sentiment d'infériorité et satisfaire leur besoin de reconnaissance. C'est ainsi que, comme le fait valoir Darbon (1990), la référence ethnique a servi d'instrument de mobilisation pour combattre la marginalisation politique et économique. Alors qu'elle s'insérait dans le cadre d'une stratégie de reconquête identitaire et de réappropriation culturelle, la revendication ethnique autochtone a rapidement occasionné la quête d'une authenticité kanak.

3.2.2. Objectivation de l'identité : la quête d'authenticité

La mise en valeur culturelle et la réclamation d'indépendance ont amené les dirigeants politiques kanak à promouvoir une authenticité. Dans cette perspective, la promotion identitaire kanak s'est réalisée en opposition aux attributs culturels conférés à l'Occident et a donné lieu à la prise de mesures visant à contrecarrer l'assimilation des Autochtones.

La promotion identitaire, qui s'est faite en opposition à l'identité occidentale, a donné lieu à une image objectivée et rigide de la culture autochtone, comme l'a fait valoir Linnekin (1990: 13). L'aspiration à une authenticité perdue à travers l'entreprise de colonisation et le contact avec des étrangers a conduit les nationalistes kanak à l'idéalisation du passé pré-colonial. En fait, « les événements de 84-88 ont redonné un cachet à la coutume. Aujourd'hui ça reste très fort. Dans toute la périphérie de Nouméa, les gens de Saint-Louis, Païta, la Conception, tous ces endroits où la modernité avait tendance à prendre le dessus, et bien les événements ont ramené les choses en arrière, enfin, ont quand même remis la coutume. » (E9). A cette époque, on assiste à une décolonisation de l'histoire et à une réhabilitation des valeurs mélanésiennes (Winslow 1989), alors que certains Kanak font

même valoir la présence de souillures culturelles. C'est ainsi que dans les années 1980, apparaît une rhétorique sur la pollution culturelle. Tjibaou (1981 : 82) explique alors que les jeunes Autochtones vivant en ville sont « devenus des étrangers » à la tradition, ils ont perdu les référents de « la communauté traditionnelle ». En plus de la volonté normative qui guidaient de tels propos, ces derniers se voulaient une attaque à ceux qui avaient voulu s'intégrer dans le système occidental, n'acceptaient pas l'appellation kanak et s'opposaient à l'idée d'indépendance.

La remise en question identitaire étant l'accusation suprême en milieu autochtone, elle constituait un argument de poids pour les promoteurs du projet indépendantiste. En effet, derrière elle se profilaient la menace d'exclusion et la contestation des droits en cas d'indépendance. Elle constituait une attaque aux Mélanésiens qui avaient tenté de s'assimiler à la culture et au système français pour dépasser leur statut minoritaire et de mettre de côté la culture kanak qu'ils considéraient comme dépassée. Stratégie individuelle, elle visait peut-être à « se débarrasser d'une identité minoritaire infériorisée » (Taboada-Leonetti 1990: 73) pour s'introduire dans le groupe majoritaire. Ainsi, « on n'a pas appris la langue à nos enfants parce qu'on croyait que ça ne leur serait pas nécessaire, mais maintenant ils nous le reprochent » (D8).

Comme ce fut le cas dans plusieurs sociétés mélanésiennes d'Océanie[60], l'objectivation de l'identité autochtone s'est réalisée dans un souci de démarcation vis-à-vis des autorités coloniales. En effet, un groupe ne se définit que par rapport aux autres groupes (Tajfel 1992: 295) et l'identité politique[61] ne peut se former que s'il y a une « confrontation avec une force adverse » (Chebel 1986: 148). Ainsi les stéréotypes imposés de l'extérieur ont servi de matrice à la quête d'authenticité. Les Autochtones ont alors utilisé ce que Taboata-Leonetti (1990: 66) nomme « la surenchère identitaire » qui consiste à utiliser et à promouvoir une identité prescrite à partir des stigmates qui lui sont attachés en les renchérissant. C'est dans ce cadre et dans celui de l'intériorisation des stéréotypes diffamants, je crois, qu'il faut

[60] Telles que vues par Keesing (1989), Linnekin (1990) et Norton (1993).
[61] Ce concept a été mis en valeur par Chebel (1986) qui le définit comme « *la capacité individuelle, acquise lentement durant les périodes initiales de socialisation et de participation et visant l'efficacité de l'action dans le contexte d'une situation socio-politique* » (Chebel 1986 : 149-150) (italique par l'auteur).

considérer les propos de certains de mes informateurs qui disent qu'en vertu de la Coutume, les Mélanésiens ont des « handicaps » pour entrer dans l'économie de marché.

Résultant de l'intériorisation de la culpabilité, une fermeture des frontières ethniques s'est réalisée. « L'ensemble des maux dont souffre le peuple autochtone est imputé à la colonisation, et tout ce qui vient de l'Occident est suspect car susceptible d'aliéner le Canaque et sa société » (Kohler 1991: 48). Les promoteurs de l'identité kanak se sont ainsi livrés à la mise en valeur des différences et des oppositions entre les Autochtones et les communautés arrivées avec la colonisation. Le rapport au temps, le lieu d'habitat et les valeurs ont constitué les éléments centraux de la rhétorique d'authenticité. Il a été dit ainsi, que le kanak vivait au rythme de la nature, que la conception de propriété lui était inconnue, qu'il respectait l'environnement. Le communautarisme a également été opposé à l'individualisme et l'échange, à la marchandisation[62]. Les problèmes d'intégration et les difficultés sociales et scolaires rencontrés par les Autochtones à Nouméa trouvèrent leur cause. Nouméa était alors nommée « la ville blanche » car « c'est là où on vit comme l'Occident » (E9).

La modélisation du Kanak authentique à travers des principes hermétiques ne correspond pas parfaitement avec les réalités sociales autochtones. Certains Mélanésiens, voire des lignages et des clans, participent à l'économie de marché et en ont adopté les comportements. En effet, la valeur vénale de la terre est déjà acquise depuis longtemps puisque Saussol (1979: 43) a révélé qu'en 1895 une vente de terres avait eu lieu entre des Mélanésiens et qu'en 1976 « les ventes de lots de terrain de particulier à particulier se multiplient ». En outre, l'individualisme est important dans la société kanak, notamment au niveau des logiques de compétitions sociales. On est dans une forme d'individualisation du social quand on pense aux contestations au niveau des clans ou des droits que certains font prévaloir. En outre, comme le montre l'étude de Freyss (1995), des Mélanésiens se sont installés à Nouméa dès la construction de la ville.

---

[62] Tjibaou (1976a, 1976b, 1981) a présenté ces aspects fondamentaux dans la différenciation des Autochtones d'avec les membres des autres communautés ethniques de l'archipel.

La volonté ferme de combattre l'entreprise de convergence culturelle et d'assimilation des différents groupes ethniques se trouvant sur le sol national du gouvernement français, dont Barou (1993) a traité, amène les Kanak à dénoncer l'école et le service militaire comme des instruments de modélisation et de domination des colonisés. Les Autochtones considèrent alors que l'échec scolaire massif des jeunes Kanak est orchestré par le système colonial qui justifie leur exclusion aux confins des sphères de pouvoir. C'est avec le désir d'un retour à la tradition que le Front indépendantiste met en place les Écoles populaires kanak (E.P.K.) en 1985. Elles ont pour missions de surseoir aux pertes culturelles de la jeunesse autochtone écartée du milieu tribal. « On voulait favoriser un retour vers le milieu traditionnel des jeunes qui étaient déboussolés ici (à Nouméa) » (E3). Ces écoles se donnent pour objectifs, dans les mots de Néchérö-Jorédié (Spencer, Ward et Connell 1989 : 248), « d'asseoir le petit Kanak dans sa culture » et d'encourager son intégration dans « le monde moderne » par « l'apprentissage du français langue seconde ». Les E.P.K. favorisent l'enseignement des dialectes, des valeurs et du mode de vie des Kanak plutôt que l'apprentissage du français et d'une histoire qui ne leur appartient pas. En fait, et tel que l'explique Taboata-Leonetti (1990 : 56) l'histoire nationale française que doivent apprendre les colonisés s'insère dans une œuvre d'anéantissement de leur passé. Le service militaire est également considéré comme un moyen d'aliénation de la culture kanak. C'est ainsi qu'en 1986, les membres du Comité de lutte de Houaïllou (1991 : 127) expliquent leur refus de s'y conformer : « l'armée est un moyen de reproduction de l'idéologie capitaliste, elle impose le respect de l'autorité, la soumission, la hiérarchie et non la contestation de l'ordre ».

Les besoins stratégiques de création d'une solidarité ethnique et la quête d'authenticité qui a guidé la recherche des histoires des clans ont suscité une objectivation de l'identité autochtone. Le droit à la différence s'est alors fait en opposition à la culture occidentale et aux autres cultures ethniques de l'archipel. La préservation de l'authenticité a ainsi favorisé la mise en place de structures scolaires autochtones et la remise en cause de l'œuvre des institutions d'assimilation françaises. Après ces

expériences, qui ne furent pas toujours concluantes, et après la signature des accords de Matignon, la réalité ethnique est-elle différente ?

3.2.3. La réalité ethnique aujourd'hui

Les rapports sociaux ont beaucoup changé depuis la signature des accords de Matignon et le retour à la paix sociale. Les relations inter-ethniques prennent un nouveau visage alors que les uns et les autres affirment leur appartenance ethnique et que la ville est devenue un lieu de rencontre. Ce renouveau social n'a cependant pas étouffé complètement le racisme.

A la suite de la signature des accords de paix de Matignon en 1988, après des années d'insécurité et de conflits entre Indépendantistes, à majorité kanak, et Anti-indépendantistes, la Nouvelle-Calédonie a connu une période d'euphorie sociale. Cette dernière a facilité l'ouverture à l'Autre d'autant plus que les médias s'en sont fait les grands promoteurs. Des entretiens et des reportages sur les réalisations culturelles, les histoires de vie et sur le passé colonial sont réalisés et facilitent la compréhension entre les groupes ethniques. Avec l'évolution des façons de penser, les membres des communautés ethniques se côtoient désormais, si bien que l'on peut parler de « révolution des mentalités »[63]. Parmi les facteurs qui expliquent aussi cette ouverture aux Autres, la scolarisation a eu une place prépondérante en permettant de pallier à l'enclavement des communautés. « L'école a beaucoup d'importance. Évidemment les gens renfermés, ceux qui vivent toujours en milieu européen qui ne connaissent pas le Kanak, mais aujourd'hui il y a beaucoup de rencontres, ça fait changer les mentalités » (E15).

En dépit du rôle qu'a put jouer l'école, l'apaisement des relations inter-ethniques n'aurait pu être réalisée sans les mesures de discrimination positive dont ont bénéficiées les Kanak dans tous les domaines. En effet, le texte des accords de Matignon stipule que la

[63] Cette expression a été employées par Roux dans un débat ayant lieu lors du colloque *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie* tenu en 1997 à Montpellier (Faberon 1997).

communauté kanak « première victime des déséquilibres issus de la colonisation, doit donc être la principale bénéficiaire des mesures mises en œuvre pour redonner au territoire une plus grande cohésion, et lui permettre d'atteindre un meilleur équilibre géographique et économique ». Désormais forts de la reconnaissance des préjudices subis lors du processus de colonisation, les Autochtones bénéficient de redistribution de terres à leur avantage ainsi que de procédures de formation accélérée en France pour l'obtention de postes dans le fonctionnariat local. Le problème des terres a été au centre des conflits entre les Kanak et les colons dès les débuts de la colonisation ; aussi, la réappropriation de 60 000 hectares de terres par des Autochtones entre 1988 et 1993[64] (Vladyslav 1993) a contribué à détendre les relations inter-ethniques dans l'archipel, comme la réussite du programme de formation de cadres locaux[65]. Des Autochtones occupent des postes de responsabilité dorénavant, alors que s'est développée une bourgeoisie kanak. Néanmoins au niveau de l'ensemble des Autochtones, il faut constater avec Bensa (1996) que leur statut social n'a pas augmenté et qu'ils restent le groupe ethnique le plus défavorisé dans ce domaine en Nouvelle-Calédonie.

En conformité avec les décisions des accords de Matignon, le retour à la paix s'est également accompagné d'investissements importants du Gouvernement français en Nouvelle-Calédonie. C'est dans un climat de prospérité économique que s'est réalisé le rééquilibrage ethnique. Les Indépendantistes, qui ont été élus majoritairement dans deux provinces sur trois, ont alors pu entreprendre des travaux de désenclavement des réserves kanak. Ainsi, de nouvelles routes traversant la Chaîne centrale ont été aménagées et des chemins conduisant aux tribus ont été goudronnés. Bien que ces routes facilitent le mouvement des Autochtones vers les villages plutôt que celle des Caldoches vers les tribus, comme me l'ont dit des informateurs, elles œuvrent à la suppression des espaces réservés qui avaient été instaurés lors de la colonisation. En fait, l'exode rural est constant alors que la ville draine les capitaux et que la décentralisation bureaucratique n'a pas été suivie d'une nouvelle répartition de la population, des services et des emplois. La

[64] Selon une estimation de l'Agence de Développement et d'Aménagement Foncier (A.D.R.A.F.) réalisée en 1993 les Autochtones devaient détenir 273 511 hectares en 1994 contre 277 468 pour les non Autochtones (Vladyslav 1993).

[65] D'après Bur, Haut-commissaire de la Nouvelle-Calédonie interviewé dans *Les Nouvelles Calédoniennes* le 14 août 1998, le taux de réussite du programme depuis sa mise en place est de 73%.

prospérité artificielle occasionnée par l'investissement étatique a plus profité à Nouméa, la capitale, qu'aux régions éloignées. C'est dans ce cadre que sont apparus des squats[66]dans Nouméa. Les squats se sont développés à une vitesse effarante ces dernières années, si bien que selon Dussy (1996) y résidait 8% de la population totale de la ville en 1996. Leur apparition est née de l'incapacité des responsables municipaux et des organisations d'aide sociale à répondre, en matière de logis, à l'afflux d'une population socialement défavorisée en ville. Nouméa est ainsi devenue un lieu de rencontre entre les différentes communautés dans un climat d'affirmation de l'appartenance ethnique.

La société calédonienne est en pleine mutation aujourd'hui alors que la mise en valeur de l'appartenance ethnique dans les médias s'accompagne de l'affirmation de l'identité ethnique. De nombreuses manifestations culturelles et artistiques sont ainsi organisées par les associations des différents groupes ethniques de l'archipel[67]. Tout ceci s'insère dans un contexte où l'appartenance ethnique est devenue un objet de légitimation dans la perspective d'une indépendance kanak. En effet, la revendication de l'identité kanak à travers le projet d'indépendance a poussé les différents groupes ethniques établis sur l'île à faire valoir leurs sentiments d'appartenance à l'archipel alors que les individus sont pensés en fonction de leur affiliation ethnique. L'importance de cette dernière est perceptible, entre autres, dans la presse locale qui met une attention particulière à marquer l'origine ethnique des personnes dont elle traite[68] En ce qui concerne la valorisation de l'appartenance ethnique, le cas de l'appropriation de l'identité caldoche est significative.

---

[66] Comme l'explique Dussy (1996), le terme squat est utilisé incorrectement pour qualifier les quartiers d'habitat spontané qui se sont développés à Nouméa. Les notions de « bidonville » et de « cabane » ne conviennent pas plus pour nommer ces quartiers et ces constructions, d'après elle. En effet, les conditions d'apparition de ces quartiers ne correspondent pas à ceux des bidonvilles. Les squats se sont constitués sur des terres en friches appartenant à la ville ou à des particuliers qui avaient été préalablement utilisées à des fins agricoles par des Kanak et des Wallisiens qui résidaient à Nouméa. En outre, l'amélioration des constructions initialement utilisées pour stocker les outils de jardinage ainsi que l'aménagement de l'espace qui y ont été réalisés par les cultivateurs venus s'y installer rendent le terme « cabane » inadéquat pour référer à ces habitats.

[67] La provenance nationale est également mise de l'avant comme le montre l'article du 22 juillet 1997 paru dans *Les Nouvelles Calédoniennes* relatant la célébration de la fête nationale belge par une centaine de Belges.

[68] Dans le *Quotidien calédonien* du 4 juin 1996, il est ainsi spécifié dans la première phrase d'un article, que la personne qui en est l'objet est une métisse, puis, alors que cette dernière se dit originaire du Territoire, il est indiqué entre parenthèse « métisse kanak-occidentale ».

Comme les Autochtones, qui justifient leur projet d'indépendance en vertu de l'antériorité de l'occupation du territoire, les Caldoches utilisent l'histoire pour légitimer leur droit de parole. Ils se réapproprient alors la notion de « victimes de l'histoire » que leur ont concédé les Indépendantistes en 1983 à Nainville-les-Roches, lors d'une tentative d'accord avec les Anti-indépendantistes et le Gouvernement français sur le statut du Territoire et les droits des Autochtones. À ce moment, seuls les descendants de bagnards étaient considérés comme des « victimes de l'histoire » car leurs ancêtres s'étaient établis dans l'archipel contre leur gré. L'ambiguïté et l'absence d'uniformité dans les discours sur les critères qui justifieraient aujourd'hui l'appartenance au groupe des « victimes de l'histoire » ne permettent pas d'affirmer que cette appellation ait été élargie aux autres communautés ethniques arrivées lors du processus de colonisation. Dans le cadre d'une période de réappropriation de l'histoire et de l'identité ethnique, les frontières de l'identité se font plus hermétiques. C'est ainsi que, selon Postic (1994), les Caldoches acceptent mal que des Métropolitains puissent dire appartenir à leur groupe ethnique. Ils ne peuvent faire valoir d'antériorité de l'occupation du sol comme les « vrais » Caldoches.

Au-delà des tentatives de parallélisme culturel avec les Autochtones, l'affirmation des identités ethniques a amené les différentes communautés à se côtoyer. C'est ainsi que la remise en valeur de la culture kanak a provoqué l'ouverture sur le Pacifique et la promotion des traditions, des réalisations culturelles et de la musique des Autochtones océaniens. Dans ces conditions, la consommation du kava, boisson à base de racines pilées utilisée traditionnellement dans plusieurs îles d'Océanie à des fins cérémonielles, s'est répandue dans l'archipel. Les endroits de vente, appelés « nakamal » pareillement aux lieux cérémoniels du Vanuatu où le kava est consommé, se sont multipliés dans les squats à Nouméa et gagnent actuellement la Brousse. Ils sont devenus des lieux de

rencontre entre les membres des différents groupes ethniques[69] (Dussy 1996). Malgré tout, ces années de prospérité et d'ouverture sociale n'ont pas balayé complètement le racisme en Nouvelle-Calédonie.

Aujourd'hui encore subsiste du racisme dans l'archipel, la peur de l'Autre perdure en dépit de toutes les entreprises visant à l'atténuer. « En Calédonie, il y aura toujours un racisme latent : sale Wallisien, sale Kanak ; mais je veux dire c'est plus du langage, c'est plus un comportement extérieur qu'une doctrine formellement établie » (E15). Bensa (1988) explique ainsi que le racisme à l'égard des Kanak est toujours présent en Nouvelle-Calédonie et qu'il est véhiculé autant dans la presse écrite que dans les discussions. Pour lui « l'idéologie coloniale en Nouvelle-Calédonie, profondément anti-kanak n'est pas résiduelle ou marginale, mais au contraire dominante et active » (Bensa 1988 : 193). J'ai d'ailleurs été tristement surpris de rencontrer un Caldoche qui prétendait être un intellectuel et qui avait des propos discriminatoires fondés sur un sentiment de supériorité à l'égard des Kanak. Selon D'Anglebermes-Devaud, Devambez-Armand et Terrier-Douyère (1994), le cloisonnement ethnique et les préjugés des femmes caldoches à l'encontre des Kanak sont encore observables aujourd'hui, bien qu'ils soient plus présents au niveau de la classe aisée que « chez les Caldoches de base ». En fait, pour elles, l'évolution des rapports sociaux depuis la signature des accords de Matignon n'a fait qu'accentuer des critères de différenciation ethniques basés sur des caractères phénotypiques.

Le système raciste qui a été mis en place lors de la colonisation est toujours utilisé au niveau politique et il prévaut encore dans le milieu kanak. D'après plusieurs informateurs et comme j'ai pu le constater, le racisme est maintenu par certains Anti-indépendantistes qui le favorisent afin de conserver leurs soutiens électoraux. « Il (un dirigeant anti-indépendantiste) fait peur aux Blancs et puis ça y est c'est bon, les différences ça a

[69] La consommation du cannabis a également provoqué le rapprochement des jeunes de communautés ethniques différentes. En effet, la demande des habitants de la ville n'a fait que s'accroître depuis les années 1980 et de nombreux Kanak résidant à Ouvéa comme l'explique Guiart (1996), et en Brousse, où la pression des forces de l'ordre est moindre, ont trouvé dans la vente de l'herbe un moyen facile de se faire de l'argent.

toujours marché, la politique de la peur. Il ne fait qu'entretenir des relents de racisme chez les Caldoches mais aussi chez toutes les populations qui ont été installées là. La politique de la peur, c'est une façon d'entretenir le racisme. » (E10). À contrario, des Kanak manifestent également du racisme à l'égard des membres d'autres communautés ethniques. Un dirigeant politique m'expliquait avoir été raciste à son entrée en politique parce que la marginalisation dont il était victime l'avait poussé à détester les Blancs. « Beaucoup plus par rapport à une image abstraite du Blanc que par rapport à une couleur » (E18). Cependant, dans le contexte d'ouverture des accords de Matignon, les partis indépendantistes ont œuvré pour éliminer les ressentiments et les préjugés racistes de leurs militants. « Dans le travail politique aussi on a dit aux gens, il ne faut pas être racistes. Nous, on revendique un droit à une culture, une dignité, c'est pas parce que les autres sont racistes qu'on doit l'être à son tour. On a mis du temps, ce n'est pas résorbé non plus » (E11). Le modèle de différenciation racialisant employé par la société coloniale a ainsi été approprié par les Autochtones qui l'utilisent quelquefois pour contester les droits d'autres Kanak dans la compétition interclanique, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent. Les principes de différenciation basés sur des attributs phénotypiques ou sur un pourcentage de sang restent ainsi encore aujourd'hui inscrits dans les rapports sociaux dans un contexte de forte affirmation de l'appartenance ethnique.

L'ethnie a été un instrument d'affirmation et de revalorisation sociale et culturelle pour les Autochtones. Son appropriation et son articulation dans la société ont été réalisées à partir du conflit et ont même occasionné une objectivation de l'identité. Dans le contexte opportun de retour à la paix et de grandes réformes sociales et économiques, l'affirmation de l'identité ethnique a servi à l'ouverture aux Autres en Nouvelle-Calédonie. Les membres des différentes communautés ont su se trouver des lieux de partage et ont été sensibilisés, par le biais des médias, aux cultures et aux histoires ethniques. Cependant toutes ces entreprises d'ouverture n'ont pas estompé le racisme qui prévaut toujours. Celui-ci reste ancré dans les esprits des Kanak et est entretenu dans les autres communautés ethniques. L'identité ethnique kanak n'est cependant pas seulement pensée dans la démarcation, elle est également un appel d'unité et de partage.

3.3. Le particularisme ethnique entre analogie et démarcation

3.3.1. L'unité ethnique : au delà des différences claniques

Comme dans les sociétés traditionnelles, le concept de négociation s'affirme en ce qui à trait à l'appartenance à la communauté kanak. L'ethnie kanak est un produit de la colonisation et de ses institutions. Elle est marquée par des convergences claniques aux niveaux culturels, historiques et politiques et se construit par rapport à la culture occidentale. Aux frontières de la communauté ethnique, cependant, c'est l'ambivalence qui entre en jeu. De la démarcation à la similitude, la revendication identitaire est pensée dans une dynamique relationnelle.

L'unité clanique s'est construite à travers le périple colonial des sociétés autochtones et les confrontations politiques à caractères ethniques. Le partage de certaines valeurs et les besoins politiques ont poussé et facilité le rassemblement des Autochtones. L'appartenance à la terre et la lutte pour la réappropriation des terroirs claniques sont aussi des catalyseurs très importants du regroupement ethnique des Kanak. En effet, la revendication des terres est à la fois la mise en œuvre d'une réification du pouvoir kanak sur les terres de l'archipel et la réclamation d'un droit jusqu'alors méconnu, celui de la gestion unifiée du territoire. Elle est la prétention d'un droit inaliénable qui dépasse la temporalité et les changements historiques. Pour reprendre la formule de Foucault (1997 : 64), la revendication des terres c'est « déclarer la guerre en déclarant des droits ». C'est ainsi que les militants expliquent : « Nous réclamons nos droits. La revendication des terres est un droit» (E1). Sous ce slogan, les colonisés exigent réparation au nom de leur rabaissement et de leur sujétion sociale et institutionnelle. L'identité kanak se fonde alors sur l'autochtonéité associée aux membres de la communauté, l'antériorité de l'occupation de l'Archipel. Cette identité est le produit d'un « syncrétisme stratégique » qui a pris place dans des situations sociales, économiques et politiques dominées par les conflits ethniques. « Maintenant, il y a une dimension politique à cette identité, c'est-à-dire qu'en dessous il y a la revendication, il y a l'émancipation » (E6). Elle est le fruit d'une œuvre politique.

