

Anna Paini

La ficelle et le cerf-volant

*Les frontières de la différence dans une
société kanak de Nouvelle-Calédonie*

*Traduit de l'italien par Anne-Sylvie Malbrancke
Traduction révisée par Laura Brignon*



RÉSONANCES

 **Punc**
PRESSES UNIVERSITAIRES
DE NOUVELLE-CALÉDONIE

La ficelle et le cerf-volant

*Les frontières de la différence dans une
société kanak de Nouvelle-Calédonie*

Cet ouvrage est la traduction en français de Anna Pains,
Il filo e l'aquilone.
I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia.
© Le Nuove Muse, Torino, 2007

Anna Pains,
La ficelle et le cerf-volant.
Les frontières de la différence dans une société kanak de Nouvelle-Calédonie.
© 2022 Presses universitaires de Nouvelle-Calédonie

Tous droits réservés sur la traduction française de cet ouvrage
All rights reserved
No part of this publication may be reproduced in any form or by any means without the written permission of the University of New Caledonia
ISBN : 979-10-91032-20-9

Presses universitaires de la Nouvelle-Calédonie
Avenue James Cook – BP R4 – 98851
Nouméa Cedex
unc.nc



Publication assurée par Françoise Cayrol pour les PUNC
Traduit de l'italien par Anne-Sylvie Malbrancke, révisé par Laura Brignon
Maquette et Pao : éteek

Photographies : sauf mention contraire, toutes les photographies ont été faites par l'auteur.

Anna Paini

La ficelle et le cerf-volant

*Les frontières de la différence dans une
société kanak de Nouvelle-Calédonie*

Traduit de l'italien par Anne-Sylvie Malbrancke

Traduction révisée par Laura Brignon

Coordination éditoriale, Françoise Cayrol

À Maria Luisa Pettenati et Giorgio Paini

Préface à l'édition française

La ficelle et le cerf-volant. Les frontières de la différence dans une société kanak de Nouvelle-Calédonie est la traduction en français d'un premier ouvrage édité tout d'abord en italien. La première fois que je suis revenue à Lifou avec ce dernier, j'ai pu me rendre compte combien il suscitait d'intérêt de la part des personnes dont les noms et les visages y sont inscrits. J'avais choisi de le présenter en premier lieu à Lifou, à la chefferie de Gaica puis, à Nouméa, à la CPS (Communauté du pacifique Sud). Les femmes et les hommes l'ont feuilleté, à la recherche d'images qu'ils connaissaient et des passages de texte qu'ils pouvaient comprendre car en français ou en drehu. Ils se sont plus particulièrement attardés sur les photographies, revenant sur les événements représentés ou évoqués. Certaines images ont donné lieu à de longues causeries concernant la situation décrite et les personnes impliquées. Les plus intéressés étaient celles et ceux qui nous avaient accueillies, ma fille et moi-même, nous avaient ouvert les portes de leur vie, avaient partagé leur quotidien, leurs connaissances, leur amitié.

La transmission orale reste au fondement de la culture kanak. Cependant, les anciens m'avaient demandé que puissent circuler les récits, les témoignages, les expériences, qu'ils ou elles avaient partagés avec moi, certains savoirs et savoir-faire que j'avais observés, profondément ancrés dans leur vie communautaire, les situations que nous avons vécues ensemble. Ils souhaitaient que tout ceci puisse être transmis au plus près, mais aussi de manière plus large, notamment pour les jeunes. Pour eux, ces « témoignages » devaient permettre aux nouvelles générations de renouer avec le passé récent, de revenir sur des moments forts de la vie communautaire d'autrefois, de se connecter aux hommes et aux femmes qui avaient été des « repères » pour la collectivité et bien au-delà. J'avais donc promis aux « vieux » et aux « vieilles » de Drueulu de leur fournir une traduction du texte en français. Celle-ci s'inscrit fondamentalement au sein des processus de restitution dans lesquelles la démarche anthropologique s'engage. Ces processus ont pu prendre différentes formes au cours des années – productions audiovisuelles, textes, photographies, mais aussi sources d'archives consultées au fil des ans et envoyées à Lifou, à l'occasion d'exposition, à la demande du comité de promotion local, ou tout autre formes de circulation et d'accueil. Mais le texte témoigne de plus de l'accueil et de générosité que les femmes, les hommes et les familles de Drueulu ont manifesté à mon égard et à celui de ma fille, Alicia.

L'approche que j'ai suivie, tant dans ma démarche scientifique que lors de la rédaction de l'ouvrage, s'est voulue dynamique, prenant ses distances vis-à-vis des processus d'essentialisation et de « naturalisation » des différences culturelles, plaçant les contextes non occidentaux dans un immobilisme perpétuel. Or les populations locales entrent à part entière dans l'histoire et, ceci, en tant que sujets inscrits dans le contemporain. L'ouvrage, se voulant fidèle à cette démarche, aborde la façon dont les hommes et les femmes, Kanak de Lifou, vivent leurs diverses appartenances – dynamiques et composites –, le tout au sein d'un contexte de mobilité géographique et sociale, que la longue histoire des interactions avec les étrangers, sur l'île et au-delà de ses frontières, nous permet de saisir. L'ancrage dans l'espace d'un village a ainsi été rapidement dépassé pour englober les liens spatiaux et temporels que les hommes et les femmes kanak ont tissé et tissent encore avec d'autres réalités socioculturelles. Par ailleurs, l'ouvrage contient un cahier de photographies central et je voudrais souligner aussi son importance, en tant que témoignage visuel d'une époque bien précise, permettant de saisir au mieux le contexte auquel le texte fait référence. J'espère, de plus, qu'elles seront à même d'inciter à la « rencontre » ou aux « retrouvailles » des personnes âgées de Lifou et qu'elles pourront permettre aux plus jeunes de se rapprocher d'un passé peut-être méconnu. Loin d'une possible nostalgie, il s'agit avant tout de mettre en relief et en valeur les attitudes relationnelles, qui imprégnaient alors le contexte culturel. Les photographies témoignent également de l'intérêt pour quelques pratiques du début des années 1990, dont certaines, bien que n'appartenant plus au paysage culturel contemporain, peuvent encore être vues par les nouvelles générations (et d'autres) comme autant d'exemples de durabilité et, ceci, bien avant que ce terme ne soit largement utilisé. J'espère aussi que cet ouvrage suscitera de la part de non Kanak un mouvement d'ouverture vers certaines dynamiques culturelles et sociales.

La question complexe de l'accessibilité à un public italien de la traduction culturelle d'un contexte océanien s'était déjà posée avec *Il filo e l'aquilone...*. Ceci avait déjà été un défi. Le fait de travailler sur une traduction en français en a été un second. Cette version a demandé un long et conséquent travail, qui, comme toujours, a pris beaucoup plus de temps que prévu. Le livre avait été en grande partie écrit avec l'intention de s'adresser non seulement aux spécialistes du monde océanien, mais aussi au grand public, donc loin des généralisations et du regard « exotisant », perspective insidieuse, souvent sous-estimée. Le résultat en a été un texte dans lequel les données ethnographiques ne sont pas étouffées par les questions théoriques, et dont les expressions langagières ont été choisies pour favoriser la compréhension par un large public étranger au contexte. En lisant cet ouvrage, afin d'éviter des malentendus et des incompréhensions, il faut toujours garder à l'esprit les contextes historique et politique dans lesquels la recherche s'est déroulée. Tout en m'appuyant sur le matériel ethnographique, né-

cessaire à la contextualisation, dans le temps et l'espace de la société de Drehu, collecté dans les années 1990 (surtout dans la première partie de la décennie), loin de définir des règles de fonctionnement social – y compris en ce qui concerne la structure sociale –, je m'attarde avant tout sur ce que j'ai observé et partagé avec la population, en tant qu'anthropologue, à des moments précis. Je pense, par exemple, à la fête des ignames qui, au niveau de la chefferie de Gaica, a été relancée en 1990, ainsi qu'aux réactions et controverses qui ont été ainsi suscitées et aux choix ultérieurs des clans qui ont participé à l'événement. Je pense encore à toutes les réactions locales, alors très controversées, provoquées par la mise en place des accords de Matignon et la création de la province des Îles, aujourd'hui considérée par les jeunes comme une institution allant de soi. L'introduction d'un degré intermédiaire de pouvoir politique, sans précédent pour les habitants de Lifou, avait aussi engendré bien des tensions. De ce fait, un raidissement des attitudes face à la nouvelle forme de gouvernement, et à la venue accrue de personnes « étrangères » (c'est-à-dire non kanak) que ce changement impliquait, se faisait fortement sentir. Mais bien d'autres situations ont également bouleversé le paysage culturel local au fil des années, telle la présence de nouvelles religions, à peine perceptible alors et qui est devenue aujourd'hui un phénomène majeur. Mais, parallèlement, ces mêmes années ont vu apparaître un dynamisme sans précédent de la part des groupes de femmes qui, du moins à Lifou, ne sont plus tout à fait les mêmes dans les années suivantes.

Toutes ces situations, ces processus culturels dynamiques, temporellement circonscrites, indissociables du contexte très particulier de l'époque, méritaient un traitement spécial. L'ouvrage se devait d'en rendre compte, mettant en relief les changements à l'œuvre mais aussi les éléments de continuité. Il ouvre ainsi une fenêtre sur une période charnière de l'histoire locale et nationale (1989-1992) comme sur la manière dont les femmes et les hommes ont établi et reconfiguré la relation intérieur/extérieur au fil des ans. Mon intention était de montrer la complexité à l'œuvre et non de fournir des règles sous-jacentes du fonctionnement des pratiques locales. Il me tient au cœur de souligner, ici, que l'un des enjeux les plus importants de mon travail a été de rendre visible la subjectivité des femmes kanak, leurs expériences, leurs pratiques et leurs pensées. Une telle étude non seulement comblait un vide existant dans les recherches ethnographiques sur la région, mais permettait également de questionner les processus à partir d'un regard nouveau. Le récit ethnographique que j'y inscrit est bien sûr partiel et dû à mon interprétation. La recherche visait à se focaliser sur l'expérience vécue par les femmes en considérant leur propre « histoire » non pas comme des fragments isolés, mais en l'insérant pleinement dans le déroulé de la vie culturelle et sociale, coloniale et contemporaine de Lifou. Se mettre à l'écoute de la subjectivité des femmes et rendre visible cette attitude ou cette démarche dans la rencontre ethnographique, puis, dans

sa mise en mots, a signifié prendre également de la distance par rapport à toute logique de victimisation possible. Bien au contraire, il s'est agi de considérer mes interlocutrices non pas comme les victimes d'une idéologie – celle des missionnaires, de certaines représentations coutumières ou encore celle d'une vision émancipatrice de la modernité – mais comme des éléments moteur de leur vie et d'entrer en relation avec elles, à partir de là. C'est là, précisément, la raison pour laquelle il m'a semblé approprié de faire de l'image utilisée par le grand chef, Pierre Zeula, dans son discours de bienvenue à l'assemblée des femmes, réunie à Drueulu en février 1992, le titre de l'ouvrage : « Vous êtes [...] ceux qui portent le cerf-volant [l'homme] ; si la ficelle [la femme] se casse, le cerf-volant s'envole... »

La réalisation de cet ouvrage a été rendue possible grâce au concours de plusieurs personnes et institutions, à qui je voudrai témoigner toute ma gratitude. Tout d'abord, l'Université de la Nouvelle-Calédonie, à travers ses presses universitaires, les PUNC, pour avoir cru en l'importance de la traduction, l'avoir financée, et ainsi permis de répondre à la demande des « vieux » et des « vieilles », ensuite, l'Université de Vérone (le Département des Cultures et Civilisations) pour avoir pris en charge la révision de cette traduction. Je remercie également Anne-Sylvie Malbranke, anthropologue, pour la première traduction et Laura Brignon, traductrice, pour son travail de révision minutieux. Dans ce travail linguistique et culturel, je tiens à mentionner le rôle fondamental de Françoise Cayrol, qui a supervisé tout le long et complexe processus de traduction, de révision et de coordination éditoriale. Mes chaleureux remerciements vont également à mes amis kanak Nekelo et Hatre Zeula qui m'ont hébergée à Ducos lors du travail de révision, ainsi qu'à Nakon Löqa et Kelly Haluatr, qui ont révisé les expressions en drehu. Enfin, toute ma gratitude va au nouveau grand chef Puionoti ainsi qu'à Hatreti et aux habitants de Gaica (Lifou), notamment Drueulu, pour avoir inscrit dans la durée le partage avec moi de leur vie quotidienne.

Anna Paini
Drueulu, le 16 novembre 2022

Remerciements

Cet ouvrage est né d'une recherche de terrain de longue durée dans une région du Pacifique francophone (île de Lifou, Nouvelle-Calédonie). S'agissant d'un travail écrit dans un premier temps pour une université australienne, puis revu et remanié entre l'Italie et les États-Unis, il n'a pu être mené à terme que grâce à l'aide et au soutien très précieux de bien des personnes, dont le nombre excède l'espace dont je dispose dans ces pages d'introduction. Cependant, je voudrais que les noms cités ici ne forment pas une liste ordinaire, mais rendent compte de l'importance des échanges et des relations créées et consolidées au cours du temps.

Mes remerciements les plus sincères vont tout d'abord aux femmes kanak et à tout le village de Drueulu, à Lifou. Les communautés catholique et protestante ont accepté ma présence ainsi que celle de ma fille Alicia et nous ont ouvert les portes de leur vie quotidienne, de leurs maisons, de leur savoir, de leur amitié. Le grand chef Pierre Zeula et le Conseil des anciens nous ont autorisées à vivre au village et à mener à bien mes recherches.

Waxöma et Sainue Zeula, Lizie *qatr* et le reste de la famille nous ont accueillies avec une hospitalité exceptionnelle, et nos relations sont toujours d'actualité. Leon Bumë Bako nous a mises en contact avec eux. Sipo Wamo fut une précieuse enseignante de la langue drehu. Sans le soutien du groupe des femmes de Drueulu, ma recherche n'aurait pu se concrétiser : je les remercie toutes, et en particulier Pohnimë Haluatr, alors présidente du groupe, et Denise Kacatr, responsable du bureau des droits des femmes de la province des Îles Loyauté. J'ai également reçu l'aide de Kela Case, à l'époque doyen du village ; de Paul Zöngö qui, dans les dernières années de sa vie, fut pour moi une source irremplaçable de connaissance et de lecture du monde kanak ; de Billy Wapotro et de sa famille, attentifs interprètes de la scène locale ; d'Unë Unë, qui travaillait pour ce qui était alors le Bureau provincial des langues vernaculaires.

Des contributions importantes à cette recherche m'ont été fournies par des membres de Dreulu résidant à Nouméa : la famille Ausu, en particulier Zanesi, point de référence pour le groupe protestant de Drueulu ; les familles Haluatr et Zeula et les membres du groupe catholique du village. Durant mes séjours en ville, j'ai pu compter sur l'hospitalité de nombreux amis : les familles Beccalossi et Boengkih, Monique Calixte, Jacqueline Leroy, Laurence Armand, Nancy Kleiber, Marie Hélène Teulières et Martine Palisse.

J'adresse un remerciement spécial à Marie-Claire Beboko-Beccalossi, à Christiane Togna et au Conseil des femmes mélanésienne pour leur disponibilité à partager événements et points de vue ainsi que pour leur hospitalité prolongée à la Maison des femmes à la Rivière-salée (Nouméa). Une pensée aussi pour Charlotte Wadrawane à Maré, Adèle Laoumana à Ouvéa, et aux femmes de Kouergoa pour leur accueil et le temps passé ensemble.

Au-delà des frontières de Nouvelle-Calédonie, j'ai une dette de taille envers le regretté Roger Keesing, à qui va toute ma reconnaissance. Il a soutenu mon projet à travers de longues et fructueuses discussions, m'a fourni de précieuses suggestions et m'a accueillie à Montréal en 1992. Christine Jourdan et lui m'ont permis de me sentir chez moi dans la période difficile où, une fois la phase de terrain achevée, il m'a fallu donner forme écrite au matériau et à l'expérience de recherche. Son rappel de l'importance des universaux m'a appris à ne pas sous-estimer les rapprochements dans l'étude des différences. Bien que Roger n'ait pu lire ce texte dans son intégralité, toutes les parties concernant les questionnements sur la coutume, notamment la fin de la seconde partie, doivent beaucoup aux conversations que nous avons eues à Montréal sur le concept de *kastom*.

À Canberra, j'ai tiré un énorme bénéfice de mes discussions avec Margaret Jolly, source irremplaçable d'idées, de pistes à explorer et d'encouragements, ainsi qu'avec Michael Young, dont les sollicitations et les observations – même si je ne les partageais pas toujours – m'ont rendue plus attentive aux complexités du processus de traduction. Dorothy Shineberg, qui nous a quittés, a également beaucoup apporté à travers ses retours précis.

Des chercheurs et chercheuses d'autres disciplines ont lu des parties de ce travail en anglais ; Stephen Henningham, les démographes Heather Booth et Jean-Louis Rallu, le linguiste Darrel Tryon et Peter Brown du Département de français. Imelda Milie, de Lifou, qui étudiait la linguistique à Canberra, m'a aidée pour les traductions du drehu et a vérifié mon français. Le linguiste kanak de Lifou, Léonard Drilè Sam, a vérifié les traductions les plus récentes. En France j'ai eu, et j'ai toujours, le plaisir de confronter mes idées et de discuter avec la linguiste Claire Moyses ; avec Martine Pagès, qui a partagé avec moi son expérience de Lifou, et avec Alban Bensa, qui a rendu possibles au fil des années mes contacts répétés avec le milieu de la recherche sur les sociétés kanak.

Une étude comme celle-ci n'est pas non plus concevable sans la collaboration d'archives et de bibliothèques. À Nouméa, le personnel du service des archives de Nouvelle-Calédonie, de l'archevêché, de l'Orstom (Bureau de la recherche scientifique et technique d'outre-mer, aujourd'hui IRD, Institut de Recherche pour le Développement) et de la CPS (Commission du Pacifique Sud, aujourd'hui Communauté du Pacifique) ont beaucoup facilité mon travail par leur grande disponibilité. Je remercie le père Theo Kok des archives des pères maristes à Rome, qui m'a accordé à plusieurs reprises un

accès illimité à la documentation et m'a apporté sa connaissance incomparable des matériaux étudiés, ainsi que le père Carlo Maria Schianchi, l'actuel archiviste général. Ma reconnaissance va aussi à sœur M. Emerentiana Cooney, des archives des sœurs missionnaires de la Société de Marie ; à Kathryn Creely, du Melanesian Studies Resource Center à San Diego ; à Bess Flores, responsable à l'époque du Pacific Manuscripts Bureau à Canberra, pour ses précieuses indications relatives aux archives et aux bibliographies, ainsi que pour son aide constante, qui se poursuit malgré la distance géographique qui nous sépare aujourd'hui.

La recherche de terrain au fondement de ce livre a bénéficié de fonds de la Research School of Pacific Studies (aujourd'hui Reserach School of Pacific and Asian Studies), de l'Australian National University, à l'époque de mon doctorat. Une contribution de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales m'a permis de continuer ce travail en 1996, tandis que je profitais, avec l'aide d'Imelda Milie, d'une bourse d'étude pour des activités de recherche post-doctorale au département de « sciences anthropologiques, archéologiques et historico-territoriales » de l'université de Turin. Le département d'« anthropologie de l'université d'Oregon », à Eugene, m'a permis d'obtenir un *courtesy appointment*, durant l'été 2003, et d'accéder aux ressources bibliographiques nécessaires à la réalisation de cet ouvrage.

Durant les années passées à Canberra et lors de mes retours successifs en tant que *visiting fellow*, l'équipe du département d'anthropologie, en particulier Ria van de Zandt, m'a toujours apporté une aide fiable pour la résolution de tout problème – les grands comme les petits. Merci aussi au directeur de l'époque, Jim Fox, et au directeur actuel, Mark Mosko. Mon ami Gordon Briscoe, historien aborigène, n'a eu de cesse de me stimuler sur le sens de la recherche en anthropologie.

De nombreux proches m'ont aidée de bien des façons alors que je préparais mon départ sur le terrain, et m'ont accueillie avec amitié à mon retour : Bonazzi, Dessi et Foppoli à Canberra, Pierre Pellerin et Tamara Loring à Montréal. Pour reprendre les mots de Roger Keesing, prononcés alors qu'il me présentait à l'un de ses collègues canadiens, tous font partie de mon « *network* de familles élargies ». À Rome, tandis que je travaillais aux archives des Pères maristes, j'ai pu compter sur l'hospitalité de Maria Chiara Gallicani et de Kurt Steiner ; à Eugene, en 2003, sur celle de Barbara Pickett. Anna Draghetti, Marco Grisenti et Kent Nedderman ont toujours été disposés à accéder à mes demandes, en trouvant et en m'envoyant des matériaux de chez moi et des États-Unis lorsque j'étais dans le Pacifique.

Je suis reconnaissante à Vanessa Maher de nos innombrables discussions stimulantes sur le lien entre anthropologie et féminisme, de ses précisions bibliographiques, de ses précieux retours sur le travail en cours et d'avoir insisté pour que ce projet se concrétise ; à Alfredo Salsano et Egi Volterrani pour y avoir cru.

Mes amies de l'ancienne Bibliothèque des femmes de Parme «Mauretta Pelagatti», aujourd'hui fermée, ont partagé avec moi une passion politique qui a nourri cette recherche. D'autres amies et amis m'ont suivie tout au long de mon parcours, relisant, commentant et critiquant ces pages, en totalité ou en partie : Letizia Artoni, Marco Deriu, Elisabetta Gnechi-Ruscione, le groupe d'anthropologie de l'université de Vérone, Gabriela Vargas Cetina, Giovanni Niccoli ; Paolo Candelari est intervenu sur le répertoire iconographique. Je remercie Luigi Fereoli, également pour son aide informatique. Bien entendu, les erreurs, lacunes, et trajets problématiques entre les langues sont de mon fait.

Ma fille Alicia s'est toujours montrée disposée à s'intégrer dans de nouveaux environnements, à créer des relations avec des personnes inconnues, à expérimenter des pratiques culturelles inhabituelles, à apprendre d'autres langues et à s'habituer à des systèmes scolaires différents. Sa présence et son soutien affectif sur le terrain m'ont permis d'avoir une autre approche de la vie quotidienne à Drueulu. Enfin, je remercie mes parents, Maria Luisa Pettenati et Giorgio Painsi, pour m'avoir toujours soutenue dans cette entreprise imprévisible : c'est à eux que dédie ce travail.