Le rôle joué par les intellectuels kanak dans la réappropriation populaire de l'identité ethnique est fondamentale. Tjibaou a été le grand promoteur de l'idée de convergence culturelle autochtone dans la réalisation de Mélanésia 2000 et puis dans la place prépondérante qu'il a eu dans le F.LN.K.S[70]. Pour ce faire, il s'est beaucoup inspiré du thème de Melanesian Way de Narokobi[71] très en vogue en Océanie avec l'émergence de projets nationalistes et les entreprises de fondation de cultures autochtones unitaires (Bensa et Wittersheim 1997 : 203). C'est à partir de cette homogénéité culturelle mélanésienne que l'on rappelle que les langues kanak « ne différent que par le vocabulaire, les réalités culturelles sont pratiquement les mêmes d'une région à l'autre » (E10). Les différences de langues sont « une spécialité des Mélanésiens » (E11). Elles réfèrent à des identifications régionales assimilables à des émanations d'une culture mélanésienne inclusive. Pourtant, comme l'a dit le secrétaire du Conseil national pour les droits des peuples autochtones (CNDPA) lors de la première réunion de ce conseil (cité dans Gignoux Edith 24 juin 1996 : 5), « si on veut définir le peuple autochtone en tant qu'unitaire, on arrive à ce constat, tout reste à faire ». En fait, la légitimation de droits historiques passait par la création de référents historiques unitaires. L'histoire a alors constitué un pôle important de l'identité ethnique kanak. C'est l'antériorité d'occupation du territoire qui fonde le droit autochtone. En fait, les Kanak ont un lien originel avec le sol du Territoire car c'est la terre de leurs ancêtres. Parce qu'un « kanak pour moi, c'est l'homme de la terre, c'est l'homme de Calédonie, c'est le premier occupant de ce pays » (E16). Cette terre les Autochtones ont en hérité en tant que descendants des défricheurs.

Comme le soutient d'ailleurs Narokobi (cité dans Otto 1997: 56), les conflits des Kanak contre le colonialisme et contre une force extérieure leur ont permis de créer de la cohésion et de la solidarité. En effet, « plus l'opposition entre le 'nous' et un 'non-nous' est conflictuelle ou violente, plus le sentiment d'appartenance s'actualise » (Taboada-Leonetti

---

[70] Tjibaou a été président du Front de Libération National Kanak Socialiste depuis sa création en 1984 jusqu'à son assassinat en 1989. En 1984, il a été nommé Président du Gouvernement provisoire de Kanaky et a acquis le respect de ses pairs comme médiateur dans le mouvement indépendantiste et avec l'extérieur de celui-ci.

[71] Narokobi est un intellectuel papou qui est présenté comme le créateur et le propagateur du concept de 'Melanesian Way'. Ce concept a été créé lors de la période de l'indépendance de la papouasie-Nouvelle-Guinée, qui a eu lieu en 1975, dans le but de promouvoir une identité pa-mélanésienne dans son pays et en Océanie et dans le but d'y susciter une revalorisation de « la culture mélanésienne ». Narokobi a occupé des postes importants dans le Gouvernement de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

1990 : 56). En outre, les expériences historiques communes, telles que les cantonnements, les déplacements de population et la confiscation des terres lors de la colonisation, sont devenues des points de convergence. Ainsi, à travers la rhétorique politique, les oppositions et les conflits avec le colon, l'envahisseur, deviennent des symboles d'unité. Ceci au même titre que le vocabulaire utilisé lors de la colonisation pour stigmatiser les Autochtones.

Pareillement aux autres archipels de Mélanésie, les discours de la culture et la tradition ont occasionné la récupération des catégories et des structures occidentales. Ces dernières sont d'ailleurs à la base de l'idéalisation du passé pré-colonial par les Mélanésiens, comme l'a montré Keesing (1989). L'importance de l'œuvre coloniale et des catégories normatives qu'elle a instituées est ainsi inscrite dans le vocabulaire qui est associé à l'identité ethnique kanak. Le terme 'Coutume', à partir duquel on réfère à la culture partagée, est issu de la colonisation, comme l'appellation 'Kanak'. Niés et catégorisés comme une seule et identique entité par l'administration coloniale, les Autochtones pouvaient faire valoir leur unité à travers les locutions qu'elle promouvait.

Les parallèles culturels entre les communautés autochtones ont facilité leur rassemblement à travers un projet politique unitaire. C'est pourquoi « la chance qu'on a ici, c'est qu'on a une même coutume partout » (E9). L'important n'est pas l'aspect construit de l'identité kanak mais la force de création dans laquelle elle est empreinte et les relations sociales qu'elle suggère. « Si je vous dis Kanak c'est quoi ? L'essentiel, c'est j'appartienne à quelque chose. Le mot Kanak est un mot importé » (E17). On assimile l'appartenance identitaire à l'existence sociale. Elle entraîne ce que Chebel (1986 : 79) nomme une « conscience gratifiante », qui est une source d'épanouissement individuel. Aussi et malgré l'importance que peut avoir eu le conflit dans la formation de l'identité ethnique kanak, cette dernière n'est plus attachée à un choix politique. Aujourd'hui être un Kanak ne se réduit plus à soutenir le projet d'indépendance. Les dix années de forts investissements au niveau social qui ont suivi les accords de Matignon ont constitué un temps très important pour l'assise populaire de l'identité ethnique kanak.

L'appartenance ethnique continue de nourrir les discours politiques et médiatiques. L'agence de Développement de la Culture Kanak (A.D.C.K)[72] et les médias dont disposent les partis politiques indépendantistes[73] ont servi à asseoir la culture kanak. À cela s'est ajouté le Kaneka, une musique élaborée à partir du rythme des pilous accompagnés d'instruments de musique électriques. Le financement de jeunes musiciens mélanésiens a été un moyen utilisé par le Palika pour promouvoir son message politique tout en servant la promotion de la culture et de l'unité autochtones. Ainsi, l'identité ethnique kanak qui a été clamée par les dirigeants politiques indépendantistes dans les années 1970 est désormais celle dont se revendiquent les Autochtones.

À une historicité commune s'est ainsi ajoutée la Coutume, devenue un symbole d'unité mélanésienne. L'identité ethnique kanak est issue d'un partage culturel qui dépasse les différences de langues, les allégeances et les divergences claniques. Elle émane d'un mode de pensée et de pratiques culturelles similaires. « Le monde coutumier forme un ensemble cohérent par ses structures, ses règles, ses croyances, ses usages » (Conseil Consultatif Coutumier 1995 : 29). La diversité des Coutumes n'exprime que des façons de faire différentes. « Il n'y a pas plusieurs Coutumes, il y a plusieurs manières de faire, d'exprimer cette chose » (E14). Le partage de règles, de pratiques et de valeurs mélanésiennes prévalent ainsi entre les différentes communautés autochtones de Nouvelle-Calédonie. Les Kanak sont liés tant par leurs manières de vivre, leur recherche d'équilibre et le lien de réciprocité avec le clan utérin, que par l'importance de la compétition dans les relations sociales et l'intérêt donné à la terre comme lieu référentiel. C'est ainsi que les pratiques culturelles, qui marquent les différences claniques, sont insérées dans le cadre plus large de la Mélanésie pour appuyer l'unité autochtone.

L'identité ethnique kanak s'est construite à travers le périple colonial et les conflits ethniques, processus dans lequel les intellectuels kanak ont eu un rôle important.

---

[72] L'A.D.C.K. est issue des accords de Matignon. Elle a pour rôle de promouvoir le développement de la culture kanak, en donnant aux artistes autochtones des moyens de faire connaître leurs œuvres, et de favoriser les liens culturels avec les autres archipels de l'Océanie, en promouvant le déplacement des artistes.

[73] Le Front indépendantiste dispose d'une radio, Radio Djido, et ses deux plus importants partis, l'Union calédonienne et le Palika, ont des publications mensuelles, respectivement, *L'avenir* et *Kanak*.

Désormais l'appartenance ethnique est entretenue par les discours politiques et médiatiques alors que la Coutume est le symbole de l'unité identitaire des Kanak. Cependant, et non pas seulement à cause de l'importance du conflit dans la formation de l'identité ethnique kanak, la culture occidentale est un référent essentiel de cette dernière.

3.3.2. Identité ethnique et culture occidentale

La catégorisation et la minorisation, dont ont été victimes les Mélanésiens de la colonisation foncière à la colonisation de la pensée, sont les bases de l'identité ethnique revendiquée. La question de l'identité renvoie nécessairement à celle de l'altérité. C'est ainsi que la culture française, que les Autochtones ont dû apprendre dans les institutions scolaires, est un référent identitaire fondamental de l'identité ethnique kanak. Elle est utilisée pour montrer les différences mais aussi pour faire valoir les convergences.

Les référents culturels mis en valeur par les informateurs sont marqués par le sceau de la différence, l'identification est un produit de la rencontre et de l'identification de l'autre. De fait, la culture kanak est définie en opposition à la culture européenne assimilée au capitalisme et à l'individualisme. Un kanak c'est quelqu'un qui saisit la réalité matérielle en refusant de l'associer à une valeur financière. « Le Kanak, ce n'est pas quelqu'un qui va se lancer dans l'économie et qui va faire des affaires, parce que profondément en lui, c'est quelqu'un qui partage. C'est le Kanak en lui même qui a une mentalité de partage et non pas une mentalité, une démarche capitaliste, individuelle » (E14). En vertu de cela, leur insertion dans une économie de marché est difficile.

Les propos des informateurs montrent que la stigmatisation et le dénigrement de l'appartenance au groupe ethnique autochtone réalisée lors de la colonisation ont été intériorisés par les Kanak. C'est alors qu'ils parlent « d'handicaps ». Les difficultés de conciliation entre les modèles de vie occidental et autochtone se fondent sur des pratiques culturelles distinctes. « C'est deux mondes complètement différents le monde occidental et le monde kanak. Enfin, il y a un fossé quoi hein ! Alors qu'un Kanak de Lifou et un Kanak de Bélep ils se rencontreront toujours, ils ont à peu près les mêmes manières de

vivre » (E10). Ce qui distingue les Mélanésiens des autres communautés ethniques est ainsi empreint dans le rapport et les valeurs qu'ils entretiennent avec les réalités matérielles.

Les membres des autres groupes ethniques, ce sont ceux qui ont des valeurs et des conceptions du monde foncièrement différentes de celles des Kanak. Au niveau des terres, par exemple, on oppose le droit coutumier au droit formel, ou encore, la perception de l'environnement des Autochtones à celle prévalant en Occident. « Dans la conception disons européenne, disons cartésienne, mon lien à la terre, c'est le fait que j'ai un titre de propriété ; c'est un lien juridique. Nous c'est pas pareil, nous on dit nous appartenons à cette terre, la terre ne nous appartient pas, nous appartenons à cette terre » (E13). La définition identitaire ethnique s'insère alors dans un processus de différenciation d'avec les groupes ethniques arrivés dans l'Archipel lors du processus de colonisation. L'acteur social tire son identité ethnique du rapport social et de la dynamique dans laquelle elle s'instaure. Ainsi ce n'est pas le fait de parler une langue kanak qui fait de l'individu un Kanak mais plutôt les divergences culturelles qui le distinguent des membres des autres groupes ethniques. « Je me dis Kanak parce que à côté il y a des Blancs, à côté il y a des Métis, à côté il y a des Chinois, à coté il y a des Wallisiens, c'est une identité qui te différencie, mais qui n'est pas celle qui te justifie dans l'espace ou dans le temps de l'organisation. Tu es Kanak, parce que tu as une organisation propre » (E17). Comme le dit Guiart (1983 : 101) « la ligne de séparation en Nouvelle-Calédonie est due à l'histoire. Elle est entre les Mélanésiens et tous les autres ». À l'instar d'Abercrombie (1990 : 96-97) on peut dire que « l'ethnicité est utilisée pour décrire le rapport entre des catégories évaluées assymétriquement selon la perception des différences culturelles dérivées de la situation coloniale, comme 'indien', 'métis', ou 'créole' ».

Pourtant, au-delà de l'importance de la différenciation, l'identité kanak a un lien originel avec la culture occidentale puisque c'est à travers elle qu'elle s'est constituée. Les institutions étatiques françaises, l'école, l'armée, la cours et le gouvernement démocratique n'ont pas seulement détruits des réalités autochtones, elles en ont créé de nouvelles. Les Kanak ont ainsi pu intégrer les schèmes leur permettant de pénétrer

aisément et de comprendre l'univers de leur colonisateur. Ce qui a d'ailleurs profité à certaines familles et clans. « On a tous été à l'école, donc je veux dire, les conditions de vie, la rencontre des cultures fait que nous ne sommes pas restés à l'étape zéro, on a évolué là. Mais tu peux très bien avoir ta culture, donc moi je parle français, je raisonne en français » (E11). D'ailleurs, le français est la langue de communication usuelle la plupart du temps entre Kanak provenant de communautés de résidence différentes et ceci d'autant plus qu'elles sont éloignées les unes des autres.

Les valeurs du Christianisme, qui ont eu une place importante dans l'élaboration d'une « culture politique kanak » (Chesneaux 1989), sont également présentées comme des éléments constitutifs de l'identité ethnique autochtone. En fait, le christianisme a pris une place très importante dans la revalorisation culturelle, alors que les dirigeants autochtones qui l'ont motivée appartenaient tous au Clergé à cette époque (Winslow 1989 : 329). Ainsi, Tjibaou (1985), qui avait été prêtre dans l'Église catholique, a mis en valeur les convergences qu'il y avait entre la Coutume et la religion catholique. « Nous nous sentons très proches de la Bible, de l'Ancien Testament, et même du Nouveau. Il y a entre la Bible et nous une certaine vision du monde » (Tjibaou 1985 : 1599). Malgré tout, les dirigeants indépendantistes sont conscients du rôle du missionnariat au niveau des pertes et des changements culturels, dont avait traité Apollinaire Anova Ataba (1984). D'ailleurs, les pertes culturelles des sociétés autochtones demeurent une préoccupation importante des dirigeants indépendantistes. « Je vois par exemple, ma génération aujourd'hui, on a encore un petit peu ces acquis, moi il m'arrive par exemple d'aller à la maison et de demander aux vieux : pourquoi ceci, pourquoi cela ? mais notre génération, on arrive encore à saisir, la génération qui vient derrière moi... je ne crois plus..., je ne crois plus » (E14). Beaucoup sont ainsi désillusionnés sur le savoir des jeunes. Cependant, aujourd'hui, contrairement à l'époque de l'objectivation de l'identité kanak, Nouméa n'est plus un sujet de différenciation identitaire.

La ville n'est plus un élément utilisé pour marquer la différence ethnique, comme l'avait fait Tjibaou (1972; 1985). 22.5% de la population mélanésienne totale réside en effet à Nouméa désormais (Admed-Michaud et Roos 1997). Nouméa n'est plus la « ville

blanche », elle est le lieu de manifestation de relations coutumières. De fait, elle ne symbolise plus l'univers à rejeter, les Autochtones l'ont investie et y expriment leurs identités. Aussi et de manière différente des discours tenus dans les années 1980, l'intégration dans le système capitaliste et les référents qui marquaient hier la spécificité autochtone sont mis de côté aujourd'hui. C'est de la socialisation que proviennent les référents culturels. La stigmatisation, le dénigrement de l'autochtonie ont été intériorisés par les Kanak qui parlent encore de leurs handicaps à participer à l'économie de marché. Malgré tout, mes informateurs n'ont pas omis les affinités qui les unissaient à la culture française, « une situation de fait » dans les mots de Tjibaou (1985 : 1598). C'est ainsi que pour eux le refus catégorique de reconnaissance du métissage biologique ou culturel est symptomatique d'un mal profond. « Quand on n'accepte pas une des deux cultures, on est en déséquilibre ; tu es malade en toi » (E18)

L'identité ethnique kanak est intrinsèquement liée à la culture française car elle en est une résultante. Si, tels que l'ont présenté Keesing (1982), Norton (1993) et Linnekin (1990), l'opposition à la culture occidentale a été une assise de l'identité ethnique, cette dernière en a certains traits. Comme le fait valoir Lawson (1997), la tradition n'est pas qu'une simple antithèse de l'Ouest et de la modernité, elle est l'expression de valeurs et de préceptes du conservatisme occidental. L'identité kanak est affirmée aujourd'hui, les attributs qui la démarquent n'ont plus besoin d'être hermétiques. Des critères implacables d'inclusion et d'exclusion subsistent cependant aux marges de la communauté ethnique.

3.3.3. Aux frontières de l'identité ethnique

Les frontières de l'appartenance ethnique, qui sont toujours en processus de renégociation, sont déterminées par les critères qui fondent l'unité de la communauté. Cette dernière ayant évolué, quelle est la place de la culture clanique et des attributs socio-biologiques dans la détermination de l'appartenance et quelles sont leurs fonctions aux marges de l'identité ethnique ?

L'identité ethnique et l'appartenance clanique sont étroitement liées l'une à l'autre, si bien que l'une ne peut être pensée sans l'autre. L'inclusion et l'exclusion émanent du groupe et dépendent de la pratique culturelle et du respect des traditions claniques. L'appartenance à l'ethnie kanak est intrinsèquement liée à l'intégration dans un réseau clanique. La contestation identitaire tient à la perte des racines et des relations sociales, qui sont les lieux de légitimation individuels et collectifs. C'est dans ce cadre qu'un informateur m'expliquait que des Kanak l'avaient assimilé à ses voisins et amis qui appartenaient à un autre groupe ethnique. Ce à quoi il avait répondu : « je suis un Kanak, je descend des vieux de (..) alors ne commencez pas à m'assimiler à ces mecs. (...). Je connais ma race, je connais mes racines, toutes mes racines. Je sais que nous sommes ici en Kanaky, alors ce n'est pas ces mecs qui vont m'apprendre d'où je viens » (D1). L'importance de l'enracinement dans les sociétés kanak est telle que celui qui ne sait pas d'où il vient et n'œuvre pas à la perpétuation de ses relations sociales en milieu clanique n'est pas un Kanak. Les marges de la communauté ethnique sont pensées à partir du clan.

La notion de pureté renvoie à l'appartenance clanique : « Le vrai Kanak aujourd'hui, c'est un kanak, c'est un homme pur quoi, qui est descendant de sa lignée, qui sort d'un clan de la lignée de la terre, par exemple » (E16). Néanmoins, et malgré le fait que le clan soit conçu comme une entité familiale, on ne peut dire que l'ethnicité soit une extension de la parenté comme le fait valoir le primordialiste Van den Berghe. En effet, l'appartenance clanique s'intègre dans des relations de compétition qui, même si elles peuvent occasionner le recours à des critères bio-sociaux, sont issues de l'entretien de relations sociales. Les Autochtones ne refusent pas de reconnaître leurs ancêtres européens : « je dirais même qu'à une époque, ça pouvait être une fierté d'avoir un grand père blanc. Aujourd'hui ça l'est moins parce que les mecs revendiquent plus leur identité et d'ailleurs je ne sais pas si il y a encore aujourd'hui des kanak pure souche » (E10). En fait, les référents qui fondent la différence sont mouvants, ils sont inscrits dans des processus créatifs et des contextes particuliers.

Les conflits interethniques ont consolidé les appartenances ethniques élaborées lors de la colonisation et ont participé à la constitution d'un réductionnisme bipolaire entre Kanak et Non-kanak ; ce dernier s'est renforcé dans la naturalisation des frontières ethniques.

Des critères bio-sociaux se sont affirmés comme des marqueurs d'appartenance ethnique. Aujourd'hui, bien qu'ils restent présents dans l'imaginaire commun, ces critères ont évolué. Avec la signature des accords de Matignon, il y a eu passage d'une ethnicisation du débat politique à une politique de la culture. L'ouverture à l'Autre s'est opérée à travers la promotion des cultures particulières. Le symbole du sang, qui a servi à unifier la communauté ethnique (Connell 1989), n'est plus un marqueur de l'identité kanak. C'est ainsi que dans *Mwa Vée* (1996, 12, mars : 10) un homme explique que sa femme est considérée comme une Européenne malgré ses cinquante pour cent de sang kanak, vingt-cinq pour cent européen et vingt cinq pour cent polynésien, car ses parents sont présentés comme des Européens. D'ailleurs, l'évolution des contextes internationaux et locaux en faveur des Kanak a poussé certaines personnes à tenter d'intégrer la communauté autochtone. En fait, l'appartenance ethnique devient un enjeu important quand lui sont associés des droits particuliers et prioritaires. Malgré qu'à la fermeture des frontières ethniques des années 1980 a répondu leur ouverture, la marginalité reste attachée à des caractères bio-sociaux.

Aux marges du groupe ethnique kanak, apparaissent ainsi les Bâtards et les Métis. Alors que les uns sont exclus du groupe, les autres sont menacés d'exclusion. Les Bâtards sont ceux qui ne sont pas tout à fait inclus mais pas exclus. On conteste leurs droits en remettant en question leurs ascendances et la légitimité de leurs noms. Dans le milieu coutumier, sans usufruit de la terre, il n'y a pas de reconnaissance et de prestige social. Le droit à la terre est un marqueur identitaire. Le sang apparaît comme un caractère de différenciation parce qu'il ne joue plus de rôle dans l'alliance clanique. En fait, les Bâtards ne sont menacés d'exclusion non pas parce qu'il proviennent de métissages mais plutôt parce que leurs naissances signifient l'arrêt de la circulation du sang. Les marges interrogent la catégorisation ethnique en la destituant de la cohérence interne incontestable dont elle se prévaut. En retour, c'est sur les marges que porte la critique des membres de la communauté ethnique. C'est ainsi que des problèmes au sein de la communauté ethnique sont attribués aux Bâtards. « Le Bâtard il va être plus Kanak que le Kanak. Il cherche à se faire reconnaître, il cherche une reconnaissance, mais c'est pas parce qu'il est métis, c'est parce qu'il est bâtard, c'est ça la nuance » (E13). Les problèmes de répartition des terres revendiquées dans les années 1980 et de contestations

des droits dans les communautés de résidence sont également rapportés aux Bâtards, qui ne connaissent pas leurs histoires et qui veulent bénéficier de droits associés aux noms qu'ils portent indûment. Les Bâtards apparaissent ainsi comme des menaces à l'intégrité de la culture du groupe comme les Métis.

Les Métis sont ceux qui appartiennent à la communauté occidentale et qui vivent comme des Occidentaux. Ils ont des droits juridiques sur leurs terres et n'entretiennent pas leurs relations claniques. Le métissage est alors conçu comme une menace de perte culturelle car il signifie l'arrêt des relations sociales, des échanges et du respect des règles coutumières. Aussi, il provoque souvent la perte des langues. C'est pourquoi d'après certains, il faut motiver la conservation des langues Kanak. « Il faut préserver la langue parce qu'avec le phénomène d'urbanisation ou simplement de mariage mixte elle se perd » (E11). Pourtant, la connaissance des langues autochtones n'est pas un fondement de la démarcation ethnique contrairement à la valeur concédée au sang dans les clans. En effet, avec le métissage, le sang perd son rôle de renouvellement ou d'extension des relations sociales. Ceci suscite beaucoup de questions dans le milieu kanak et notamment en ce qui concerne les rapports sociaux. « Comment faire passer le sang, le lien du sang, parce que du côté de l'étranger ça s'arrête chez lui, on ne peut pas faire de liens, alors il y a une espèce de branche là, on ne sait pas trop comment l'intégrer totalement » (E20). Si les problèmes d'intégration des Métis sont grands, ce n'est pas tant par rapport aux difficultés culturelles qu'ils présagent que par rapport aux droits et devoirs qui leur seront attribués s'ils sont reconnus par les clans.

Le sang, contrairement à la culture clanique, n'est pas un critère à partir duquel sont conçues l'inclusion et l'exclusion de la communauté ethnique kanak. Pourtant, c'est en vertu de lui qu'est pensée la menace de pollution culturelle. A l'intérieur du milieu clanique, le Bâtard œuvre à la destructuration des relations d'autorité en ne portant pas le nom qui devrait être associé à son statut social, tandis qu'à l'extérieur de la communauté, le Métis corrompt les règles d'alliance et perd la culture clanique. L'identité ethnique kanak est cependant considérée dans un rapport dynamique avec la culture occidentale. Elle lui est foncièrement distinctive par certains traits mais se confond à elle à d'autres

niveaux. En fait, le processus de promotion et de réappropriation de l'identité ethnique kanak s'est réalisé à partir d'un projet politique opposé aux « Envahisseurs », les « Blancs », il s'est fondé sur le « partage culturel » symbolisé par la Coutume.

Conclusion

La colonisation de la Nouvelle-Calédonie a entraîné la construction d'identités ethniques hermétiques. Elle a non seulement été à l'origine de leur institutionnalisation mais a inscrit les appartenances dans des espaces réservés et a occasionné des discriminations fondées sur des critères raciaux. La race est ainsi devenue un critère fondamental de l'unité des communautés ethniques, d'autant plus qu'elle était associée à des statuts sociaux et que les relations de clientélisme suscitaient leur perpétuation.