Avertissement

Abréviations

Au cours des années 1990, de nombreux organismes et institutions ont changé de dénomination ; pour éviter les confusions, j'ai adopté le sigle en usage à l'époque de ma recherche.

AA : Archives australiennes, Canberra

AAN : Archives de l'archevêché, Nouméa

APM : Archives des pères maristes, Rome

CFP : Franc français du Pacifique

CRS : Comptes rendus spirituels des paroisses, Archives de l'archevêché, Nouméa

FO : Ministère des Affaires étrangères, archives australiennes, Canberra

INSEE : Institut national de la statistique et des études économiques, Paris

ITSEE : Institut territorial de la statistique et des études économiques (aujourd'hui ISEE), Nouméa

LMS : London Missionary Society, Londres

mfSVM : mouvement féminin « Pour un Souriant Village Mélanésien »

OMPA : Archives de l'Oceania Marist Province

ONC : Océanie Nouvelle-Calédonie, archives des Pères maristes, Rome

PMB : Pacific Manuscripts Bureau, Canberra

SPC/CPS : South Pacific Commission/Commission du Pacifique Sud (depuis 1998 Secretariat of the Pacific Community/Secrétariat général de la Communauté du Pacifique), Nouméa

SSO : South Seas Odds, London Missionary Society, Londres

SSR : South Seas Reports, London Missionary Society, Londres

VM : Archives Villa Maria, autrefois Sydney, aujourd'hui aux archives des Pères maristes, Rome

Citations

Les sources orales sont citées avec le nom de l'interviewé(e) suivi de la date à laquelle s'est déroulé l'entretien. Pour les documents d'archive, les indications manquantes ou incomplètes sont signalées par un « ? » (par exemple : Palazy à Favre, ? juillet 1858). Sauf information contraire, la correspondance des missionnaires provient des archives des Pères maristes à Rome, indexées ONC 208 ; les passages soulignés (ici reproduits par des italiques) sont présents dans les documents originaux.

De manière générale, les citations issues de textes étrangers sont traduites en français.

Données démographiques

Puisque cette recherche porte surtout sur la période 1989-1992, le recensement de référence est celui de 1989 ; dans certains cas, cependant, j'ai rapporté des données issues des recensements suivants, pour mieux rendre compte de la situation.

Unité monétaire

Le taux de change entre la monnaie de Nouvelle-Calédonie (franc Pacifique) et la monnaie française est fixe. Jusqu'à l'introduction de l'euro, 100 francs Pacifique correspondaient à 5,5 francs français ; aujourd'hui, ils correspondent à 0,84 euro.

Translittération et transcription phonétique

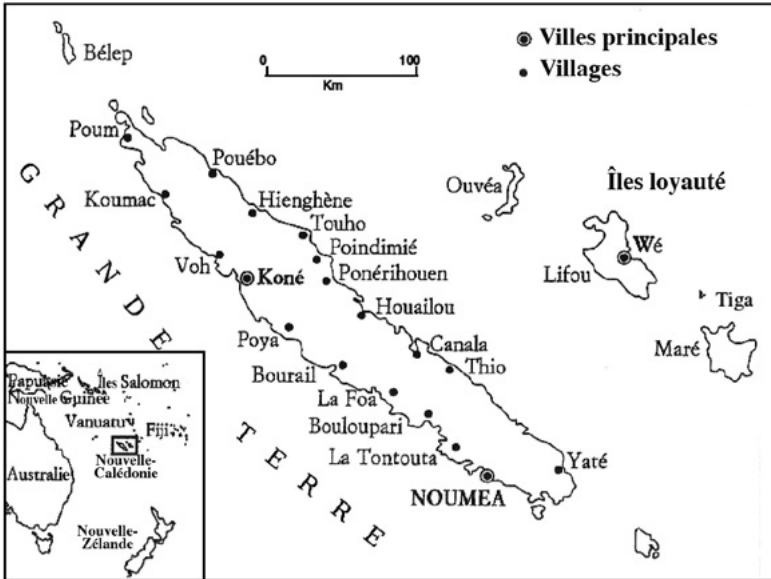
Pour la translittération des termes drehu, j'ai suivi les critères indiqués dans Ernest Unë et Raymond Ujicas, 1984, *Langue drehu. Propositions d'écriture*, et Léonard Drilë Sam, 1995, *Dictionnaire drehu-français* ; j'ai aussi eu recours à l'ouvrage de Claude Lercari, Jacques Vernaudon et Léonard Drilë Sam, 2001, *Langue de Lifou*, Qene drehu, Nouméa, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogiques.

Alphabet drehu et équivalences phonétiques

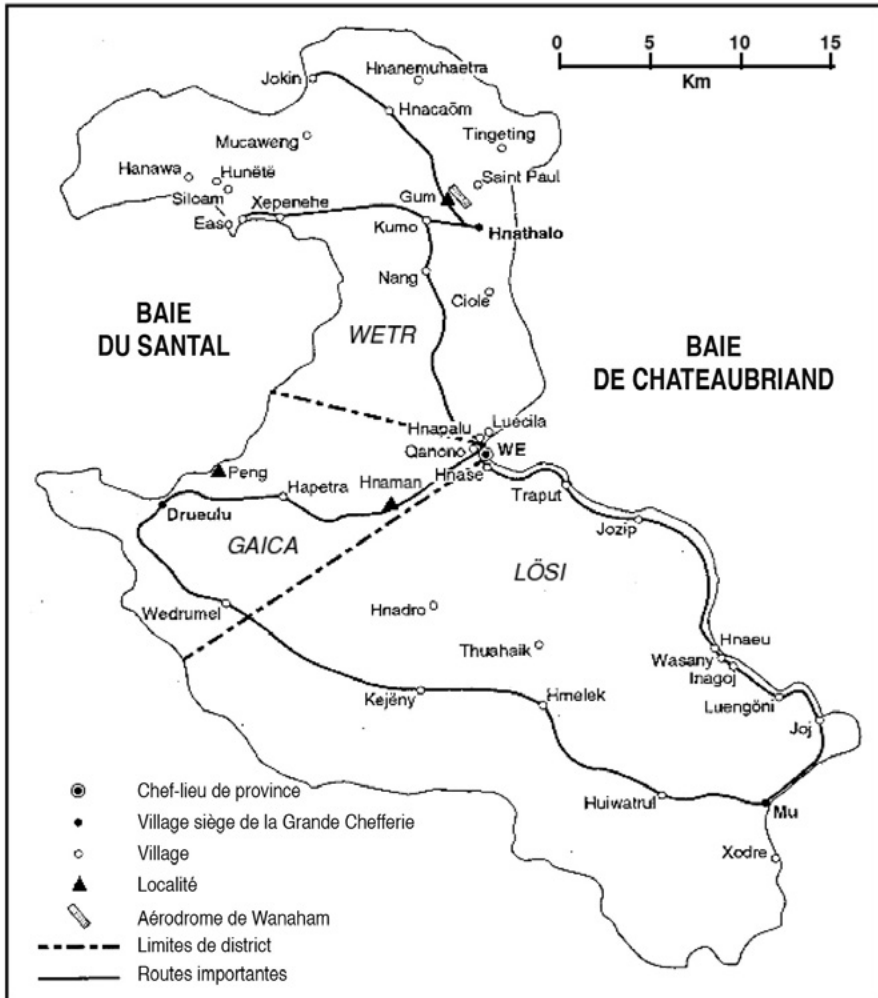
a	[a]	hn	[n8]	öö	[V:]
aa	[a:]	hng	[N8]	p	[p]
b	[b]	hny	[W8]	q	[w8]
c	[c]	i	[i]	r	[r]
d	[d]	ii	[i:]	s	[s]
dr	[C]	j	[D]	t	[t]
e	[e]	k	[k]	th	[T]
ee	[e:]	l	[l]	tr	[J]
ë	[E]	m	[m]	u	[u]
ëë	[E:]	n	[n]	uu	[u:]
f	[f]	ng	[N]	v	[v]
g	[g]	ny	[W]	w	[w]
h	[h]	o	[o]	x	[x]
hl	[l8]	oo	[o:]	z	[z]
hm	[m8]	ö	[V]		

Cartes

Exception faite de la carte n° 4, les cartes reproduites ici ont été fournies par le service cartographique de l’Institut de recherche sur le Pacifique, ANU.

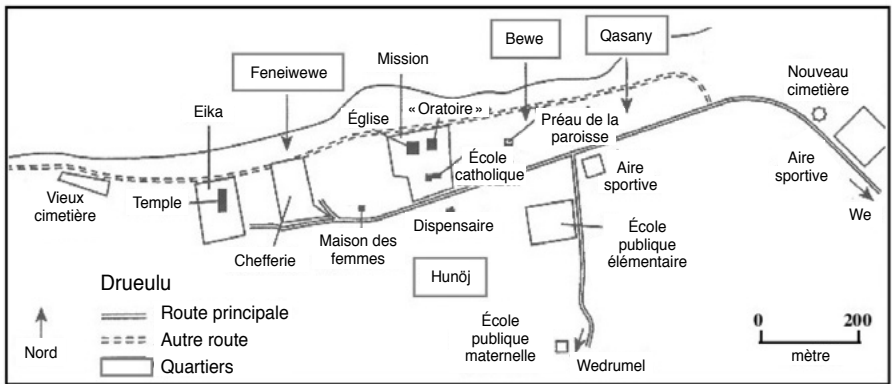


Carte 1 : Nouvelle-Calédonie

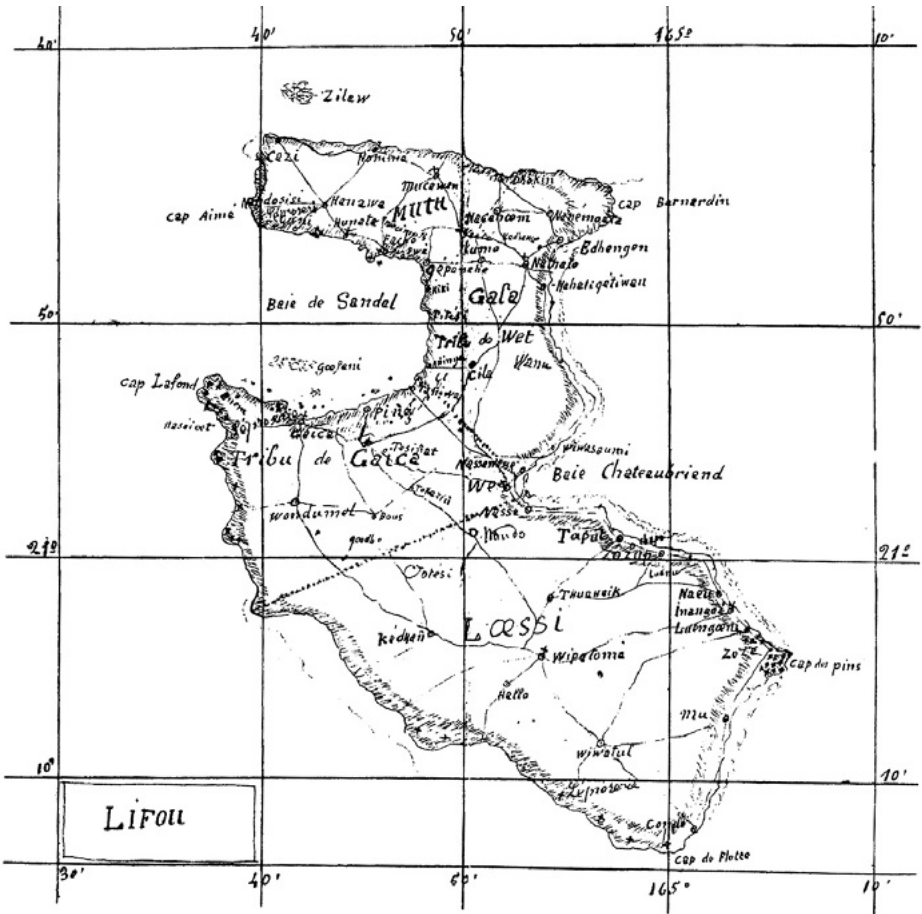


Carte 2 : Île de Lifou

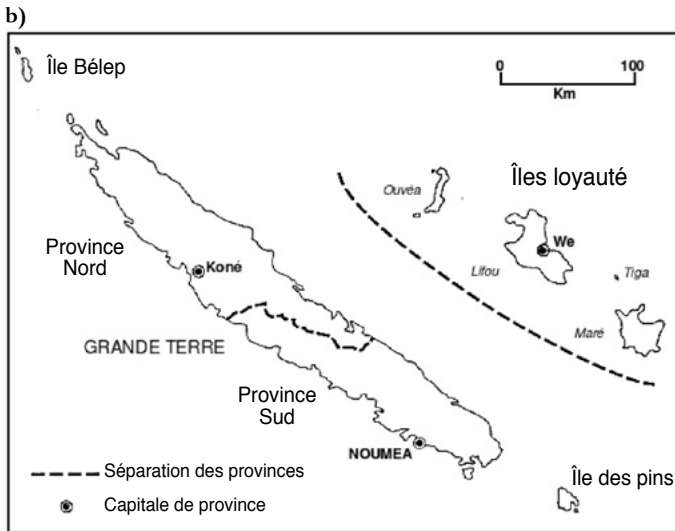
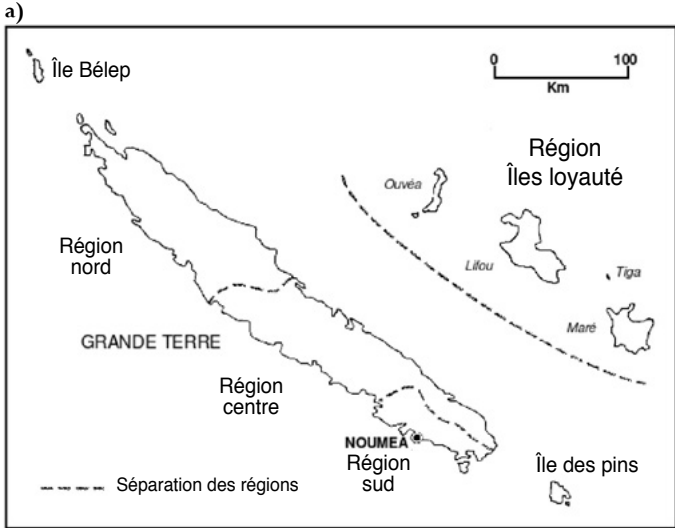
AVERTISSEMENTS



Carte 3 : Village de Drueulu



Carte 4 : Île de Lifou, 1860 (APM/ONC 208)



Carte 5 a) et b) : Subdivisions administratives de Nouvelle-Calédonie
a) régions (depuis 1985)
b) provinces (depuis 1989)

Introduction

Destination Lifou

Un itinéraire de recherche

Sont-ce les anthropologues qui choisissent les peuples ou les peuples qui choisissent leurs anthropologues ?

Alberto Sobrero

La question de Sobrero (1999, p. 158) est loin d'être rhétorique. Pourquoi l'Océanie, qui a occupé une place croissante dans mon parcours biographique, est-elle restée « mon » aire de recherche ?

Après quelques expériences de terrain parmi les Navajo du sud-ouest des États-Unis, dans les années 1980, mon intérêt s'est petit à petit dirigé vers le Pacifique Sud. J'ai choisi de faire un doctorat en anthropologie à l'Australian National University (ANU) à Canberra. Ma découverte, durant mon master en anthropologie culturelle à l'University of Oregon, des idées de Roger Keesing, qui s'interrogeait alors sur le concept de culture et proposait des pistes innovantes et stimulantes, ainsi que sa nomination par la suite comme directeur du département d'anthropologie de la Research School of Pacific Studies, au sein de l'ANU, furent des éléments déterminants dans mon choix.

Une fois entrée en contact avec Canberra, j'eus l'occasion de rencontrer Keesing, qui passait un long séjour à Paris. À cette occasion, j'ai commencé à prendre connaissance du monde des anthropologues et des linguistes français qui travaillaient sur la Nouvelle-Calédonie (cf. carte 1, p. 17). Mon itinéraire de recherche a ainsi pris forme, fondé sur ma propre passion et des hasards favorables. L'obtention d'une bourse d'études de l'ANU, en 1988, m'a permis de mettre en œuvre mon projet dès l'année suivante.

Mon intérêt pour la Nouvelle-Calédonie a été suscité par les échos – arrivés en Italie à partir du milieu des années 1980 – des « événements », ainsi qu'étaient nommés les faits liés à l'affrontement politique qui a bouleversé le pays entre 1984 et 1988, opposant les Kanak (la population indigène) aux « Caldoches » (les descendants des colons blancs de langue française résidant depuis plusieurs générations dans le pays et fortement anti-indépendantistes) et au gouvernement colonial. Le processus de décolonisation fut plus tardif en Mélanésie qu'en Polynésie, et la Nouvelle-Calédonie, de même que la partie occidentale de la Nouvelle-Guinée, étaient à l'époque les dernières régions à n'avoir pas encore accédé à l'indépendance.

Mes conversations avec des anthropologues français, notamment Alban Bensa, m'avaient conduite à choisir l'île de Lifou comme région où mener ma recherche de terrain. Je m'intéressais au Pacifique mais je ne recherchais pas un endroit isolé ; au contraire, je souhaitais travailler dans une région concernée par des mouvements importants de population dans les deux sens. Je voulais travailler sur les « frontières de la différence » et sur la façon dont hommes et femmes vivent leurs appartenances respectives dans un contexte de mobilité géographique et sociale. La longue histoire des interactions entre insulaires et étrangers, sur l'île et par-delà ses frontières, faisait de Lifou l'endroit idéal pour mener une telle recherche : sa population était l'une des plus mobiles du pays.

Dans le milieu « francophone », il existait les études ethnographiques de Jean Guiart sur Lifou. Dans le milieu australien, mon travail ethnographique a débouché sur la première thèse de doctorat en anthropologie portant sur le contexte insulaire en question. À partir du milieu des années 1990, les recherches consacrées à Lifou se sont multipliées, mais l'intérêt pour le rôle des femmes restait marginal.

Une fois identifiée l'île sur laquelle travailler, il fallait choisir un village où résider : des contacts établis par des amis de l'Université, à Canberra, avec des habitants du village de Drueulu vivant à Nouméa, la capitale, ont orienté mon choix. Avant d'arriver sur le terrain, des échanges soutenus avec des chercheurs français ainsi qu'une immersion dans les publications disponibles m'avaient permis de prendre connaissance de certaines caractéristiques de la région en question, principalement catholique dans une île majoritairement protestante – un élément qui s'est révélé très fécond pour ma recherche. Je savais que des femmes prenaient part aux mouvements migratoires allant du village vers la capitale, mais j'ignorais la présence d'un groupe de femmes très actif dans le village. De ce fait, j'ai abandonné mon intention première de ne rester à Drueulu que pendant une partie de mon séjour, avant d'éventuellement m'installer dans la partie septentrionale de l'île.

J'ai conduit ma recherche en Nouvelle-Calédonie entre 1989 et 1990, puis en 1991-1992, pendant plus de dix-huit mois, essentiellement à Lifou. Les moments passés en ville ou dans les îles voisines ont quant à eux été échelonnés dans le temps, surtout lors de mon deuxième séjour. Mes visites ultérieures ont été de plus courte durée, mais à intervalles assez réguliers (1993, 1996, 1998, 2001 et 2005)¹.

J'ai passé une grande partie de ma présence dans l'île à Drueulu ; le village, situé sur la côte occidentale de l'île de Lifou, était, au 1^{er} janvier 1990, le deuxième le plus peuplé de l'île, selon les données du registre d'état

¹ Ces séjours périodiques se sont répétés au cours du temps. Sauf mention contraire, les notes sont de l'auteur.

civil local², avec une population de 1 100 habitants, dont environ la moitié s'avérait être à la capitale pour des raisons diverses et variées.

Durant mon séjour à Drueulu, j'ai participé avec ma fille, Alicia, aux événements sociaux qui concernaient la communauté : fêtes chrétiennes et coutumières, cérémonies funéraires, cérémonies nuptiales, soins rituels, kermesses d'école et fêtes de village, activités collectives féminines et autres événements collectifs, telle que la construction des cases. Nous habitons dans une grande famille et partageons la vie quotidienne de ses membres. Pour notre premier séjour, on avait mis à notre disposition une chambre ; puis, pendant le deuxième long séjour, nous avons partagé avec d'autres femmes et enfants de la famille la grande case circulaire, bâtiment le plus important de chaque unité de résidence domestique.

Il se trouvait que, sur les deux personnes avec qui mes amis de Canberra m'avaient mise en contact, l'une appartenait à la communauté catholique et l'autre à la communauté protestante. Nous avons été hébergées par la famille de la première personne, car il s'agissait d'un jeune homme qui vivait en couple sur l'île et pouvait nous accueillir ; la famille de l'autre personne, plus âgée, était également en couple (il s'agissait d'un couple très dynamique) mais ce dernier vivait à Nouméa et n'habitait la grande maison qu'occasionnellement (à la fin des années 1990, quand le mari a pris sa retraite, toute la famille est revenue au village). C'est cette famille qui a tranché : ses membres m'ont expliqué par la suite qu'il aurait été peu hospitalier, et pas très sûr, de nous laisser seules dans une grande maison, même si celle-ci se situait en plein cœur du vieux village. Leurs craintes sont plus compréhensibles si on se rappelle que nous étions entrés en contact courant 1989, précisément l'année de l'assassinat du leader indépendantiste kanak, Jean-Marie Tjibaou et, par ailleurs, le souvenir des « événements » de 1988 était encore vif.

Nous vivions donc avec une famille catholique et je passais une grande partie de mon temps en compagnie du groupe des femmes catholiques ; de plus, les habitants de Drueulu associaient mon pays à la présence du Vatican. Malgré cela, j'ai toujours fait mon possible pour ne pas être identifiée à une seule partie de la communauté. Alicia allait à l'école publique et ses camarades de classe venaient de familles protestantes (les familles catholiques envoyaient leurs enfants à l'école maternelle et primaire locale catholique) et j'ai toujours tâché d'entretenir de bons rapports avec les familles protestantes du village. Un dimanche, je voulais me rendre à Jozip (photo 33, p. 198), un village situé à une trentaine de kilomètres de Drueulu, pour participer à l'ordination de la première femme kanak pasteur de l'Église évangélique de

2 L'état civil de We, le centre administratif de Lifou, couvrait les besoins de la population de toute l'île ; aujourd'hui, il y a aussi une antenne de l'état civil à Drueulu, uniquement dédié à la population du district de Gaïca.

Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté³, mais il n'y avait pas d'essence sur l'île. J'avais presque tout à fait perdu espoir lorsque, à la dernière minute, Elë Ele-Hmaea, le diacre de Drueulu, qui avait compris à quel point je tenais à prendre part à l'événement, demanda à deux jeunes gens du village de m'y conduire à bord de sa fourgonnette. Mon investissement dans les groupes de femmes fut néanmoins déséquilibré, car j'ai passé davantage de temps avec le groupe de femmes catholiques qui se réunissait dans la Maison des femmes (ill. 20).

Ce travail repose sur des témoignages oraux et sur des documents d'archives, mais le moment de la recherche ethnographique y occupe une place centrale (je traite cette question dans les deux chapitres suivants). Lors de mon enquête de terrain, j'ai recouru à des méthodes anthropologiques telles que le recensement du village, la collecte de généalogies, la conduite d'entretiens ou de conversations informelles, l'observation participante et chacune de ces modalités m'a donné un aperçu différent de la vie sociale locale. Certains entretiens, prévus à l'avance, étaient semi-directifs, d'autres étaient plus libres. Les thèmes abordés, le contexte, l'âge des interlocuteurs et interlocutrices ont influencé mon choix d'enregistrer ou non. De manière générale, les personnes âgées se sont révélées les plus disponibles, tandis que les hommes adultes étaient les plus réticents, surtout ceux qui jouaient un rôle important dans l'organisation coutumière. L'un de mes interlocuteurs, toujours prêt à me recevoir, m'a répété à l'envi que je pouvais utiliser mon magnétophone mais que ses mots ne seraient plus les mêmes. Ainsi, j'ai appris à discuter avec lui munie de mon seul bloc-notes, sans même lui poser la question (voir Maher, 1992c ; Piasere, 1999).

Parmi toutes les voix recueillies, certaines réapparaîtront souvent dans ces pages : celles de Pohnimë Haluatr (ill. 29), responsable du groupe de femmes de Drueulu ; Sipo Wamo (ill. 19), mon enseignante de drehu ; Awa Tawa (Awa *qatr*), née en 1916 et décédée il y a quelques années, qui était à l'époque une des doyennes du village (*qatr* est le suffixe utilisé pour désigner les anciens/anciennes et surtout pour manifester le respect qui leur est dû ; je l'emploie selon les usages locaux) ; Marie Waitreu (Marie *qatr*) (ill. 9), qui a partagé avec moi son interprétation de la coutume ; Waxöma Zeula (ill. 16), institutrice à l'école locale catholique ; Kama Haluatr (Kama *qatr*) (ill. 7), qui m'a toujours raconté avec passion des épisodes de l'époque où elle fréquentait l'école de la Mission.

Parmi les voix masculines, j'aimerais mentionner celles du grand chef de Gaica, Pierre Zeula⁴ (ill. 6) ; Paul Zöngö (Paul *qatr*) (ill. 6), catéchiste né en 1909, avec qui j'eus de longues conversations avant qu'il ne soit hospita-

3 Renommée depuis 2013 « Église protestante de Kanaky Nouvelle-Calédonie » (EPKNC).

4 Après une longue maladie, le grand chef est décédé fin janvier 2018 alors que son fils, Puionoti, venait d'être intronisé.

lisé à Nouméa où il s'est éteint, et qui repose aujourd'hui dans le cimetière du village ; Haijengo Haluatr, du clan des *trenadro* (maître de la terre) de Drueulu qui, au moment de ma recherche, habitait en ville ; Elè Ele-Hmaea, diacre du groupe protestant qui nous quitta dans l'intervalle de mes deux derniers séjours ; Kela Case (Kela *qatr*) (ill. 8 et 9) ; Louis Case, porte-parole du grand chef Zeula ; Billy Wapotro de Lösi, un très fin interprète de la situation contemporaine à Lifou.

Je suis consciente qu'évoquer et citer ces personnes, souvent à la lettre, ne suffit pas à les rendre co-auteurs et co-autrices de ce texte ; pourtant, il me semble que cela participe, du moins en partie, d'une forme de restitution. Leurs noms n'ont pas été modifiés : à chacun de mes retours, elles aimaient voir leur nom imprimé sur la page et se reconnaître sur les photographies (ill. 9). Je n'ai omis, à dessein, de faire référence à des personnes en particulier que pour les sujets relatifs à des domaines particulièrement sensibles. Conserver ou non l'anonymat de ses propres interlocuteurs et interlocutrices est évidemment une question complexe et délicate. Il est impossible d'établir des règles immuables, et chaque situation nécessite une réponse spécifique. Néanmoins, les choix de certains chercheurs ne me convainquent pas. Je pense par exemple aux motifs invoqués par l'anthropologue Cathy Small (1997) dans son ouvrage sur les flux migratoires entre l'île de Tonga et la Californie. Bien que ses interlocuteurs et interlocutrices lui aient demandé expressément d'être nommés dans sa recherche, Small a employé des noms fictifs, par crainte d'éventuelles répercussions négatives. S'il est juste du point de vue éthique et politique de réfléchir à l'emploi, y compris déformé, qui pourrait être fait de nos récits, je reste très perplexe quant à un tel cas car j'y perçois en filigrane une attitude mater/paternaliste : la décision de la chercheuse, présentée comme clairvoyante, ne tient pas compte du souhait des protagonistes qui veulent être reconnus.

Premières impressions

Nous avons passé notre premier mois à Nouméa. Tandis qu'Alicia (neuf ans) allait à l'école élémentaire du quartier, je prenais des contacts, rencontrais d'autres chercheurs et chercheuses de plusieurs disciplines et visitais différents instituts (depuis les archives jusqu'aux services de la South Pacific Commission⁵).

5 La SPC ou CPS (Commission du Pacifique Sud) est un organisme régional institué par la convention de Canberra, ratifiée en juillet 1948, qui comprend 27 membres. Des 6 membres fondateurs (Australie, Nouvelle-Zélande, France, Pays-Bas, Royaume-Uni et États-Unis), seuls les Pays-Bas n'en font plus partie. La Commission siège à Nouméa. Depuis 1998, la South Pacific Commission a changé de nom pour Pacific Community/Communauté du Pacifique, mais son acronyme est toujours SPC (Secretariat of the Pacific Community).

Un après-midi où je travaillais à la bibliothèque de la CPS, j'ai été présentée par le bibliothécaire de l'époque, Leon Bumë Bako, un homme de Drueulu, à Billy Wapotro, le directeur des écoles protestantes du pays. Celui-ci devait se rendre à Lifou pour prendre part à un mariage dans les jours suivant notre arrivée et il nous a proposé de le rejoindre et de participer aussi aux noces, de façon à ce que le lendemain sa mère et lui puissent nous accompagner à Drueulu.

À l'époque, j'ignorais comment notre venue avait été communiquée à la famille qui nous accueillerait pendant notre séjour sur l'île et au grand chef. Nous sommes parties pour Lifou sans bien savoir qui viendrait nous chercher à l'aérodrome, ni quand. Nous avons attendu un certain temps, puis un homme s'est présenté et nous a accompagnées à l'endroit où se déroulait la fête. Suivirent deux jours intenses, plein d'émotions, de présentations de visages, de découvertes de plats, d'introduction à des comportements et à des connaissances, tous nouveaux ou nouvelles selon « la manière de faire de Lifou ». Alicia semblait s'adapter sans problème, c'est moi qui ai cédé aux préjugés, le lendemain matin, lors de notre premier réveil à Lifou. On nous avait accompagnées nous laver et une jeune fille s'est mise à peigner les cheveux d'Alicia, m'informant tranquillement qu'elle était couverte de poux. Je compris que la discussion sur ce point pouvait être un sujet normal de conversation, que les traitements étaient nombreux, ainsi que les conseils pour éviter d'en attraper, même en dormant dans une case avec d'autres personnes, et qu'il n'était donc pas nécessaire qu'Alicia se fasse raser la tête. Le problème ne s'est plus représenté.

Billy Wapotro et sa mère nous ont d'abord conduites à Drueulu, chez la famille de Waxöma et Sainue Zeula, puis au bout du village, à la grande chefferie de Gaica, pour nous présenter au grand chef, Pierre Zeula, et lui demander l'autorisation de vivre au village et d'y mener une recherche de terrain. Le discours de Billy Wapotro a été accompagné de dons. J'ai compris plus tard que nous avons suivi le bon « chemin coutumier » en raison du rôle joué par Billy Wapotro et son clan, intermédiaires entre les deux grandes chefferies, celle de Lösi et celle de Gaica. La famille de Billy Wapotro est protestante, les mois suivants, j'ai été frappée de voir que, quand on me présentait, on précisait souvent que j'étais arrivée à Drueulu accompagnée par Billy Wapotro et sa mère. Dès lors, j'ai saisi toutes les occasions pour le revoir et discuter de mes recherches avec lui. Au milieu des années 1990, je l'ai revu à Torre Pellice⁶, où il avait été invité à un colloque international organisé par les Églises évangéliques. Je mentionne toujours cette rencontre-là, car elle témoigne d'une mobilité dans les deux sens (Jolly, 2001).

Avant notre départ pour Drueulu, la mère de Billy Wapotro m'avait fait cadeau d'une robe (« robe mission ») similaire à celle qu'elle et la majorité

6 Centre culturel et historique des vallées vaudoises, dans la région du Piémont en Italie [NDT].

des femmes de Lifou portaient, afin de me présenter à mes hôtes et au grand chef en respectant le protocole kanak (Paini, 2002*d* et 2003*a*). Ces habits d'origine exogène ont aujourd'hui acquis une importante valeur identitaire locale, sur laquelle je reviendrai dans ces pages. Le geste de la mère de Billy Wapotro ne doit pas être mal interprété : ce don de vêtement ne correspond pas à un rite d'inclusion, mais souligne l'importance de se conformer au protocole local si l'on souhaite suivre « la manière de faire de Lifou » (*qene nōj*, traduit de façon réductrice par le mot « coutume »). Il n'y a là aucune forme de mimétisme culturel.

Drueulu

Drueulu est l'une des quatre tribus (We, Hapetra, Drueulu et Wedrumel) qui constituent le district de Gaica⁷, le moins étendu des trois districts ou subdivisions de l'île (cf. carte 2, p. 18). Même si les termes de « tribu » et « district » sont des désignations administratives, celui de « tribu » a acquis une signification qui varie selon les différents contextes insulaires. Pour les Kanak de Lifou, qui représentent la très grande majorité de la population, les termes de « village » et de « tribu » sont synonymes, « tribu » restant tout de même le plus utilisé. La terminologie est employée différemment sur l'île principale, la Grande Terre. En 1876, l'administration coloniale française avait commencé à y délimiter l'espace dévolu aux « réserves » (« tribus », en français calédonien) ; cette distinction nette entre les sites indigènes (les tribus) et les sites Blancs (les villages) subsiste encore aujourd'hui, comme j'ai pu le constater directement lors de ma première visite dans le nord-est de l'île.

Après quelques mois passés à Lifou, je suis revenue quelques jours à Nouméa pour des démarches administratives relatives à mon permis de séjour ; je me suis bien vite rendu compte que mon français de référence était celui de Lifou : je disais « Kanak » au lieu de « Mélanésien » (terme qui n'est pas utilisé à Lifou), ainsi que « villages » au lieu de « tribus » – ce qui a été source de confusion et d'embarras chez mes interlocuteurs, surtout européens. Je devais être par la suite confrontée à bien d'autres malentendus sémantiques. Il deviendra plus clair dans les pages suivantes que les années 1980 ont été une époque de tensions politiques aiguës, et l'emploi de ces termes sur la Grande Terre était (et est demeuré) très fortement connoté politiquement : « Kanak » était le terme utilisé par ceux qui avaient épousé les idées indépendantistes.

Les districts sont une autre subdivision administrative dont les frontières, comme je l'expliquerai, ne coïncident pas avec celles des unités politiques pré-coloniales, désignées aujourd'hui par le terme de « grandes chefferies » ou plus

⁷ Depuis les années 1990, un nouveau site, Hnaman, se développe entre We et Hapetra.

simplement de « chefferies ». La différence se situe dans le concept même de frontière, ligne de démarcation nette et bien définie dans le premier cas, plus floue et souvent contestée dans le second.

Drueulu, sur la côte ouest de Lifou, est situé sur la rive sud de la baie du Santal et enclavé entre des roches calcaires. Le village moderne s'est développé le long de deux axes principaux (cf. carte 3, p. 19). Les résidences privées ainsi que les bâtiments publics donnent sur les deux routes goudronnées. À l'entrée du village, quand on vient de We, on trouve sur la droite un des deux terrains réservés à la pratique des sports (football et cricket), puis, en continuant vers le centre plus ancien du village, on trouve le nouveau cimetière. Ensuite, une pente raide mène au cœur du village. Là, sur la gauche, au carrefour avec la route pour Wedrumel, se trouve le deuxième terrain de jeux et de sport – surtout utilisé pour le volley. Le long de la route menant à Wedrumel (Christian Karembeu a fréquenté l'école élémentaire de ce village) se trouvent les bâtiments de l'école publique (le vieux bâtiment des classes élémentaires et le nouveau bâtiment de la maternelle). L'autre axe principal, qui part du carrefour, est bordé de quelques bâtiments publics importants, notamment un grand auvent lors pour des réunions telles celles du Conseil des anciens, les bâtiments de l'école catholique (maternelle et élémentaire), l'église et le terrain réservé aux activités paroissiales (les locaux appellent toujours le terrain où se trouvent ces bâtiments la « Mission »), la Maison des femmes et, de l'autre côté de la route, le dispensaire. Au bout du village, la route bifurque : sur la droite, en haut d'un petit talus clôturé par une palissade en bois et en pierres, apparaît la chefferie (ill. 10), le lieu de résidence du grand chef, les constructions qui lui sont réservées ainsi qu'à sa famille, et l'*umepö*, grande case circulaire. Au niveau de la bifurcation, la route se rétrécit et conduit à un terrain appelé *Eika*, sur lequel sont construits la maison du pasteur, le temple protestant et un grand auvent pour les réunions en plein air. On ne peut accéder au vieux cimetière (situé à l'arrière de la chefferie) que par un petit sentier longeant la baie. Une route en terre battue, parallèle à la côte, va dans l'autre direction et conduit de la chefferie au village.

L'ancien centre du village ne suffit plus à répondre aux exigences résidentielles d'une population croissante. Une fois mariés, les jeunes couples vont habiter le long des deux axes principaux, dans des endroits de plus en plus éloignés de l'ancien centre et donc de l'accès direct à la mer, même si de nouvelles habitations ont été construites au fil des ans le long d'une troisième route intérieure, qui part de l'axe principal, tourne à 90 degrés et rejoint la route menant vers Wedrumel.

Les gens parlent d'un temps révolu où les maisons des membres d'un même clan étaient éparpillées sur le territoire : certains habitaient à l'endroit connu

aujourd'hui sous le nom de Drueulu⁸, mais le regroupement des habitations fut la conséquence de l'arrivée des missionnaires.

Dans la partie plus ancienne du village, les membres d'un même clan sont voisins : les *Ange Hnalapa* sont à côté de la chefferie, puis, le long de la côte, on trouve les *Ange Api Zeula* et *Ange Api Canyö*. Les maisons des *Ange Cipa* se trouvent au pied de la falaise et celles des *Ange Triji* sont situées au carrefour principal entre les deux routes goudronnées. La distribution des nouvelles parcelles a suivi un principe analogue, les familles ayant pour voisins des groupes familiaux auxquels elles sont liées par des liens de sang ou des liens coutumiers.

La partie ancienne du village est subdivisée en quatre sections ou «quartiers», ainsi que les habitants les nomment : Hunöj, Feneiwewe (lieu de la chefferie), Bewe et Qasany (cf. carte 3, p. 19). Ces toponymes sont mentionnés à certaines occasions, notamment lors d'activités auxquelles tout le village participe, par exemple lors de certaines fêtes religieuses où chaque quartier se voit attribuer des tâches particulières.

Le *hnalapa* est l'endroit où est regroupée une unité domestique et résidentielle, aujourd'hui centrée sur une famille nucléaire, qui s'élargit souvent pour inclure un parent âgé, de jeunes sœurs et/ou frères classificatoires célibataires. Un *hnalapa* est séparé d'un autre par des rangées de fleurs, d'arbustes et parfois une clôture, mais souvent des passages à l'arrière permettent un accès direct de l'un à l'autre. L'accès aux maisons individuelles depuis la route est toujours ouvert. La majorité des terrains cultivés (*helep*) se trouve en dehors de la zone résidentielle.

Tout comme les quartiers, les *hnalapa* ont eux aussi des toponymes particuliers ; certains portent des noms locaux comme Sitritr, l'habitat de la famille qui nous recevait, ou Hneumête. D'autres noms sont ceux d'événements ou de lieux éloignés, comme Normandie, Amérique, des noms dont la signification s'éclaire si l'on se souvient que la Nouvelle-Calédonie fut une base militaire américaine importante sur le front Pacifique durant la seconde guerre mondiale. Ainsi, lorsque l'on croise des gens sur la route à Drueulu, on utilise indifféremment le nom du lieu de résidence ou le nom de ceux qui y habitent pour expliquer où l'on se rend ou d'où l'on vient (par exemple, «aller à Sitritr» ou «aller chez Sainue et Waxöma»).

La zone résidentielle, composée d'un ensemble d'espaces ouverts et fermés, appartient à un groupe domestique et comporte plusieurs bâtiments de matériaux et de styles différents affectés à des usages variés, réunis sur une même surface sans être contigus. La case circulaire (*meitro*) est construite à partir d'une structure de bois recouverte de bottes de paille (ill. 14-15), et présente une porte d'entrée très basse ; elle continue de nos jours à être utilisée

⁸ Dans les premiers textes missionnaires maristes, le site actuel de Drueulu est dénommé Ngaza, Ngaxa ou Ngagia.

pour recevoir les invités et pour dormir. L'espace résidentiel est complété par une série d'autres constructions et équipements : une citerne en ciment, en grande partie enterrée, pour récupérer l'eau pluviale ; un bâtiment dont les murs sont généralement en bois ou en tôle, pour faire la cuisine ; une autre pièce où l'on dort et range des effets personnels (passé un certain âge, frères et sœurs dorment dans des pièces séparées) ; des latrines et un petit espace fermé par des murs en tôle que l'on utilise comme douche ; enfin, une surface (parfois recouverte d'un auvent) que l'on réserve à la préparation et à la consommation de nourriture en plein air.

Là où habitait un groupe domestique dont au moins un membre touchait un salaire, on construisait une maison en dur à côté de la case, tout en conservant les autres bâtiments et en continuant à les utiliser, surtout la cuisine et la douche en plein air. Les familles qui disposaient d'un salaire avaient raccordé leur maison en dur au réseau de distribution d'eau, mais cela n'avait pas changé leur habitude bien ancrée de boire l'eau pluviale récoltée dans un réservoir, tandis que l'eau courante servait à se laver et cuisiner⁹. Sur le toit de certaines maisons, des panneaux solaires ont été installés pour avoir de l'eau chaude.

Comme le remarque Isabelle Leblic (1995, p. 100), à propos de l'aire linguistique cèmuhi de la Grande Terre, *mwa* devient le terme générique pour la maison, tandis que la maison ronde traditionnelle devient *ju mwa* (la « vraie maison »). De même, en drehu, *uma* est le nom générique pour maison/bâtiment, terme auquel on ajoute des suffixes pour désigner les différentes sortes d'habitats : par exemple, *uma ne ini* (littéralement, « maison/bâtiment où l'on apprend », c'est-à-dire école), *uma hmitrötr* (« bâtiment sacré », c'est-à-dire église, temple), *uma ne meköl* (« maison où l'on dort »), tandis que *meitro* désigne uniquement la case circulaire typique de Lifou. À la différence d'autres domaines (par exemple, le domaine vestimentaire), on n'ajoute pas *nyipi* (« authentique ») pour distinguer les objets de manufacture indigène des produits d'origine exogène incorporés localement (cf. p. 176) ; en revanche, on utilise un terme spécifique et exclusif pour tout ce qui est considéré comme appartenant au passé indigène.

En général, les jeunes couples, à l'exception de l'aîné et de sa femme qui hériteront du site résidentiel, fondent leur propre résidence à part, sur une parcelle de terre qui leur a été assignée ou donnée. Parfois, la case circulaire est la seule structure présente, d'autres fois, elle est construite plus tard. L'utilisation de l'espace de résidence reflète l'évolution du cycle de la vie. Avec le temps, la famille s'agrandit et l'espace résidentiel est mieux organisé. Le couple ainsi que ses filles et ses garçons en bas âge dormiront

⁹ Pour un usage analogue de l'eau à Tonga, voir Small, 1997, p. 19. Ces dernières années, les habitants de Lifou ont commencé à se servir de l'eau du réseau municipal pour tout ce qui a trait à l'alimentation, rendant la construction d'une citerne inutile dans les nouveaux *hnalapa*.

dans la case, tandis que les enfants plus âgés occuperont un autre bâtiment. Après leur mariage, nos hôtes, le jeune couple évoqué plus haut, d'une trentaine d'années, étaient allés vivre sur une parcelle attribuée au mari, deuxième de la fratrie. Pendant quelques années, ils avaient vécu dans une petite habitation en tôle, aujourd'hui utilisée comme remise à outils. Comme ils étaient salariés, ils avaient pu organiser et financer un groupe de travail qui était allé chercher les troncs et la paille nécessaires à la construction de la case. Quelques années avant notre arrivée, ils avaient réussi à obtenir un prêt immobilier et à se faire construire une maison en dur (au village, il y avait d'autres maisons de ce genre appartenant à des familles dont au moins un membre était salarié ou à des familles qui vivaient à Nouméa et revenaient régulièrement à Drueulu). Le couple résidait avec trois enfants (la dernière est née plus tard, en 1995), une fille adoptive adolescente, la mère du mari devenue veuve ainsi que sa fille célibataire, le fils de cette dernière, âgé de quelques mois, et, enfin, un cousin adulte non marié.

Durant la saison froide, les repas étaient préparés dans la maison et consommés à l'intérieur ou sous la véranda. La case était toujours utilisée pour recevoir des invités ou y dormir. Si, pendant la première année, le couple et les enfants dormaient dans la case, par la suite, celle-ci fut occupée par la mère âgée et les enfants les plus jeunes, par la fille adoptive et par nous-mêmes. Le couple et les enfants les plus âgés s'étaient installés dans la maison en dur. Les hommes et femmes de Lifou voient la case ronde comme l'habitat traditionnel et lui confèrent une forte valeur identitaire. Afin de pouvoir bénéficier du programme provincial de logements sociaux, en vigueur à partir de 1992, et dont l'objectif était de construire chaque année 70 logements sur le territoire des îles Loyauté, les candidats devaient répondre à certains critères : avoir des revenus modestes, résider sur place (c'est-à-dire habiter sur l'île au moins neuf mois par an), être propriétaires de la parcelle choisie et y avoir déjà construit une case traditionnelle. L'architecte de Lifou Macatre Wenhoua, à l'époque le seul architecte kanak et conseiller technique auprès du gouvernement provincial, justifiait ces critères par le fait qu'ils incitaient les jeunes couples à se construire une case.