Alors qu'ils étaient encore marginalisés, les Autochtones ont entrepris de récupérer l'identité mineure qui leur était assignée et qui les réunissait pour en faire un instrument d'affirmation et de revalorisation. Les confrontations ethniques qu'a suscité l'affirmation de l'identité kanak ont eu un effet de rassemblement et de solidarisation des Autochtones. A ceux-ci répondaient la volonté d'objectivation de l'identité ethnique kanak. Puis, avec l'arrêt des conflits et la promotion de l'ouverture culturelle qui l'accompagna, la manifestation de l'identité ethnique devenait un moyen de s'ouvrir aux Autres et d'échanger.

Dans un contexte où prévaut la reconnaissance culturelle, les critères qui fondaient l'appartenance ethnique ont évolué. Alors que l'unité ethnique continue d'être pensée au delà des différences claniques, que la culture occidentale reste celle en fonction de laquelle on se définit et que les frontières identitaires sont envisagées à partir de caractères bio-sociaux et culturels, l'identité kanak est toujours sujette à transformations. Il s'agit d'ailleurs du défi principal des dirigeants nationalistes kanak pour lors que cette identité doit se destituer de son caractère ethnique pour devenir celle de tous. Se pose alors le problème de l'identité nationale à construire.

CHAPITRE IV

UNE NATION À CONSTRUIRE

> « La nation kanak demain ou la nation avec les Kanak c'est la nation légitime des gens du pays. Les gens du pays c'est ceux qui sont là, c'est pas uniquement ceux qui sont là depuis des milliers d'années, comme nous, mais c'est ceux qui sont là, qui constituent ce pays, qui travaillent ce pays et qui font de ce pays leur centre d'intérêt principal » (E6).

Le projet d'indépendance s'est construit à partir d'une appartenance ethnique, aussi alors qu'ont été ratifiés les Accords de Nouméa[74], dix ans après la signature des accords de Matignon, la question de l'appartenance nationale doit être posée. La Nouvelle-Calédonie est désormais un État-associé à la France. L'archipel obtient une « souveraineté partagée » et, ainsi, le transfert progressif de compétences dans tous les domaines. L'État français, quant à lui, gardera sous sa juridiction la justice, l'ordre public, la défense nationale et la monnaie. Au prochain référendum, dont la date n'est pas encore fixée, les citoyens du nouvel État se prononceront sur son accession totale à l'indépendance. L'identité nationale, qui sera constituée lors de cette période transitoire, devra s'inspirer et manifester la spécificité autochtone. Des embûches jalonnent la construction d'une nation unitaire, alors que celle-ci sera l'aboutissement du nationalisme kanak, que la cité imaginaire devra répondre aux attentes des Indépendantistes et que l'obtention de la citoyenneté se fera sous certaines conditions.

---

[74] Ces accords ont été acceptés par soixante-douze pour cent de la population de la Nouvelle-Calédonie le 8 novembre 1998 lors d'un référendum dont le taux de participation s'est élevé à soixante-quatorze pour cent. Avec ces accords, l'archipel va disposer de transferts progressifs et irreversibles de compétence ainsi que la reconnaissance d'une citoyenneté.

4.1. Le nationalisme kanak

4.1.1 . Des partis et des leaders

Comprendre le nationalisme kanak et l'identité nationale qui y est promue, c'est saisir sa dimension ethnique et sa base clanique. Le nationalisme kanak est encore guidé par une réappropriation culturelle et une diversité d'histoires, d'opinions et de liens claniques se manifestent entre et à l'intérieur des partis indépendantistes. Malgré tout, les changements importants dans les contextes social, économique et politique insèrent la réalité contemporaine dans une période particulière marquée par la démobilisation des militants indépendantistes.

En Nouvelle-Calédonie, comme partout ailleurs, l'échiquier politique se diversifie au gré des départs individuels, des créations de nouveaux partis et de l'avènement de nouvelles coalitions (ANNEXE D). L'évolution de l'affirmation ethnique Kanak, de la demande d'autonomie à la revendication d'indépendance, a constitué le carcan à partir duquel se sont transformés les partis politiques. En outre, les stratégies politiques se sont façonnées à partir des contextes internationaux et locaux. Il faut remarquer l'incidence directe des résultats des élections gouvernementales françaises sur les options politiques prises par les partis (T.M. 1986 : 71). En effet, la Gauche française a toujours été plus encline à soutenir les partis indépendantistes, tandis que la Droite appuie les partis anti-indépendantistes. C'est ainsi que lors des années 1980 de crise sociale, l'archipel a connu une « valse des statuts » (Leblic 1990) alors qu'aux changements de gouvernements correspondaient des réformes statutaires qui favorisaient l'une ou l'autre des tendances politiques calédoniennes.

Les années de gouvernement de la Gauche française, de 1981 à 1986, vont ainsi être guidées par l'intention « de soutenir et de garantir le droit du peuple canaque à décider librement de son avenir » (Dommel 1993 : 23). Les réformes réalisées lors de cette période vont cependant être révoquées avec le retour de la Droite française au gouvernement en 1986. Le Territoire obtiendra un nouveau statut dont le but évident sera d'évincer les Indépendantistes des postes de responsabilité de l'archipel. Il y aura une

modification des régions instituées en 1985, qui avaient permis aux Indépendantistes d'obtenir la direction de trois des quatre d'entre elles de façon à entraîner leur prise de contrôle par des Anti-indépendantistes. Aux changements statutaires et aux bouleversements radicaux des politiques françaises vont s'adjoindre une radicalisation politique et l'émergence de coalitions politiques indépendantistes.

En 1979, des partis indépendantistes décident de former une coalition pour assembler leurs forces en prévision des élections territoriales imminentes, le Front indépendantiste est créé. En plus de leur volonté commune à obtenir l'indépendance, ces partis politiques s'unissent autour de trois principes : l'anti-capitalisme, l'anti-impérialisme et la lutte pour la rétrocession des terres. Le Front indépendantiste est remplacé en 1984 par le Front de libération kanak socialiste (F.L.N.K.S.). Déçus par les maigres avancées de leurs investissements dans le système démocratique et guidés par la volonté de défier le gouvernement socialiste français, neuf « groupes de pression » se réunissent ainsi autour d'une charte et d'un programme plus radical. L'Union calédonienne (U.C.), le Parti de libération kanak (PALIKA), l'Union progressiste mélanésienne (U.P.M.), le Front uni de libération kanak (F.U.L.K.), le Parti socialiste de Kanaky (P.S.K.), l'Union syndicale des travailleurs kanak et exploités (U.S.T.K.E.), le Comité des terres de la côte ouest, le Comité Pierre Declercq et le Groupe de femmes kanak et exploitées en lutte (G.F.K.E.L.) décident ainsi d'entreprendre un boycott actif des élections territoriales de novembre 1984. Ils se sont alors opposés par la force au déroulement du vote. En fait, le F.L.N.K.S. « était un front de libération inscrit dans une lutte, qui était une lutte armée de 1984 jusqu'en 1988, on s'inscrivait alors à l'extérieur des institutions » (E12). Tous les partis indépendantistes ne se retrouvent cependant pas dans le Front ceci malgré que la diversité soit en son sein.

Si les partis indépendantistes sont unis par le même objectif, leurs positions politiques et idéologiques divergent fondamentalement. L'Union calédonienne, qui est le plus vieux parti politique de Nouvelle-Calédonie, est l'organisation qui a le soutien électoral le plus important. Ce parti est attaché aux valeurs républicaines (Chesneaux 1989). Il promeut le retour des terres aux clans considérant que leurs droits sont inaliénables. Ces dernières

années, dans un contexte de fortes négociations en ce qui a trait à l'avenir du Territoire, l'Union calédonienne a manifesté des positions plus tranchées. L'arrivée d'une nouvelle génération de dirigeants à la tête du parti a également contribué à ce durcissement politique. Les huit membres du Comité directeur[75] ont en effet un rôle fondamental dans la stratégie politique utilisé par l'U.C.; C'est un parti très structuré dans lequel chacun à un rôle clairement définit[76]. Il diffère de cela du Palika.

Le Parti de Libération kanak (Palika), apparu en 1976 suite au rassemblement de groupes radicaux kanak[77], compte vingt-six comités régionaux représentés par des délégués au Bureau de politique national. En théorie, les délégués n'ont pas de statuts supérieurs aux autres membres du Parti, mais dans les faits, certains d'entre eux sont plus écoutés que d'autres. Le Palika dispose d'un soutien populaire important, il est le deuxième parti indépendantiste[78]. Il se réclame du socialisme scientifique. C'est l'organisation la plus militante du F.L.N.K.S., qui s'est fondée pour constituer un rempart à l'hégémonie de l'Union calédonienne en milieu kanak. le Palika souhaite mettre en place une société qui bannit toute forme d'exploitation. Il propose la nationalisation des terres. « La plus grande partie des terres va appartenir au territoire national, là dessus on va y implanter des trucs qui appartiennent au pays » (E3). D'ailleurs l'emphase qu'il met sur la solidarité inter-ethniques entre les classes sociales fait de lui l'allié « obligé » de l'Union syndicale des travailleurs kanak et exploités (U.S.T.K.E.), le syndicat le plus influent de l'archipel depuis 10 ans.

L'Union progressive multiraciale (U.P.M.) et le Parti socialiste kanak (P.S.K.) sont les deux autres partis du F.L.N.K.S. L'U.P.M. est un parti modéré issu de l'Union

---

[75] Parmi ceux-ci on retrouve : le président, le premier et le deuxième vice-président, le secrétaire général, le premier et le second secrétaire adjoint, le commissaire général et le commissaire général adjoint.

[76] Le Comité directeur est sa plus haute instance aux côtés duquel se trouve, au niveau de l'archipel, la Commission exécutive comprenant douze membres nommés chaque année. Au niveau régional, les Commissaires politiques sont responsables des comités régionaux. Tandis que dans les communes et les tribus, il y a les sections de base composées des militants. Afin d'obtenir l'avis de la base sur certains thèmes, le Comité directeur publie des « Documents de réflexion » et les distribue aux Commissaires politiques régionaux. Ces derniers organisent alors des réunions et, après coup, rendent compte au Comité directeur des débats et des positions des militants.

[77] Ces groupes radicaux sont Les Foulards rouges des Îles loyauté et le Groupe 1878 de la Grande terre.

[78] Son électorat s'est considérablement accru ces dernières alors que le parti a gagné de nombreuses mairies lors des élections de 1995.

mélanésienne (U.M.), qui, dans les années 1970, mettait l'accent sur la solidarité culturelle et coutumière des Autochtones. Ce parti privilégie les actions à la base et veut insérer le système clanique dans le système capitaliste. C'est ainsi qu'en 1977, il soutient la réalisation d'une réforme agraire qui consiste au rachat des terres claniques par les communautés locales et de celles qui ne le sont pas par le Territoire (Leblic 1993 : 203). Le Parti socialiste kanak, quant à lui, est une petite formation. Elle regroupe des Métropolitains qui ont adhéré au F.L.N.K.S. lors de sa constitution, convaincus de la nécessité d'une décolonisation de l'archipel. Pour eux, toute colonie doit se libérer de la tutelle de sa métropole. Ils veulent participer à l'avènement d'un système politique singulier fondé sur la combinaison des valeurs socialistes et des valeurs kanak de partage et de solidarité. A la pluralité des positions dans le F.L.N.K.S. s'ajoutent celles des partis indépendantistes qui n'en sont pas membres.

Deux mouvements indépendantistes n'appartiennent pas au F.L.N.K.S. : le Front unitaire de libération kanak (F.U.L.K.) et le parti de Libération kanak socialiste (L.K.S.). Le F.U.L.K. est une scission de l'Union calédonienne. Le Parti était membre du F.L.N.K.S. jusqu'en 1991 officiellement bien qu'il n'y participe plus depuis la signature des accords de Matignon, auxquels il est profondément hostile. Il soutient un projet d'unification des partis indépendantistes dans une seule organisation politique. Ce parti a eu un rôle important dans le F.L.N.K.S. dans les premières années de sa formation puisque son président, nommé Ministre des affaires étrangères du Gouvernement de Kanaky en 1984, a plaidé sa cause au niveau international. Suite à une entente avec Kadhafi, le F.U.L.K. a envoyé dix-sept jeunes indépendantistes en Libye afin d'y suivre un entraînement militaire en 1984. Ces alliances contractées par le président du F.U.L.K. sans l'aval du F.L.N.K.S. vont lui être reprochées par les autres membres du Front (Gabriel et Kermel : 115-116). La conquête de l'archipel par la force restait cependant un objectif principal du parti. Contrairement au F.U.L.K., le L.K.S. est un mouvement modéré qui s'est constitué suite à une scission du Palika en 1981. Opposé au boycott actif des élections territoriales, le L.K.S. ne signe pas la charte du F.L.N.K.S. en 1984. Le L.K.S. se différencie du Palika notamment par le fait qu'il met plus l'accent sur le respects des valeurs autochtones et des structures coutumières que sur la solidarité de classes. Il préconise également

l'indépendance économique de l'archipel avant l'accession de son indépendance politique.

En plus des différences entre les partis indépendantistes, la diversité s'exprime également individuellement, chez mes informateurs. Les conditions d'investiture des dirigeants politiques, aussi bien que leurs histoires de vie et leurs origines claniques, dans le cas des Autochtones, sont fondamentalement divergentes les unes des autres. Tout d'abord, il faut savoir que parmi les dix-neuf informateurs avec qui j'ai eu des entrevues semi-dirigées six appartiennent à l'Union calédonienne, trois au Palika, deux à l'U.P.M., deux au P.S.K., un au L.K.S., un au F.U.L.K., deux à un parti municipal centriste, tandis que les deux autres ne sont pas des membres actifs de partis politiques. Six des douze dirigeants indépendantistes que j'ai rencontrés ont suivi des études universitaires en France tandis que trois autres ont travaillé dans le fonctionnariat local avant de s'engager en politique. Si on pouvait les associer à une élite autochtone dans les termes occidentaux, les dirigeants kanak n'en ont pas moins des statuts claniques différents les uns des autres.

Parmi les neuf dirigeants politiques autochtones que j'ai rencontrés, quatre appartiennent à des clans de chefs, trois à des clans de Maîtres de terres, un à un clan Maître de terre qui détient la chefferie et un à un clan guerrier. Parmi ceux-ci, seuls deux sont des Grands Chefs et deux autres ont cédé les postes de chef qui devaient leur être échus. Leurs engagements politiques et les déplacements fréquents dans la capitale qu'ils impliquent les empêchent en effet de surseoir convenablement à des fonctions locales. Les cinq autres dirigeants ont des rôles claniques moindres, soit parce qu'ils sont des cadets dans leurs familles ou parce qu'ils appartiennent à des lignées n'ayant pas de grands pouvoirs dans leurs communautés de résidence. En effet, et comme je l'ai expliqué précédemment, certaines personnes défavorisées au niveau clanique se sont servies de leur engagement politique pour augmenter leur statut clanique. Tous ces dirigeants participent ainsi activement à la vie clanique.

La réalité politique indépendantiste est multiple dans son essence même alors que l'on retrouve des leaders des partis dont les histoires, les principes et la place dans le milieu autochtone diffèrent fondamentalement. Le nationalisme kanak est ainsi la manifestation d'une certaine diversité et doit être compris comme tel. Issu d'un besoin d'affirmation et de revalorisation, le nationalisme kanak se veut une réappropriation culturelle.

4.1.2. Le nationalisme et la réappropriation culturelle

Au-delà des stratégies politiques individuelles et collectives, le nationalisme kanak s'est élaboré et a été guidé par une volonté de réapproppriation culturelle. Il a servi à l'affirmation identitaire autochtone, à la protection des cultures kanak, à la revendication des terres et à la constitution d'un modèle politique dans lequel coopèrent les modèles français et kanak.

Le nationalisme kanak a servi à l'affirmation identitaire autochtone tout en poussant à la reconnaissance et à la revalorisation de leurs cultures. Ces objectifs étaient ceux qui guidaient les Kanak avant même que des partis politiques manifestent leurs intentions indépendantistes. C'est ainsi que l'on explique dans l'Union calédonienne, « la bataille qui a été mené par le curé c'est toujours la même, c'est celle que nous menons aujourd'hui, pour faire aboutir notre dignité, qu'on nous reconnaisse aussi dans ce pays » (E10). Dans un effet de réciprocité, la culture s'est politisée tandis que la politique se culturalisait. « Les revendications d'indépendance sont arrivées, avec la revendication culturelle » (E14). Les médias, dont disposaient les Indépendantistes, ont alors servi de vitrine à la lutte politique et ont manifesté l'ancrage de cette dernière dans la Coutume. La Coutume, la culture partagée, est ainsi devenue une « métaphore de l'identité » chez les indépendantistes kanak, comme l'a très justement fait valoir Bonnemaison (1985 : 146). D'après ce dernier, l'unité kanak est fondée à la fois sur la conscience du partage d'un destin politique commun et sur l'origine commune dont se reconnaissent les Autochtones.

Alors que le projet d'indépendance, se voulait d'abord culturel, les Indépendantistes ont œuvré pour dénoncer les menaces et les attaques culturelles. Ils ont alors mis en valeur les œuvres discriminatoires qui avaient lieu contre les Autochtones dans l'archipel et qui, dans certains cas, étaient guidés par des desseins ethnocidaires. Les politiques entreprises par Pons, Ministre des Départements et des Territoires d'Outre-mer français de 1986 à 1988, étaient considérées par plusieurs et dans les mots de Tjibaou (Cité par le Mouvement Kanaky-Solidarité 1990) comme « une solution finale : faire disparaître les kanak en tant que peuple ». Sous le ministre Pons, il y a eu le remplacement de l'Office culturel scientifique et technique kanak (O.C.S.T.K.), mis en place en 1982, par l'Office calédonien des cultures. Les Indépendantistes l'ont présenté comme un moyen de favoriser l'assimilation des Autochtones et à terme, l'élimination de l'ethnie kanak (Bwenando 1988). Ces accusations de Bwenando sont d'ailleurs étayées par la présentation de l'œuvre de destruction massive des publications de l'O.C.S.T.K. commise après son remplacement. Ces injustices viennent compléter celles à partir desquelles les nationalistes kanak ont constitué la tradition unitaire clanique dont traite Lawson (1997 :17).

Dans le cadre où il représente une tentative de préservation culturelle, l'anticolonialisme devient raisonnable d'autant plus que le nationalisme représentait « une revendication de dignité, parce qu'on ne peut pas rester tout le temps soumis aux lois et règlements d'un autre peuple » (E13). En outre, selon Kircher (1986), l'indépendance apparaissait alors comme le seul moyen à la disposition des Kanak pour conserver leurs cultures. À partir de cette thématique et de sa mise en œuvre sur le terrain lors des années 1980, les Indépendantistes feront avancer leur cause aux niveaux local et international. Ainsi en 1983 à la Table ronde de Nainville-les-Roches, en France, le gouvernement socialiste français reconnaît le droit inné et actif du peuple kanak, premier occupant du Territoire, à l'indépendance. Symétriquement, les représentants du F.L.N.K.S. concèdent ce droit, pour des raisons historiques, aux autres ethnies résidants dans l'archipel.

De la revendication culturelle à la revendication nationale, les terres sont devenues objets de lutte. La place fondamentale des terroirs au niveau clanique faisait de leur réappropriation une puissante cause de mobilisation autochtone. Lieux de la mémoire et

de l'organisation sociale des communautés de résidence, les terres sont depuis les débuts de la colonisation les premiers objets de litiges avec les colonisateurs. Ainsi, la rétrocession totale et sans conditions des terres de l'archipel est nécessairement devenue le principal projet des partis indépendantistes autochtones, apparus dans les années 1970, et ensuite du F.L.N.K.S. Après l'appel au boycott actif des élections territoriales en 1984, la mobilisation a donné lieu à la revendication de terres par les clans. Des membres des clans et des communautés de résidence environnantes se réunissaient sur les terres dont ils disaient avoir été spoliés lors de la colonisation. Ils construisaient une case, y faisaient flotter le drapeau de Kanaky[79], les symboles du droit autochtone inaliénable, et chassaient les propriétaires juridiques des terres[80]. C'est à une confrontation directe des droits qu'on se livrait alors. L'unification des Autochtones s'est ainsi réalisée à partir du partage de valeurs et d'intérêts communs. En fait, « le nationalisme c'est inné chez le Kanak parce que le nationalisme c'est la terre et la terre c'est la base de tout » (E19). À la minorisation, à l'œuvre d'assimilation culturelle et aux attaques culturelles, les nationalistes ont répondu par la convergence culturelle.

L'orientation culturelle du nationalisme kanak a occasionné l'élaboration d'un modèle politique original dans lequel convergeaient les modèles politiques clanique et français (Chesneaux 1989). Les principes et les modalités de participation politique de la République française, les valeurs chrétiennes, le marxisme et la « culture politique kanake » ont ainsi inspiré l'organisation du Front de libération kanak socialiste. C'est ainsi que depuis sa création, toutes les décisions du Front sont prises par consensus et que les quatre partis, qui en sont membres, participent aux élections démocratiques. « Si on se retrouve dans une position trois pour, un contre, celui qui est seul fait la plus grande part de concessions pour rester dans le rang du F.L.N.K.S. et les trois autres font leur part vers ce dernier afin qu'il ne soit pas totalement exclu » (E12). On comprend dès lors que l'obtention du consensus est quelquefois plus difficile à obtenir alors que son rassemblés

[79] Nom du pays indépendant qu'entendaient établir les Indépendantistes jusqu'à il y a peu. Aujourd'hui après la signature des accords de Nouméa, le nom du pays sera déterminé suite à des négociations entre ses citoyens.

[80] La plupart des propriétaires juridiques des terres, des Caldoches, sont partis s'installer à Nouméa après avoir été destitués de celles-ci. Là, ne disposant pas de grandes liquidités, ils ont dû se satisfaire de logements dans des H.L.M.

dans le Front, des leaders et des partis politiques, dont les histoires, les principes et les positions diffèrent en de nombreux points. Comme nous l'avons vu précédemment, l'implication des Autochtones dans le milieu politique a également donné lieu à la réalisation de projets inspirés des modèles traditionnels, avec notamment la mise en place des Écoles populaires kanak[81].

Le nationalisme kanak a constitué en une réappropriation culturelle. Par les revendications foncières, il a occasionné la protection du patrimoine culturel autochtone et une réhabilitation des droits de certains clans sur des terres. Les modèles politiques claniques et français ont d'ailleurs constitué des sites d'inspiration qui ont donné lieu à la mise en place d'un système politique original. Après le rassemblement des Autochtones dans le conflit, on assiste, depuis la signature des accords de Matignon, à une démobilisation des militants.

4.1.3. La démobilisation : évolution des enjeux

Les contextes social, politique, économique ont beaucoup changé depuis la signature des accords de Matignon en 1988. Au niveau politique, cela se perçoit notamment par le caractère moins offensif du recours à des marqueurs ethniques. La période de paix et d'ouverture ethnique s'est accompagnée d'une démobilisation politique de la base électorale indépendantiste. Le mécontentement des militants, les dissensions dans les rangs indépendantistes et la conjoncture démocratique ont été des faits marquants d'une évolution des enjeux.

De nombreux militants sont mécontents aujourd'hui d'être retombés dans l'anonymat et de n'avoir pu bénéficier d'une avancée de leur situation socio-économique. Ceci malgré leurs implications et les préjudices qu'ils ont subis lors des Événements. Étant le groupe ethnique le plus défavorisé au niveau social et scolaire et alors que les projets de

[81] Les Écoles populaires kanak (E.P.K.) ont échoué dans la mission de revalorisation culturelle et identitaire qu'elles s'étaient données. Des soixante qui ont été mises en place dans les années 1980, il n'en reste que deux aujourd'hui : celle d'Ouvéa et celle de Canala.

développement ruraux n'ont pas donné les résultats escomptés, beaucoup de Kanak sombrent dans le désespoir selon Bensa (1996 : 6). Cette conclusion de Bensa est extrême a de nombreux égards, mais elle émane de contrariétés tangibles. Les Événements ont eu des retombées inégales selon les clans, les communautés de résidence et les individus. Ceci est source de tensions sociales au sein des .communautés alors que seuls ceux qui se sont imposés à des postes de direction semblent avoir tiré des bénéfices de leur contribution à la lutte pour l'indépendance. D'après le L.K.S. (1994 : 24), les malversations dans le milieu politique auraient été à l'origine de « dissensions internes au sein des familles, des conflits permanents ou encore des ruptures par rapports à la vie tribale ». À cela s'ajoutent des problèmes émanant directement de la revendication indépendantiste formulée dans les années 1980.

La revendication de droits particuliers par les Autochtones a amené les Indépendantistes à dresser un inventaire de leurs requêtes. La clarification des demandes des Kanak s'est ainsi soldée par la fixation de repères temporels, contestés aujourd'hui. « On a figé, par exemple, la revendication foncière au moment de l'arrivée des Européens » (E13). Certains clans qui se sont sentis lésés ont ainsi protestés en disant qu'ils étaient les vrais propriétaires claniques des terres. Les agrandissements de réserves, qui furent orchestrées par l'administration depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, et les revendications de terres, qui ont eu lieu dans les années 1980, ont exacerbé les querelles claniques et les contestations des droits[82]. La compétition inter-clanique, qui a été l'assise des désaccords exprimés après les revendications des terres s'est cependant inscrite dans le domaine politique. « Les clans se placent sur l'échiquier politique en fonction de leurs intérêts. Ces intérêts ne sont pas de même nature, ça peut être des intérêts coutumiers ou des intérêts monétaires » (E2). Face à cette situation, les dirigeants kanak appellent à la compensation coutumière envers les détenteurs de l'usage de la terre, les maîtres de terre. Ils veulent que ces derniers acceptent de « couper la racine » (E10), afin de pouvoir élaborer des projets communautaires. Les solutions proposées par les leaders n'effacent cependant pas le mécontentement des Autochtones.