Au début de ma recherche de terrain, seules quelques habitations nouvelles dans le village avaient l'électricité et, sur l'île, des villages entiers n'étaient éclairés qu'à la lampe à pétrole. À la fin des années 1990, toute l'île avait l'électricité.

L'économie locale se base aujourd'hui moins sur les activités de production primaires (agriculture vivrière et pêche¹⁰) que par le passé, et repose davantage sur les aides des services sociaux, les revenus des travailleurs salariés (surtout dans le secteur public) et les envois d'argent ou de biens en nature

10 Par contraste avec d'autres régions de la Mélanésie, à Lifou et dans le reste de la Nouvelle-Calédonie, on n'éleve pas de porcs à des fins d'accumulation et de rituels.

venant des proches qui travaillent en ville. Cette tendance se profilait déjà clairement au début de ma recherche. Les activités commerciales au village reposaient sur la présence de deux petits fours dont la gestion était familiale (le pain était cuit tous les jours et vendu au village ou acheminé jusqu'aux magasins de We), et trois petits magasins, dont un seulement, la coopérative locale, était régulièrement ouvert et tenu par un jeune du village salarié. Ces magasins vendaient du pain, des denrées alimentaires conditionnées (sel, sucre et conserves) et des articles pour l'hygiène personnelle venus de We. C'est également là que l'on s'approvisionnait en combustible pour les lampes à pétrole. Parfois, on y trouvait aussi des produits agricoles locaux et il arrivait même que la coopérative vende des produits issus de l'artisanat local (des petits objets en bois). À l'intérieur de la coopérative, un téléphone faisait office de cabine publique où, aux heures d'ouverture, on pouvait venir passer et recevoir des appels.

Contrairement aux deux autres villages, sièges des grandes chefferies, Drueulu est composé d'une communauté appartenant à deux confessions. Mu, situé dans le district protestant de Lösi, est peuplé de familles protestantes, tandis que Hnathalo est une enclave catholique dans un district protestant. Les catholiques sont minoritaires à Lifou, mais il s'agit du groupe le plus important à Drueulu, qui comprend aussi la famille du grand chef. Quand Paul Zöngö m'a décrit les spécificités de la vie à Drueulu, il a moins insisté sur les chiffres que sur la situation particulière : dans d'autres tribus, les familles protestantes côtoyaient les familles catholiques, mais à Drueulu « il y a deux temples, c'est-à-dire deux églises ».

Durant ma recherche, il y avait aussi au village quelques familles appartenant aux témoins de Jéhovah, mais l'expansion de cette nouvelle confession était entravée par les églises chrétiennes à l'origine de l'évangélisation du pays ainsi que par les autorités coutumières. Avec le temps, l'arrivée des nouvelles Églises venues des États-Unis, localement appelées « sectes », a pris de l'ampleur, surtout à Nouméa¹¹.

Les liaisons entre Drueulu et les deux autres villages où siègent les chefferies se faisaient par voie de terre (cf. carte 2, p. 18), tandis que les liaisons avec l'extérieur étaient assurées par voie maritime, grâce au port de We, ou par voie aérienne, par l'aérodrome de Wanaham. L'insularité de Lifou posait et pose encore des problèmes de transports, même s'il existe des liaisons aériennes avec l'île principale. Elles se sont intensifiées depuis l'entrée en vigueur des accords de Matignon, avec la création de la province des Îles Loyauté, dont We a été choisi comme centre administratif en vertu de sa

11 À Lifou, dans les années de ma recherche, la présence d'Églises « non dénominonnelles » était limitée. Dans les années 2000, les changements d'affiliation religieuse avec l'abandon de ce que l'on appelle localement les « religions historiques », c'est-à-dire les Églises catholique et protestante évangéliques, sont devenus un phénomène important.

position centrale sur l'île. L'aérodrome de Wanaham (dans le nord de Lifou, dans la localité de Gum), datant des années 1950, fut modernisé à la fin des années 1990. Au début de la décennie, Wanaham était relié à Magenta (l'aéroport de Nouméa) par deux vols quotidiens. Il y avait aussi un vol qui desservait les quatre îles de l'archipel Loyauté. En 1988 (l'année de la signature des accords de Matignon), Lifou représentait la deuxième destination la plus fréquentée pour la compagnie aérienne Air Calédonie, avec 52 000 passagers et 250 tonnes de fret¹², un autre indice de la forte mobilité de la population de Lifou. Le bateau *Ulima*, en service aux îles Loyauté, tomba en panne pour de bon en mai 1990 et le *Cap des Pins*, qui reliait le port de Nouméa à l'archipel, était vétuste, dangereux, et ses dates et horaires de départ et d'arrivée imprévisibles. Il s'agissait cependant du moyen de transport le plus commode et, par conséquent, le plus utilisé pour acheminer les marchandises et souvent aussi des passagers. Le projet de l'ancienne « région des îles Loyauté » (subdivision administrative substituée en 1989 par la province, cf. cartes 5a et 5b, p. 20) d'acquérir un ferry fut mis en œuvre sous la nouvelle administration provinciale en 1992. Le bateau qui commença son service dans les eaux calédoniennes en 1994 portait le nom du président Yeiwene Yeiwene, en mémoire du leader indépendantiste et président de la région assassiné en 1989 avec Jean-Marie Tjibaou. Par la suite, des problèmes techniques obligèrent malheureusement la mise au dépôt du bateau. Le service a désormais repris et, depuis 2005, les liaisons maritimes sont assurées par le *Betico*, à raison de deux trajets par semaine.

Des « événements » aux accords de Matignon

Au début de ma recherche de terrain, fin 1989, Lifou et le pays entier traversaient une période de calme relatif après la mobilisation politique en faveur de la cause indépendantiste (les « événements ») qui avait agité la région en 1984-1985 et à nouveau en 1988, quand la Nouvelle-Calédonie s'était retrouvée au bord de la guerre civile. À Drueulu, un nouveau climat politique se faisait sentir. Les « loyalistes » (en faveur du *statu quo*) comme les indépendantistes avaient accepté d'apaiser leurs relations. Lors du référendum du 6 novembre 1988 appelant la population à se prononcer sur les accords de Matignon¹³, qui entraient en vigueur l'année suivante, il y eut à Drueulu 310 votes en faveur du « oui », 31 « non » et 2 votes nuls¹⁴.

12 Cf. *Passages* (revue d'Air Calédonie), 1989, p. 23.

13 Les accords de Matignon (1988-1998) avaient pour objectif le rééquilibrage de l'important fossé économique et social entre Nouméa, centre « blanc », et le reste du pays, peuplé en majorité de Kanak. Ces accords, dont les signataires comptaient notamment Tjibaou et Yeiwene, prévoyaient par ailleurs l'organisation d'un référendum sur l'organisation future du pays. La décentralisation territoriale instituait trois provinces : les îles Loyauté, la province Nord et la province Sud.

14 Données extraites du bulletin de l'école locale, *Jeunesse*, 1988. Pour une interprétation critique des

Durant la période des « événements », les jeunes de Drueulu étaient actifs aussi bien à Lifou que sur l'île principale : certains étaient engagés au sein de l'École Populaire Kanak (EPK). Plusieurs enfants du village ont alors été retirés de l'école publique et de l'école catholique pour être inscrits à l'EPK de Hape-tra, le village limitrophe avec Drueulu. En 1989, cette expérience était terminée. Les gens se souviennent des profonds fossés creusés par les barrières politiques pendant les « événements », y compris entre membres d'un même clan ou d'une même Église. Parfois, pour entraver la partie adverse, on avait très stratégiquement recours aux « chemins coutumiers ».

Un jour où elle évoquait le boycott des élections de 1984, Marie *qatr* m'a raconté l'épisode où un homme d'une tribu voisine s'était rendu auprès du grand chef pour lui demander d'intervenir afin de libérer la route entre Drueulu et We, bloquée par des barricades qui empêchaient les gens d'aller aux urnes. L'homme en question appartenait à un clan dont le chef était le mari de Marie *qatr*. Celle-ci l'invectiva car il s'était rendu directement auprès du grand chef sans suivre le chemin coutumier, selon lequel il aurait dû passer au préalable par le chef de clan. Cette anecdote démontre que l'on peut appliquer le protocole lié aux chemins coutumiers de manière stratégique pour parvenir à ses fins (en demandant l'intervention de l'autorité locale la plus importante) ou bien pour faire obstacle à des personnes appartenant à une autre branche politique ou idéologique.

Certains jeunes gens du village ont vécu les « événements » de 1984 sur la Grande Terre. L'un d'eux m'a raconté avoir été « traqué par les colons » alors qu'il conduisait des blessés à un dispensaire. Ils lui rasèrent la barbe et le crâne et le menacèrent de finir comme Atai¹⁵ – il conclut : « Je dois ma vie à un prêtre. »

L'année 1985 fut critique pour Drueulu. Célestin Zöngö, alors âgé de 18 ans, fut tué à la fin d'une manifestation dans le quartier de Montravel, à Nouméa. Son corps fut transporté à Lifou et enterré dans le nouveau cimetière de Drueulu. Waxöma, qui était mon hôte et la sœur du père de Célestin, m'a raconté les tensions survenues durant la veillée funèbre. La famille du jeune homme est connue dans tout le pays pour son engagement actif dans le système éducatif catholique et, lors de l'enterrement, un certain nombre de *kamadra* (Blancs) se joignirent aux proches venus de Nouméa. Les jeunes de Drueulu érigèrent des barricades pour empêcher ces personnes, considérées comme indésirables, d'entrer dans le village. Seule l'intervention de Luatrë, frère de Waxöma et *mathin* (oncle maternel) de l'un des jeunes gens impliqués dans l'affaire, un activiste politique, permit le retour à l'ordre, et les *kamadra* purent entrer.

accords de Matignon vus par la base, voir Ounei-Small, 1994.

15 Leader et grand chef kanak ayant mené l'insurrection de 1878, qui fut tué et décapité.

Fin 1989, les jeunes gens impliqués dans l'épisode des barricades ont créé une association, *Drui*, visant à impliquer la jeunesse du village dans la vie sociale culturelle et économique de la tribu – un changement symptomatique du nouveau climat politique. Durant la deuxième période de ma recherche, à la suite des accords de Matignon, le climat avait à nouveau changé.

Dans la réorganisation du début des années 1990 et avec le processus de décentralisation mis en branle par les accords de Matignon, We est devenu le chef-lieu de la toute nouvelle province des Îles Loyauté (cf. carte 5b, p. 20). Des agences gouvernementales de tous genres s'y sont alors installées, notamment l'administration provinciale et une section du tribunal. D'autres agences, comme la direction provinciale de l'action sanitaire et sociale, ont été temporairement déplacées à We, avant d'être installées à Maré en 1993, dans le cadre d'une politique de décentralisation intraprovinciale. L'ouverture de nouveaux services à Lifou a entraîné la réinstallation d'un personnel local qui vivait et travaillait jusque-là à Nouméa, ainsi que l'arrivée de personnels administratifs caldoches et métropolitains. De nouveaux bâtiments ont été construits pour loger ces fonctionnaires et leurs familles, ce qui n'a pas été sans inquiéter la population locale, en raison de la présence considérablement accrue de ces *kamadra* par rapport au passé – et en croissance constante. En outre, les habitants du village ont perçu les politiques de la nouvelle province – qui s'étendaient du domaine économique aux domaines sanitaire et scolaire – comme intrusives (cf. fin de la deuxième partie et ill. 26).

À propos de contenus : « *La ficelle et le cerf-volant* »

L'image qui donne son titre à cet ouvrage fut employée par le grand chef, Pierre Zeula, alors qu'il s'adressait à une assemblée de femmes kanak réunies à Drueulu : « Vous êtes le panier, celles qui portent l'enfant, celles qui portent le cerf-volant [l'homme] ; si la ficelle [la femme] se casse, le cerf-volant s'envole [...]. L'origine de la vie, c'est vous, toujours » (8 février 1992). Cette métaphore, qui reconnaît la capacité des femmes de « bâtir un monde autour d'elles-mêmes, liant et cousant chaque relation aux autres et aux choses » (Rampello 2005, p. 83), me semble particulièrement adaptée à une ethnographie qui s'interroge sur la fluidité des frontières de la différence à travers le temps, prend ses distances vis-à-vis de l'opposition stricte entre l'Occident et l'Ailleurs, et considère les femmes kanak comme des protagonistes de nouvelles formes de socialité. Cette métaphore donne de la visibilité à ces femmes, dans un horizon d'*agency*¹⁶ et non de victimisation.

L'expression « frontières de la différence » doit être comprise comme une modalité visant à saisir les pratiques discursives et sociales des femmes et des

16 J'emploie le terme d'*agency* dans l'acception de sujet/subjectivité agent(e), tout en étant consciente des problèmes que ce terme peut poser.

hommes : comment les unes et les autres affirment et mettent en œuvre leurs propres appartenances en présence d'autres subjectivités (y compris celle de l'anthropologue). Les frontières sont fluides car elles découlent d'éléments dynamiques qui se recourent, horizontalement et verticalement (sexe, âge, hiérarchie, histoire personnelle), et parce que ces derniers sont constamment et volontairement redéfinis. La notion de « frontières de la différence » ne doit donc pas être entendue comme un principe organisateur qui présenterait le risque d'essentialiser les habitants de Lifou, mais comme un moyen de suggérer les processus par lesquels ceux-ci se représentent dans différents contextes historiques et sociopolitiques et de montrer comment ces frontières sont aujourd'hui redéfinies par les femmes et les hommes de Drueulu. Ce sous-titre englobe les spécificités de mon travail de recherche.

L'articulation proposée par James Clifford entre persistance et changement, entre *roots* (racines) et *routes* (itinéraires) forme le cadre de cette recherche qui, dans un entrelacs de sources orales et d'archives écrites, dépasse l'ancre dans l'espace du village pour englober les liens spatiaux et temporels qu'hommes et femmes kanak ont noués avec d'autres contextes socioculturels. La mobilité est un thème central de cette recherche. Pour comprendre la situation contemporaine, il faut effectivement s'interroger sur les interactions sélectives instaurées par la population depuis le milieu du XIX^e siècle à Lifou même et en dehors des limites de l'île, avec les présences, marchandises, valeurs, langues et messages religieux étrangers.

Le travail de recherche qui a donné naissance à cet ouvrage comprenait aussi le contexte urbain, que je n'aborderai pas ici. J'ai préféré me concentrer sur le milieu rural, que j'appréhende comme un espace ouvert et perméable. En travaillant en ville et par la suite sur les données récoltées, il m'est apparu que pour comprendre les interactions dans le contexte urbain, les interlocutrices et interlocuteurs les plus pertinents n'étaient pas tant le voisinage que les gens de Lifou qui habitaient sur l'île. L'exemple de Joël Bonnemaïson est en ce sens éclairant. Dans son livre sur le Vanuatu (1986), il explique qu'après avoir commencé son terrain dans les années 1970 sur les processus de migration et d'urbanisation, il s'est ensuite intéressé à la société rurale : « j'ai découvert que les processus de mobilité ne pouvaient s'expliquer que par [...] la force de l'enracinement et du lien au territoire » (p. 10). Bien que mon ouvrage se concentre sur le milieu rural, la tension entre ce contexte et le milieu urbain apparaît dans certains chapitres. Ma perspective a été de considérer ces deux espaces non pas comme distincts, séparés, disjoints, mais comme deux mondes interconnectés dans un réseau dense d'échanges bilatéraux.

L'ouvrage se développe en trois parties, liées en un fil rouge : l'idée selon laquelle, afin d'apprécier les vies et les expériences contemporaines des femmes dans le contexte socioculturel de référence (Ralston, 1992), une contextualisation historique du rapport des habitants de Lifou avec l'altérité est nécessaire.

Dans le prologue, je décris le contexte de la recherche et traite de certaines questions théoriques plus vastes au sein desquelles ce travail se situe. Après avoir introduit, dans un style volontairement narratif, le lieu et les sujets de l'enquête (anthropologue comprise), je présente la problématique du « terrain », celle de la restitution d'un compte rendu ethnographique, ma perspective théorique et le contexte partial et spécifique de mon interprétation. Souhaitant construire un texte accessible également à un public de non-spécialistes, j'ai cherché à adopter un mode de narration focalisé sur le contexte, sans avoir recours à un vocabulaire exacerbant l'exotisme, qui emprisonnerait l'« autre » dans une altérité radicale. Les photographies ont elles aussi été sélectionnées dans cette perspective.

Dans la première partie, je présente les contextes historiques plus larges où situer Lifou et Drueulu. Les trois chapitres qui la composent s'interrogent sur le thème du contact/de la collision, de l'échange, puis de la réappropriation sélective et de la réinterprétation de la part des Kanak. Même si je présente ces processus en me concentrant sur l'*agency* des insulaires, j'évite de ranger les différents intérêts en jeu sous deux fronts antagonistes : habitants de Lifou *versus* Européens. À partir de sources historiques et ethnographiques, le troisième chapitre introduit le début du contact des habitants de Lifou avec le discours colonial ; j'explore les notions indigènes d'autorité et de hiérarchie et la façon dont celles-ci ont orienté les premières interactions avec les Européens. À partir de ces considérations, les chapitres suivants présentent la conversion des habitants de Lifou au christianisme et leur expérience avec le commerce ou la traite de la main-d'œuvre.

Dans un premier temps, je regarde comment les habitants de Lifou ont procédé à une « indigénisation » de nouveaux messages et concepts religieux afin de les transposer dans des notions locales¹⁷. Je m'arrête notamment sur les vies quotidiennes des catholiques et des protestants, aussi bien passées que présentes, en me basant avant tout sur les récits oraux récoltés sur le terrain. Le christianisme constitue un élément fondamental dans la redéfinition du sentiment d'appartenance des Kanak de Lifou. Parler de « resémantisation » et de réappropriation des signes et symboles européens ne signifie pas pour autant une indigénisation qui irait dans le sens d'une annulation totale des traces exogènes, ni non plus une simplification facile qui verrait s'opposer l'Occident et l'Ailleurs. Par la suite, à travers des matériaux historiques et ethnographiques, j'explore les migrations du passé (vers les plantations australiennes et vers Nouméa), en me concentrant sur les hommes qui participèrent à ces flux et sur les impacts de ces départs sur la société locale. Comme je l'ai déjà souligné, la notion de mobilité est centrale dans ce travail,

17 Certaines réflexions sur la réappropriation locale du christianisme présentes dans les chapitres du début de la première partie sont une reformulation de matériaux publiés dans Paini 1998.

et elle ne concerne pas seulement les déplacements géographiques des personnes, mais aussi la fluidité des collectivités et des processus d'interaction avec l'extérieur.

Dans la deuxième partie, je me concentre sur le présent. Tout d'abord, j'introduis le profil démographique de la population pendant la période de recherche de terrain. Les personnes aussi peuvent « compter » et être comptées différemment, selon les logiques de référence, et les données statistiques peuvent révéler des formes d'hybridité intéressantes. Même si le chapitre est plus axé sur la démographie que le reste de l'ouvrage, les données en question ne doivent pas être lues comme un indicateur à partir duquel mesurer les « progrès » des femmes kanak (Mohanty, 1991a, p.6). Les données doivent plutôt être interprétées à travers la situation collective des femmes, la notion kanak de résidence, et la bipolarisation de la population entre Mélanésiens et Européens. Pour le moment, la Nouvelle-Calédonie n'a pas vu le développement d'une catégorie sociale similaire à celle des « demis » (ou métis) présente à Tahiti et dans la plupart des anciennes colonies françaises ou territoires français actuels.

J'examine ensuite les représentations de la vie sociale et les façons dont celles-ci sont mises en œuvre dans les relations sociales. Je juxtapose ces constructions sexuées au discours missionnaire sur la maternité et sur le corps féminin. Tandis que la collectivité est surtout masculine, en termes d'expressions languagières et de pouvoir, les femmes ont leurs manières propres de tisser des relations dans cette collectivité. Je prends donc en compte leur capacité de médiation, qu'elles mobilisent afin de bâtir de nouvelles façons de faire société. Les femmes et les hommes de Drueulu enrachent leur rapport à l'identité kanak dans la *qene nōj* (coutume) comme dans le christianisme. Dans le dernier chapitre, j'examine cette articulation en analysant certaines conséquences de la mise en place des accords de Matignon. De nouveaux éléments de l'environnement sociopolitique et économique ont généré des perceptions différentes chez les femmes et chez les hommes : sentiments d'une ouverture plus grande pour les premières, de méfiance pour les seconds, qui ont, chacun, contribué à reconfigurer la construction des frontières de la différence et l'articulation entre coutume et christianisme. Dans mes conclusions, je souligne que les frontières de la différence ancrées dans les relations sociales indigènes sont conçues et vécues différemment par les femmes du fait de leur expérience propre et de la place qu'elles occupent au sein de la collectivité – place qui permet aux groupes de femmes d'obtenir davantage de visibilité par rapport aux groupes d'hommes.

L'itinéraire se termine par quelques considérations sur la situation de la Nouvelle-Calédonie au cours de son passage de l'époque des accords de Matignon, cadre où s'inscrit cette recherche, à celle de l'accord de Nouméa, qui a ouvert une nouvelle phase dans l'histoire des rapports coloniaux – une phase encore en cours aujourd'hui.

Il me tient à cœur de souligner que l'un des enjeux les plus importants de cet ouvrage a été de donner une place centrale à l'expérience des femmes kanak. Ce choix m'a conduite à m'interroger sur l'usage possible des textes d'archives, écrits par des hommes européens et dans lesquels les rares références faites aux femmes proposent des représentations déformées par d'épais filtres ethnocentriques et androcentriques. Ceci projette des zones d'ombre difficiles à analyser. Dans la plupart des productions narratives, les femmes et leurs expériences ont été oubliées, marginalisées, ou représentées de façon stéréotypée. Ma recherche s'est déroulée dans une « perspective sexuée déclarée » (Zinsser, 1993), qui « ouvre l'autre moitié de l'histoire » (Kelly, 1984) et n'approche pas les histoires des femmes comme des fragments isolés, mais les insère à part entière dans un monde habité par des hommes et par des femmes.

Guiart (1992a, p. 223, 445) a insisté sur le rôle joué par les femmes de Lifou dans les relations sociales et politiques d'une société « traversée en permanence de tensions fortes et ne pratiquant nullement par principe la charité chrétienne » (p. 217). Cependant, les expressions collectives des femmes n'ont pas constitué un objet de recherche pour cet ethnographe français et ses écrits prolifiques, basés sur sa méthode de l'inventaire documentaire, n'apportent pas d'éclairage particulier aux problématiques qui sont les miennes. Il me semblait donc qu'une étude centrée sur le rôle des femmes comblait un vide, et permettait surtout de se questionner à partir d'un nouvel angle de vue¹⁸.

Frontières de la différence

Les sociétés du Pacifique participent au monde contemporain moins accablées par les préjugés qui ont accompagné les visions modernistes du capitalisme libéral ou de la libération nationale anti-impérialiste. Vue comme une aire composite, dynamique, l'ancienne primitive, néo-traditionnelle, para-postmoderne région du Pacifique trouble toute forme de téléologie. Et ne serait-ce que pour cela, elle forme à mes yeux un bon terrain de réflexion.

James Clifford 2004 [2003], p 81-83

À une époque où l'on repense radicalement la recherche anthropologique ainsi que la « restitution » de ses résultats, donner corps à une ethnographie ancrée dans un contexte insulaire océanien n'est pas chose aisée. La question est rendue plus complexe encore si l'on souhaite écrire un texte destiné certes aux spécialistes de la discipline, mais aussi à un public plus large.

18 J'emprunte l'expression à une amie artiste, Antonella De Nisco.

L'invention de l'Océanie

Le terme « Océanie », qui suggère que l'eau est un élément créateur de liens et non de divisions, a aujourd'hui en partie reconquis un terrain autrefois occupé par l'expression « Pacifique Sud ». L'« Océanie » désigne une vaste région comprenant l'Australie et un ensemble de zones insulaires subdivisées en trois ensembles : Mélanésie, Polynésie et Micronésie. La première comprend les îles du Pacifique Sud occidental – la Nouvelle-Guinée, les îles Salomon, la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, le Vanuatu (autrefois les Nouvelles-Hébrides) –, la deuxième, la région sud-orientale, contenue dans un triangle virtuel dont les sommets sont Hawaï, Aotearoa/Nouvelle-Zélande, l'île de Pâques. Les îles Fidji, à la frontière entre les deux régions, sont parfois incluses dans le premier ensemble régional, parfois dans le second. Enfin, au nord, se trouve la Micronésie, qui comprend des îles plus petites regroupées dans différents archipels, dont les îles Marianne et les îles Marshall.

Comme Christophe Colomb (Todorov, 1982), Cook baptisa les îles, les populations et les objets inconnus par le monde européen. Pareils à Adam dans la Genèse, Colombo et Cook, par le biais de cette nouvelle nomination, créèrent des réalités de fait. Car, dénommer n'est pas un acte neutre. Il tient du pouvoir de conquête et de contrôle. Refuser à un peuple la capacité de se représenter lui-même et d'apposer sa marque à ses terres revient aussi à refuser la langue locale au bénéfice de celle des colonisateurs, à projeter sur l'espace, à partir des toponymes, l'image de la mère patrie. Renommer ou resémantiser des lieux ou tout autre revient donc déjà à établir une asymétrie, en termes de domination, celle issue du contexte colonial.

La subdivision classique de l'Océanie en trois groupes insulaires remonte à un article paru en 1832, signé par le navigateur Jules Dumont d'Urville. Elle apparaît plus précisément dans une carte insérée dans cet article. Les frontières des différents espaces qui y étaient dessinés sont toujours intactes aujourd'hui (Thomas, 1989a, 1997 ; Tcherkézoff, 2003b). Cette subdivision ne correspond pas à des régions linguistiques, dans la mesure où la plupart des langues de l'Océanie appartiennent à la famille austronésienne – qui, il y a 3500 ans, constituait la famille linguistique la plus étendue au monde. De nos jours, selon les critères adoptés pour distinguer les langues des dialectes, on compte entre 1 000 et 1 200 langues austronésiennes, parlées par environ 270 millions de locuteurs (Bellwood, Fox et Tryon, 1995, p. 1) ; parmi celles-ci, environ 400 sont parlées en Mélanésie (Dutton, 1995, p. 192), région qui comprend également des populations de langues non austronésiennes.

La division géographique de l'Océanie se fonde plutôt sur une catégorisation raciale, construite à partir des représentations des populations avec lesquelles les premiers explorateurs et navigateurs (Bougainville, Cook) entrèrent en contact. Celles-ci oscillaient entre deux positions opposées : une valorisation

des traits physiques, culturels et des institutions sociales les plus facilement assimilables à des équivalents européens et, à l'inverse, un dénigrement des traits les plus éloignés des pratiques et coutumes européennes. Ces premiers comptes rendus furent à l'origine d'une vision dichotomique des populations de la région, vision confirmée et consolidée par la suite par les interprétations de l'histoire coloniale, auxquelles la production ethnographique contribua également. Des traits psychologiques et moraux furent associés à des caractéristiques physiques¹⁹. Les populations de la partie sud-ouest de la région, à la carnation plus sombre, entrèrent dans les représentations collectives sous des qualificatifs évoquant des cannibales rebelles : « primitives », « répugnantes », « hostiles », « nues ». À l'inverse, les populations de la région sud-est, à la peau plus claire et présentées dans les textes français et anglais de l'époque comme « plaisantes », « raffinées », « accueillantes », « vêtues », ont alimenté le mythe du bon sauvage. La lecture de l'organisation sociale et politique a souffert également de cette perspective : au système égalitaire développé autour de la figure du *big man*, dont le leadership découle d'une compétition intense visant à l'acquisition du prestige grâce à la mobilisation de ressources humaines et matérielles, devenu un modèle canonique de la région mélanésienne, s'oppose le système stratifié et hiérarchisé développé autour de la figure du chef héréditaire, assigné à la Polynésie. Dans un cas comme dans l'autre, on instaurait une mise à distance temporelle avec ces populations contemporaines et on contribuait à la construction d'une Océanie radicalement « autre ». À l'égard des femmes locales, ces représentations se sont révélées doublement déformées – elles étaient à la fois eurocentriques et androcentriques.

Cette subdivision de l'Océanie en régions reste cependant d'actualité et continue à être utilisée par les anthropologues, malgré la mise en garde formulée par Nicholas Thomas et Bronwen Douglas, qui y voient le risque d'une réification des typologies.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici vise à souligner le caractère arbitraire des frontières qui divisent l'Océanie en différentes aires. Quoique utilisées dans ces pages, j'ai bien conscience du débat en cours et du caractère conventionnel et superposable des frontières. Il convient néanmoins de souligner que, dans les discours indigènes, les termes Mélanésie et Polynésie ont acquis une acception positive, ce qui est surtout vrai pour « Mélanésie », terme en général connoté péjorativement dans l'idéologie coloniale, à la différence de « Polynésie ». Comme l'affirment Ton Otto (1997) et Nicholas Thomas (1997), les voix et les mots des natifs ne sont pas une simple reproduction de l'idéologie coloniale : leur expérience et leurs pratiques quotidiennes les

19 Cf. le contraste entre Camites, synonyme de civilisation, et les peuples noirs d'Afrique représentés par des traits caractéristiques diamétralement opposés (Sòrgoni, 1998, p. 38-46).

conduisent à célébrer des aspects de la culture indigène dénigrés dans le discours occidental.

Dans le texte d'où est extraite la citation en exergue de ce chapitre, James Clifford souligne que, bien que certaines situations en Océanie soient tout à fait stimulantes, elles sont très souvent négligées par la communauté académique euro-américaine (2003/2004, p. 81-83). Par exemple, on parle environ 20% du total des langues du monde entier sur l'île de Nouvelle-Guinée (politiquement divisée en deux zones, la partie orientale indépendante qui porte le nom de Papouasie-Nouvelle-Guinée, et la partie ouest, la Papouasie occidentale ou Irian Jaya²⁰, sous contrôle indonésien). Ce fait, qui passe en général inaperçu, devrait pourtant faire réfléchir sur les difficultés rencontrées par une « nation » émergente telle que la Papouasie-Nouvelle-Guinée. La décolonisation de l'Océanie a eu lieu dans les années 1970 et 1980, bien plus récemment que celle des pays africains ou du Sud-Est asiatique. Comme elle s'est déroulée dans un climat historique très différent de celui des années précédentes, ses spécificités le sont aussi. La notion de souveraineté, au sens de contrôle des frontières, de la culture et de l'économie, se pose aujourd'hui de façon autrement plus complexe, intriquée et ambiguë que ne le supposait la rhétorique de la construction de la « nation » des années 1950 et 1960. De ce fait, il est trompeur d'employer le terme de « balkanisation » pour analyser les conflits qui agitent la région.

Noms et représentations : la Nouvelle-Calédonie

La Nouvelle-Calédonie se trouve au nord du tropique du Capricorne et jouit d'un climat tropical océanique, chaud et humide sans excès. L'île est cependant exposée à des cyclones, en particulier durant les premiers mois de l'année. Du point de vue de l'hydrographie, la Grande Terre présente de nombreux cours d'eau, tandis que les îles Loyauté n'en ont pas. Les saisons se réduisent fondamentalement à trois : la saison chaude, qui correspond à l'époque des cyclones et court de mi-novembre à mi-avril et, après une courte période de transition, la saison froide, de mi-mai à septembre, où se concentre la majeure partie des précipitations, enfin, les derniers mois de l'année, qui sont les moins pluvieux, et où les températures sont plus élevées. « Nouvelle-Calédonie » est le nom donné par le capitaine James Cook à une île durant son deuxième voyage autour du monde à bord du *Résolution*. Il accosta sur sa côte nord-occidentale le 4 septembre 1774. L'historienne australienne Dorothy Shineberg (1999, chap. 2) mentionne les motivations qui poussèrent Cook à nommer l'île ainsi. Ironisant sur le fait que le capitaine anglais n'avait peut-être jamais vu l'Écosse, elle reprend la thèse de John Cawte Beaglehole,

20 En 2007, cette région d'Indonésie a été renommée « West Papua » (NDT).

sachant que les noms de « Nouvelle-Irlande » et « Nouvelle-Bretagne » désignaient déjà des territoires de la région – lui-même était d'ailleurs à l'origine de l'appellation « Nouvelle-Galles du Sud » – Cook aurait donc eu recours au nom de « Calédonie » (qui était le nom donné à l'Écosse par les Romains) pour les terres qui n'étaient pas encore cartographiées, avec l'intention de reproduire le Royaume-Uni aux antipodes.

Durant la période coloniale, le nom de « Nouvelle-Calédonie et dépendances » désigna respectivement l'île principale, les îles Loyauté et d'autres îlots épars. Aujourd'hui, ce nom recouvre deux régions très différentes : l'île la plus grande, montagneuse, localement appelée « Grande Terre » (400 kilomètres de long sur 50 de large) et, à l'est, un groupe de quatre îles d'origine corallienne, les îles Loyauté (Ouvéa, Lifou, Tiga²¹ et Maré) (cf. carte 1, p. 17), pour une superficie totale de 18 575 km², un peu plus du double de la Corse. Les autres îles habitées sont l'île des Pins au sud, l'île Ouen au sud-ouest, les Belep au nord. Une série d'autres îlots inhabités complète l'archipel.

Les îles Loyauté furent repérées à la fin du XVIII^e siècle par William Raven, commandant du *Britannia*, mais c'est Dumont d'Urville qui les cartographia en 1827. L'origine du nom « Loyauté » demeure obscure. « Je ne suis pas en mesure de dire d'où provient le nom Loyalty qui figure pour la première fois sur les cartes d'Arrow-Smith et dans les instructions de d'Urville », écrit Henri Jouan le 10 novembre 1861. Une incertitude partagée par l'ethnologue Fritz Sarasin (1915) et répétée plus récemment par l'historien néo-zélandais Kerry Howe (1977). Un autre chercheur de la région, Robert Langdon (communication personnelle, Canberra, novembre 1993), pense quant à lui que c'est Raven qui les nomma ainsi. Quoi qu'il en soit, le nom resta, même après l'annexion française en 1864, mais francisé en « Loyauté » (R. Leenhardt, 1980, p. 6)²².

Le nom « Lifou », que l'on retrouve aujourd'hui dans les atlas à la place de Chabrol, fut donné par Dumont d'Urville à l'île la plus grande du groupe des Loyauté (avec une superficie supérieure de cinq fois à celle de l'île d'Elbe²³). Il serait selon certains d'origine samoane, mais d'autres ont prouvé qu'en faga-uvea, langue polynésienne parlée dans les parties méridionale et septentrionale de l'île voisine d'Ouvéa, l'île était déjà dénommée Lifou (Lenormand et Sam, 1993, p. 82)²⁴.

La Nouvelle-Calédonie, devenue colonie française en 1853 sous Napoléon III, fut une colonie pénitentiaire de 1855 à 1894. Elle devint à partir de 1895

21 Tiga est administrée conjointement avec Lifou, mais liée à Maré du point de vue coutumier.

22 Guiart (1953, 1957, 1992a) et Lenormand (1950, 1990) ont gardé l'appellation « Loyalty ».

23 L'île d'Elbe est la plus grande île de l'archipel toscan, à la frontière entre les mers Ligure et Tyrrhénienne (NDT).

24 NDR : ce terme, sous la forme océanienne Lifu, constitue le nom de plusieurs îles dans différentes régions du Pacifique Sud.

une colonie de peuplement, puis un Territoire d’Outre-Mer français (TOM) après la seconde guerre mondiale. L’île avait toujours ce statut dans les années 1990, période où s’est déroulé le travail de recherche présenté dans ces pages. À la suite de l’accord de Nouméa, dont la signature, le 5 mai 1998, a ouvert un nouveau chapitre dans l’histoire des rapports entre la France et la Nouvelle-Calédonie, elle est devenue un pays d’outre-mer, expression répandue localement dont on attend la codification officielle, pour souligner son niveau d’autonomie plus importante que celui d’un TOM.

Dans les pages qui suivent, l’aire géopolitique prise en considération sera désignée par le nom de « Nouvelle-Calédonie » et la population indigène par celui de « Kanak », bien que dans certains contextes, et notamment sur la Grande Terre, le terme le plus utilisé au moment de ma recherche était « Mélanésiens ». La population indigène est également dénommée ainsi dans les recensements, qui ont lieu tous les sept ans suivant le modèle français, alors que les populations des autres régions insulaires du Pacifique vivant dans le pays sont désignées par leur ethnonyme respectif – par exemple ni-Vanuatu²⁵, Fidjien, Wallisien.

Mon choix est motivé par le fait que, quand ils s’expriment en *ghe drehu* (la langue de Lifou), communément abrégée en *drehu*, les habitants de Lifou se désignent eux-mêmes par le terme d’*angetre Drehu* (gens de Lifou) ou alors par le terme plus large de Kanak, tandis qu’ils se réfèrent au territoire en utilisant les ethnonymes propres à chaque île. Dans le cas de Lifou, au toponyme « Drehu », ils ajoutent le terme de *nōj* (terre/territoire). À l’époque de ma recherche, le nom de « Kanaky » était utilisé dans les contextes et les discours ouvertement politisés. J’utilise ici « kanak » comme un nom et un adjectif invariable, ainsi que le veut la convention. Cet usage invariable de « kanak » permet par ailleurs, comme le fait remarquer Charles Illouz (2000, p. 17), de conserver sa beauté graphique et phonétique de palindrome.

L’histoire de ce mot, de ses connotations et son orthographe, qui ont changé au fil du temps, ne manque pas d’intérêt. Il s’agit d’un mot hawaïen – *kanaka* – qui désigne l’être humain. Sa connotation, initialement positive, devint péjorative lorsque le mot entra dans le vocabulaire des équipages européens qui sillonnaient le Pacifique pour désigner les populations indigènes de Mélanésie. Dans les années 1970-1980, alors que le terme « kanak » et ses variantes « kanaka » ou encore « canaque » avaient encore des connotations négatives en Papouasie-Nouvelle-Guinée, en Australie (mais voir C. Moore, 1985) et en Nouvelle-Calédonie, le mouvement indépendantiste a mis cette connotation à mal par un retournement du signifié qui impliqua une resémantisation et une réappropriation positive du terme en tant que fort symbole

25 Il s’agit du terme utilisé par la population du Vanuatu pour se désigner. Il apparaît également dans les recensements de Nouvelle-Calédonie depuis qu’il a remplacé « Hébridais », terme employé avant l’indépendance de l’archipel (1980).

identitaire. Ainsi, il substitua à la forme « canaque » (née de la francisation du terme, qui apparaît dans certains textes anciens doté d'un « k ») celle de « kanak » pour désigner les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie.

Ce processus va dans le sens indiqué, par exemple par Judith Butler, qui estime que les mots peuvent être dépouillés de leur pouvoir insultant pour être recontextualisés de manière plus affirmative :

Les noms injurieux ont une histoire, qui est invoquée et consolidée au moment de l'énonciation, mais pas explicitement narrée. Il ne s'agit pas simplement de l'histoire de leur utilisation, de leurs contextes ou de leurs buts, mais plutôt de la manière dont ces histoires sont installées et arrêtées à travers et par le nom [...]. Le nom a donc une historicité qui pourrait être interprétée comme l'histoire devenue partie intégrante du nom, qui a fini par constituer la signification contemporaine d'un nom : la sédimentation de ses usages puisqu'ils sont devenus partie même du nom, une sédimentation, une répétition qui fige, qui donne au nom sa force. (Butler, 1997, citée in Carotenuto, 2000, p. 240)

Le père Patrick O'Reilly, spécialiste du Pacifique « francophone », affirme dans un article de 1953, publié dans le *Journal de la Société des Océanistes*, que le terme « kanaks » était utilisé par les voyageurs, officiers et même par les gens de Nouméa, mais pas par les missionnaires, qui lui préféraient des termes comme « insulaires », « indigènes », « païens », « Calédoniens » ou encore le toponyme d'origine. Dans la correspondance des pères maristes résidant à Lifou, conservée aux archives de la Société de Marie à Rome et que j'ai consultée à plusieurs reprises, il est fait référence aux habitants de Lifou soit par le terme d'« indigènes », soit par l'emploi de la distinction entre indigènes catholiques et protestants (auquel cas, les habitants de Lifou sont désignés plus fréquemment comme « hérétiques » que comme « païens »). Mais, dans certaines missives, les indigènes sont désignés comme des « canaques » (Pierre Janin, missionnaire à l'île des Pins en visite pendant un mois à Lifou, à sœur Thérèse de Gonzague, 2 mai 1873), ou « kanaks » (Lubin Gaide à Victor Poupinel, 15 mars 1868), même si l'orthographe varie. Dans une lettre de 1864, Jean-Baptiste Fabre emploie « kanak » pour faire référence à la population et à la langue vernaculaires, tandis que, quelques années plus tard, il optera pour « kanacs » (3 décembre 1864 et 27 juillet 1866). En 1872, pour souligner les difficultés rencontrées par les missionnaires et l'instabilité de leur action, le père Gaide écrit à Poupinel : « Nous construisons sur le *kanakisme*, c'est-à-dire sur le sable » (Sydney, 9 février, souligné par l'auteur). Enfin, « Kanak » est récemment entré dans les documents officiels à la place du terme plus ambigu de « Mélanésiens ». Le préambule de l'accord de Nouméa (5 mai 1998) affirme que « les traités passés [...] ne constituent pas des accords équilibrés mais, de fait, des actes unilatéraux » et, qu'au moment de la prise de possession française du territoire, celui-ci n'était pas inhabité mais bel et bien peuplé d'hommes et de femmes appelés « Kanak ».

Par-delà les dualismes

La discipline anthropologique est agitée par un vif débat que je souhaite rappeler pour recentrer certaines questions méritant d'être approfondies dans le cadre du présent travail. La critique formulée à l'encontre d'une notion de culture « figée », prenant les sociétés humaines comme des univers séparés, clos, rigides, homogènes, stables, s'est retrouvée au centre des réflexions et reformulations qui ont ébranlé la discipline (voir entre autres Keesing, 1994, et Hannerz, 1996). Le concept de culture a été revisité sous différentes perspectives qui ont érodé certaines significations établies de longue date, tel un espace conceptuel comportant un mouvement et non un confinement ou parfois comme un carrefour (*criss-crossing*) (Rosaldo, 1989), ou encore une « zone de contact », c'est-à-dire comme des ensembles relationnels amorcés par des processus multidirectionnels d'emprunts, de réappropriation et de traduction culturelle (Clifford, 2003/2004, p. 40). Il est possible de lui préférer la forme adjectivale, « culturel(le) », qui rend mieux que le substantif l'idée d'un parcours « vers le champ plus fertile des différences, des contrastes et des comparaisons » (Appadurai, 1996/2001, p. 28). Toutes ces propositions ont en commun, d'une part, de saper l'idée d'appartenance à une identité-substance, en faveur d'identités composites et dynamiques (Remotti, 1996) et, d'autre part, de montrer que la dimension du culturel est complexe mais reste une clé indispensable pour accéder à la compréhension de l'autre. De ce fait, la solution extrême qui consisterait à abandonner tout à fait le concept de « culture » n'est pas convaincante, « comme si un terme à l'usage si étendu dans la langue courante pouvait être mis au ban par une corporation locale » (Fischer, 2003, p. 7). De plus, vouloir se débarrasser de ce concept dissimulerait :

[...] *une notion universaliste d'agent humain – l'idée héritée des Lumières et fortement anti-anthropologique d'une raison absolue, d'un modèle d'agent comme citoyen du monde, dont l'analyse philosophique n'aurait qu'à racler les incrustations des préjugés religieux, culturels, différentialistes, créées par de farouches dominateurs pour l'exercice de leur propre pouvoir.* (Dei, 2005, p. 198)

Une approche dynamique prenant ses distances vis-à-vis des processus d'essentialisation et de naturalisation des différences culturelles conduit à des ethnographies où les contextes culturels non occidentaux cessent d'être suspendus dans un immobilisme éternel et transportés dans l'histoire par les événements coloniaux. Les populations locales entrent à part entière dans l'histoire en tant que sujets qui habitent le contemporain (Fabietti 2003). Il s'agit d'une transformation radicale qui implique un déplacement : les populations indigènes quittent leur statut d'« objets d'enquête » et de « sujets d'oppression », victimes de « l'impact fatal », pour gagner la place

de sujets « agents »²⁶. Telle est la perspective que j'ai adoptée (Paini, 1997). Pour affirmer la communauté de valeurs et de pratiques propres aux indigènes de la région et situer leurs discours identitaires, les intellectuels et les activistes du Pacifique ont recouru au concept de *Pacific way* (la voie du Pacifique), ou de *Melanesian way* (la voie mélanésienne). Cependant, s'arrêter sur la question des constructions identitaires dans le Pacifique demande une clarification des notions de « tradition » et de « coutume », termes dont les contours sont instables et se superposent. *Kastom* est un terme de *bislama* (bichelamar ou pidgin du Vanuatu), que l'on retrouve dans les variantes de *kastam* (Papouasie-Nouvelle-Guinée) et de *kastomu* (îles Salomon). En Nouvelle-Calédonie et dans le reste du Pacifique francophone on emploie « coutume », expression qui revient souvent dans ces pages.