[82] Des milliers d'hectares de terres revendiqués sont laissés en friche aujourd'hui à cause des contestations interclaniques.

Le mécontentement donne lieu à des manifestations d'inquiétude, si ce n'est d'hostilité, envers les dirigeants indépendantistes. Un militant du Palika, cité dans *Le Monde* (Herzberg 1998) fait ainsi valoir que les squatters, dont il fait partie sont « les oubliés des accords de Matignon ». En effet, les difficultés de trouver un emploi rémunéré en Brousse, malgré les investissements importants qui y ont été réalisés, ont obligé l'exode rural de nombreux Kanak, qui vivent désormais dans les squats. Oubliés également, les clans et les communautés de résidence rappellent les pertes humaines qu'ils ont subies lors des Événements. Les membres de l'association *Iaai Nyé Ouvéa les exclus* font ainsi valoir que les morts dont ils portent le deuil auraient dû éviter l'exclusion dont ils sont victimes aujourd'hui. Depuis l'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné en 1989 à Ouvéa par un de ses habitants, l'île doit vivre en autarcie et est boudée par les dirigeants indépendantistes. Elle est ainsi exclue des programmes d'investissements massifs que connaît le territoire depuis la signature des accords de Matignon. C'est pourquoi les membres de l'association d'Ouvéa éveillent les dirigeants indépendantistes au fait que « l'indépendance kanak et socialiste est à tout jamais marquée en lettres de sang, au prix de lourds sacrifices » (Iaai Nyé Ouvéa les exclus 1996 : 5). En fait, désormais, les bases sont beaucoup moins appelées à participer aux débats politiques et aux décisions stratégiques des partis, que dans les années 1980[83]. Des changements structurels se sont opérés au niveau politique, qui donnent lieu à « une prérogative des rangs » (E12) et qui occasionnent la mise à l'écart de la base au profit des dirigeants. C'est dans la distance entre les intérêts des dirigeants et des bases que s'est immiscé la méfiance de uns envers les autres.

Le désengagement de nombreux Autochtones s'explique par le fait qu'ils ne se reconnaissent plus dans les discours politiques qui s'éloignent de plus en plus de leurs intérêts. Dans un contexte de distanciation d'avec les masses et d'accumulation de richesses, les dirigeants ont perdu le support des jeunes Kanak. C'est ainsi que ces derniers ont des propos acerbes à l'égard des dirigeants indépendantistes. « Moi je dis que les dirigeants kanak c'est des cons, ils oublient les gens de la base. Depuis 1988, ils sont

[83] Lors de l'assemblée générale du Palika à Touho en février 1996, on déplorait le fait que désormais les décisions ne sont plus prises en concertation avec la base (*Le Quotidien Calédonien*, 12 février 1996).

au pouvoir et rien n'a changé pour nous, on n'a pas encore de travail » (D9). Comme l'explique Louis Kotra Uregei, président de l'U.S.T.K.E., « il y a une méfiance à la base aujourd'hui par rapport aux garanties, aux souhaits qui avaient été formulés en 88 » (cité dans *Combat ouvrier* 1996 : 19). Ceci s'explique, d'après lui, par la corruption et l'adhésion des dirigeants à des valeurs capitalistes. Ces accusations se sont multipliées entre les dirigeants indépendantistes lors de la campagne électorale de 1996. Depuis 1988, ces derniers sont entrés dans une stratégie de négociation et, alors que les débats politiques sont largement couverts par les médias locaux, les leaders montrent leurs divergences.

Depuis son origine, le nationalisme kanak s'est transformé au fil des conjonctures et d'événements marquants. Le 5 mai 1989, jour lors de laquelle Tjibaou et Yeiwéné ont été assassinés à Ouvéa, a ainsi constitué un moment charnière de l'histoire du nationalisme autochtone. L'amertume, les réclamations de justice et de compensation des pertes humaines s'étaient exprimées par le sang lors de la levée de deuil des dix-neuf militants morts un an précédemment. A cette époque, des militants avaient attaqué la gendarmerie de Fayaoué à Ouvéa sur les ordres Tjibaou et Yeiwéné[84]. Mal préparée, l'opération a tourné au bain de sang, quatre gendarmes sont tués. Les militants décident alors d'aller se cacher dans une grotte avec des otages et d'échanger ces derniers contre l'accession immédiate de l'archipel à l'indépendance. malgré les incessantes requêtes des preneurs d'otages et l'imminence d'une attaque des forces d'intervention françaises, Tjibaou et Yeiwéné avaient refusé d'apporter leurs soutiens aux militants (Guiart 1997). Ceci se solde par l'assassinat de dix-neuf d'entre eux et entraîne, ensuite, la signature des accords de Matignon. Un an plus tard, un militant fait payer aux dirigeants politiques leur désengagement. Le F.N.L.K.S. perdait alors deux dirigeants indépendantistes charismatiques par la main d'un des leurs[85]. Avec la disparition des maîtres d'œuvre de la cohésion du F.L.N.K.S., a commencé une période de fragmentation et de compétitions internes dans le Front.

---

[84] Le F.L.N.K.S. voulait profiter de l'imminence des élections présidentielles françaises pour faire un coup d'éclat en coordonnant un ensemble d'attaques dans l'archipel pour négocier l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie.

[85] Djubelli Wea, qui a été abattu immédiatement après avoir commis son acte meurtrier par un des gardes du corps de ses victimes, a été élu conseiller régional du FLNKS en 1985.

Dans le débat qui prévaut désormais entre et dans les mouvements indépendantistes, le rapport à l'argent occupe une place considérable. L'argent représente pour plusieurs l'introduction dans l'économie de marché et le développement de l'individualisme alors qu'une bourgeoisie kanak s'est développée.

« Depuis la provincialisation les gens sont éblouis par le fric, on parle de développement mais il faut éviter de se faire piéger par l'économie. On va se faire piéger, l'argent individualise et le risque est là. Ça mine le communautarisme, tu ne reconnaîtras plus ton frère. Maintenant tu es une personne parce que tu as du fric. On est en train d'enrichir les riches et appauvrir les pauvres et ce n'est pas cela que voulait Jean-Marie Tjibaou » (E8).

Menace culturelle, l'argent est également un risque politique. C'est ainsi que les leaders rappellent qu'ils doivent rester unis dans le cadre où l'indépendance n'est pas encore acquise. Le Palika (La dépêche Kanak 1989) « réaffirme la nécessité de sauvegarder l'outil qu'est le Front de Libération National Kanak Socialiste, seul outil unitaire avec lequel la revendication de dignité et d'indépendance Kanak socialiste du peuple kanak a été portée aussi loin et aussi haut contre le colonialisme français ». Aux défis d'entretenir l'unité des forces indépendantistes répondent les nouveaux enjeux politiques nés des accords de Matignon, l'obtention de l'indépendance par voie démocratique.

La participation au processus démocratique a créé une nouvelle dynamique au sein des partis politiques indépendantistes. Après la signature des accords de Matignon des militants ont été déçus par la réorientation de la stratégie politique favorisée par les partis indépendantistes ; elle leur apparaissait suspecte. Les propos de l'un d'eux, interviewé par Gazut et Roy (1988) en témoignent : « il y a des semaines de ça, on était prêt à s'entre-tuer et aujourd'hui quand on voit des gens de tous bords, des Européens, qui arrivent et dont nous ne savons pas de quel bord politique ils se trouvent. Pour nous c'est très choquant, c'est un genre de magouille ». Cette méfiance est d'ailleurs attisée par le fait que désormais l'indépendance n'est plus pensée comme une rupture avec la France. Mais, dorénavant les dirigeants politiques sont confrontés à une nouvelle réalité : ils doivent construire de l'unité au-delà des réalités ethniques et des intérêts particuliers de chacun. Ceci ne convient pas aux jeunes militants plus attirés par les actions de force.

« On a de sérieux problèmes parce qu'on est dans une phase où les gens ils attendent un mot d'ordre alors bloquez là mais le travail politique c'est pas ça. C'est faire des réunions, c'est un travail d'information, c'est ça le travail politique mais le problème

c'est qu'on a tellement pris l'habitude de faire des actions à tout va et, maintenant, on a du mal à rassembler les forces » (E9).
Pour que les Autochtones participent au système démocratique dans lequel ils se sont engagés, les dirigeants indépendantistes leurs font savoir qu'ils ont le « devoir » de voter. « Ne serait ce que par respect à ceux qui ont donné leur sueur ou leur sang pour que la lutte du peuple kanak aboutisse un jour » (Huneau 1992). En fait, si c'est dans la lutte que s'est élaborée l'unité autochtone, dans les circonstances actuelles, les Kanak doivent dépasser les tendances au conservatisme culturel et les intérêts individuels, pour mener à bien le projet d'indépendance. « À partir du moment où on fait partie d'une nation, il y a des intérêts nationaux dont il faut tenir compte. La plus grande partie des terres va appartenir au territoire national. Il ne faut pas que les Coutumiers viennent dans la politique, il ne faut pas qu'ils viennent semer la zizanie » (E3). Les coutumiers, qui ont servi à justifier la cause indépendantiste, apparaissent désormais être des sources de problèmes pour les nationalistes. En effet, ils interviennent de plus en plus au niveau politique et se présentent quelquefois comme des freins aux changements que souhaitent entreprendre les politiciens.

Ces dernière années sont marquées par une démobilisation des militants indépendantistes provenant d'une évolution des enjeux. Ces derniers ont donné lieu à des oppositions entre partis politiques et ont suscité l'insatisfaction de certains Autochtones. La réappropriation culturelle reste cependant le principe de base de la revendication d'indépendance et ceci, malgré, la diversité qui s'exprime au sein des forces indépendantistes, tant au niveau individuel qu'entre les partis. Cette hétérogénéité d'opinions se retrouve d'ailleurs au niveau de la cité idéale imaginée par les Indépendantistes.

4.2. La cité imaginaire

4.2.1. Les objectifs de l'indépendance kanak socialiste

Les nations se distinguent les unes des autres à partir du modèle imaginé dont elles proviennent. C'est à l'aide des publications, des images, que se créée la réalité nationale, dirait Anderson (1991). En fait, une multitude de facteurs concourent à normaliser des schèmes sociaux et à donner une certaine image de la nation à construire. Le nationalisme

kanak a orienté le projet d'indépendance vers la résolution des problèmes autochtones. Une grande partie de ces objectifs se retrouvent dans les accords de Nouméa. La formation de la nation va ainsi se réaliser à partir des paramètres mentionnés dans ces accords, qui vont permettre l'émergence d'une culture nationale. Le pays sera alors doté de symboles et de héros nationaux, alors que, selon les Indépendantistes, sa constitution donnera lieu au rétablissement de la souveraineté du peuple kanak, à la reprise en main de son avenir et à la réappropriation des terres coutumières.

Un des objectifs fondamentaux, pour ne pas dire l'essence du nationalisme kanak est la reconquête de la souveraineté, le règlement du « contentieux colonial » comme le disent les dirigeants indépendantistes. Le contentieux colonial c'est la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France en 1853. C'est l'annihilation du droit de suzeraineté des Autochtones sur l'archipel. « On dit : il faut régler le contentieux colonial entre l'État français et le peuple kanak. A partir de ce moment là, normalement, il doit nous reconnaître, nous rendre, nous restituer notre souveraineté » (E5). La colonisation est ainsi contestée à partir de ce qu'elle a suscité, l'unité autochtone. Après le cantonnement des Mélanésiens dans des réserves et l'arrêt des « relations coutumières[86] », la colonisation, qui a institué des segmentarités sociales et ethniques, a cependant, à terme, intensifié les relations entre les différentes communautés de l'archipel. En effet, l'implantation d'un pouvoir politique et bureaucratique unitaire sur l'ensemble de l'archipel lui a donné une matérialité juridique, politique, historique, économique et sociale.

C'est à la perspective wilsonnienne du nationalisme que s'associe la réclamation d'indépendance kanak. Selon cette perspective, tout peuple devrait disposer d'un territoire national dont les frontières correspondraient aux frontières de langue et de culture (Hobsbawm 1992). Un peuple sans territoire ce serait ainsi un peuple sans existence. « Si on nous prend pas en compte ici, il est où notre pays ? » (E11). La réclamation d'indépendance kanak est d'ailleurs appuyée par la jurisprudence

[86] Expression utilisée communément pour désigner les relations individuelles ou collectives pratiquées dans le milieu traditionnel autochtone.

internationale. Une résolution prise par l'O.N.U. en 1960 octroyait le droit à l'indépendance aux peuples colonisés vivant sur tout « territoire non autonome » c'est à dire « géographiquement séparé et ethniquement ou culturellement distinct du pays qui l'administre » (Dormoy 1997 : 111-112). L'indépendance est ainsi un passage obligé pour les dirigeants indépendantistes. Comme le déclarait l'un d'eux (*Le Quotidien calédonien 1996* : 7) « l'acte unilatéral de prise de possession du 24 septembre 1853 a déchu le peuple kanak de sa souveraineté millénaire, reléguant les seuls habitants de ce pays au rang de non-citoyens français ». La prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France est ainsi assimilée à la déligitimation du droit des Autochtones sur le sol de l'archipel et la révocation de leur droit de parole.

En fait, l'accession à l'indépendance, « la décolonisation du pays donc, c'est permettre que nous les Kanak on arrive à se repositionner » (E9). Les Indépendantistes veulent non seulement donner au peuple kanak une place privilégiée dans la société nationale mais également la faculté de gérer son présent et de décider de son avenir de manière autonome. En vertu de cela, les politiciens n'auraient plus à « demander la permission » à l'État français pour entreprendre un projet. Cette préoccupation est d'autant plus vivace que ces dernières années ont été celles de débats houleux entre les Indépendantistes et le Gouvernement français en ce qui a trait à la gestion des ressources minières de l'archipel. Avec l'indépendance les dirigeants nationalistes veulent également abroger le monopole économique détenu à leur seul avantage par quelques familles caldoches. « Il faut décoloniser le pays parce qu'on reste tributaires de quelques grosses familles caldoches. L'économie du pays fonctionne encore à leur profit, donc c'est pour ça qu'on dit : on est toujours en situation coloniale, il faut décoloniser » (E9). En effet, fort de son accaparement du pouvoir politique, la bourgeoisie d'affaires s'est votée des lois préférentielles, notamment en ce qui à trait à l'exemption d'impôts dans le raffinement du nickel. Aussi, les Indépendantistes veulent stopper l'exode important de capitaux qui a lieu actuellement qui sont assimilés à un pillage.

Bien plus que l'acquisition du contrôle de l'économie de l'archipel, le repositionnement des Autochtones dans la future société nationale signifie la réappropriation des terres par

les clans. Celle-ci va permettre le rétablissement des liens traditionnels avec la terre, dont traitent Ward, Connell et Spencer (1989), et le règlement de problèmes auxquels sont confrontées les communautés locales. L'accueil obligé de familles et de clans étrangers lors des regroupement anarchiques qu'a engendré la colonisation est encore aujourd'hui au centre des altercations en milieu tribal. « On se bat, nous, pour la terre, parce qu'il y a des gens qui ne sont pas chez eux. Même s'ils sont chez eux dans la tribu parce qu'il y a eu des coutumes, leurs références sont ailleurs » (E11). Pourtant, si la revendication des terres reste un principe fondamental du projet d'indépendance, celle-ci n'est plus pensée comme l'appropriation sans conditions de l'ensemble des terres de l'archipel, comme le faisaient valoir les premiers mouvements indépendantistes. En concordance au projet de constitution présenté en 1987 à l'O.N.U. par le F.L.N.K.S. et aux accords de Nouméa, deux statuts seront reconnus aux terres de l'archipel : le statut de droit commun et le statut coutumier, auxquels s'attacherons des droits particuliers. « Dans notre projet, compte tenu que nous ne sommes pas les seuls sur le sol de Calédonie, il y a toutes les autres communautés qui sont là, on tient à ce que la propriété privée soit sauvegardée. Il y aura donc des terres privées, sur lesquelles les propriétaires de droits seront garantis de rester, et les autres terres passeront sous l'autorité des chefs de chefferies » (E6).

Les objectifs principaux de l'indépendance kanak, tels que définis par les Indépendantistes, sont ceux de la reconquête de la souveraineté, de la gestion autonome de l'avenir et de la reconquête des terres dont le peuple kanak a été privé par la prise de possession de l'archipel par la France en 1853. C'est à partir de cela que sera pensée la culture nationale.

4.2.2. La culture nationale

L'établissement d'un État occasionne la promotion d'un ordre du monde et des choses façonné par la bureaucratie étatique, qui travaille à créer une culture nationale, tel que l'a montré Herzfeld (1992, 1995). Suite à l'acceptation des accords de Nouméa par la population de Nouvelle-Calédonie, les politiciens doivent penser le modèle national qu'ils vont établir dans le pays indépendant. Afin de saisir la formule que promeuvent les

dirigeants indépendantistes, j'examinerai la place de la Coutume, la conception de l'espace national et la fondation de la nation et la société nationale.

La culture nationale doit être présente dans les institutions étatiques. Aussi, la culture kanak avait une fonction importante dans le projet de constitution nationale élaboré par le F.L.N.K.S. La Coutume y est, en effet, placée au centre de la société à construire car elle « constitue la base de notre vie sociale » (F.L.N.K.S. 1987 : 2). Les vœux des dirigeants kanak, en ce qui à trait à la valorisation culturelle, ont été ratifiés lors des accords de Nouméa. C'est ainsi qu'au niveau institutionnel va se mettre en place un Sénat coutumier, qui sera « obligatoirement consulté sur les sujets intéressant l'identité kanak ». La culture autochtone va également reprendre sa place dans le paysage néo-calédonien alors que les noms autochtones des lieux seront rétablis. De plus, l'apprentissage des langues kanak va être intégré à l'enseignement scolaire et celles-ci seront, avec le français, les langues culturelles de l'archipel. Ces politiques culturelles vont permettre, comme se proposaient de le faire une grande partie de mes informateurs, d'ancrer le pays dans l'aire culturelle de la Mélanésie et de l'Océanie. Pourtant, les avis en ce qui concerne la position et la fonction de la Coutume dans le futur État, sont divergents. Alors que certains défendent une Coutume forte, d'autres se méfient de tels projets et craignent que les Chefs coutumiers deviennent des potentats. C'est ainsi qu'ils disent « faire une idéologie à partir de la Coutume c'est dépassé, il ne faut pas que ce soit la coutume qui dicte les pratiques politiques, elle ne doit pas être l'unique référence » (E14).

Après les requêtes ethniques, le nationalisme kanak se veut désormais une combinaison des cultures française et kanak et, même s'il répète certaines des catégories coloniales, il se veut original. Le cas néo-calédonien montre bien l'isomorphisme entre le territoire national et celui de la colonie qui l'a devancé alors que les territoires nationaux revendiqués sont ceux de l'administration coloniale, comme dans les cas traités par Anderson (1991 : 114). En effet, comme l'a montré Saussol (1991) la prise de conscience de l'insularité a émergé de pair avec l'émergence du pouvoir d'État, unificateur et centralisateur. Ainsi, les limites des aires coutumières sont les aires linguistiques qu'ont déterminé les ethnologues ayant travaillé en Nouvelle-Calédonie. Ces aires, auxquelles

les accords de Matignon ont donné une réalité objective et une certaine rigidité[87], sont récupérées par les nationalistes. Elles auront ainsi un rôle important en Nouvelle-Calédonie puisque, selon les accords de Nouméa, chacune d'entre elles nommera un conseil coutumier et disposera de deux représentants au Sénat coutumier. Malgré tout, on ne peut pas dire que la carte dressée par les colonisateurs a joué plus que les liens de proximité géographiques dans le cas d'un archipel insulaire. En effet, comme le montre l'étude de Guiart (1983), des liens étaient entretenus entre les Autochtones des différentes îles qui le composait à l'époque précoloniale.

La délimitation du territoire national et sa mise en valeur sert aux nationalistes à promouvoir l'unité de la population qui y réside à partir des principes d'intériorité et d'extériorité. La thématique de la protection de l'emploi local œuvre en ce sens alors qu'elle appelle à la solidarité des « citoyens » contre les étrangers, ceux ne peuvent y prétendre. Cette question n'a cependant pas donné les résultats escomptés, jusqu'à présent. Les craintes entre les membres des différentes communautés ethniques de l'archipel ne peuvent s'estomper en fonction de ces seuls principes et ceci d'autant plus que dans la rhétorique nationaliste des droits particuliers sont attachés à l'appartenance ethnique. C'est dans ce cadre, qu'à la suite d'une manifestation organisée par l'Union syndicale des travailleurs kanak et exploités (U.S.T.K.E.) en faveur de l'emploi local en février 1996, son président disait : « il y a beaucoup qui disent qu'ici c'est leur pays, qu'ils veulent partager l'avenir avec nous, alors qu'ils viennent marcher avec nous. Il s'agit de l'avenir de nos enfants à tous et pas seulement les gosses des Kanak » (Le Quotidien Calédonien, 22 février 1996).

Unanimement, les leaders indépendantistes ont affirmé que la société nationale serait pluriethnique et démocratique. Toutes les cultures seront reconnues ainsi que les particularités de chaque communauté ethnique. « nous on ne va pas standardiser le système culturel en gommant les différences » (E11). C'est ainsi que l'ouverture vers la communauté wallisienne et futunienne résidant sur le Territoire a été réalisé par la voie

[87] Comme nous avons pu le voir précédemment chaque unité familiale disposait d'un patrimoine de dialectes en fonction de son réseau de relations.

coutumière, alors que des membres du Conseil coutumier se sont rendu à Wallis et Futuna pour offrir une coutume et renouer « l'union sacrée conclue il y a trois siècles avec nos anciens de Iaai[88] » (Mwa Vée, 1995, 11 décembre : 8). Par ce geste symbolique, les membres du Conseil coutumier voulaient rassurer les Wallisiens et les Futuniens en ce qui concerne leur avenir dans l'archipel en cas d'indépendance kanak. Dans le cadre de cette reconnaissance de la multi-ethnicité de la société nationale, mes informateurs font ainsi valoir que le pays sera francophone. La langue du colonisateur qui a permis aux colonisés scolarisés d'instaurer des solidarités entre eux va être un élément à partir duquel va se penser la « communauté imaginée ». Ainsi, comme le dit Anderson (1991 : 133) la langue tire son importance dans le nationalisme de son rôle de vecteur du lien social.

Les citoyens de l'état indépendant seront les Kanak[89]. « un Européen, ou un Chinois, aura la citoyenneté kanak, peut-être que si on continue à bien valoriser la culture kanak, il va en pratiquer une bonne partie et il aura aussi son originalité » (E11). Mais le terme Kanak ne sera alors plus attaché à une définition exclusive. « Dès lors que les autres nous reconnaissent à travers notre projet politique, on dit : il faut partager le nationalisme kanak avec les autres communautés. A l'indépendance, si ce pays s'appelle, comme nous le disons, Kanaky la nouvelle nationalité qui sera créé ce sera kanak. Et à partir de ce moment là on lui enlèvera le côté, ethnique ou le côté racial » (E9). Les membres de la nation seront ceux qui ont pu voter lors du référendum de ratification des Accords de Nouméa en 1998.

Comme le fait valoir Agniel (1997 : 45), la particularité de la revendication d'indépendance kanak est qu'elle est en même temps « le rejet colonisateur et appropriation de ses programmes politiques, économiques et sociaux». Ainsi, si l'avènement de l'État kanak consiste pour les Indépendantistes à donner à la Coutume une place institutionnelle centrale, elle se pense à partir de la langue et du territoire coloniaux et à travers une perspective pluriethnique.

---

[88] Ouvéa, qui est appelée également Iaai, a été une terres d'accueil pour des Polynésiens originaires des îles Wallis et Futuna. Des descendants de ceux-ci y occupent des fonctions de chefs aujourd'hui.

[89] Dans les accords de Nouméa on parle de citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie mais cela doit être négocié. Les dirigeants indépendantistes souhaitent que le nom du pays et que la dénomination de la citoyennté manifestent la prééminence des Kanak dans l'archipel.

3.2.3. Les symboles et héros nationaux

La création de la tradition nationale donne lieu à la mise en valeur de héros et de symboles nationaux. Comme ceux des États modernes, les principaux symboles seront un drapeau, un hymne et le nom du pays, auxquels s'ajouterons la devise et les graphismes des billets de banque. Ces symboles, « devront être recherchés en commun pour exprimer l'identité kanak et le futur partagé entre tous ». Compte tenu du fait qu'à ce jour, le drapeau de Kanaky est le seul emblème du pays qui existe, je m'en tiendrai à son analyse. Je vais ensuite considérer les héros et les fêtes nationales.