Le terme de *kastom* ou coutume est utilisé pour désigner les éléments sélectionnés en connaissance de cause et sujets à renégociation, auxquels on recourt pour définir les « frontières de la différence ». Dans cette optique, la notion de coutume recouvre une série d'aspects dont seuls quelques-uns se recoupent avec celle de tradition. La souplesse du concept permet d'utiliser ce dernier pour affirmer dans le même temps l'unité et la diversité. Sans m'étendre ici sur les questionnements autour de la « politique de la tradition » (Paini, 1999), j'aimerais souligner la position, aujourd'hui dominante, qui fait de la tradition non pas un héritage du passé, mais un modèle de pratiques qui peuvent être valorisées, rejetées ou encore revitalisées dans le présent. Ce repositionnement du concept permet de libérer la notion de tradition de sa convergence avec les concepts de continuité et d'authenticité et de la prendre, au contraire, comme une représentation sélective du passé, tournée vers le futur, mais répondant aux nécessités du présent (Lindstrom et White, 1993 et 1994). Cependant, affirmer la fluidité et la malléabilité de ces concepts ne signifie pas les affranchir de tout lien avec la mémoire (Turner, 1997).

Une autre interrogation centrale dans le débat anthropologique relatif à la *kastom*, et que j'esquisse seulement ici, concerne la distinction entre culture vécue et constructions symboliques, démarcation qui risque de réintroduire un dualisme authentique/factice qui correspond davantage à la pensée occidentale qu'à la pensée locale. Une approche qui considère la coutume et les processus d'identification comme des pratiques et des constructions symboliques, sujettes à négociations et réajustements, donne plus de visibilité aux divers intérêts en jeu et aux relations de pouvoir propres à la société étudiée, laissant la place à des représentations plus variées de cette coutume.

Dans la mise en mots de mon expérience, j'ai d'abord employé le terme « construction » (Linnekin, 1992 ; Jolly, 1992a), que je préfère à celui d'« invention » et,

26 Voir l'essai de Sahlins (1994), inclus dans un volume publié en hommage à l'historien Greg Dening (Merwick, 1994), sur une nouvelle approche de la figure de Charlie Savage, naufragé à Fidji au début du XIX^e siècle et devenu leader incontesté des étrangers au royaume de Bau (Fidji).

plus récemment, celui d'«articulation», proposé par Clifford (2003/2004, p.86-87). Le terme «articulation» est perçu comme moins connoté que celui d'«hybridité», aux résonances biologistes, et peut être utile pour repenser tout ce qui rentre dans le discours de la «politique identitaire»; il est également fécond pour repenser la question de la conversion au christianisme et ses particularités dans le contexte océanien. De plus, il rend mieux compte des liens comme des ruptures à l'œuvre. «Dans la théorie de l'articulation, toute la question de l'authenticité et de l'inauthenticité est mise de côté. On présuppose que les formes culturelles sont créées, défaites et recrées» (p. 87).

Cependant, comme le souligne Clifford, cette position trouve sa limite dans sa difficulté à faire dialoguer la perspective du changement avec celle de la continuité. Après avoir contesté l'emploi du terme «invention» en raison de sa signification potentiellement ambiguë de falsification, et donc d'inauthenticité, les intellectuels du Pacifique (et pas seulement) revendiquent de plus en plus la possibilité de conjuguer les deux aspects sous des formes inédites (Friedman, 2002). C'est sur cette toile de fond que Clifford (2001) introduit sa suggestion d'une articulation entre *roots* (racines) et *routes* (itinéraires), entre sites de résidence et sites de voyages, de même que les concepts de «mouvement pendulaire indigène» ou de «mouvement pendulaire kanak» qui, tout en mettant en évidence la particularité de l'indigénité, «à la fois enracinée dans des lieux particuliers et acheminée de lieu en lieu», aident à éviter les inconvénients d'une alternative drastique.

Cet «ajustement de cap» de Clifford tient aussi compte de la vision, toujours d'une grande actualité, du leader indépendantiste kanak, Jean-Marie Tjibaou, vis-à-vis de la recherche identitaire, du rapport entre endogène et exogène, tradition et modernité, connexions et ruptures qui sont considérées comme des dimensions interdépendantes :

Le retour à la tradition, c'est un mythe ; je m'efforce de le dire et de le répéter. C'est un mythe. Aucun peuple ne l'a jamais vécu. La recherche d'identité, le modèle pour moi il est devant soi, jamais en arrière. C'est une reformulation permanente. Et je dirai que notre lutte actuelle, c'est de pouvoir mettre le plus possible d'éléments appartenant à notre passé, à notre culture dans la construction du modèle d'homme et de société que nous voulons pour l'édification de la cité. [...] Notre identité, elle est devant nous. (Tjibaou, 1985, p. 1601)

Malgré la remise en cause de catégories interprétatives consolidées, telles que celles de tradition/modernité, authentique/contaminé, qui, dans la soi-disant «époque classique»²⁷, ont représenté des pôles opposés – et auxquelles on continue de se référer mais en tant que cadres interprétatifs qui empiètent l'un sur l'autre –, les recherches menées dans des lieux géographiquement

27 Parmi les textes théoriques les plus influents qui ont lancé et alimenté ce débat au cours des années 1980, voir Fabian 1983, Clifford et Marcus 1986, Marcus et Fisher 1986, Clifford 1988.

lointains continuent à être pensées en des termes d'anthropologie « exotique », par opposition à l'anthropologie dite « du proche » et « de l'Occident ». Dans un monde de plus en plus interconnecté, cette antinomie aussi est injustifiée car, outre le risque de « conférer des identités très rigides aux chercheurs et chercheuses, sans prendre en compte l'existence de possibilités différentes de classification, liées aux contextes et au point de vue » (Viazzo, 2003, p. 171), elle s'aligne sur la tendance qui veut renvoyer la première de ces anthropologies à des intérêts plus circonscrits et « traditionnels », tout en considérant la seconde comme plus fluide et dynamique, plus intéressée par les changements radicaux qui ont touché la méthode anthropologique.

La pratique anthropologique

Il me semble important de m'arrêter sur ce que faire de la recherche de terrain, souvent nimbée d'une auréole d'aventure et de romantisme, signifie aujourd'hui. Pour éviter de fétichiser le terrain, il faut repenser l'opposition entre « chez soi » et « le terrain » (Gupta et Ferguson, 1997a), mais aussi se libérer des projections solidement ancrées qui conduisent à associer systématiquement le terrain à des contextes éloignés de l'environnement connu (Brutti et Pains, 2002). Comme je l'écrivais il y a quelques années, empruntant une expression d'Akhil Gupta et de James Ferguson (1997c), la « hiérarchie de pureté des lieux » attribuée au terrain ethnographique, souvent alimentée par les anthropologues travaillant loin de chez eux, participe de cette vision compartimentée : on oppose les recherches dynamiques et celles qui sont plus isolées spatialement, plus canoniques et associées à un modèle à la Malinowski.

De retour à Canberra après mon premier séjour de longue durée (un an) à Lifou, j'ai décrit à des collègues les conditions matérielles de la vie quotidienne locale. L'île était en train d'être raccordée au réseau électrique (toute l'île eut l'électricité à la fin des années 1990) et la différence était grande entre les villages éclairés à la lampe à pétrole et ceux partiellement reliés au réseau, où certaines familles, dont les membres avaient un travail salarié – à l'école, à l'administration communale, à la poste –, possédaient quelques appareils électroménagers, tels qu'un réfrigérateur et/ou un lave-linge. La réplique sèche que m'adressa mon interlocutrice, elle aussi tout juste rentrée d'un long séjour de terrain, est à mon sens très symptomatique du mythe toujours en vigueur aujourd'hui à propos des conditions dans lesquelles la recherche anthropologique doit se dérouler : *"I can't imagine being in the field with a fridge"* (je ne peux pas m'imaginer sur le terrain avec un réfrigérateur). Comme si l'absence d'électricité était indispensable pour une recherche de terrain valable : l'anthropologue peut à la rigueur s'en sortir avec des panneaux solaires, mais la vie des locaux doit être dépourvue de toute contamination occidentale (Pains, 2002a, p. 122) !

Faire de la recherche de terrain dans des contextes aux frontières apparemment bien définies – une île risque d’être associée à un terrain circonscrit et à une population insulaire homogène – ne signifie pas aplatir la scène, mais l’approcher dans sa profondeur et son articulation, élargie aux interactions et contacts spatiaux et temporels qu’hommes et femmes kanak ont établis avec d’autres contextes socioculturels. La réalité insulaire se dilate et inclut des fragments de situations qui, par le passé, ont mis ces hommes et ces femmes en contact avec des présences, des langues, des idées, des marchandises et des valeurs exogènes, donnant lieu à des négociations et à des contaminations culturelles.

La négociation de ces apports et leur signification dans leur nouveau contexte culturel constituent la toile de fond de cette recherche. À partir d’un groupe d’hommes et de femmes en chair et en os, habitant un endroit particulier, mon expérience a montré que le sentiment de localité est à la fois labile et solidement ancré, que les « frontières de la différence » sont en mouvement constant et que les circonstances historiques ont parfois provoqué un raidissement par rapport à la labilité qui, semble-t-il, caractérisait le passé précolonial. La rencontre et la confrontation avec des éléments exogènes ont toujours caractérisé ces terres ; l’espace global contemporain n’a pas le monopole du dynamisme.

Comme l’a bien montré l’anthropologue natif d’origine tongienne, Epeli Hau’ofa²⁸, on a beaucoup insisté sur la marginalité de ces territoires vis-à-vis des centres décisionnels du pouvoir économique, en présentant l’Océanie comme un ensemble de réalités insulaires éparpillées dans une mer lointaine. Hau’ofa (1994, 1998) opère un glissement interprétatif, et parle de « mer d’îles », vision qui rend compte du dynamisme et des interactions ayant de tout temps caractérisé cette région. Une conception de l’Océanie qui ne tiendrait pas compte de ce réseau d’interactions, de même que de ses interconnexions avec une réalité plus vaste, constituerait une « approche exotisante. Celle-ci implique une rhétorique du regard et ne nourrit aucun intérêt pour une politique de la rencontre » (Paini, 2002b, p. 18).

À propos des mouvements de personnes, d’idées et d’objets dans l’Atlantique, Alice Bellagamba (2003) parle d’« un espace de communication, contexte de construction d’identités et de cultures pensées et agies dans la rencontre même entre des personnes aux trajectoires historiques et sociales multiples » (p. 142). Si cette représentation peut fonctionner aussi pour le Pacifique, il ne faut cependant pas oublier ses spécificités propres. De ce fait, la proposition de Clifford (1997) jouant sur l’homophonie entre *roots* et « routes » se révèle particulièrement appropriée. L’articulation entre *roots* et « routes », entre lieux de résidence et lieux de voyage, répond mieux aux

28 *Native Pacific Islanders*, selon l’expression choisie par les intellectuels et chercheurs locaux pour se désigner.

particularités du Pacifique où les situations d'enracinement profond dans le territoire côtoient des traditions de voyages et de mobilité. « De telles mobilités au sein du Pacifique cartographient, avec une clarté sans équivoque, une forme de cosmopolitisme indigène. [...] La reconnaissance d'une dialectique proprement indigène entre l'habitat et le voyage demande d'aller bien au-delà d'une simple rupture avec le concept exotisant et colonialiste du natif toujours fermement établi dans un lieu » (Clifford, 2003). Cette formulation très féconde fait écho à ma propre expérience.

La conception des cultures comme des collectivités solidement territorialisées comporte une mise à distance de l'autre, une extraction des sujets concernés hors d'une temporalité partagée et la réification d'une réalité culturelle pourtant variée, complexe, fragmentée, composite. Longtemps considérée comme naturelle, cette mise en relation entre des « créations historiques et sociales » est aujourd'hui problématique, comme l'affirment Gupta et Ferguson dans leur introduction à l'ouvrage *Culture, Power, Place* (1997b), qui souligne l'importance de la compréhension des processus par lesquels se crée le sens du lieu, le sentiment d'appartenance.

L'articulation entre racines et itinéraires permet de prendre en compte cette critique, et dans le même temps, de la contextualiser localement, sans nier le sens du lieu, pensé comme sujet à de constantes réarticulations. Les lieux présentent des frontières mouvantes, variables, des espaces interconnectés, et le lien à ces lieux doit être reconnu, même si sa signification change au cours du temps, comme l'a souligné Clifford :

La signification du lieu est en permanence réarticulée. Et pourtant cette signification historique de lieux qui interagissent ne capture pas l'identification d'un ancêtre avec une montagne. [...] Les mythes indigènes et les généalogies changent, ils se connectent et s'étendent, mais toujours en rapport avec une relation spatiale séculaire et durable. (2003)

Le travail de terrain est une pratique de recherche intense et interactive. De fait, le terrain n'est pas tant un lieu physique qu'un ensemble de pratiques, qui comprennent la façon dont nous nous présentons à nos hôtes et celle dont ils nous reçoivent, nos interactions, notre capacité à nous mettre en question avec autodérision et à accepter les ambivalences d'autrui, les connaissances et valeurs échangées, la mise en mots de l'expérience, les critiques de nos interlocuteurs et interlocutrices au sujet de nos comptes rendus ethnographiques. Comme l'affirme Valerio Valeri, « la technique adoptée dans la recherche de terrain a moins changé que la conscience politique, éthique et épistémologique qui l'accompagne » (2002, p. 31).

Pourtant, l'interaction intensive demande parfois un engagement tel que l'on ressent le besoin de prendre de la distance ; par moments, le fait de se trouver sur une île peut accroître la sensation d'un besoin d'être ailleurs (Colombo Dougoud, 2002, p. 63-64). J'avais, pour ma part, trouvé le lieu où me ressourcer, le lieu de l'ailleurs, dans un endroit situé sur la côte rocheuse

donnant sur la baie du Santal, où j'allais de temps en temps m'asseoir pour regarder l'horizon. Comme je l'ai écrit un jour en fin d'après-midi sur le bloc-notes que j'avais toujours sur moi :

Le son rythmé des vagues venant se briser sur la plage isole des autres sons et des autres voix. C'est un spectacle de couleurs, d'espace et de sons impossible à reproduire. [...] Le regard porte vers des horizons lointains, mais il se pose sur une terre qui semble éloignée, qui évoque d'autres terres, d'autres pays, d'autres mondes. On ne ressent pas l'isolement d'une petite île. La terre de la baie embrasse les flots mais laisse place à une ouverture vers d'autres horizons, d'autres frontières. L'esprit vagabonde, mais se pose ensuite sur une terre. C'est un étrange jeu d'ouverture et de fermeture, de limites et de franchissements. (1^{er} juillet 1990)

Ces considérations introductives visent à présenter une recherche de terrain ancrée dans un village insulaire du Pacifique contemporain mais cela n'empêche pas la focale de s'élargir pour relier ce village dans le temps à d'autres réalités locales, régionales et globales. Comme le remarquait Marshall Sahlins, « le temps d'une ethnographie qui serait une archéologie des modes de vie est révolu » (1993/2000, p. 475).

La remise en cause des conventions de l'ethnographie classique conduit vers des recherches « multisituées » où les objectifs, les lieux et les sujets ne correspondent pas à ceux des productions conventionnelles et où la question de la « profondeur » se colore de connotations nouvelles à la lumière des transformations profondes qui ont traversé le savoir anthropologique. Pour George Marcus, cette question doit être repensée en termes d'« interprétations de l'expérience culturelle » (1998, p. 246). J'estime que les recherches menées dans des espaces apparemment plus restreints peuvent elles aussi répondre à l'invitation formulée par Marcus, c'est-à-dire celle de déplacer sa focale. Dans le cas de la présente ethnographie, le choix de ne pas privilégier des domaines circonscrits mais d'ouvrir de multiples pistes d'enquête, qui, sous leur apparence, peut-être plus fragmentaire, rendent en réalité compte de la complexité et de l'enchevêtrement des dynamiques examinées et opère un déplacement par rapport à l'ethnographie classique.

Admettre que les relations instaurées sur le terrain sont aussi politiques a eu pour conséquence de placer l'implication et les responsabilités de l'ethnologue vis-à-vis des sujets de sa recherche au centre de la réflexion et de la pratique anthropologique (Fabian, 1983 ; Wazir, 1993). Le concept de terrain s'élargit pour inclure des sites multiples et inédits, mais la recherche ethnographique se conduit toujours en présence d'autrui. Karin Norman (2000) raconte comment sa recherche de terrain s'est prolongée et comment les liens créés avec ses interlocuteurs ont été entretenus grâce au téléphone. Il en est de même ici et je pense notamment à la longue conversation téléphonique que j'ai eu le plaisir d'avoir avec Marie-Claire Beboko-Beccalossi en octobre 2004, alors qu'elle était de passage à Turin, et qui est pour moi du

«terrain», au sens où il n'y a pas de séparation entre la communication et la relation (Baumann, 2003). Ce n'est pas un hasard si le thème du «retour», entendu comme visites successives sur le terrain et comme proximité topographique, est une dimension importante de la pratique ethnographique (Rosaldo, 1989). «Le retour est donc une expérience qui ouvre à nouveau l'horizon d'interprétations, figé dans notre mémoire et dans nos publications, et qui remet en cause non pas tant les bases de nos connaissances [...] que certaines prémisses épistémologiques et ontologiques qui guident la recherche en sciences sociales» (Duranti, 2002, p.179). J'ajouterais que, pour nos hôtes aussi, le retour rouvre l'horizon interprétatif et redessine souvent les «frontières de la différence» entre l'anthropologue et eux, donnant de la visibilité à la relation d'échange – ce que mon séjour à Lifou en mars 2005 m'a d'ailleurs confirmé.

J'ai de nombreuses réserves quant à la question posée par quelques anthropologues de savoir si une recherche menée sur un terrain virtuel peut encore être considérée comme une ethnographie : les relations virtuelles sont différentes des liens sociaux. Peut-on faire l'expérience de l'altérité en l'absence d'une proximité spatiale ? Peut-il y avoir une remise en question de l'anthropologue à travers la virtualité ?

La crise d'une épistémologie fondée sur l'idée d'une connaissance neutre, universelle et objective a donné lieu à de nombreuses reformulations. Comme le dit Trinh T. Minh-ha (1991, p.6), «une conscience inévitable de la stérilité du sujet unitaire et de ses constructions monolithiques» a joué un rôle central dans la concrétisation de la relation entre les différents sujets pris dans la démarche anthropologique. La représentation ethnographique met fin au monologue et s'enrichit d'une pluralité de voix et de perspectives, parmi lesquelles celle de l'auteur(e), dont les écrits témoignent d'un dialogue entre des subjectivités variées. Il faudrait non seulement écouter et présenter ces voix multiples, mais aussi rendre visible la présence de l'anthropologue. Souligner la partialité de son propre regard ne signifie pas s'abstenir de privilégier une position, mais en exposer les bases politiques et morales. Comme l'affirme Lila Abu-Lughod, les vérités partielles sont toujours «des vérités positionnées» (1991, p.142), car le corps et la biographie de l'anthropologue ne peuvent être éliminés. Pour faire écho aux paroles de Donna Haraway (1994, p.142), la connaissance positionnée, située, implique une responsabilité, un «concept» que je comprends surtout, de mon point de vue d'anthropologue, dans le sens «derridien» d'une réponse, d'une disponibilité à être traversé(e) par l'autre, qui redessine les contours de la distinction entre émique et étique.

Sans nier l'importance de stratégies narratives plus différenciées et personnelles, je pense qu'une perspective qui aborde les questions des rapports de pouvoir au sein de la recherche de terrain et dans les comptes rendus ethnographiques ne peut pas se contenter d'une politique de stratégies

narratives²⁹. Opérer un réel déplacement depuis un « régime de représentation » vers un régime « contextuel et relationnel de l'expression » (Cavarero, 1997, p. 83) signifie repenser la relation entre l'anthropologue et les sujets de la recherche en interrogeant leur disponibilité à s'engager.

Rencontrer et représenter l'une et l'autre

Quand nous racontons les réalités culturelles d'autres populations, nous avons souvent tendance à nous abandonner à un « sentiment de différence exagéré et même factice [...] au point que les signes de ressemblance deviennent gênants [...], les signes de similitude contaminent » (Carrier, 1992a, p. 203). Cette affirmation est encore plus significative à la lumière du « choc des civilisations » invoqué par l'opinion contemporaine dominante.

Que signifie rencontrer et représenter l'autre, c'est-à-dire des hommes et femmes considérés en tant que sujets historiques contemporains avec chacun des trajets biographiques, culturels et sociaux différents ? La subjectivité sexuée n'est pas monolithique mais constituée de composantes qui se recoupent – âge, catégorie sociale, histoire personnelle – et qu'il faut prendre comme des formes sujettes à transformation, ordonnant les expériences et les représentations (H. Moore, 1988, 1994). De plus, ces composantes sont prises (*embedded*) dans des relations sociales concrètes et leurs entrecroisements produisent des configurations spécifiques non dépourvues de formes de pouvoir et de discrimination. La théoricienne féministe Chandra Mohanty (1991a, p. 13) montre par exemple que, à l'époque de l'esclavage aux États-Unis, la construction de l'identité féminine variait selon la couleur de peau des femmes employées dans les plantations : on considérait les Blanches comme des femmes chastes et attachées à la sphère domestique et les Noires, comme des femmes débauchées et brutales.

Si elle ne dialogue pas avec d'autres aspects, la perspective sexuée conduit à des représentations biaisées de l'« être-femme ». C'est d'ailleurs ce que Mohanty (1991b) reproche aux féministes occidentales, qui classent les femmes non occidentales comme « autres » et se positionnent en tant que « référent normatif », à partir duquel évaluer la situation d'oppression supposée des « femmes du Tiers-monde » représentées à travers un discours monolithique. En critiquant l'incapacité du féminisme occidental à communiquer avec celui du « Tiers-monde », la théoricienne féministe aborde aussi la question de la laïcité, passage obligé du féminisme occidental, mais qui, appliquée telle quelle à des femmes vivant ailleurs, risque de ne pas saisir leur diversité et de se méprendre sur l'importance du fait religieux et spirituel dans d'autres contextes (Jankowski, 2005). Je voudrais cependant ajouter

29 Sur l'absence de reconnaissance, de la part de la nouvelle ethnographie postmoderne, de la pensée des anthropologues féministes, voir Paini, 1997 et 2000.

qu'une perspective qui oppose un Occident monolithique à une multiplicité de mondes non occidentaux risque d'exclure; tout dialogue avec la multiplicité de discours (et de féminismes) également présents dans le monde occidental. Il ne suffit pas de démanteler la dichotomie entre l'Occident et le reste du monde, il faut aussi repenser chaque terme du binôme. Mettre l'accent sur la complexité plutôt que sur l'homogénéité permet de laisser la place à des représentations diverses de « l'être-femme ».

L'emploi de la notion de « frontières de la différence » doit être lui aussi compris dans cette perspective, c'est-à-dire comme moyen par lequel les individus reformulent le statut de l'identité et de l'altérité dans différents contextes historiques. Les frontières sont négociées entre hommes et femmes, entre intérieur et extérieur (anthropologue incluse). Où est ma place dans cette reconfiguration des frontières ?

Nombre de questions au cœur du débat qui s'est ainsi développé au sein de la discipline et au-delà sont fondamentales tant dans la phase de recherche qu'au moment de l'écriture. Que veut dire reconnaître sa propre partialité sur le terrain et plus encore une fois rentré(e) chez soi, quand on se trouve dans la phase de rédaction, même si l'on garde à l'esprit la critique formulée par Johannes Fabian (1983) à l'encontre de la rhétorique de mise à distance proposée par le discours anthropologique classique ³⁰ ? Comment éviter de dérapier dans l'essentialisme, quand nous décidons de représenter dans nos ethnographies les femmes et les hommes avec qui nous avons travaillé, et que nous voudrions que ce soient eux qui parlent en leur propre nom ? En tant qu'auteur(e)s, nous continuons à avoir le contrôle du texte (Young, 1983b).

Renato Rosaldo s'interroge sur ce que signifie « donner une subjectivité à l'autre », et soutient que l'interprétation doit devenir bidirectionnelle ; Alberto Sobrero, quant à lui, invite les africanistes – à mon avis, l'invitation peut être étendue – à « reformuler un grand nombre de leurs propres intérêts en s'appuyant sur la rencontre avec des anthropologues natifs » (1998, p. 54).

Dans ma réflexion sur mes relations avec mes interlocutrices³¹, j'ai tiré profit du travail d'Adriana Cavarero (1997) sur Hannah Arendt. Cavarero se sert de la catégorie d'« unicité » élaborée par Arendt pour s'affranchir du sujet universel neutre et ainsi pouvoir affirmer qu'« à la naissance, c'est toujours un *qui* sexué qui vient au monde » (p. 54). La philosophe affirme qu'il faut établir si le fait d'être une femme « appartient à l'ordre de mes qualités (ce *que* je suis) ou à celui de mon unicité (*qui* je suis) ». Cette alternative est construite sur une différence fondamentale. Dans un cas, on s'intéresse à « un

30 Pour Johannes Fabian, « la communication est [...] la création d'un temps partagé » (1983:30), toutefois l'anthropologue suggère qu'il existe « une division aporétique entre la reconnaissance de la co-temporalité dans la recherche ethnographique et le déni de la co-temporalité dans la plupart des théories et des écrits anthropologiques » (1983, p. 35), la traduction est de l'auteur de cet ouvrage.

31 Cette section reprend une réflexion développée dans Paini, 2000.

sujet, unique et singulier, qui cependant vient au monde “neutre” du point de vue de son sexe, et qui par conséquent peut faire de sa *qualité* de femme une hypostase liée au régime de la représentation » (p. 82) ; dans l’autre cas, on se concentre à l’inverse sur « une unicité, tout aussi singulière et distincte, qui depuis la naissance se montre cependant telle quelle, c’est-à-dire sexuée, et repose sur le régime contextuel et relationnel de l’expression » (p. 83).

Cavarero prend aussi en considération le risque d’un effet miroir, qui conduirait à « construire un être-femme “commun”, comme une substance, comme la Femme qui s’inscrit dans l’expérience partagée de ses semblables » (p. 119-120). Il m’a semblé très fécond de transposer cette pensée dans le domaine de l’anthropologie, où la relation qui s’établit durant le travail de terrain avec les sujets de la recherche demande une reformulation permanente du cheminement entre proximité et distance, pour éviter de trouver « un réconfort dans la ressemblance de genre ». De plus, la pensée d’Arendt, selon laquelle un être est unique seulement dans le contexte d’interactions avec les autres, et qui considère la liberté non pas en termes individuels mais relationnels, permet de sortir de l’impasse des réseaux conceptuels dominants qui opposent le moi individuel au moi relationnel. De même, la façon dont Arendt réconcilie différence et universalisme me semble très stimulante pour une anthropologue, en particulier lorsqu’elle souligne que l’humanité partagée ne peut voir le jour « qu’en restant fidèles à la pluralité de nos identités individuelles et collectives » (Markus, 1989, p. 126).

La pratique d’un parcours de proximité m’a conduite, pendant mon premier séjour de longue durée à Druueulu à une implication extrême, responsable d’un malaise constant : je suis/j’étais une femme, mais pas kanak. Il s’est révélé important de prendre du recul pour mieux interroger le sens de cette expérience ; je n’y suis parvenue qu’en prenant des distances physiques avec ce contexte. J’ai été incapable de négocier des allées et venues entre proximité et distance tant que j’étais sur l’île.

Néanmoins, cette plongée dans les histoires et les expériences des habitants du village m’a ensuite permis d’y retourner et de retrouver ces derniers, de communiquer avec eux, de conserver le dialogue, l’écoute, mais aussi de pouvoir me retirer le moment venu. Le fait de revenir à Lifou a pris la dimension d’un retour car j’ai constaté qu’au cours de cette année passée ensemble, des liens s’étaient noués avec certaines femmes. J’avais vécu avec elles, partagé leur vie domestique, les travaux aux champs ; j’avais participé avec elles aux cérémonies coutumières et chrétiennes, j’avais discuté avec elles, sans cesser de me poser des questions et de mesurer les avancées. C’est un processus long et complexe que de créer un contexte de partage qui soit aussi un espace de communication, laissant à la fois la place à la possibilité de s’impliquer et à sa propre diversité. Le choix d’un regard partiel et partiel n’a pas été sans incidence ; ma façon de faire de la recherche de terrain s’en est trouvée changée. Dans un lieu où les hommes sont vus comme détenteurs de

la parole et des connaissances relatives à l'histoire du clan, j'ai privilégié mes relations avec certaines femmes, chez qui j'ai reconnu de l'autorité. Celles-ci se sont rendues disponibles pour jouer un rôle de médiatrices, m'apprendre comment me positionner dans ce contexte culturel, et c'est d'ailleurs une femme qui m'a enseigné le drehu, sa langue maternelle.

Par ailleurs, les femmes ne m'ont pas figée dans le rôle de l'hôte étrangère. Dans la société kanak de Lifou, l'étiquette est très stricte ; l'ordre dans lequel on se sert ou dans lequel on est servies, entre femmes, dépend par exemple du statut social et de l'âge : tout d'abord l'épouse du chef, puis l'hôte, la femme âgée, la femme enceinte, la femme mariée et, en dernier, les jeunes filles (la distinction entre femmes mariées ou pas, avec ou sans enfants, est très nette). Pendant longtemps, j'ai été considérée et traitée avec les égards dus à une hôte ou à une femme d'un certain rang ; cependant, pendant le rassemblement des femmes kanak venues de tout le pays qui se déroula à Drueulu en février 1992, seules les femmes kanak en visite, originaires d'autres tribus, eurent tendance à me traiter en hôte. Les femmes de Drueulu, quant à elles, me demandèrent de l'aide pour telle ou telle tâche, par exemple servir les femmes plus âgées. Cette position changeante était moins frappante avec les hommes : quand ils le jugeaient nécessaire, ceux-ci continuaient à souligner mon acceptation au sein de la communauté, mais non mon intégration, car je n'avais aucun lien avec la terre, le territoire. Pourtant, la convocation du petit chef (voir ci-dessous) pourrait porter à confusion, car il estompait une opposition apparemment nette entre les façons d'entrer en relation avec l'anthropologue de la part des femmes et des hommes de Drueulu.

Pour soutenir mon projet et marquer la naissance d'un contexte différent, un des actes les plus significatifs des femmes de Drueulu fut sans aucun doute celui qu'accomplirent deux d'entre elles, avec qui j'avais une relation forte, en m'accompagnant à un rendez-vous auprès du Conseil des anciens, où j'avais été convoquée à la veille de mon départ de Drueulu et de Lifou.

Le jour précédent, une de ces deux femmes m'avait appelée pour m'informer que le petit chef, « en colère parce que tu as enregistré une conversation avec son père » (évidemment avec son accord), avait suggéré au Conseil des anciens de m'infliger une punition locale, de m'astiquer³². Selon cette femme, le petit chef :

[...] ne sait pas faire la différence entre utiliser son autorité pour les punitions coutumières, quand quelqu'un a fait des bêtises, et les situations où son autorité a un poids mais suit d'autres chemins. Te convoquer fait partie de ses devoirs, te poser des questions (même si tout le monde sait comment tu es arrivée ici) fait partie de ses droits, mais il n'a pas celui de te punir.

32 En français calédonien, « astiquer » est surtout utilisé au sens de frapper, dans le cas présent, il désigne les châtiments corporels infligés aux jeunes autochtones lorsqu'ils commettent de graves infractions aux règles coutumières.

Sur son conseil, j'ai demandé à être accompagnée par une deuxième femme. Ainsi, Pohnimë et Sipo acceptèrent de se rendre dans un espace masculin et de prendre la parole, bien que le petit chef eût immédiatement rappelé que le Conseil des anciens m'avait convoquée seule. En drehu et en français, elles précisèrent comment j'étais arrivée, parlèrent de mon projet de recherche et de mes intentions en tant qu'anthropologue, en clarifiant les raisons de mon intérêt pour certaines questions et en essayant de donner une réponse circonstanciée à celui qui avait demandé cette réunion. Le petit chef mettait en doute le fait que j'étais véritablement en train de m'occuper du domaine – celui des « femmes kanak » – pour lequel les différentes autorités coutumières locales m'avaient donné l'autorisation de vivre et de travailler à Drueulu. Selon lui, j'avais empiété sur le territoire masculin parce que je m'intéressais à l'organisation des clans, à la structure sociale, alors que « les clans c'est une affaire des hommes ». S'appuyant sur leur vécu, les deux femmes expliquèrent qu'elles aussi étaient nées dans un clan, qu'au moment de leur mariage elles avaient intégré le clan de leur mari et que leur vie aussi était scandée par les rapports entre les clans. De la sorte, elles ramenèrent mon débordement apparent au cadre de la recherche pour lequel j'avais obtenu une autorisation.

Toutes les femmes n'auraient pas pu se permettre une pareille démarche. Il s'agissait de deux femmes d'un certain âge, mariées, appartenant au clan des propriétaires terriens ; l'une était catholique et active dans un groupe de femmes du village, l'autre protestante et active dans l'église locale. Par ailleurs, elles étaient bilingues (drehu et français). Je précise ces éléments car j'ai gardé à l'esprit le conseil que m'avait délivré Margaret Jolly à Canberra : toujours contextualiser historiquement et culturellement la question de la médiation féminine, et ne jamais la tenir pour acquise. On n'a pas toujours une langue véhiculaire en commun. Sur d'autres « terrains », cette langue est l'apanage des hommes, comme cela avait été le cas pour Margaret Jolly au Vanuatu. De ce fait, tant qu'elle n'avait pas acquis une bonne compréhension de la langue locale, la communication verbale pour des questions de force majeure avait dû passer par les hommes du village.

L'idée selon laquelle la production du savoir n'est pas neutre m'a poussée à reconnaître mon positionnement dans ma pratique comme anthropologue femme, tout en admettant la partialité du savoir ethnographique ainsi recueilli. Ce choix d'un regard partial a joué dans ma relation avec les femmes du village, créant un contexte qui permettait la communication de pratiques et d'expériences différentes. Je n'imagine évidemment pas qu'il suffit d'aller sur le terrain en déclarant ses intentions ou l'horizon dans lequel on s'inscrit pour « faire contexte ». L'extrait d'une lettre que j'ai envoyée de Nouméa aux amies de la bibliothèque des Femmes de Parme – tenue bénévolement par un groupe politique de même nom, dont tous les membres avaient par

ailleurs un autre travail – rend compte des difficultés de ce parcours, et des tensions constantes :

Je me sentais déchirée à ce moment-là : j'avais été brusquement mise à l'écart lors d'une conférence qui rassemblait un petit nombre de femmes mélanésiennes de l'aire anglophone (les femmes kanak n'étaient là que comme observatrices), organisée par la SPC (South Pacific Commission, le principal organisme dévolu au développement de la région), à laquelle je participais à titre d'observatrice.

Un soir, pendant une pause dîner, j'avais osé exprimer ma perplexité quant à l'organisation des rencontres préliminaires à la Conférence régionale des femmes du Pacifique Sud (Guam, décembre 1991), qui avaient réuni séparément des femmes de Micronésie, de Polynésie, des pays francophones du Pacifique et enfin de Mélanésie : une façon de maintenir et de renforcer les barrières linguistiques et d'aggraver l'isolement des femmes et des hommes kanak dans un contexte régional « anglophone ».

Mes observations ont déplu à la responsable, B. de Samoa, qui le lendemain m'a brusquement annoncé que certaines participantes n'appréciaient pas ma présence à la conférence ; en tant qu'anthropologue, j'aurais pu divulguer des informations personnelles partagées durant les différentes séances et de plus je m'étais permis de critiquer la structure même qu'elles voulaient consolider. Il n'a servi à rien d'affirmer que je garderais la réserve la plus absolue sur les histoires de vie ayant circulé durant la Conférence ; le ton de la réponse de B. fut glacial : qui pourrait garantir la fiabilité de mes promesses ?

J'avais partagé avec certaines de ces femmes des moments de travail et de détente ; j'avais préparé les repas avec elles, partagé le même toit à la Maison des femmes [à Nouméa]. C'était la confirmation que je recherchais : nous avons réussi à créer ce contexte de partage, permettant d'échanger aussi sur nos désaccords.

Quand le rideau est soudainement retombé, je me suis sentie brisée.

Il est très douloureux de se sentir perçue en tant qu'anthropologue avant de l'être en tant que femme³³ ; il est très pénible de se voir attribuer la prétention de l'Occident d'être le porteur d'un message universel, hégémonique.³⁴

Ces deux épisodes – celui de la convocation auprès du Conseil des anciens et celui rapporté dans la lettre – mettent en lumière un aspect important : la centralité accordée à la reconnaissance d'un contexte partagé, présente dans la première situation et absente dans la seconde.

Au cours de la rencontre entre deux sujets, l'empathie joue un rôle fondamental. Comme le rappelle Mary Catherine Bateson, « l'exposition à d'autres façons de faire est insuffisante si elle n'est pas accompagnée d'empathie et de respect » (1990, p. 58). Dans ce cas aussi il m'a été fécond d'appliquer à l'anthropologie

33 « Femme » étant entendu ici comme sujet sexué – le « qui je suis » et non pas le « ce que je suis », cf. Cavarero, 1997.

34 Lettre du 23 octobre 1991, fonds de l'ex-bibliothèque des Femmes de Parme, Bibliothèque Balestrazzi, Parme (retranscrite intégralement in Paini, 2000).

la pensée d'Edith Stein, pour qui l'empathie ne signifie pas identification, mais instauration d'un rapport de confiance, nécessitant donc la présence de deux sujets distincts. Pour Annarosa Buttarelli, il s'agit de « l'acte par lequel l'être humain se construit, à travers l'expérience de l'altérité » (Boella et Buttarelli, 2000, p. 8). L'empathie signifie « élargir son expérience propre en conservant la distinction entre l'autre et soi-même » (p. 69), sans faire appel à l'identification ni à la fusion, mais à la relation elle-même. Appliquée à un cadre anthropologique, cette réflexion permet de renforcer l'importance de partager un contexte, de s'exposer et de s'impliquer sans se mimétiser, en restant fidèle à soi-même – ce qui, dans le même temps, fournit un bon outil pour ne pas retomber dans une idéologie de relativisme culturel différentialiste.

Réflexions sur la traduction linguistique

Je voudrais introduire ici une autre dimension qui a pris une importance croissante au fur et à mesure que j'avais dans le travail de rédaction : la traduction linguistique, question soulevée par Clifford dans un essai de 1980. L'anthropologue nord-américain se demande s'il est possible de parler de traduction neutre, même dans le cas d'une traduction littérale. La traduction en soi n'est-elle pas toujours un processus de filtrage, d'interprétation ? Plus récemment, à propos de ses recherches sur Tahiti, Jean-François Baré a soutenu que parler du domaine économique dans une langue étrangère à la réalité socioculturelle en question relevait en soi d'une « opération de *traduction* » (1992, p. 143-144). Donna Haraway (1991, p. 187) s'arrête également sur l'importance de la traduction et sur les risques qu'il y a à imposer une langue comme standard pour toutes les traductions et conversations. Enfin, Marcus (1998) estime que la fonction de la traduction dans les recherches « multi-situées » a autant voire plus d'importance que dans les ethnographies classiques. Bien que les exemples proposés par Marcus (p. 84) soient de nature différente, les constants va-et-vient linguistiques qui ont caractérisé mon travail – de ma langue maternelle, l'italien, au français calédonien et au drehu parlés sur le terrain, à l'anglais utilisé dans la première phase de restitution des matériaux – ont rendu la question de la traduction omniprésente. Une fois rentrée du « terrain », à Canberra, je me suis trouvée prise dans un dilemme : comment rendre justice à mes matériaux sans enfreindre les conventions linguistiques anglo-saxonnes ? Sur l'île, une femme kanak m'avait appris des notions de drehu, mais dans la mesure où je progressais plus rapidement en français, c'est surtout cette langue que j'avais employée dans les entretiens et conversations les plus complexes. Il en résultait des enregistrements bilingues, où les questions étaient souvent posées en français et les réponses développées d'abord en français avant de glisser « dans la langue », comme disent les habitants de Lifou pour définir le drehu dans les conversations en français calédonien. Le français calédonien est une variété

«régionale» du français, qui a incorporé des termes empruntés à d'autres langues du Pacifique, à l'anglais, et au français des Indes occidentales, et qui est devenue la langue véhiculaire du pays (Tryon, 1991 et Pauleau, 1995). Les habitants de Lifou parlent le drehu (la langue vernaculaire), le français calédonien étant une deuxième langue dont l'apprentissage se fait sur les bancs de l'école.

Le drehu appartient à la sous-catégorie des langues des îles Loyauté, incluse dans la catégorie des langues kanak de Nouvelle-Calédonie. Il s'agit de langues appartenant à la branche mélanésienne des langues de l'Océanie, sous-ensemble oriental de l'ensemble des langues austronésiennes, qui comprend des langues parlées par des populations disséminées sur un immense territoire compris entre Madagascar, Taïwan, les îles Hawaï et l'île de Pâques. Le recensement de 1996 décomptait plus de 11 000 locuteurs de drehu, même si leur nombre effectif est sûrement plus élevé, car le drehu est également parlé par des Kanak d'autres régions. L'emploi des parlers vernaculaires dans les documents imprimés a longtemps été interdit par les autorités coloniales, mais, depuis 1992, le drehu est l'une des quatre langues kanak à avoir obtenu le statut de «langue régionale mélanésienne» dans le cadre de la législation française. Son enseignement est à présent autorisé à tous les niveaux de l'école, intégrant ce que la pratique avait déjà consolidé (au moins pour les écoles maternelles et primaires religieuses).

L'écriture du drehu remonte à la traduction de l'Ancien Testament par des pasteurs protestants durant la seconde moitié du XIX^e siècle, publiée en 1890 par la Société biblique de Londres. De nombreuses expressions utilisées dans la Bible appartiennent au *qene miny*, ou «vieux drehu», ainsi que mes interlocuteurs de Lifou définissent cette langue cérémonielle parlée par les personnes de haut rang et utilisée aujourd'hui par les porte-parole des chefs.

Bien que le drehu soit un marqueur important de l'identité culturelle de Lifou, on ne saurait ignorer le fait que le français, la langue des colonisateurs, est aussi la langue véhiculaire dans la communication entre les Kanak originaires d'aires linguistiques différentes. Le pays est divisé en 28 aires linguistiques, une variété somme toute limitée si on la compare aux plus de 600 langues parlées en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les habitants de Lifou parlent le français en y superposant des modèles grammaticaux du drehu : par exemple, au lieu de «on va lui dire», on dit «on va dire à lui», une tournure calquée sur le drehu. Cette contamination linguistique n'a cependant pas créé de créole (le tayo est parlé seulement par quelques milliers de locuteurs dans le sud de la Grande Terre) ni, à la différence des îles voisines, de variété de pidgin (le bichelamar est aujourd'hui parlé uniquement par la petite communauté de ni-Vanuatu). De nombreux locuteurs du français standard considèrent qu'il s'agit d'un français «petit-nègre»; des chercheurs m'avaient même conseillé d'intervenir sur certaines expressions linguistiques locales au moment de la rédaction. J'ai pris conscience de l'enjeu en consultant l'en-

trée «petit-nègre» dans le dictionnaire italien Zingarelli (1987): «langue incorrecte, approximative et pauvre, caractérisée par l'usage systématique de la forme infinitive des verbes». Une langue qui ne se conforme pas à la langue standard n'est pas reconnue comme telle et se voit traitée avec condescendance et dénigrée.

Un autre élément de réflexion dans cette épineuse question du traduisible et de l'intraduisible réside dans la transposition de certaines catégories anthropologiques anglo-américaines. Je m'explique, pendant ma recherche sur le terrain, je ne m'étais pas rendu compte de certaines différences, peut-être pour la simple raison que le drehu et le français peuvent, dans certains domaines, présenter moins de difficultés de traduction (par exemple, le champ sémantique du terme *u*, «l'âme, l'esprit», est similaire à celui du français «esprit»). Je ne suis absolument pas en train d'affirmer que le français et le drehu présentent la même «cartographie», il suffit d'ailleurs de citer, parmi de nombreux autres exemples où l'équivalence manque, le cas de *qene nōj* («manière de faire de Lifou»), rendu en français par «coutume», qui ne transmet pas la spécificité du terme indigène. De fait, «coutume» recouvre un vaste champ sémantique qui inclut tant l'adhésion à une «manière de faire de Lifou» (*qene nōj* ou *qene Drehu*) que «le geste» (expression française utilisée par les Kanak), c'est-à-dire la façon dont on se présente chez quelqu'un ou à un événement public (*qēmek*), ou par lequel on prend congé (*iahni*) – d'où l'expression «faire la coutume» (pour souligner le fait que l'on se présente aux habitants de la terre sur laquelle on s'est rendu, en leur reconnaissant l'autorité sur ce lieu) –, et, enfin, le contenu même du geste en question (des présents de nature diverse et les mots qui accompagnent le geste).