Les symboles, qui incarnent la société nationale, son histoire et son originalité, doivent être des emblèmes classificatoires et intégratifs. Ils donnent un ordre au monde en créant des frontières de l'appartenance et de l'exclusion. Les comprendre c'est saisir les dynamiques relationnelles et conflictuelles qui leur donnent sens. Le drapeau de Kanaky est ainsi empreint d'une série de symboles associé au répertoire identitaire autochtone. Il est ainsi formé de trois bandes horizontales verte, rouge et bleue, d'un disque jaune en son centre et dans lequel se trouve une flèche faîtière. Telle que le laisse percevoir l'explication réalisée dans une publication indépendantiste (L'avenir 1983) les couleurs du drapeau sont des allégories de l'environnement naturel. Le vert, le rouge et le bleu représentent respectivement la terre et la nature, le feu et le sang et l'air et la mer tandis que le disque jaune évoque le soleil. La flèche faîtière est quant à elle « le symbole de l'édification de la société kanak » (Union calédonienne 1983 : 33-34). En fait, le drapeau de Kanaky incarne les valeurs culturelles autochtones, mais également l'histoire du peuple kanak, telles que les ont affirmés les Indépendantistes.

En accord avec leurs intérêts politiques, les Nationalistes ont soutenu une décolonisation de l'histoire, qui a occasionné la mise en valeur de la marginalisation et de la destructuration culturelle subie par les communautés autochtones. L'histoire ainsi créée est alors essentiellement négative; Seules s'y manifestent les souffrances subies par les Autochtones depuis la colonisation. Ces épisodes pénibles se sont ainsi imposés dans la rhétorique nationaliste et à travers la symbolique utilisée par les dirigeants

indépendantistes. Ceci, d'autant plus qu'ils restaient vivaces dans la mémoire collective. En effet, comme l'expose Herzfeld (1985; 1991; 1995), la symbolique utilisée par les nationalistes émane des symboles et des stéréotypes présents dans l'imaginaire social. Elle facilite la convergence identitaire des nationaux. Dans cette perspective de solidarisation des masses et en vertu de sa force mobilisatrice au niveau clanique, le symbole du sang a une position de premier ordre dans le nationalisme kanak. Il est un symbole fondamental de l'unité kanak, ainsi que l'a établi Connell (1989).

Le symbole du sang est constamment utilisé dans la rhétorique nationaliste pour disserter des morts, de ceux qui ont donné leur vie pour la lutte indépendantiste. C'est ainsi que Tjibaou (Cité dans Bwenando 1989 : 4) déclarait juste avant son assassinat sur les tombes des dix-neuf militants à Ouvéa : « le sang qu'ils ont versé demeure comme un rappel constant pour les militants, pour chacun de nous ». Aussi, sur la plaque commémorative de militants indépendantistes assassinés en 1984 est inscrit : « Don de votre sang - Don de votre vie - Pour la terre aimée. Vos frères, vos veuves, vos jeunes enfants en pleurs, dans un geste suprême vous offrent en holocauste et crient : liberté. Toi le passant - Garde en mémoire que la conquête de Kanaky, en lettres de sang est écrite à jamais ». Par extension, l'histoire du peuple kanak c'est celle de la perte du sang, de la perte de la vie, au contact des colonisateurs. C'est la confiscation de l'identité clanique et, étant donné que le sang est irrémédiablement lié à la terre, c'est « la coupure du lien ombilical avec la terre » (E6). La colonisation, qui a suscité l'union des Autochtones, devient alors dans la « tradition inventée », le symbole de l'oppression. C'est alors que « les récits et les morts des uns se mesurent aux récits et aux morts des autres », comme le fait valoir Augé (1994 : 100). Pour m'expliquer que le rouge du drapeau de Kanaky représente seulement le sang des Autochtones morts, un dirigeant indépendantiste m'a dit : « dans les Événements, il y a eu des morts des deux côtés mais les plus nombreux ça a bien été chez nous » (E11).

Malgré tout, les héros nationaux retenus dans le nationalisme kanak ne sont pas tous des Autochtones. Ainsi avec Ataï, Machoro et Tjibaou figure Declercq, un métropolitain, président de l'Union calédonienne assassiné en 1981. « Il a été tué parce que c'était un métropolitain qui était indépendantiste avec les Kanak. C'est le premier Blanc à avoir

défendu l'indépendance kanak et à en être victime » (E15). En vertu de cela, il a été baptisé le « premier martyr blanc pour l'indépendance kanak socialiste ». Quant à Ataï, chef qui a participé à la révolte autochtone de 1878, il est devenu un héros national dans œuvre d'Anova Ataba. Ce dernier l'avait alors dépeint comme l'instigateur de l'insurrection réunissant des clans kanak face aux colonisateurs (Lepoutre 1992). Aujourd'hui, les écrits d'Anova Ataba (1965) sont cités dans les revues des partis indépendantistes pour promouvoir l'idéologie nationaliste. Dans *Kanak* (décembre 1995 : 12), on retrouve ainsi un extrait de son œuvre : « l'Autochtone doit être fier de celui qui était l'âme de l'insurrection de 1878 : le Grand Chef Ataï. Il doit voir en lui le symbole, l'incarnation de celui qui doit être son modèle dans la construction de son pays ». par ses positions dures et son soutien de la lutte armée pour la libération du pays kanak, Machoro a été assimilé à Ataï[90]. C'est ainsi qu'après son assassinat les sympathisants criaient : Ataï, Machoro même combat » (Dudding 1988). Partisan d'une conquête armée de la Nouvelle-Calédonie, Machoro a été assassiné par un membre des forces d'intervention française alors qu'ils s'apprêtaient à entreprendre une opération d'envergure pour couper Nouméa de la Brousse (Gabriel et Kermel 1988 : 19-20). Finalement, Tjibaou par son rôle prépondérant dans la lutte du peuple kanak est également un martyr national.

Ces héros nationaux ont eu un grand rôle dans la création d'une nation kanak, dans les années 1980. Tjibaou (cité dan Connell 1989 : 289-290) l'avait d'ailleurs signalé lors de l'enterrement de deux de ses frères assassinés en 1984. Il disait ainsi : « grâce à nos morts, notre peuple a créé un nationalisme et c'est ce qui est plus important ». Les levées de deuil de ces héros nationaux ont occasionné le regroupement d'individus et de clans provenant de l'ensemble de l'archipel, la nation est alors devenue un immense clan. C'est ainsi, qu'un an après l'assassinat de Tjibaou, comme cela est d'usage, dans le milieu traditionnel autochtone, des lycéens de Nouméa se sont réunis et se sont recueillis avec des membres de la famille Tjibaou. Des dons ont alors été offerts à ces derniers pour

[90] Comme je l'ai expliqué au chapitre précédent, Machoro, nommé Ministre de la sécurité du Gouvernement provisoire de kanaky en 1984, promouvait la conquête de l'indépendance par la force. En 1984, lors du boycott actif des élections territoriales et après avoir prit le contrôle du village et désarmé ses habitants, il fracase l''urne de Thio pour dénoncer le système électoral qui rend les Kanak minoritaires en Nouvelle-Calédonie. Il est assassiné le 12 janvier 1985 avec Nonnaro, un des militants qui l'accompagnait, alors qu'il se trouvait sur une propriété d'un de ses amis à La Foa.

restituer symboliquement le sang de celui qui est mort pour la cause kanak. A un autre niveau, les Événements ont également permis la restitution du sang des clans, qui avaient participé aux répressions coloniales lors des révoltes autochtones, aux clans qui en avaient été victimes. Le clan d'Éloi Machoro avait ainsi été de ceux qui avaient collaborés avec les forces militaires françaises lors de la révolte de 1878 et qui, de fait, portait une responsabilité dans l'assassinat d'Ataï. En rendant hommage à Machoro, rené Guiart (1991 : 137) explique qu'avec sa mort : « l'histoire rejoint l'histoire. Le sang de Machoro efface celui d'Ataï et complète la réconciliation entre frères alors ennemis ». La tradition nationale kanak s'est ainsi enrichie de valeurs et de réalités autochtones et est devenue, par ce biais, celle de tous les clans.

Deux dates marquent le calendrier national kanak, le 24 septembre - date de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France - et le 18 novembre - jour anniversaire du boycott actif des élection de 1984. Ces deux dates marquent des « deuils kanak » tout en étant des jours de commémoration des militants morts pour l'indépendance. La prise de possession a été assimilée à un acte fondateur de l'unité kanak et est célébrée comme telle alors que la fête des morts dépasse les allégeances claniques et s'enracine dans un combat anticolonialiste. Les cérémonies nationales marquent les conflits qui ont eu lieu lors de la colonisation. Le découpage du temps promu par les indépendantistes et donc foncièrement pensé en fonction de l'histoire autochtone et d'événements tragiques qu'ils ont vécus lors du processus de colonisation.

Soumis à de nouveaux enjeux, les nationalistes se livrent actuellement à une reformulation du récit national pour y inclure les membres des autres communautés ethniques, comme ça été le cas au canada, en Australie et en Nouvelle-Zélande dans les années 1970 (Elbaz et Helly 1995 : 21). Ceci va leur permettre de constituer une culture nationale qui reflétera le caractère pluriethnique de la nation kanak. Malgré tout, des questions subsistent en ce qui à trait à la citoyenneté.

4.3. La citoyenneté en question

4.3.1. La difficile renégociation identitaire

La renégociation identitaire, l'ouverture de l'identité kanak aux membres des autres communautés ethniques et l'acceptation de celles-ci par les Autochtones, va être compliquée à réaliser. C'est à la fois le processus de formation et de revendication de l'identité kanak et les attributs ethniques qui lui sont attachés qui rendent cette identité difficilement extensible à l'ensemble de la société plurielle qu'elle devra représenter.

Les marqueurs et le système de sens auxquels cette identité revoit ont une connotation ethnique qui rend cette identité difficile à élargir. « Aujourd'hui on dit qu'on ne sera pas tous de la race kanak mais nous serons de nationalité kanak, ça c'est la thèse du F.L.N.K.S., je crois que ça reste une idée encore, il y en a qui n'accepteront pas la nationalité kanak » (E15). En effet, l'identité kanak est non seulement celle qui a servi à nommer péjorativement les Autochtones et elle est également celle qui était attachée à leur exclusion. En outre, c'est en son nom que les Indépendantistes ont manifesté violemment leur mécontentement et leur volonté d'être reconnus dans les années 1980. « Les Kanak ont reconstruit l'image de leur identité dans la contestation et le combat de l'ordre colonial » (Freyss 1995 : 276). Malgré tout, aujourd'hui, cette identité est celle du peuple autochtone enracinée dans l'histoire de la Nouvelle-Calédonie et en même temps libéré des chaînes de la ségrégation. Elle est donc l'emblème d'une lutte, un moyen à partir duquel les Mélanésiens se sont affirmés et sont sortis de l'anonymat dans lequel la colonisation les avaient plongés. La période des années 1980, lors de laquelle les Autochtones manifestaient violemment leur « kanakitude », a marqué les esprits est rappelée aujourd'hui par les Indépendantistes, car elle constitue le point d'orgue de l'unité autochtone.

La place primordiale qu'a occupé le conflit dans l'unification autochtone et dans la réappropriation de l'identité kanak donne à cette dernière des caractères difficilement partageables avec les membres des autres communautés. En effet, comme le souligne Kastersztein (1990 : 29), les identités ne sont pas munies d'une plasticité totale, alors que

certaines de leurs caractéristiques leurs sont irrémédiablement attachées. Ainsi, les droits à l'indépendance manifestés les Kanak sont empreints dans une histoire marquée par l'exclusion. C'est le racisme et l'austérité dont ils étaient victimes qui les ont poussés à réclamer l'indépendance (Gabriel et Kermel 1985 : 181). En fait, l'identité du peuple kanak s'est construite en opposition à l'identité française[91] et contre les membres des autres communautés ethniques. L'attachement à la terre, valeur autochtone fondamentale, a ainsi été érigé comme pivot de la légitimité du projet d'indépendance kanak. Il était le principe de justification de l'extinction de l'ensemble des droits des membres des autres communautés ethniques dans l'archipel. En 1978, le Palika disait : « le peuple kanak doit détenir seul le pouvoir politique dans ce pays pour assurer le plein exercice de sa souveraineté nationale » (cité dans Leblic 1993: 205). Les Indépendantistes étaient alors dans une « idéologie politique qui voulait que l'on chasse les Blancs, qu'on récupère leurs biens » (E4). On comprend alors la méfiance des membres des autres communautés ethniques manifestée par Postic (1994 : 194) : « ce qui gêne le plus, c'est la dimension politique que les indépendantistes ont donné à ce mot en désirant de l'indépendance qu'elle soit kanake. Pour beaucoup de Caldoches, l'admettre reviendrait à accepter de perdre sa spécificité, de s'effacer, sinon de se soumettre à un ordre qui les exploiterait ». Ces craintes ne tiennent cependant pas compte des transformations de la rhétorique nationaliste.

Les positions indépendantistes sur la société à construire ont pourtant grandement changé depuis qu'ils ont manifesté leurs aspirations à l'indépendance dans les années 1970. Ils disent ne plus penser l'indépendance en des termes ethniques. Les Non-Kanak, ceux qui étaient les oppresseurs lors des Événements comme l'a expliqué Saussol (1990 : 399), sont désormais reconnus comme les victimes de l'histoire. Ils peuvent, de fait, intégrer la nation kanak. Les symboles nationaux vont être renégociés, comme le spécifient les accords de Nouméa. Cependant, si le F.L.N.K.S et le R.P.C.R. ont pu trouver des points de convergence, ils devront œuvrer à traduire les accords par des gestes concrets d'ouverture. Pour aboutir à une société équilibrée et pour créer une nation, des Kanak

[91] Lors des Événements, les Indépendantistes ont rejeté les systèmes démocratique et scolaire français et, avec la quête d'authenticité, ont répudié la culture française, l'urbanisation et le principe du salariat, présentés comme des agents de dénaturation de la culture autochtone.

appellent alors à la modération et à l'ouverture à l'Autre. La conscience communautaire autochtone, que le discours nationaliste s'est efforcé d'entretenir depuis la signature des accords de Matignon, et ceux tenus par leurs adversaires politiques ont renforcé l'identification de l'Autre en fonction de critères ethniques et historiques. C'est ainsi que le L.K.S. invite les Autochtones à une évolution des valeurs en expliquant que « pendant les événements de 1984-1988, les revendications étaient à la fois 'ethniques' et politiquement sectaires, par bien des moments » (Libération kanak socialiste 1994). Les dix ans des accords de Matignon n'ont cependant pas réglé toutes les sources de tension. Aujourd'hui, encore beaucoup de Kanak considèrent qu'ils n'ont pas obtenu la pleine reconnaissance qui leur étaient due, notamment en ce qui à trait au lien à la terre. « Sa référence c'est là bas, c'est la propriété qui est là bas, il y a un mec qui est là bas dessus qui ne me reconnaît pas, qui ne sait même pas que j'existe, mais ça me travaille ça. Il faut reconnaître ça, ça fait partie de l'identité kanak » (E11). La reconnaissance des droits fonciers des Kanak dans les accords de Nouméa va peut-être permettre, si elle ne donne pas lieu à des abus, de faire converger les groupes ethniques de Nouvelle-Calédonie. Les conflits des années 1980 pourront alors être des lieux de partage.

Si comme l'expliquent de Badie et Sadoun (1996 : 138) le rapport social est fondé sur le conflit et que « les nous se construisent par opposition à l'autre, aux autres », le conflit peut également être perçu comme une relation qui créé le rapprochement. Comme l'échange, les confrontations créent des rapports sociaux et peuvent modifier leur nature. Comme le fait valoir Taboada-Leonetti (1990 : 76), les oppositions de genre, de race ou de provenance ne peuvent se résoudre « qu'en modifiant la nature des rapports qui qualifient ces statuts ». Les accords de Nouméa ont permis que cela se réalise, transformant les relations asymétriques entre les Kanak et les membres des autres groupes ethniques aux profits de ceux-là. C'est ainsi que seul l'État français est blâmé désormais dans les discours des nationalistes; Il porte seul la responsabilité de la colonisation, de la présence de membres d'autres groupes ethniques et de la minorisation des Autochtones. Le fait colonial est alors présenté comme un point de ralliement entre les communautés ethniques. La victimisation est offerte à ceux avec qui la nation doit être construite, à cause de congruences historiques. Selon un dirigeant politique (Kanak 1995 : 6), les « sacrifices » et les « souffrances » subies lors de l'histoire coloniale par le

peuple kanak et les « autres communautés victimes du fait colonial » légitiment l'indépendance. Ceux-ci viennent alors appuyer le droit à l'autodétermination reconnue en 1986 à l'O.N.U.

De la convergence de la culture et de l'histoire se sont ainsi forgés conjointement l'identification et l'altérité. De fait, l'extension de l'appellation kanak à l'ensemble des nationaux peut sembler aléatoire dans le cadre où elle réfère à des réalités identitaires opposées. L'équivoque identitaire découle directement de la volonté de donner un caractère unitaire à la nation à partir de référents qui sont ceux de sa segmentarisation.

4.3.2. Culture autochtone et niveaux de citoyenneté

En relation avec les positions des Indépendantistes, l'examen des accords de Nouméa montre, qu'en dépit du fait que les citoyens détiendront l'autorité suprême par voie démocratique, une hiérarchisation des droits individuels prévaudra. Cette dernière se constituera à partir de critères ethniques et de genre et la culture autochtone sera un argument de justification.

Le système démocratique a toujours posé problème aux Indépendantistes qui, promouvant un nationalisme à caractère ethnique, ne pouvaient bénéficier que du soutien électoral des Autochtones et de quelques membres d'autres ethnies. Même s'ils s'étaient engagés à participer aux élections de 1998, lors de la signature des accords de Matignon, les dirigeants indépendantistes ont manifesté, ces dernières années, du scepticisme quant à leur finalité. En effet, comme l'explique l'un d'eux : « on n'est pas majoritaires par la voie des urnes et ça nous gène » (E13). Le référendum de 1987 gagné par les Anti-indépendantistes à 98% des suffrages exprimés[92] montre, d'après les dirigeants, l'échec de la solution démocratique pour trouver une solution au problème kanak. En fait, l'indépendance n'est pas un choix de tous d'après eux, elle est un droit. « Il n'est pas démocratique et digne d'un pays libre de faire porter un référendum sur un droit »

[92] Selon Gabriel et Kermel (1988 : 113) seuls 16,8% de l'électorat kanak avait participé à ces élections alors que la définition du corps électoral avait profité aux Anti-indépendantistes.

(Libération kanak socialiste 1994 : 54). Dans les années 1980, et comme l'explique Doumengue (1985), les Indépendantistes refusaient de reconnaître les droits ou même de consulter les membres des autres ethnies en ce qui à trait à l'indépendance. En fait, dépositaires des droits du sol en vertu de leur antériorité d'occupation du sol, ils étaient les seuls à avoir le droit de parole.

Désormais, les nationalistes ont ouvert la citoyenneté aux membres des autres ethnies, pourtant le lien à la terre reste une source de légitimité originelle prééminente et sacrée pour les Kanak. En cela, elle représente un moyen d'annihiler la volonté démocratique au nom du respect de la Coutume. Les nationalistes kanak n'ont pas besoin de s'opposer à la démocratie en clamant son caractère étranger et inadapté à la réalité sociale de l'archipel, comme c'est le cas dans plusieurs pays du Pacifique sud (Larmour 1994), puisqu'ils peuvent la contourner. En effet, en se faisant reconnaître comme maîtres de terre face aux membres des autres communautés ethniques, les Autochtones peuvent se prévaloir de droits particuliers et prépondérants dans la société à construire. L'appartenance ethnique concédant aux Kanak, les maîtres de la terre, une prééminence sur ceux qu'ils ont accueillis, comme dans les communautés de résidence. Aussi, comme le remarque Saussol (1990 : 497), le droit inaliénable à la terre, c'est l'octroi d'un pouvoir aux Autochtones basé sur la filiation. C'est l'institutionnalisation de niveaux de citoyenneté en fonction de l'appartenance ethnique. En fait, le droit prééminent à la terre s'insère dans une stratégie politique (Bensa 1984 : 13).

Cette stratégie politique va devoir être de nouveau employée par les nationalistes s'ils veulent, comme ils me l'ont manifesté, pouvoir gérer leur destin de façon autonome. En effet, si l'on tient compte de la représentativité électorale des partis lors des dernières élections, les Indépendantistes seront minoritaires à l'Assemblée nationale ; Les accords de Nouméa ont confirmé la conservation des provinces telles qu'elles ont été élaborées lors des accords de Matignon. En outre, le sénat coutumier, qui aura un droit de regard sur tout ce qui touche l'identité kanak notamment en ce qui à trait à la question foncière et au patrimoine culturel kanak, n'aura pas beaucoup de pouvoirs. Ses compétences seront limitées par celles de l'Assemblée nationale qui imposera son choix en dernière

instance. Dans ce cas, on peut craindre que les Autochtones usent de la tradition pour pallier leur statut mineur et pour s'accaparer du pouvoir politique, comme aux îles Fidji. Là, le recours à la tradition par les Autochtones fidjiens a justifié l'instauration d'un système autoritaire à leur seul profit (Lawson 1990). Un de mes informateurs me justifie d'ailleurs la mise en place d'un tel système : « a Fidji, il faut avoir huit dixièmes du sang (autochtone) pour avoir accès à la terre, ils ont dû faire ça pour mettre des garde-fous de la culture, pour que certaines choses aillent au groupe. Les Fidjiens ont réagi comme ça car ils allaient au casse-pipe, ils étaient minoritaires » (E19).

A un autre niveau, le recours à la tradition justifie une confiscation du droit de parole des femmes autochtones. « La femme elle n'a pas la parole, elle n'a pas le droit à la parole parce que ce n'est pas son rôle, ça c'est culturel. Il est très difficile de dissocier les attitudes culturelles des attitudes politiques » (E14). C'est ainsi que mes informateurs m'expliquent l'absence de femmes dans les partis politique. Une Kanak faisait ainsi valoir ses craintes (Le Quotidien calédonien 1996 18 juin 1996). En effet, la confirmation de la prééminence de la tradition au niveau institutionnel pourrait alors s'accompagner de l'entérinement du pouvoir des hommes sur les femmes, de la même manière que cela a eu lieu dans les autres pays indépendants de la Mélanésie dont traite Jolly (1997). Le danger de parvenir à une telle situation tient aux justificatifs employés par les Indépendantistes pour légitimer leur projet d'indépendance. D'abord, la possession de la terre n'est attribuée qu'aux hommes dans la rhétorique indépendantiste. Ceci entérine la prééminence des hommes sur tout ce qui a trait à la Coutume et au contrôle des terres. Ensuite, la reconnaissance de l'ordre traditionnel, du pouvoir des chefs traditionnels et du droit législatif des autorités coutumières, en ce qui a trait aux personnes de statut particulier au niveau institutionnel, va justifier la perpétuation du pouvoir des hommes sur les femmes. En effet, de tels édits constitutionnels vont donner lieu à l'institutionnalisation des règles coutumières, ce qui va figer les rôles et les pouvoirs en fonction de l'appartenance sexuelle et clanique. Enfin, le droit suprême du clan, du groupe de filiation sur l'individu, va entraîner la perte d'autonomie des femmes et leur dépendance. En effet, les femmes dont le mari va décéder devront donner à leurs clans d'appartenance tous les biens qui appartiennent au couple. « Son mari meurt, elle nous appartient donc sa propriété nous appartient » (D10).

L'usage de la Coutume par les Autochtones peut servir à contourner le choix démocratique afin que ceux-ci conservent la prééminence face aux autres groupes ethniques. Le droit à la différence et le lien à la terre deviendraient alors des justificatifs à l'établissement de niveaux de citoyenneté au point de vue ethnique, comme l'a dit Bonnemaison (1985), et en ce qui concerne les différences de genre. En fait, comme Comaroff (1996 : 177-178), il faut constater que la manifestation de l'identité politique donne lieu à une mise de côté des inégalités plutôt que leur élimination, tout en produisant de la marginalité de race et de genre. C'est ainsi qu'elle limite l'accessibilité à la collectivité nationale.

4.3.3. Une collectivité limitée

L'introduction dans la communauté nationale et l'accession à la citoyenneté sont limitées. Les principes qui fondent l'entrée dans la nation sont également ceux qui en motivent l'expulsion. La commune historicité, le lien à la terre, le partage culturel et le métissage sont ainsi les thématiques à partir desquelles est pensée l'introduction dans la collectivité nationale.

Suite à la reconnaissance effective[93] de la légitimité de l'accession à l'indépendance des Kanak et celle du maintien dans la République françaises des victimes de l'histoire, les modalités d'obtention de la citoyenneté ont changé. Il faut dorénavant faire accepter l'idée d'indépendance aux membres des autres groupes ethniques[94]. C'est dans ce cadre, que les dirigeants du F.L.N.K.S. promeuvent l'ouverture des frontières nationales à ceux qui étaient, il y a peu, leurs adversaires ; La collectivité est cependant limitée. Si la nation désormais ne réfère plus à l'appartenance ethnique, sa perception reste cependant profondément ancrée dans les principes qui ont permis l'unité des Mélanésiens. L'histoire

[93] Ces légitimités avaient été reconnues par l'État français et par les Indépendantistes lors de la table ronde de Nainville-les-Roches en 1983, n'ont pas été entérinées alors par le R.P.C.R.

[94] Comme l'a expliqué le F .L.N.K.S. en 1984 (cité dans Gabriel et Kermel 1985 : 236), « les Kanak, c'est-à-dire ceux qui sont reconnus tels par leurs clans d'origine et de référence : la nationalité kanak est acquise le jour même de l'indépendance ».

est ainsi un lieu de partage et de convergence ethnique. Cette position diffère radicalement des modalités d'obtention de la citoyenneté qui étaient inscrites dans la Charte du F.L.N.K.S. en 1984. En ce temps, « seul l'engagement solidaire dans la lutte de libération légitimera leur (des membres des autres ethnies) citoyenneté demain dans l'indépendance kanake socialiste ». C'est cette commune historicité qui donnerait aux Caldoches leur droit à intégrer la nation. « Les Caldoches, on a une histoire avec eux et puis ils ont des racines parce qu'ils sont arrivés par le bagne. Et puis ils ont travaillé, ils ont sué. Cette histoire commune elle est faite de larmes, de sang de sueur, de labeur »(E14). L'enracinement dans la terre kanak devient alors un lieu de convergence national, source de reconnaissance à laquelle certains ne peuvent satisfaire.

Les substances corporelles des membres des autres communautés ethniques, qui ont coulé sur le sol de l'archipel lors des travaux et des conflits leur ont permis de faire corps avec lui. En reconnaissant cela, les Indépendantistes accordent un droit d'occupation du sol aux membres d'autres communautés ethniques, comme dans les relations inter claniques. C'est ainsi que dans les accords de Nouméa, on spécifie : « les communautés qui vivent sur le territoire ont acquis par leur participation à l'édification de la Nouvelle-Calédonie une légitimité à y vivre et à continuer de contribuer à son développement ». Outre le labeur, le conflit et le sang perdu ont également occasionné l'enracinement des membres des autres ethnies dans l'archipel. Aussi, en assonance avec l'usage du conflit comme moyen de manifestation de leurs aspirations profondes, les dirigeants indépendantistes reconnaissent le droit des membres des autres ethnies à introduire la cité nationale. « Les Calédoniens ont montré au gré des Événements qu'ils avaient besoin d'êtres considérés, d'avoir leur place ici » (E5). La commune historicité de l'ensemble des communautés ethniques de l'archipel tient également au partage de souffrances occasionnées par la colonisation, qui tient à l'allocution « victimes de l'histoire » concédée aux membres des autres communautés ethniques. Certains informateurs considèrent cependant qu'il est plus difficile pour eux d'accepter certaines communautés ethniques dans la nation. « Ils n'ont pas d'ancrages dans le pays » (E14), ils n'ont pas inscrit leur présence dans l'espace par sa modélisation. En fait, d'après eux, ils ne peuvent être considérés comme des « victimes de l'histoire » car leur présence dans l'archipel s'explique seulement par la quête de profits.

Le partage culturel et le métissage sont d'autres éléments à partir desquels sont reconnus l'appartenance à la nation kanak et le partage d'une destinée commune. C'est dans ce cadre qu'on m'a fait une différenciation claire entre caldoches et Européens. Ceux-ci demeurent à Nouméa et sont racistes et ceux-là résident en Brousse, comprennent la Coutume et en respectent les usages. En outre, les Caldoches sont ceux qui sont métissés avec les Autochtones et qui ont, de fait, des ressemblances phénotypiques avec eux. Bien que cette vision simplifie la réalité sociale à des catégories dichotomiques et n'ayant qu'une représentativité réduite[95], elles révèlent cependant des points de vue très ancrés chez les nationalistes en ce qui à trait à l'introduction dans la nation. En effet, le métissage est un facteur de reconnaissance dans le milieu clanique et il manifeste des relations sociales privilégiées avec certains clans. Ainsi, lorsqu'un « Européen prend une femme kanak, dans le milieu kanak, l'enfant est considéré comme métis, ça fait qu'il est un peu Européen et il est un peu Kanak, il a des liens avec nous » (E13). À un autre niveau, le racisme envers les Autochtones signifie l'exclusion de la nation. « Il n'y a pas de place pour les racistes ici » (E1).

Comme l'explique Anderson (1991), une nation est limitée et souveraine, aussi dans un contexte où le rapport social est pensé en fonction de l'appartenance ethnique, cette dernière est ce à partir de quoi est imaginée la nation. En fait, les Kanak, qui représentent la communauté ethnique prééminente de la société en vertu de leur ancienneté d'occupation du sol, circonscrivent, pour reprendre la formule de Camilleri et al. (1990 : 60), « le territoire juridique, politique et symbolique des groupes minoritaires ». Le partage culturel et historique, le lien à la terre et le métissage vont ainsi constituer des éléments clés de l'introduction dans la nation.

[95] Cf. 3.2.3. La réalité ethnique aujourd'hui

Conclusion

Le modèle nationaliste et les objectifs ethniques favorisés par les Indépendantistes posent le problème de l'identité nationale et des droits de citoyenneté qui lui sont attachés. Il sera d'abord difficile de faire accepter l'identité kanak aux membres des autres ethnies qui gardent en mémoire qu'elle s'est élevée contre eux. De plus, il est à craindre que pour satisfaire aux objectifs qu'ils se sont fixés, les Indépendantistes aient recours à la Coutume pour contourner les résultats des élections démocratiques dans lesquelles ils resteront minoritaires. La tradition pourrait également leur servir, comme ça a été le cas dans les pays indépendants de Mélanésie, à favoriser la dépendance des femmes autochtones vis-à-vis des hommes. Aussi, la collectivité nationale restera limitée.

Le projet national qu'entendent réaliser les nationalistes, la cité imaginaire qu'ils souhaitent fonder, provient des objectifs qu'ils s'étaient fixés dès l'apparition des partis indépendantistes. Parmi ceux-ci, la reconquête de la souveraineté et de la place prééminente de la communauté ethnique kanak dans la société indépendante apparaissent être les plus importants. Pour ce faire, et malgré que la société nationale sera pluriethnique, la Coutume va y avoir une place centrale. La communauté de destin sera quant à elle inscrite à travers des symboles nationaux choisis communément par tous les citoyens, ce qui permettra de faciliter la création de la nation. En effet, les symboles qui figurent dans la tradition nationale kanak aujourd'hui sont plutôt ceux de la segmentation de la population de la Nouvelle-Calédonie que ceux de son unification.

Le nationalisme kanak n'émane pas d'une idéologie sclérosée et fermée sur elle-même puisque les partis politiques indépendantistes sont traversés par une multitude d'opinions, de statuts claniques et d'histoires individuelles. L'objectif du projet d'indépendance, la réappropriation culturelle, est cependant partagée par tous. Ceci malgré que les dix ans de paix des accords de Matignon sont marqués par une démobilisation des militants. Les intérêts des dirigeants sont de plus en plus éloignés des leurs et la stratégie démocratique ne soulève pas leur enthousiasme. Comme on a pu le voir précédemment, le symbole du sang a un rôle important dans la construction et dans l'introduction de la cité nationale

mais ceci à titre de lieu de partage et non de distinction. Le sang est un médiateur d'alliance. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre que les symboles de la nation seront « la terre, les hommes et leur sang » (E17).

CONCLUSION

Cette recherche sur l'identité kanak promue dans le cadre du projet nationaliste autochtone m'a amené à utiliser conjointement les théories du nationalisme de Herzfeld (1987, 1992, 1995), de Anderson (1991) et de Hobsbawm (1983, 1990, 1997). L'approche d'Herzfeld s'est imposée alors que j'étais intéressé à percevoir le rôle du symbole du sang dans la promotion de l'identité kanak. L'analyse des données m'a amené à lui adjoindre les théories de Anderson et de Hobsbawm pour saisir l'identité kanak dans toute sa complexité. Mon approche théorique s'est ainsi orientée vers la mise en valeur du rôle de la bureaucratie coloniale et des acteurs sociaux dans la construction identitaire réalisée dans les discours des dirigeants indépendantistes. L'approche symboliste s'est également avérée être un instrument d'analyse suffisamment flexible pour que l'identité kanak soit révélée à travers l'univers de sens complexe et quelquefois contradictoire qui s'attache à elle. En outre, j'ai pris une attention particulière à mettre en valeur les contextes sociaux, historiques, économiques et politiques dans lesquels ont été et sont réalisées les manifestations identitaires kanak. En effet, comme le montre Friedman (1994) à travers le cas de la Grèce et d'Hawaii, les manifestations identitaires sont les produits de contextes particuliers aux niveaux local et international. L'approche méthodologique de l'analyse de discours a ainsi guidé toute cette étude.

L'identité kanak réfère à plusieurs niveaux d'identification. Elle renvoie à la fois aux appartenances clanique, ethnique et, tels que le laissent entendre les accords de Nouméa, elle devrait être celle à partir de laquelle va se négocier l'appartenance nationale. Or, la confrontation des communautés ethniques a été l'élément qui a conduit le processus d'émergence du nationalisme kanak. L'antagonisme ethnique ne pourra cependant pas soutenir la réalisation d'une nation pluriethnique solidaire. Conscients de cela, les nationalistes œuvrent à l'ouverture de l'identité kanak, qui, souhaitent-ils, sera celle de la nation, aux membres des autres communautés ethniques. Ceci va être difficile à réaliser. En effet, la formation de l'identité kanak avec les confrontations ethniques des années 1980 a occasionné la constitution de frontières hermétiques qui rendent son partage par les Autochtones et son appropriation par les membres des autres communautés ethniques

pour le moins problématique. En fait, avec cela, on peut voir que si, comme l'explique Anderson (1991), le processus au travers duquel le nationalisme est devenu une réalité légitime est important, il n'explique pas tout. Le nationalisme est un projet, il prend sens à travers les actions individuelles et collectives. Il est muni d'une flexibilité qui n'en fait pas un fait mais une réalité en mouvement. Le nationalisme kanak est l'aboutissement d'une réappropriation culturelle. Il est une réaction à la stigmatisation coloniale et a donné lieu à la promotion d'une tradition collective fondée sur le partage de valeurs et d'une commune historicité. A l'instar du cas fidjien (Sutherland 1989), le nationalisme est présenté par les membres de l'élite autochtone comme une solution à l'exclusion et à la minorisation sociale. De plus, il se veut le promoteur d'un nouvel ordre social privilégiant le groupe ethnique kanak.

L'imposition d'un système politique et économique central avec la colonisation a entraîné l'union des Autochtones de Nouvelle-Calédonie. Comme l'ont montré plusieurs auteurs (Keesing 1989; Linnekin 1990; Tcherkézoff et Douaire-Marsaudon 1997), en Océanie, le groupe ethnique est un produit du colonialisme et du capitalisme. La marginalisation coloniale des Kanak s'est perpétuée après qu'ils soient entrés dans le système de marché. L'appartenance ethnique était ainsi d'autant plus facilement marquée qu'elle était rattachée à un statut social minoritaire. C'est dans ce cadre que dans une brochure élaborée pour les Éditions Indépendance kanak socialiste (Douyère 1985 : 45) il est écrit : « le colonialisme c'est donc l'implantation en terre kanake du système capitaliste ». Pourtant, si le modèle occidental et capitaliste était rejeté dans les années 1980 par les mouvements indépendantistes, il ne l'est plus aujourd'hui. En effet, désormais les Indépendantistes veulent intégrer le système capitaliste et conserver les institutions françaises, notamment l'institution scolaire.

Aussi, et à l'instar de plusieurs sociétés mélanésiennes (Babadzan 1988; Keesing 1989; Lawson 1990; Philibert 1986), la manipulation de la tradition a servi à légitimer les aspirations de promotion sociale des membres de l'élite kanak et, dans les accords de Nouméa, à imposer un régime politique particulier. En fait, la Coutume a servi comme symbole politique. L'invention de la tradition provient de l'incorporation de

l'entendement colonial par les Autochtones et, en même temps, du rejet de celui-ci. Pourtant et contrairement aux conclusions de Norton (1993a), selon lesquelles le discours identitaire ne peut avoir recours à la tradition seulement si celle-ci disparaît, on a pu voir que la tradition culturelle des Kanak, la Coutume, tire sa force du fait qu'elle appartient à leur vécu quotidien. Ceci même si elle constitue une simplification culturelle. C'est pourquoi, à l'instar de Lawson (1992 : 83), je crois qu'on ne peut réduire le nationalisme à la quête du pouvoir par les élites autochtones. L'action individuelle s'intègre dans le champ plus vaste des relations sociales. Chaque dirigeant doit œuvrer pour maintenir ses alliances dans le milieu traditionnel, alors que son rôle clanique lui dicte une conduite à suivre. De plus, les discours des dirigeants ne peuvent être compris qu'en les insérant dans des stratégies complexes de compétition individuelle, lignagère et clanique. L'intégration dans le milieu politique ne constitue qu'un des moyens pour acquérir une légitimité de parole dans le milieu traditionnel aujourd'hui. Preuve de la vivacité des cultures kanak, la compétition s'est diversifié, alors que la réussite scolaire et économique sont de nouveaux lieux de légitimation de la détention ou de l'obtention de droits préférentiels dans les communautés de résidence et au niveau des clans.

Au-delà de la cohabitation des appartenances à travers la même terminologie identitaire apparaissent cependant des difficultés de conciliation, notamment en ce qui a trait au passage d'une identité ethnique à une identité nationale. Les dix années des accords de Matignon n'ont pas occasionné la création d'une nation pluriethnique. Il reste, malgré tout, qu'elles ont été une période d'ouverture ethnique encouragée aux niveaux politique et médiatique. Aussi, comme Anderson (1991) je crois que les communications, la construction d'un sens du temps homogène et vide encouragent la cohésion de la communauté nationale. En effet, l'insularité rend l'histoire et le discours d'appartenance nationale plus facilement assimilables par les membres de la communauté imaginée. Aussi, le recouvrement par le terme kanak de multiples appartenances, clanique, ethnique et nationale montre le caractère diffus des frontières identitaires autant que l'ambiguïté et l'équivoque des critères d'inclusion et d'exclusion. L'identité nationale kanak a ainsi évolué suivant les contextes local et international. Les nationalistes autochtones l'avaient d'abord élaborée en fonction de l'appartenance ethnique puis, depuis la signature des accords de Matignon en 1988, à partir de l'appartenance au sol national et de la

victimisation des membres des autres groupes ethniques. Les accords de Matignon signés alors que la Gauche française était au Gouvernement ont ainsi profondément transformé les critères et les valeurs associés à l'identité kanak. Aujourd'hui, les nationalistes doivent construire « l'esprit national » au-delà des différences ethniques, projet auquel les médias répondraient admirablement si le contexte y devient favorable. En effet, la reconnaissance du droit de l'État souverain passe nécessairement par la sécurisation de l'espace public.

Les Nationalistes, conscients de l'épreuve à laquelle ils sont confrontés pour construire la nation du pays, ont reconnu le besoin de renégocier les termes d'identification nationale. La citoyenneté ne sera ainsi pas nécessairement kanak bien qu'elle soit pensée en fonction de cette dernière. Cependant, en posant le problème à partir de l'identité kanak, on a pu voir que cette dernière aura d'énormes difficultés à s'imposer comme identité nationale dont sera tributaire la citoyenneté. Malgré tout, cela serait l'achèvement du retournement sémantique, si cette identité, autrefois synonyme d'exclusion et de dévalorisation en Nouvelle-Calédonie, devienne celle de tous. Ceux qui l'avaient autrefois dénigrée devraient l'accepter pour bénéficier des droits de citoyenneté. Par ailleurs, cette ouverture de l'identité kanak ne se fera pas non plus sans contestations internes. Si les accords de Nouméa ont mis en place les fondements du consensus qui régiront la société, il s'agit désormais de les mettre en œuvre ; la parole donnée doit ainsi être accompagnée du geste.

Dans le cadre d'une ouverture des frontières de la nation, les symboles nationaux ont un rôle important à jouer. Le symbole du sang, qui a une place fondamentale dans le nationalisme kanak, pourra symboliser l'histoire commune et l'enracinement de tous dans le sol kanak. En effet, contrairement au cas de la Grèce dont traite Herzfeld (1987, 1992, 1995), le sang n'est pas présenté comme un lieu de pollution génétique. Il est plutôt un marqueur de partage qu'on ne peut saisir dans la fixité. Dans le milieu clanique, un sang qui reste enfermé sur lui-même se corrompt, il perd la vie qui est en lui. En outre, les nationalistes n'ont pas élaboré de modèle de citoyen idéal comme ce fut le cas en Grèce, car l'identité ethnique kanak n'est plus pensée, comme cela a pu être le cas dans les années

1980, à partir de préceptes rigides. Le Kanak aujourd'hui c'est celui qui est métissé génétiquement et culturellement et qui accepte cette situation. En effet, l'individu qui est bien dans sa peau est une personne bien assise, qui sait d'où elle vient, qui connaît sa culture, ses droits et ses relations claniques. Elle n'a pas besoin de crier sa légitimité puisqu'elle la porte en elle. Dans le milieu traditionnel celui qui parle trop ou qui veut trop se montrer a quelque chose à se reprocher. Une personne bien assise est ainsi celle qui a acquis l'esprit du clan par apprentissage culturel et par transmission bio-sociale. En ce sens, le sang est un médiateur de l'esprit clanique, mais il ne l'enferme pas. Il ne peut pas se contrôler. Cependant, l'intégration du modèle occidental de perception du sang a changé la signification de ce symbole au niveau clanique et peut donner lieu à des excès, comme le montre le cas des Bâtards. Aux marges du groupe ethnique se trouvent ainsi les Métis et les Bâtards ceux qui, même s'ils peuvent faire valoir des liens claniques, sont sources de problèmes. En effet, le métissage occasionne la perte culturelle et l'arrêt des relations claniques tandis que les Bâtards sont ceux qui font valoir des droits fonciers illégitimes car ils portent indûment le nom de leur clan utérin. Cela nous montre que le discours de la pollution n'est pas totalement écarté en Nouvelle-Calédonie et peut resurgir à tout moment pour faire valoir les droits prééminents des Autochtones sur les membres des autres groupes ethniques, qui constitueront la nation.

Il faudra beaucoup de travail et de discussions pour fonder le consensus, la solidarité nationale et pour éviter une fragmentation à la fidjienne où les droits sont octroyés en fonction du pourcentage de sang. L'exemple de la tenure foncière montre combien va être difficile la conciliation inter-ethnique. En effet, les Caldoches vont difficilement accepter de payer des baux aux clans sur les terres coutumières qu'ils exploitent déjà depuis plusieurs générations. Aussi, l'échec, de ceux qui ont essayé de satisfaire les clans et qui ont été confronté à une multitude de discours contradictoires et à une multiplication des paiements à effectuer entre les individus, les lignages et les clans en compétition, montre les obstacles que va rencontrer la mise en place d'un système de location des terres. En fait, la marche vers la constitution d'une nation pluriethnique et égalitaire sera longue. Plusieurs de mes informateurs croient au projet utopique selon lequel les problèmes de cohésion et de solidarité nationale pourront être réglés à partir du métissage des membres de la nation. Reconsidérées, les logiques bio-sociales reviennent ainsi en force dans un

archipel où, depuis la colonisation, le rapport social est pensé dans des termes ethniques et à travers des préjugés raciaux. Pour ma part, j'espère que nos dirigeants politiques ainsi que les acteurs sociaux sauront négocier les épreuves qui les attendent pour trouver des solutions pacifiques à la formation d'une nation juste et égalitaire. Il faudra ainsi penser « l'avenir en couleur » et, comme le fait valoir la courte phrase qui accompagne la toile de Paula Boa artiste-peintre kanak qui porte l'intitulé précédemment cité, que « du blanc symbole de pureté au noir mythique des ancêtres coule le rouge, sang de la vie ; à toi de rêver des nuances et des formes pour construire l'avenir ».

Bibliographie

A. Ouvrages et articles de revues

Abercrombie T., 1990, « Ethnogenèse et domination coloniale », *Société des Américanistes*, 76 : 95- 104.

Adam H., 1995, « Les politiques de l'identité. Nationalisme, patriotisme et multiculturalisme », Anthropologie et sociétés, XIX, 3 : 87-110.

Agniel G., 1995, « Les adaptations juridiques des particularismes sociologiques locaux » : 52-79, *in* P. de Deckker (dir.), *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique sud.* Paris, Éditions L'Harmattan.

Ahmed-Michaud P. et W. Roos, 1997, « Images de la population de la Nouvelle-Calédonie. Principaux résultats du recensement 1996 », *INSEE résultats*, VCXXIII.

Alonso A-M., 1994, « The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity », *Annual Review of Anthropology*, XXIII. : 379-405.

Anderson B.,1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London/New York, Verso.

Angenot M., 1989, « Les discours et leurs analystes : remarques sur la diversité des analyses de discours et sur les tâches présentes » : 3-10, *in Des analyses de discours.* Québec, CÉLAT.

Angleviel F. (dir.), 1995, *Parole, communication et symbole en Océanie.* Paris, CORAIL & UFP.

Augé M.,1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains.* Aubier, Flammarion.

Augé M., 1997, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction.* Évreux, Éditions du Seuil.

Barbançon L-J., 1991, *Le pays du non-dit. Regards sur la Nouvelle-Calédonie.* La Mothe-Achard, Presses d'Offset Cinq Édition.

Barou J., 1993, « Les paradoxes de l'intégration. De l'infortune des mots à la vertu des concepts », *Ethnologie française*, XXIII : 169-176.

Barth F., 1969, « Introduction » : *in* F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries.* Boston, Little Brown.

Bensa A., 1984, « Droit du premier occupant, coutume et démocratie », *Libération*, XIV décembre : 13.

Bensa A., 1987, « Vers Kanaky : Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie » : 423-438, *in* : *Kalevala et traditions orales du monde. Colloque international du CNRS.* Paris, Éditions du CNRS.

Bensa A., 1988, « Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologie française*, XVIII, 2 : 188-197.

Bensa A., 1990, *Nouvelle-Calédonie, un paradis dans la tourmente.* Evreux, Imprimerie Kapp Lahure Jombart.

Bensa A., 1992(a), « L'identité kanak, questions d'ethnologie ». *Le Banian. Bulletin d'information sur la Nouvelle-Calédonie. Compte rendu du colloque du Comité de Reflexion sur l'Avenir de la Nouvelle-Calédonie, Samedi 12 mai 1990*, XI : 3-41.

Bensa A., 1992(b), « Terre kanak: Enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif ». *Études rurales*, CXXVII-CXXVIII : 107-131.

Bensa A., 1996, « L'image brouillée de la cause indépendantiste en Nouvelle-Calédonie », *Le monde diplomatique*, février : 6-7.

Bensa A. et J-C Rivierre, 1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie.* Paris, SELAF.

Bensa A. et J-C Rivierre, 1988, «De l'Histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, , 106-107 : 263-294.

Bensa A. et J. Freyss, 1994, « La société kanak est-elle soluble dans l'argent...? », *Les usages de l'argent. Terrain*, XXIII : 11-26.

Bensa A. et E. Wittersheim, 1997, « Nationalisme et interdépendance : la pensée de Jean-Marie Tjibaou », *Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces. Revue Tiers-Monde*, XXXVIII, 149 : 197-216.

Bhabha H., 1990, « The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism » : 71-88, *in Out There: Marginalization and Contemporary Cultures.* New York, New Museum of Contemporary Art.

Bhabha H., 1994, *The location of culture.* London & New York, Routledge.

Bonnemaison J., « Vanuatu: la coutume et l'indépendance », *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique*, XXXVII/XXXVIII : 145-161.

Bonnemère P., 1990, « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, CXIV, 2 : 101-120.

Bonnemère P., 1997, « Pourquoi devrait-on nommer chacun différemment ? Identité de clan et de sexe chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée) » : 229-244, *in* Tcherkézoff S. et F. Douaire-Marsaudon (dirs.), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*. Paris, Éditions du CNRS.

Bourdieu P., 1993, « Comprendre » : 903-939, *in* Bourdieu P. et al., *La misère du Monde*. Paris, Éditions du Seuil.

Bourret D., 1982, « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers O.R.S.T.O.M.*, XVIII, 4 : 487-513.

Branca-Rosoff S. et al., 1995, « Questions d'histoires et de sens ». *Langages. Les analyses du discours en France* CXVII : 54-66.

Bwenando, 1989, « Le message de Jean-Marie Tjibaou. 'Le massacre des dix de Tiendanite', *Bwenando,* CXXI : 38-42.

Calhoun C., 1994, « Social Theory and the Politics of Identity » *in* Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford/Cambridge, Blackwell.

Camilleri c. et al., 1990, *Stratégies identitaires.* Paris, Presses universitaires de France.

Cerulo K.A., 1995, *Identity Designs. The Sights and Sounds of a Nation.* NewBrunswick, Rutgers University Press.

Chebel M., 1986, *La formation de l'identité politique.* Paris, Presses universitaires de France.

Chesneaux J., 1987, « Kanaky III : Jean-Marie Tjibaou, une parole kanak », *in Transpacifiques. Observations et considérations diverses sur les terres et archipels du Grand Océan*, Paris, Éditions La découverte : 182-188.

Chesneaux J., 1989, « Culture politique kanaque et pratique politique française: Reflexions sur la crise calédonienne » : 75-108, *in* M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dir.), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, Paris, L'Harmattan.

Colombani H., 1995, « Discours mythique, symboles sacrés » : 47-70, *in* F. Angleviel (dir.), *Parole, communication et symbole en Océanie*. Paris, CORAIL & UFP.

Comaroff., J.L., 1996, « Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in on Age of Revolution » : 162-183, *in* E.N. Wilmsen et al. (eds), *The Politics of Difference.* Chicago, University of Chicago Press.

Comité de lutte de Houaïllou, 1991, « Les objecteurs. Comité de lutte de Houailou : soutien au boycott du service militaire », *Comité Pierre Declercq*, II : 127.

Connell J. 1989, « Le nationalisme mélanésien : une perspective comparative sur la décolonisation en Nouvelle-calédonie » : 269-296, *in* M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dir.), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, Paris, L'Harmattan.

Conseil coutumier du territoire, 1995, « Les règles coutumières en Nouvelle-Calédonie » : 80-94, *in* De Deckker P. (dir.), *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique sud.* Paris, Éditions L'Harmattan.

Corne C., 1995, « Pour une évaluation de la contribution des langues mélanésiennes dans la formation du tayo » : 167-204, *in* F. Angleviel (dir.), *Parole, communication et symbole en Océanie.* Paris, Éditions L'Harmattan.

Corre , 1995,

Darbon D., 1990, « De l'ethnie à l'ethnisme : réflexions autour de quatre sociétés multiraciales : Burundi, Afrique du Sud, Zimbabwé et Nouvelle-Calédonie », *Afrique contemporaine*, 154 (deuxième trimestre) : 35-48.

D'Anglebermes-Devaud A-M., V. Devambez-Armand et C. Terrier-Douyère, 1994, « Femmes de Caldoches » : 132-133, *in Etre caldoche aujourd'hui.* Nouméa, Ile de Lumière.

De Deckker P. (dir.), 1995, *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique sud.* Paris, Éditions L'Harmattan.

Devambez-Armand V., 1994, « Modes de vie et valeurs caldoches » : 122-124, *in Etre caldoche aujourd'hui.* Nouméa, Ile de Lumière.

Dommel D., 1993, *La crise calédonienne. Rémission ou guérison?* Paris, Éditions l'Harmattan.

Dormoy D., 1997, « Le droit international et l'évolution statutaire de la Nouvelle-Calédonie » : 109-131, *in* J-Y Faberon (dir.), *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens avec de la France avec ses collectivités périphériques.* Paris, La Documentation française.

Douglas B., 1991, « Winning and Losing ? Reflections on the war of 1878 in New Caledonia » , *The Journal of Pacific History*, XXVI, 2 : 213-233.

Douglas B., 1995, « Power, Discourse and the Appropriation of God », *History and Anthropology*, IX, 1 : 57-92.

Douglas B., 1996, « L'histoire face à l'anthropologie : le passé colonial revisité », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, XXIII, juin :125-144.

Douglas M., 1981, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou.* Paris, François Maspero.

Doumengue J.P., 1985, « Les Mélanésiens et la société pluriethnique en Nouvelle-Calédonie », Hérodote revue de géographie et de géopolitique, 37-38 : 97-128.

Dousset-Leenhardt R., 1978, *Colonialisme et contradictions. Nouvelle-Calédonie 1878-1978.* Paris, Éditions l'Harmattan.

Douyère E., 1985, *Capitalisme et colonialisme en Nouvelle-Calédonie.* Nouméa, Édipop.

Elbaz M. et D. Helly 1995, « Modernité et postmodernité des identités nationales », *Anthropologie et sociétés,* XIX, 3 : 15-35.

Faberon J-Y. (dir.), 1997, *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens avec de la France avec ses collectivités périphériques.* Paris, La Documentation française.

Foster R.J. (ed.), 1995, *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia.* Michigan, University of Michigan.

Foucault M., 1997, *'Il faut défendre la société'. Cours au Collège de France. 1976.* France, Gallimard/Seuil.

Freyss J., 1995, *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie.* Paris, IEDES/PUF.

Friedman J., 1994, « History and the Politics of Identity » : 117-146 *in* J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process.* Newbury Park, sage.

Gabriel C. et V. Kermel, 1985, *Nouvelle-Calédonie. La révolte kanake.* Montreuil-sous-Bois, Presses de Rotographie.

Gabriel C. et V. Kermel, 1988, *Les sentiers de l'espoir.* Montreuil-sous-Bois, Presses de Rotographie.

Gardin J.C., 1974, *Les analyses de discours.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

Gauthier J., 1996, *Les Écoles populaires kanak. Une révolution pédagogique ?* Paris/Montréal, Édition l'Harmattan.

Godelier M., 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la société des Océanistes,* 94 : 3-23.

Gopea A., 1994, *La question foncière en Nouvelle-Calédonie : évolution, difficultés et propositions.* Nouméa, Aménagement et Développement local.

Grawitz M.,1984, « Les méthodes et techniques d'étude de documents », Méthodes des sciences sociales. Paris, Dolloz.

Guiart J., 1963, *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud.* Paris, Institut d'ethnologie.

Guiart J., 1983, *La terre est le sang des morts. La confrontation entre Blancs et Noirs dans le Pacifique sud français.* Paris, Éditions anthropos.

Guiart J., 1985, « Les Canaques, les Caldoches et les autres », *Regards de l'actualité,* CVII :

Guiart J., 1996, « Nouméa, cité métisse ? », *Jounal de la Société des océanistes,* CIII, 2 : 231-273.

Guiart R., 1991, « La vie et la mort d'un héros kanak : Éloi machoro », *Journal de la société des Océanistes,* 1 et 2 :129-139.

Guillemard N., 1998, « Terre kanak et identité autochtone », *Peuples autochtones dans le monde. Recherches amérindiennes au Québec,* XXVIII.,1 : 81-89.

Helly D. et N. Van Schendel , 1996, « Variations identitaires sur la nation. Tradition, territoire et langue » : 206-218, *in* M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dirs), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernisme au Québec.* Québec, Presses de l'université Laval.

Herzfeld M., 1987, *Anthropology throught the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe.* Cambridge, Cambridge University Press.

Herzfeld M., 1992, *The social production of indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy.* Chicago/Londres, The University of Chicago Press.

Herzfeld M., 1995, « Les enjeux du sang : la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. Le cas de la Grèce », *Anthropologie et sociétés,* XIX, 3 :37-51.

Hobsbawm É., 1983. « Inventing Traditions » : 1-14 *in* Hobsbawm É. and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition.* Cambrige/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press.

Hobsbawm É., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1870. Programme, Mythe, Réalité.* France, Éditions Gallimard.

Hobsbawm É., 1997, « An anti-nationalist account of nationalism since 1989 » : 69-79 *in* M. Guibernau and J. Rex (eds) *The ethnicity reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration.* Cambridge, Polity Press.

Hmeun R., 1996, « Place de la culture kanak dans l'éducation de l'enfant kanak », *Mwa Wée,* 12 : 47-49.

Huberman M.A. et M. Miles, 1991, *Analyse des données qualitatives. Recueil de nouvelles méthodes.* Bruxelles,De Boeck-Wesmael.

Huchinson J. and A.D. Smith (eds), 1994, *Nationalism*. Oxford/New York, Oxford University Press.

Ihage W., 1995, « La terre légitime de l'escargot et le chemin illégitime de la tortue » : 11-24, *in* Angleviel F. (dir.), *Parole, communication et symbole en Océanie*. Paris, CORAIL & UFP.

Jolly M., 1997, « Woman-Nation-State in Vanuatu : Women as Signs ans Subjects in the Discourses of *Kastom*, Modernity and Christianity » : 133-162 *in* T. Otto et N. Thomas (eds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood academic Publishers.

Juillerat B., 1986, *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la maison des sciences de l'Homme.

Kasarhèrou E., n.d., *Identité et dynamique sociale dans la société traditionnelle de Nouvelle-Calédonie*. Nouméa.

Kastersztein J., 1990, « Les stratégies identitaires des acteurs sociaux: approche dynamique des finalités » : 27-41, *in* Camilleri c. et al., *Stratégies identitaires*. Paris, Presses universitaires de France.

Keesing R., 1978, « Polico-Religious Movements and Anticolonialism on Malaita : Maasina Rule in Historical Perspective », *Oceania*, XXXXVIII : 241-261.

Keesing R., 1989, « Anthropology in Oceania : problems and Prospects », *Oceania*, LX, 1, : 55-59.

Kirsch C. et B. Bernier, 1988, « Le sens du discours écrit: propos méthodologiques à partir de deux recherches », *Culture* VIII, 1. : 35-47.

Kircher L, 1986, *The Kanaks of New Caledonia*, The Minority Rights Group Report, 71.

Kolher, J-M., 1989, « Églises et structures dominantes » : 186-218, *in* M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dir.), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*. Paris, Éditions l'Harmattan.

Kolher J-M., 1991, « Identité canaque et intégration coloniale », *Journal de la Société des Océanistes*, LCXXXII-LCXXXIII, 1-2 : 47-51.

Kolher J.M., P. Pillon et L.J.D. Wacquant, 1985, « Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers ORSTOM. Série sciences humaines*, XXI, 2-3 : 203-228.

Kurtovitch, I., 1997, « Sortir de l'Indigénat. Cinquantième anniversaire de l'abolition, du régime de l'indigénat en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 105, 2 : 117-139.

Larmour P., 1994, « A Foreign Flower? Democracy in the South Pacific », *Pacific Studies*, XVII, 1 : 45-77.

Lawson S., 1990, « The myth of cultural homogeneity and its implications for chiefly power and politics in Fidji », *Comparative studies in society and history*, XXXII.

Lawson S., 1991, *The Failure of Democratic Politics in Fidji*. Oxford, Clarendon Press.

Lawson S.,1992, « Constitutional change in Fidji : the apparatus of justification », *Ethnic and Racial Studies*, XV, 1 : 61-84.

Lawson S., 1993, « The Politics of Tradition : Problems for Political Legitimacy and Democracy in the South Pacific », *Pacific Studies*, XVI : 1-29.

Lawson S., 1997, « The tyranny of Tradition : Critical reflections on nationalist Narratives in the South Pacific » : 15-32, *in* T.Otto and N, Thomas (eds), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

Leblic I., 1993, *Les Kanaks face au développement. La voie étroite*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

L'Écuyer R., 1987, « L'analyse de contenu: notion et étapes » : 49-65, *in Les méthodes de la recherche qualitative*. Québec, Presses de l'université du Québec.

Leenhardt M., 1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris, Institut d'ethnologie.

Leenhardt M., 1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Poitiers, Imprimeries Aubin.

Lepoutre, M.,1992, « Portrait: Apollinaire Anova Ataba ». *Le Banian. Bulletin d'information sur la Nouvelle-Calédonie*, XII : 7

Libération Kanake Socialiste, 1994, *Pour une nouvelle politique. Le problème des valeurs*. Nouméa, Imprimerie Graphoprint.

Lindstrom L., 1990, *Knowledge and Power in a South Pacific Society*. Washington, Smithsonian Institution Press.

Linnekin J., 1990, « The politics of Culture in the Pacific » :149-174, *in* Linnekin J. and L. Poyer (eds), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu, University of Hawaii Press.

Linnekin J. and L. Poyer (eds), 1990, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu, University of Hawaii Press.

Lipliansky H., I. Taboada-Leonetti et A. vasquez, 1990, « Introduction » : 1-27, *in* Camilleri C. et al., *Stratégies identitaires*. Paris, Presses universitaires de France.

Maingueneau D., 1996, *Les termes clés de l'analyse de discours*. Paris, Éditions du Seuil.

Mathieu J-L., 1989, *La Nouvelle-Calédonie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Meintel D., 1993, « Introduction : Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité », *Culture*, XIII, 2 : 10-16.

Merle I., 1995, *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*. Paris : Belin.

Métais P., 1956, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*. Paris, Imprimerie nationale.

Mwà Wée, 1995, « Des liens coutumiers vieux de 300 ans », *Mwa Wée*, 11 : 8.

Mwà Véé, 1997, « Indigéant : l'origine », *Mwà Véé Dossier l'indigénat*, 15 : 9.

Mwà Véé, 1997, « Jérémie Karé, enseignat et éducateur kanak », *Mwà Véé Dossier l'indigénat*, 15 : 28-31.

Mwà Véé, 1997, « Avec Pierre Ataba, l'indigénat vu de moindou », *Mwà Véé Dossier l'indigénat*, 15 : 33-36.

Norton R., 1986, « Colonial Fiji : ethnic divisions and elite conciliation », *in* B. Lal (ed.) *Politics in Fiji*. Sydney, Allen and Unwin.

Norton R., 1990, *Race and politics in Fidji*. St.Lucia, University of Queensland Press.

Norton R., 1993a, « ethno-nationalism and the constitutive power of cultural politics. A comparative study of Sri lanka and Fidki », *Journal of Asian and African studies*, XXVIII, 3-4 : 180-197.

Norton R., 1993b, « Culture and identity in the South Pacific. A comparative analysis », *Man*, XXII, 4.

Otto T., 1997, « After the 'Tidal Wave' : Bernard Narokobi and the Creation of a Melanesian Way » : 33-64, *in* T. Otto and N. Thomas, *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

Ounéi J., 1982, « Civilisation canaque : une chance pour le socialisme », *La tradition mélanésienne. Réaction ou revendication du droit à la différence, I* : 5.

Ounéi S., 1992, « For an Independant Kanaky » : 159-172, *in* L. Foerstel and A. Gilliam (eds), *Confronting the Margaret Mead Legacy. Scholarship, Empire, and the South Pacific*. Philadelphia, Temple University Press.

Postic J-R., 1994, « Les Caldoches et l'avenir » : 195-199, *in Etre caldoche aujourd'hui*. Nouméa, Ile de Lumière.

Poutignat P. et J. Streiff-Fenard, 1995, *Théories de l'ethnicité.* Paris, Presses universitaires de France.

Raluy A., 1990, *La Nouvelle-Calédonie.* Paris, Éditions Karthala.

Ranger T., 1983, « The Invention of Tradition in Colonial Africa » : 211-262, *in* Hobsbawm É. and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition.* Cambrige/London/ New York/ New Rochelle/ Melbourne/ Sydney, Cambridge University Press.

Rouland N., 1995, « La coutume et le droit » : 19-49, *in* P. de Deckker (dir.), *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique sud,* Paris, L'Harmattan

Roux J-C., 1985, « Une exemple d'économie d'aubaine sur un espace imaginaire : espace caldoche et temps canaque du Nord calédonien :554-564, in Antheaume B. et al. *Tropiques lieux et liens.* Paris, Éditions de l'ORSTOM.

Sackett L., 1991, « Promoting Primitivism : Conservationist Depictions of Aboriginal Australians », *The Australian Journal of Anthropology,* II, 2 : 233-246.

Sahlins M., 1989, *Des îles dans l'histoire.* Paris, Gallimard.

Saussol A., 1979, *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie.* Paris, la Société des Océanistes.

Saussol A., 1989, « Autour du concept d'insulatité: l'identité insulaire dans la Grande terre; Le cas de la Nouvelle-Calédonie » : 63-68, in F. Gourmelon et L. Brigand (eds), *Territoires et sociétés insulaires.* Paris,

Soriano É., 1997, « Une identité saisie par le droit » : 149-161, *in* J-Y. Faberon (dir.), *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens de la France avec ses collectivités périphériques.* Paris, La documentation française.

Spencer M., A. Ward et J. Connell (dirs), 1989, *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance.* Paris, Éditions l'Harmattan.

Spencer M., A. Ward et J. Connell (dirs), 1989, « Une école populaqire kanake (EPK) : l'expérience de canala. Entretien avec marie-Adèele Néchérö-Jorédié (juin 1987) » : 245-268, in M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dirs), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance.* Paris, Éditions l'Harmattan.

Spencer M., 1989, « Tout n'est pas noir ou blanc : compte reendu de la crise de 1984-1985 en Nouvelle-calédonie par la presse française » : 219-244, *in* M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dir.), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance,* Paris, L'Harmattan.

Sutherland W., 1989, « The new political economy of Fidji, *Pacific viewpoint,* XXX, 2 : 132-141.

Sutherland W., 1990, « nationalism, rascism and the state : class rule and the paradox of race relations in Fidji », *Pacific viewpoint. Ethnic nationalism*, XXXI, 2 : 60-72.

Sutherland W., 1992, *Beyond the politics of races : an alternative history of Fidji to 1992*. Camberra, Australian National University.

Taboada-Leonetti I., 1990, « Stratégies identitaires et minorités: le point de vue du sociologue » : 43-58, *in* C. Camilleri et al., *Stratégies identitaires*. Paris, Presses Universitaires de France.

Tcherkézoff S. et F. Douaire-Marsaudon (dirs.), 1997, *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*. Paris, Éditions du CNRS.

Tjibaou J-M., 1976a, *Kanaké. Mélanésien de la Nouvelle-Calédonie*. Papeete, Éditions du Pacifique.

Tjibaou J-M., 1976b, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53 : 285.

Tjibaou J-M., 1981, « Etre mélanésien aujourd'hui », *Esprit*, 57 : 81-93.

Tjibaou M-C., 1995, « Témoignage », *Il y a 20 ans..... Mélanésia 2 000 », Mwa Vee*, 10 : 22-25.

T.M., 1986, « Le fait colonial », *Les temps modernes* : 62-76.

Vanmaï J., 1980, *Chân Tàng. Les Tonkinois de Calédonie au temps colonial*. Nouméa, Société des études historiques.

Vladyslav G., 1994, *La situation foncière en Nouvelle-Calédonie et son évolution durant les quinze dernières années*. Nouméa, A.D.R.A.F.

Wacquant L.J.D., 1986, « Communautés canaques et société coloniale. Notes complémentaires sur la «question canaque », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales Paris; Science et actualité*, LXI : 56-64.

Ward A., 1989, « La Nouvelle-Calédonie de 1945 à 1955. La politique de l'emploi et l'immigration » : 109-137, *in* M. Spencer, A. Ward et J. Connell (dir.), *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, Paris, L'Harmattan.

Winslow D., 1988, *Changement social et identité ethnique en Nouvelle calédonie*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.

Winslow D., 1989, « Independance and ethnicity in New Caledonia » : 259-284, in *Ethnicity and Nation-building in the Pacific*. Hong Kong, The United Nations University.

Winslow D., 1992, « La question foncière en Nouvelle-Calédonie », *Culture*, XII, 1 : 25-37.

Worsley P., 1957, *The trumpet shall sound : a study of « cargo » cults in Melanesia.* Londres, MacGibbon & Kee.

B. Articles de journaux et reportages

Bwenando, juillet 1989, « Préambule », *Bwenando. Le premier journal de Kanaky*, 121 : 4-6.

Combat ouvrier, 1996, *Combat ouvrier. Organe officiel de l'USTKE*, 46 : 19.

Dudding, K., 1988, *Kanaky au pouvoir. Power to the Kanak People* : 29 mns.

Gazut A. et J. Roy., 1988, *Une paix fragile sur le caillou*, Reportage de la Télévision Suisse Romande : 52mns.

Gignoux Edith, 24 juin 1996, « A la quête d'une identité 'autochtone' », *Le Quotidien calédonien* : 5.

Herzgerg N.,1998, « Au bout du quai, les oubliés des accords de Matignon », *Le Monde.*

Huneau P., 1992, *24 septembre 1992, Azareu ou le Printemps kanak.* A.D.C.K. : 41mns.

Iaai Nyé Ouvéa les exclu, 1996, « Faut-il encore avoir honte des 19 de Gossanah ? », *Le Quotidien calédonien,* lundi 15 juillet.

Kanak, décembre 1995, « Discours d'ouverture du 15è congrès du F.L.N.K.S. », *Kanak. Journal du Parti de libération kanak*, CLXX : 6.

La Dépêche Kanak, 1989, « Après son XIVème congrès, le Palika se veut être une force politique », *La Dépêche Kanak*, IV : 5.

La Dépêche Kanak, 1990, « Le plan Roccard empoisonne l'esprit du Kanak », *La Dépêche Kanak*, no 13 : 5.

Naisseline N., 1991, « 'Coutume' et 'politique' 1991 dans les îles Loyauté », *Le Banian. Bulletin d'information sur la Nouvelle-Calédonie,*. IX : 4-5.

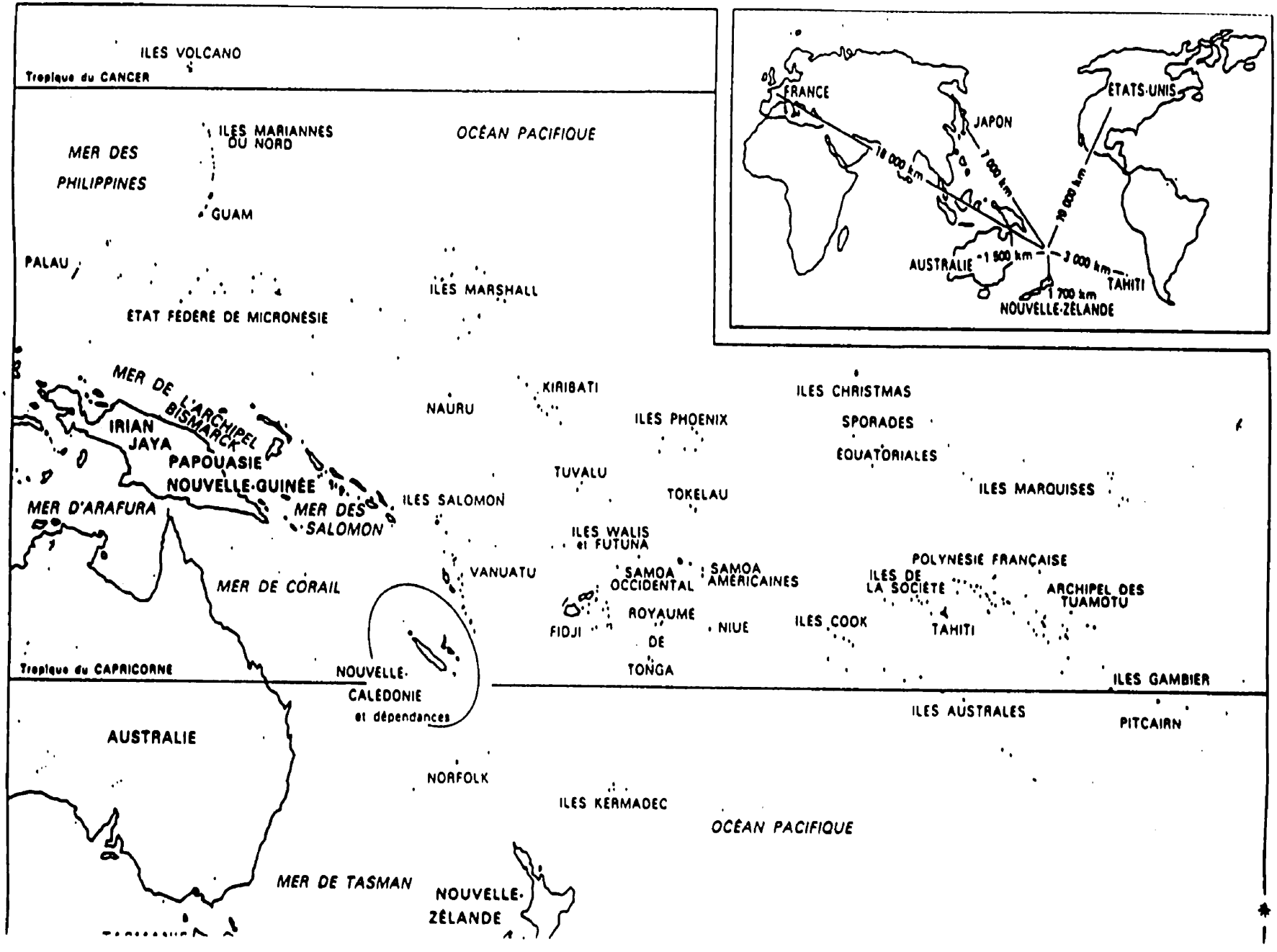
Le Quotidien calédonien, 12 février 1996, « Assemblée générale à Touho. La démarche pédagogique du Palika ». *Le Quotidien Calédonien* : 7.

Le Quotidien Calédonien, 16 février 1996, « L'Etat doit régler le contentieux colonial ». *Le Quotidien Calédonien* : 7.

Le Quotidien Calédonien, 22 février 1996, « Protégeons l'emploi local, halte à l'embauche des Métros, priorité à nos gosses », *Le Quotidien Calédonien* : 5.

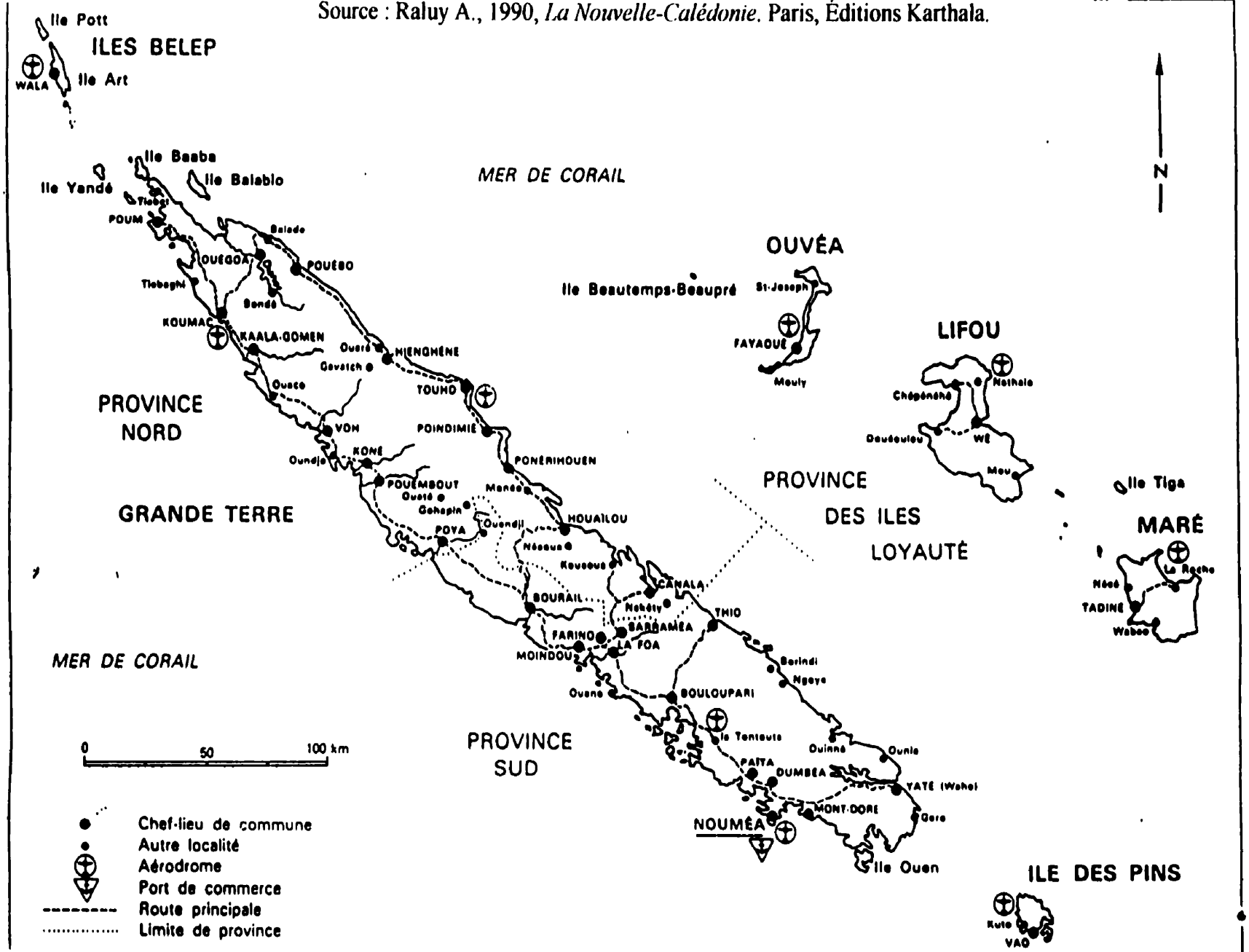
ANNEXE A : Carte : La Nouvelle-Calédonie dans le Pacifique sud

Source : Raluy A., 1990, *La Nouvelle-Calédonie*. Paris, Éditions Karthala.



ANNEXE B : Carte de la Nouvelle-Calédonie

Source : Raluy A., 1990, *La Nouvelle-Calédonie*. Paris, Éditions Karthala.



ANNEXE C : Schéma d'entrevue

L'identité :

- Comment vous définiriez vous avant tout ?
- Croyez-vous que votre scolarisation à l'école française est importante dans la définition de vous même ?
- Qu'est ce qu'un Kanak et qu'est-ce que le peuple kanak ?
- Quelle est l'importance de la terre, des noms et des clans dans cette identité ?
- Qu'est-ce qui lie les clans et les clans entre-eux ?

La terre :

- De quelle région provenez-vous et où habitez-vous ?
- Votre clan est-il « originaire » de cette région ?
- Quels types de rapports (affectifs, coutumiers, historiques...) entretenez-vous avec la région de provenance de votre clan ?
- Comment concevez-vous le territoire de la Nouvelle-Calédonie ?
- Comment croyez-vous qu'il faut faire pour régler le problème foncier dans le futur pays indépendant ?
- Quel est le rapport entre les morts et la terre ?

La tradition kanak :

- Quel est votre statut coutumier ?
- Comment se fait la passation du statut coutumier dans votre région ?
- Quelle a été la place de la tradition dans votre éducation ?
- Croyez-vous que vous que la tradition kanak a été modifiée depuis la colonisation ?
- La pensez-vous menacée ?
- Est-ce que les cérémonies coutumières sont encore pratiquées dans votre région de provenance ?

- Quelle devrait être la place de la tradition kanak dans les institutions et dans le modèle organisationnel de ce pays ?

Histoire :

- Qu'est ce que l'histoire de la Nouvelle-Calédonie pour vous ? Et qu'est ce que l'histoire de Kanaky ? Y a-t-il une différence ?
- Quelles ont été les causes de la division de la société de l'île en deux groupes distincts ?
- Croyez-vous que la colonisation a été importante dans la « naissance » de l'identité kanak ?
- Croyez-vous qu'il existe du ressentiment des vieux ou des militants concernant l'histoire de l'île ?
- Quelles sont, d'après vous, les personnalités marquantes de la lutte pour l'indépendance ?

Politique:

- Quel est votre statut dans le FLNKS ?
- Depuis combien de temps faites-vous de la politique et pourquoi vous y êtes vous intéressé ?
- Pourquoi avez-vous opté pour le projet indépendantiste ?
- Quels sont les objectifs de l'indépendance ?
- Comment expliquez-vous l'avènement de ce projet ?
- Comment concevez-vous l'idée selon laquelle les indépendantistes se prétendent être les représentants des intérêts du peuple kanak ?
- Quel devrait être le nom et les symboles du futur pays indépendant et pourquoi ?

Les militants de base :

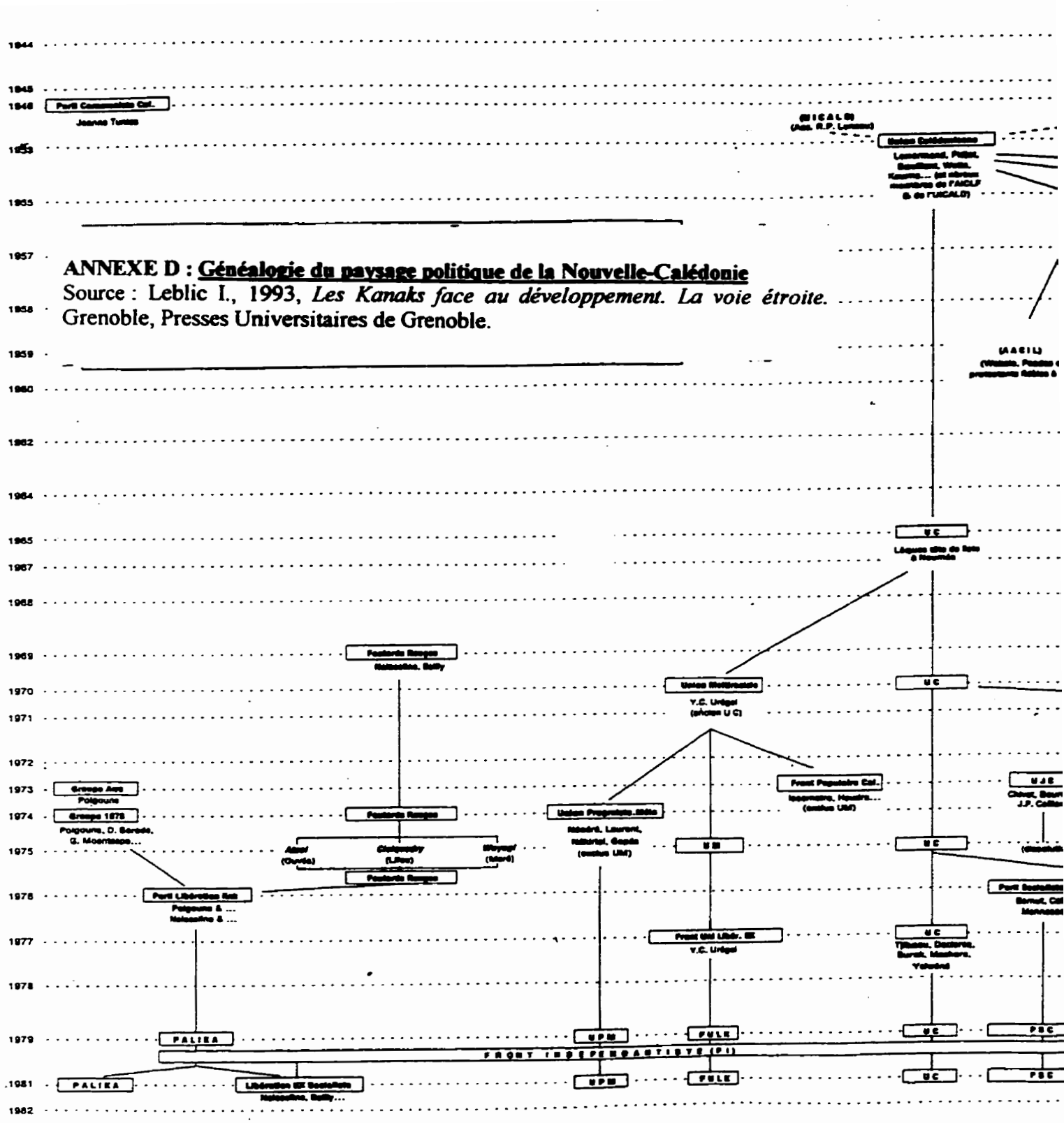
- Avez-vous appartenu à un comité de lutte avant de devenir politicien ?
- Quels sont désormais les rapports qu'entretiennent les dirigeants de votre parti avec les militants de la base ?
- Les militants ont-ils leur mot à dire dans les décisions stratégiques du parti ?
- Y a-t-il des comités de lutte à Nouméa ?
- Comment peut-on intégrer ces comités ?
- Est-ce que tout le monde peut assister aux réunions faites avec la base ?

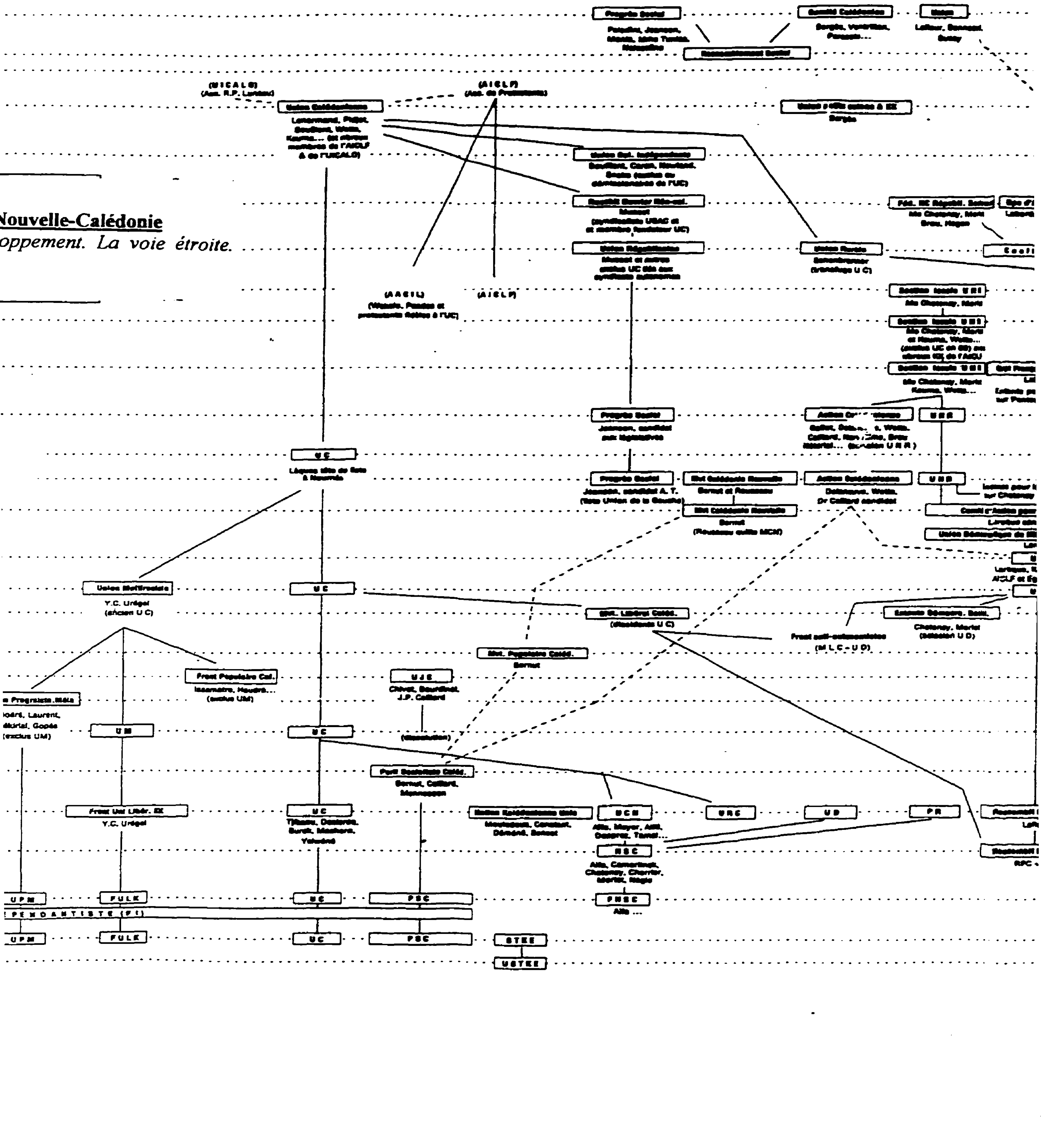
La race :

- Avez-vous été victime de racisme dans votre vie ?
- Croyez-vous que le racisme est présent aujourd'hui dans l'île ?
- Considérez-vous qu'être un Kanak c'est appartenir à une race ?
- Qu'est ce qu'une race pour vous ?
- Croyez-vous que le sang est porteur de qualités qui se transmettent à l'enfant lors de la fécondation ?

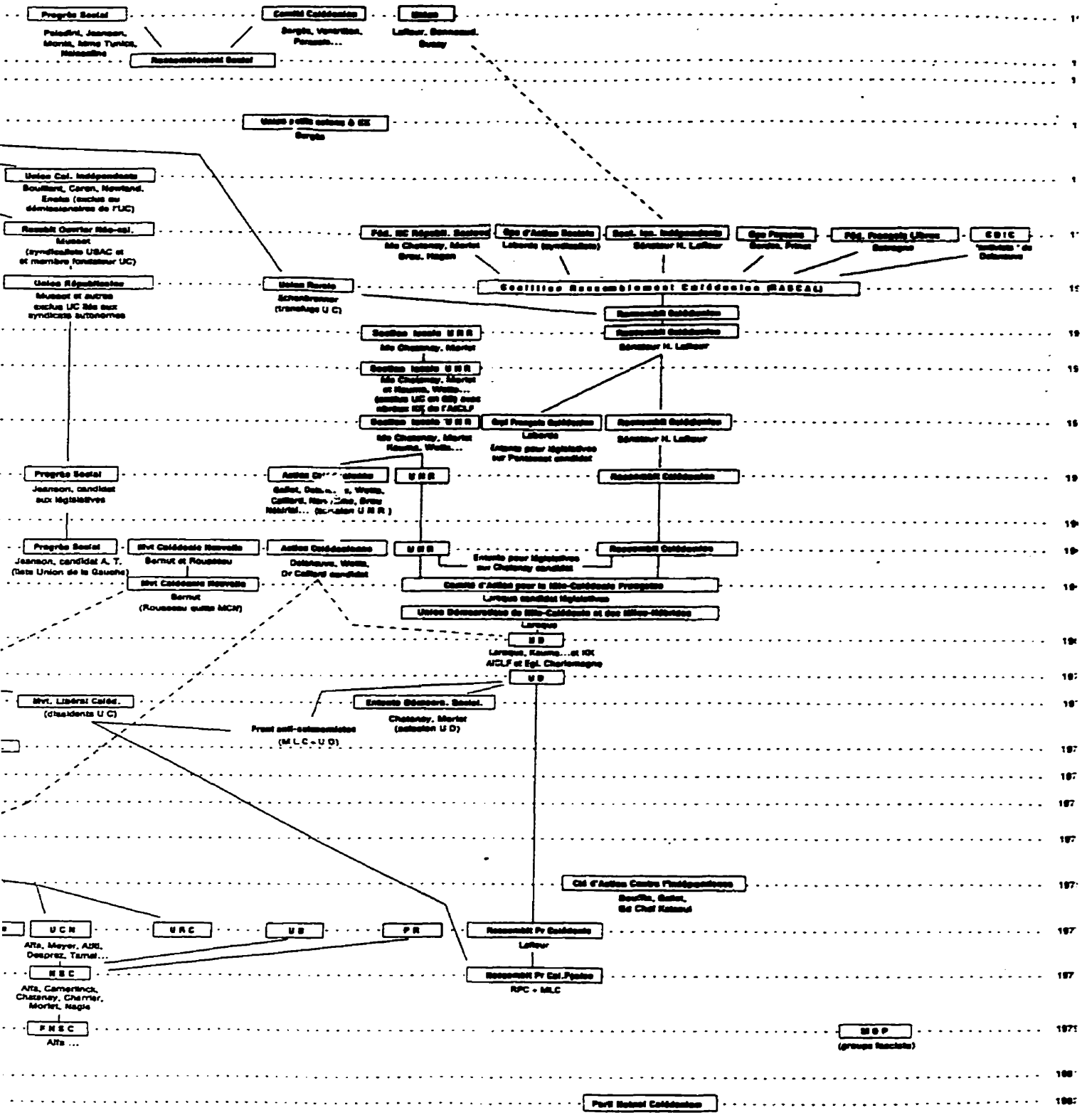
ANNEXE D : <u>Généalogie du paysage politique de la Nouvelle-Calédonie</u>

Source : Leblic I., 1993, *Les Kanaks face au développement. La voie étroite.* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.



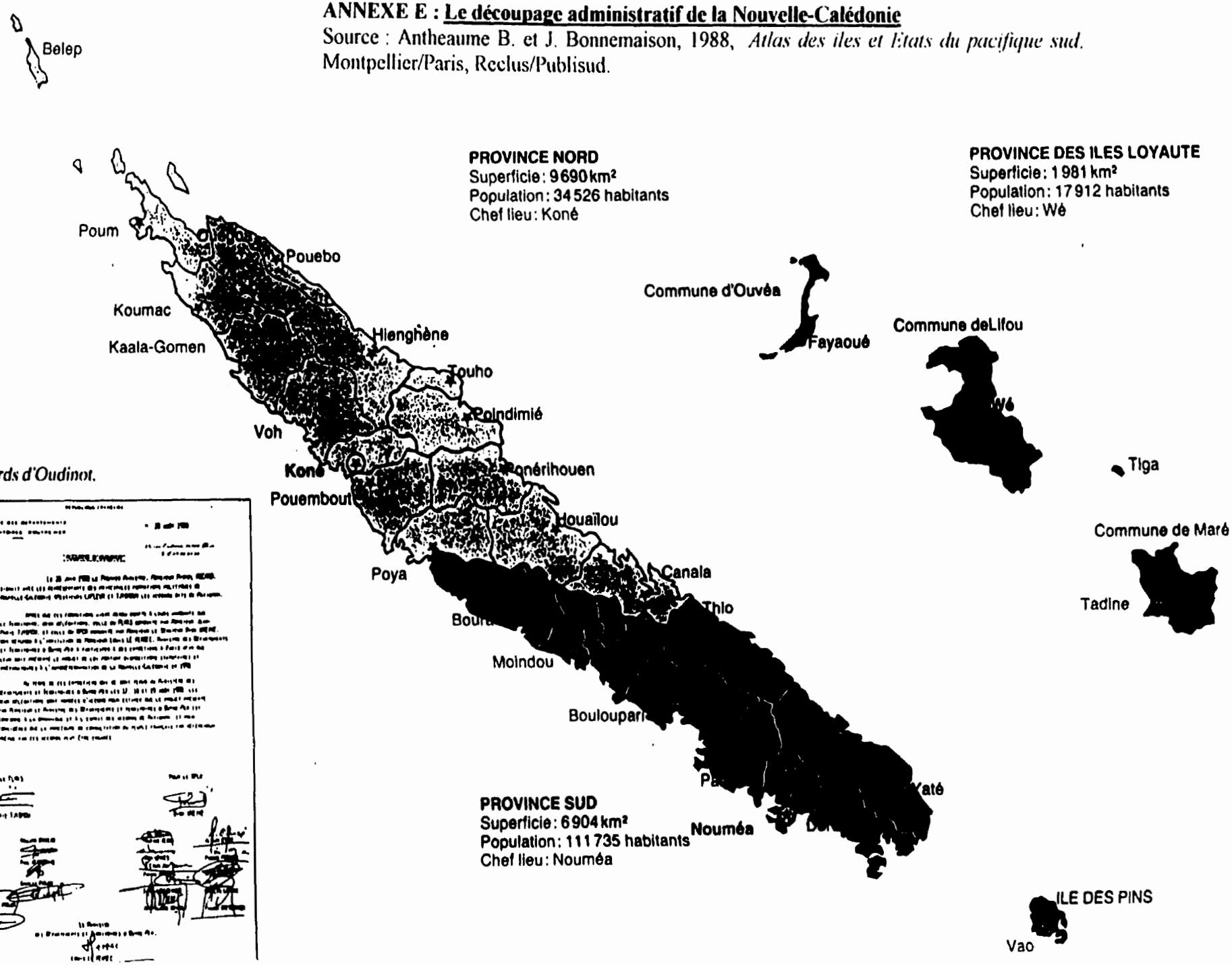
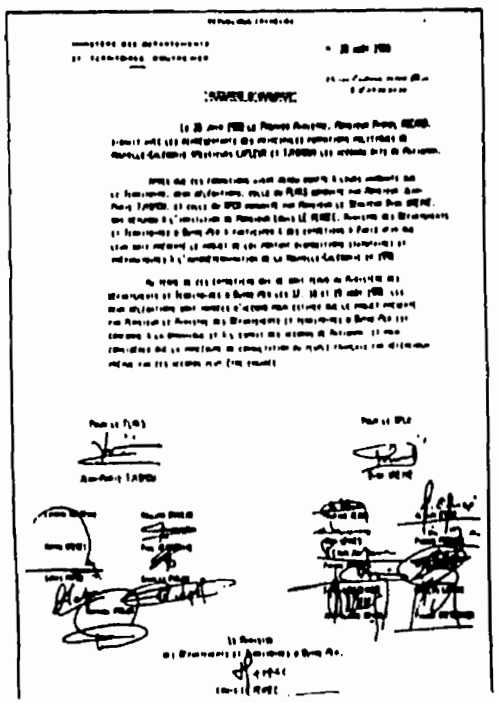


Nouvelle-Calédonie
oppement. La voie étroite.
Progrès Social
Comité Calédonien
Union
Rassemblement Social
(UICALO)
(Ass. R.P. Luneau)
(AICLF)
(Ass. de Protestants)
Union Calédonienne
Union Rurale
Union Républicaine
(AACIL)
(AICLF)
Progrès Social
UC
Union Multiraciale
Y.C. Uregei
(ancien U C)
Front Populaire Cal.
(exclus UM)
UM
UJC
Chivot, Bourdinat,
J.P. Caillard
(dissolution)
Mvt. Libéral Calédonien
(dissidents U C)
Mvt. Populaire Calédonien
Bernut
Front anti-autonomistes
(M L C - U D)
Parti Socialiste Calédonien
Bernut, Caillard,
Front Uni Libér. Kanak
Y.C. Uregei
UC
URC
UD
PR
FNSC
UPM
FULK
PSC
USTKE


Progrès Social
Comité Calédonien
Union
Rassemblement Social
Union Cal. Indépendante
Rassembl Ouvrier Néo-cal.
Union Républicaine
Union Rurale
Coalition Rassemblement Calédonien (RASCAL)
Rassemblt Calédonien
Section locale U N R
Progrès Social
Jeanson, candidat aux législatives
Progrès Social
Jeanson, candidat A. T. (liste Union de la Gauche)
Mvt Calédonie Nouvelle
Bernut et Rousseau
Mvt Calédonie Nouvelle
Bernut
(Rousseau quitte MCN)
Action Calédonienne
U N R
Rassemblt Calédonien
Comité d'Action pour la Nlle-Calédonie Française
Union Démocratique de Nlle-Calédonie et des Nlles-Hébrides
U D
Mvt. Libéral Caléd.
(dissidents U C)
Entente Démocra. Social.
Chatenay, Morlet
(scission U D)
Front anti-autonomistes
(M L C + U D)
Cté d'Action Contre l'Indépendance
U C N
U R C
U D
P R
Rassemblt Pr Calédonie
Lafleur
Rassemblt Pr Cal.Fçaise
RPC + MLC
N S C
Alfa, Cameriinck, Chatenay, Charrier, Morlet, Nagle
F N S C
Alfa ...
M O P
(groupe fasciste)
Parti Natnal Calédonien

ANNEXE E : <u>Le découpage administratif de la Nouvelle-Calédonie</u>

Source : Antheaume B. et J. Bonnemaison, 1988, *Atlas des îles et États du pacifique sud.* Montpellier/Paris, Reclus/Publisud.



Les accords d'Oudinot.