Cela étant, nous avons évoqué le cas de *u*. Malgré les distorsions inévitables qui se produisent en anglais comme en français, la notion est mieux rendue dans une langue comme le français, qui centre le concept de corps humain sur la conception dualiste du corps et de l'esprit (qui inclut l'âme), par rapport à une langue comme l'anglais, qui la concentre autour de la distinction *body/mind*. Je le répète, mon intention n'est pas d'affirmer qu'une langue permet une équivalence sémantique plus stricte qu'une autre ni, bien sûr, de soutenir que le raisonnement par couples de concepts opposés est une particularité de la langue anglaise; les oppositions binaires comme moi/l'environnement ou nature/culture caractérisent profondément toutes les langues occidentales.

Ce besoin de mener une réflexion approfondie sur la traductibilité des univers culturels et linguistiques est né d'une question, apparemment simple et innocente, que me posa Michael Young à mon retour à Canberra, alors que j'étais en pleine phase de rédaction: le drehu possède-t-il un terme pour *mind*? Ce qui m'intéressait ici, c'est de problématiser cette question. À cette fin, certaines réflexions d'Anna Wierzbicka, de l'Australian National University à Canberra, qui font dialoguer la linguistique avec l'anthropologie et la psychologie, m'ont été d'un grand secours. En effet, Wierzbicka, de

langue maternelle polonaise, soutient qu'à la différence du concept universel de personne, et de ceux de *thinking*, *knowing*, *feeling*, et *wanting*, que l'on rencontre dans toutes les langues du monde, celui de *mind* n'est pas universel (1993, p. 214 et 1999).

Première partie

Reconfigurer le rapport entre passés et présents

Hiéarchies indigènes et coloniales : regards croisés

Les étrangers étaient intégrés dans un clan et par conséquent dans leurs relations et leurs fonctions. Les Européens ont pris la terre mais ont refusé de s'intégrer dans le système des autres. C'est pas le fait étranger mais colonial que l'on a refusé. Le colonisateur a pris sa place et pas le système qui lui a dit ce qu'était sa place.

Billy Wapotro, octobre 1989

Les habitants des îles Loyauté n'ont jamais constitué de sociétés fermées. Avant l'invasion européenne, des interactions commerciales et cérémonielles avaient lieu avec des groupes d'insulaires du Pacifique oriental venus vers le Pacifique occidental et avec les groupes de la Grande Terre (Guiart, 1963 ; Howe, 1978). À partir de 1841, les îles Loyauté furent constamment visitées par des commerçants à la recherche de bois de santal et d'holothuries¹. Puis, ce fut au tour des missionnaires, des colonisateurs français et des marchands de main-d'œuvre (Shineberg, 1967). Si la nature des contacts avec le monde extérieur, les caractéristiques de la structure sociale, l'évolution démographique et la spécificité de l'environnement des îles Loyauté ont contribué à modeler cet archipel autrement que l'île principale, la colonisation française a marqué les deux régions en profondeur.

Comme le montre la citation en exergue sur la manière de se positionner à l'égard des étrangers et les processus déclenchés par la colonisation, la conception de l'étranger et l'entrée en relation avec lui étaient fluides à Lifou, et elles le sont toujours. Elles laissent de la place à des formes d'intégration qui ne signifient pas un refoulement des origines. Dans leurs récits oraux sur leurs rapports avec les étrangers, les Kanak insistent toujours sur la fluidité des frontières et présentent la possibilité d'intégrer les étrangers comme un élément important de l'hospitalité traditionnelle kanak.

1 Les holothuries (plus communément appelées « concombres de mer ») sont connues sous le nom de « trépangs » ou « bèches de mer » quand elles sont séchées, méthode qui a conduit à leur commercialisation sur le marché chinois et asiatique plus généralement, car elles y sont considérées comme un mets raffiné. Il s'agit d'un échinoderme *holothuroidea*, classe comprenant une centaine d'espèces, à la forme cylindrique, de dimensions variables, que l'on trouve dans les fonds marins chauds et tempérés.

Dans ce chapitre, j'explore les particularités de Lifou, l'île la plus grande et la plus peuplée de l'archipel des Loyauté. J'examine les notions indigènes d'autorité et de hiérarchie, et la manière dont celles-ci ont joué dans les premières interactions entre les habitants de Lifou et certaines catégories d'étrangers qui, chacun à sa façon, ont participé au projet colonial, notamment les missionnaires, avant tout, et les administrateurs (je ne parlerai que brièvement des marchands). Dans le chapitre suivant, je centre mon propos sur l'engagement des habitants de Lifou dans le christianisme, un aspect fondamental de leur construction identitaire contemporaine. Enfin, dans le dernier chapitre de cette partie, je reviens sur le passé pour examiner la mobilité géographique très prégnante et ses conséquences entre personnes, idées, marchandises et valeurs, étrangères aux circuits locaux. Le parcours proposé est donc axé sur les stratégies, les choix, les actions qui ont, d'une façon ou d'une autre, conduit à une renégociation des « frontières de la différence », à savoir les différentes manières dont les habitants de Lifou ont reformulé les notions d'identité et d'altérité au gré du temps et des contextes historiques. En faisant cette présentation de Lifou, je signalerai certaines différences avec la Grande Terre, quoiqu'une comparaison systématique entre les deux îles ne soit pas l'objet de cette étude.

Mon analyse souhaite éviter les écueils de l'opposition stricte entre résistance et collaboration, en vertu de laquelle les Kanak de l'île principale sont perçus comme ceux qui ont eu recours à la révolte armée, à la différence des habitants de Lifou qui n'ont jamais adopté cette forme de résistance aux forces occidentales/coloniales². L'insurrection de juin 1878 sur la Grande Terre menée par le grand chef Ataï à la suite de la spoliation foncière en faveur des colons – qu'ils soient forçats ou libres – et de la décision de délimiter les terres destinées aux indigènes, violemment réprimée par les troupes coloniales, est pour les Kanak un symbole fort de la résistance anti-coloniale³. Le poids donné aux différences entre Grande Terre et îles Loyauté (Howe, 1978, p. 115) a contribué à accréditer les représentations qui reproduisaient au niveau local l'opposition entre Mélanésien et Polynésien. Si,

2 Le concept de résistance est à la mode dans la littérature anthropologique. Comme l'a souligné Abu-Lughod (1990), le nombre croissant d'études sur les différentes formes de résistance au pouvoir colonial, négligées pendant longtemps, semble témoigner d'une tendance à étudier le phénomène comme une forme d'opposition à l'idéologie dominante de la part d'une population subordonnée plutôt qu'à comprendre les formes de pouvoir, au risque d'idéaliser la résistance indigène aux idées, aux possessions et à la présence occidentales. Trop souvent, des formes différentes de résistance sont associées et traitées comme les expressions d'une certaine autonomie vis-à-vis des dispositifs du pouvoir. L'anthropologue propose de déplacer l'attention vers le « diagnostic du pouvoir » (p. 42) : les formes de résistance devraient être examinées pour ce qu'elles disent sur les formes des rapports de force. Pour le Pacifique, voir aussi Jolly, 1992b et Keesing, 1992.

3 Voir l'ouvrage *1878* (Millet, 2004), qui juxtapose le récit *La guerre d'Ataï* de Téâ Henri Wênêmuu et le commentaire d'Alban Bensa sur les mémoires d'un artilleur français, Michel Millet, engagé pour réprimer la « Grande Insurrection » (Millet, p. 47).

dans des textes influents de la fin du XVIII^e siècle, dont les théories furent reprises dans le discours hégémonique occidental, la population océanienne était divisée en deux groupes ou « races », la discrimination avait aussi lieu au sein de chaque groupe (Thomas, 1997). Les représentations coloniales concernant les habitants de Lifou, moins hostiles (et en cela plus proches des Polynésiens selon les représentations que l'on s'en est fait) à leur propos que celles concernant les natifs de l'île principale, se retrouvent dans les représentations contemporaines, surtout quand il s'agit de l'engagement sur la scène politique. Les bons connaisseurs de la scène locale dressent un tableau plus nuancé. Ainsi, Jean Guiart (1992a, p. 219) explique que, si le mouvement pro-indépendantiste de Lifou a apparemment fait profil bas par rapport à celui de l'île voisine d'Ouvéa lors de l'élection présidentielle française de 1988, c'est parce que, dans le même temps, le sénateur Dick Ukeiwé de Lösi, du Regroupement pour la Calédonie dans la République, essayait de remplacer le grand chef de son district. Les habitants de Lifou auraient donc été trop occupés à régler des questions de politique locale pour s'impliquer aussi sur la scène nationale.

Entre sources ethnographiques et sources historiques

Quoique les sources utilisées pour esquisser les réponses des habitants de Lifou à la présence d'éléments extérieurs soient de différente nature, orales et écrites, ce travail reste ancré dans la discipline anthropologique (Augé, 1992). Le matériau ethnographique est le principal support de la recherche. Cependant, par exemple, les particularités du processus d'indigénisation du christianisme à Lifou sont incompréhensibles si elles ne sont pas approchées à la lumière des interactions entre locaux et Européens par le passé. C'est pourquoi, tout en suivant une progression chronologique, ma présentation juxtapose des sources historiques et ethnographiques (voir White, 1991). J'utilise des textes de la période coloniale pour ouvrir une fenêtre sur des fragments du passé et identifier les liens, les continuités et les ruptures avec la négociation des différences dans le contexte contemporain. J'y ai cherché des traces et des indices (Ginzburg, 1979) qui puissent aider à comprendre les interactions des Kanak avec les étrangers, leur présence, leurs biens matériels, leurs valeurs, dans des conjonctures historiques particulières. Le risque classique, mis au jour par les sciences historiques et sociales, de repenser la relation entre passé et présent en établissant des rapports téléologiques de cause à effet et de relire les actions à la lumière de leurs résultats m'a conduit à éviter d'opérer une reconstitution du passé. Il s'agit plutôt de « penser à une compréhension qui ne tombe pas dans le défaut de la téléologie absolue, qui n'explique pas le passé en fonction du présent, mais qui dans le même temps ne perde pas cette relation entre passé et présent » (Sobrero, 1999, p. 116).

De même que les sources ethnographiques, les sources écrites ne sont pas des énoncés transparents. Il faut les interroger de manière critique, en gardant à l'esprit leurs distorsions rhétoriques, stratégiques et ethnocentriques. Au cours d'une interview-conversation intéressante avec Robert Borofsky (2000)⁴, l'historien Gyan Prakash remarque combien il est important d'interroger non seulement la modalité de production des textes coloniaux, mais aussi les raisons de leur conservation et les connaissances qu'ils rendent possibles ou, au contraire, impensables. « Les silences, les contradictions, les ambiguïtés » de ces textes devraient également devenir « des éléments essentiels dans l'histoire coloniale » sans qu'ils soient pour autant investis de la fonction de « remplir les silences dans une sorte de compensation historique, en donnant au colonisé la voix qui lui fut refusée par les colonisateurs » (p. 298).

Quand on a ces mises en garde à l'esprit, les archives peuvent fournir des éléments sur la nature du monde colonial et de ses discours et des indices sur les façons dont les habitants de Lifou communiquent et établissent des relations avec le monde extérieur. Ma lecture de ces sources, porteuses de la vision coloniale selon laquelle les natifs sont un groupe homogène, a découlé d'un positionnement spécifique, à la fois historique et intellectuel. Il faut dépasser l'interrogation sur la justesse ou l'inexactitude des textes coloniaux, ainsi que l'affirme Tzvetan Todorov (1982) ; ils doivent être utilisés pour les informations qu'ils véhiculent sur une réalité à laquelle ils sont eux-mêmes étrangers.

Pour le corpus de textes coloniaux, j'ai privilégié les sources des missionnaires, en raison du rôle de premier plan joué par ces derniers dans le contexte insulaire étudié. Il s'agit pour l'essentiel des écrits (lettres et mémoires) des missionnaires de la Société de Marie et des missionnaires de la London Missionary Society (LMS) ayant vécu et travaillé à Lifou, des correspondances entre les missions et l'État⁵. Le succès du prosélytisme des missions catholiques et protestantes, leurs rapports et leurs interactions avec

4 Trois des quatre sections de l'ouvrage édité par Borofsky (2000) se terminent sur un entretien mené par lui-même avec des intellectuels connus : Clifford, Prakash et Said.

5 J'ai consulté les Archives des Pères Maristes (APM) à Rome à trois occasions, en privilégiant la correspondance personnelle des missionnaires maristes présents à Lifou, la correspondance entre le père Benoît Forestier, futur représentant des missions à Lyon, et les autorités françaises, et d'autres documents relatifs à la mission mariste sur l'île (ONC 200 et 208, VM 227). J'ai également examiné des matériaux conservés aux Archives de l'Archevêché de Nouméa (AAN). De plus, j'ai utilisé Chaulet, 1985 (qui présente une sélection de lettres du père Benjamin Goubin qui passa 25 ans à Lifou) et Alcan, 1887. Pour la mission protestante, j'ai consulté les archives de la LMS (SSO, boîte 1, 12 ; SSR, 1866-1870) ; MacFarlane, 1873 ; les matériaux du Pacific Manuscripts Bureau (PMB) de Canberra, notamment un texte du secrétaire de la LMS John Owen Whitehouse (PMB 149, compte rendu de seconde main de l'histoire de la mission protestante à Lifou, basé sur les lettres envoyées par les missionnaires à la maison-mère), et la correspondance inédite d'Eugénie Péter-Contesse à ses proches, qui court de 1923 à 1951. Voir par ailleurs Ray, 1917 (une reconstruction basée sur la correspondance entre l'auteur et le révérend James Sleight, missionnaire de la LMS à Lifou entre 1862 et 1887) et Hadfield, 1920.

l'État colonial à Lifou y occupent une place centrale⁶. Certains pères maristes auteurs des missives examinées n'étaient pas très prolifiques ; d'autres, en revanche, s'improvisaient ethnographes. De plus, les considérations présentes dans chaque lettre sont redéfinies en fonction du destinataire – membres de la famille, amis (Jean-Baptiste Fabre, 18 août 1870, voir ci-dessous) ou supérieurs ecclésiastiques.

Il convient de préciser que mon intérêt tourne autour de questions très peu abordées dans ces documents. Par exemple, les rapports entre hommes et femmes kanak, à peine évoqués dans les textes des missionnaires, sont plus explicites dans les récits publiés et inédits de deux Européennes présentes à Lifou durant la période étudiée. Le silence sur certaines questions est lui aussi un indicateur qu'il ne faut pas sous-évaluer et qui justifie le recours non homogène aux textes. À la différence d'autres situations du Pacifique (Jolly, 1993) et de situations coloniales plus généralement, où les Européennes présentes ont écrit des mémoires qui font ces dernières années l'objet d'analyses intéressantes, dans le cas de Lifou, les Européennes auteures de témoignages de première main sur la scène locale étaient liées à la mission protestante. Tel est le cas, notamment, d'Emma Hadfield, femme de missionnaire, et d'Eugénie Péter-Contesse, missionnaire laïque⁷.

En lisant ces documents, je n'étais pas à la recherche de l'événement comme une fin en soi, mais de visions des processus de changement et de continuité dans la renégociation des « frontières de la différence » à Lifou. Certains historiens, comme Jacques Le Goff, affirment depuis longtemps la nécessité de dépasser le faux dilemme qui oppose structure et conjoncture et, surtout, celui qui oppose structure et événement. Dans le milieu anthropologique, Marshall Sahlins a essayé de conjuguer structures et événements dans une perspective synchronique et diachronique, ainsi que de faire dialoguer la structure « culturelle » et l'événement « historique », en mettant l'accent sur le mouvement de la première et sur les reconfigurations locales du second. L'échafaudage théorique de Sahlins reçut moult critiques, car considéré comme trop rigide, imperméable aux changements dans les relations de pouvoir au sein du contexte colonial et susceptible de « réifier la culture en localisant ses valeurs dans des structures relationnelles abstraites qui

6 Pour mieux saisir les divers intérêts en jeu et leur imbrication étroite à Lifou, je me suis également servie des différentes interprétations de la scène sociale proposées par les premiers commerçants et voyageurs (Cheyne, 1842 ; J. Thomas, 1886), par des officiers de marine et des colons (Erskine, 1853 ; Jouan, 1861 ; de Rochas, 1862 ; F. A. Campbell, 1873 ; Garnier, 1875, chap. 14 ; Lemire, 1884 ; Fagot, 1949), des chercheurs (Sarasin, 1915, 1917, 1929a et b). Voir aussi les travaux de Guiart, 1954, 1957, 1963 et 1992a ; Howe, 1978 ; Lenormand et Sam, 1993.

7 L'ouvrage de de Mijolla (1980) sur les pionnières missionnaires en Océanie propose une approche historique, mais ne présente pas de données intéressantes dans mon optique. Sur l'ensemble de la correspondance des sœurs missionnaires, je n'ai pour le moment examiné que la correspondance de quelques religieuses présentes à Lifou, mais les préoccupations au cœur de leurs écrits sont surtout de nature spirituelle ou liées à des problèmes de cohabitation dans la mission.

doivent ensuite être reconnectées au monde de l'expérience émotionnelle et politisée» (White, 1991, p. 4).

Cependant, une fois ce débat ouvert par Sahlins, il a fallu repenser la complexité de la rencontre coloniale. Celle-ci était discursive dans les deux sens, et les interactions étaient modulées par des logiques indigènes en mouvement (B. Douglas, 1998b). Les interactions des indigènes avec les étrangers suivaient une logique locale, mais comme cette logique était justement en mouvement, les habitants de Lifou adaptèrent leurs stratégies en fonction de la nouveauté : au fur et à mesure que les circonstances et les contextes sociopolitiques changeaient, les gens de Lifou changèrent leur manière de se rapporter au non-familier, à l'inattendu. L'idée d'« articulation » de Clifford, ou celle de « plage » de Greg Dening⁸, comme terrains de rencontre hors des schémas rigides – du type l'Occident/l'Ailleurs – permettent de reconfigurer l'opposition binaire (colonisateurs/colonisés) comme un champ historique où des alliances stratégiques alternées sont aussi possibles.

Dans cette première partie, certains thèmes et processus propres aux interactions entre les habitants de Lifou et les étrangers sont placés au centre : le rapport entre la religiosité indigène et le christianisme, la question de la mobilité par le passé et les rapports entre hommes et femmes. Néanmoins, les logiques indigènes qui sous-tendent les interactions internes, la structure sociopolitique prédominante, l'autorité et le pouvoir indigènes sont eux aussi des domaines de recherche nécessaires pour contextualiser les interactions passées et présentes.

Dans mon examen de la structure sociale indigène, je prends surtout en compte les textes écrits par des Européens entre la fin des années 1850 et celle des années 1880, ainsi que des récits oraux concernant le passé et la période contemporaine. L'utilisation de sources variées ne m'a pas toujours permis de délimiter précisément l'étendue de la période étudiée, mais une datation est toujours proposée.

Dans ma lecture des textes, je considère les Kanak comme des agents actifs, même s'ils se différencient selon leur position sociale et culturelle et ne forment donc pas un bloc compact. Cependant, en soulignant le rôle joué par les habitants de Lifou, je ne souhaite pas spéculer sur des idées de libre-arbitre ou d'autonomie et de choix individuel (B. Douglas, 1998a), pas plus que je ne souhaite minimiser le rôle des missionnaires dans l'élaboration du code des lois de 1862 à Lifou⁹, ni celui de l'armée française dans l'installation initiale de la mission catholique sur l'île (voir plus bas).

8 NDR : Dening inaugure une démarche tout à fait innovatrice dans le Pacifique, qui tend à tenir compte des deux points de vue, chacun d'un côté ou de l'autre de la plage, lors des « premières rencontres » dans le Pacifique, celui des insulaires et celui des nouveaux arrivants, européens.

9 Les comptes rendus publiés par MacFarlane (1873, chap. 10) mettent en lumière le rôle que l'*angajoxu* Bula a joué dans la codification des règles à Lifou, mais aussi les objectifs stratégiques qu'il visait en consolidant son pouvoir.

Selon Ann Stoler (1991), le pouvoir colonial reposait sur le postulat selon lequel les Européens des colonies formaient un groupe à part, homogène, aux finalités et aux intérêts identiques. Dans les faits, les tensions entre colons, fonctionnaires gouvernementaux et missionnaires rendaient les communautés d'expatriés bien plus fragiles et complexes. Toutefois, suivant la mise en garde de Prakash (*in* Borofsky, 2000), s'il ne faut pas opposer les deux fronts comme deux blocs monolithiques, ni oublier qu'« une idéologie coloniale mobilisait les colonisateurs en tant que classe dominante » (p. 299). Étant donné l'accent mis sur le rôle des Kanak comme architectes des changements, on peut se demander pourquoi les auteurs contemporains indigènes n'occupent pas une place prééminente dans ces pages. Léonard Drilë Sam, Weniko Ihage, Ernest Unë et Raymond Ujicas, tous originaires de Lifou, sont des linguistes qui ont mené des recherches et publié des *ifejicatre* (histoires, légendes) en drehu, ainsi que des textes pour l'apprentissage du drehu, ou encore sur des questions inhérentes aux rapports entre langue et éducation. Je me suis sans cesse appuyée sur leurs écrits pour les références au drehu, ainsi que sur l'ouvrage de Lenormand et Sam (1993) à propos de l'histoire des chefferies à Lifou. Je voudrais cependant signaler la présence de recueils de poésie, domaine qui n'est pas pris en compte ici, mais auquel s'essaient de plus en plus de Kanak, même jeunes (*Mwà Vée*, 2001, n° 33)¹⁰.

J'explore les interactions entre Kanak et étrangers en m'intéressant à la façon dont ces rapports étaient situés historiquement et contextuellement vis-à-vis de la structure sociale locale¹¹ (N. Thomas, 1989*b* ; Jolly, 1994*a*). Je souhaite par-là souligner la complexité, la fluidité et les aspects controversés et contestables inhérents à la structure sociopolitique locale, plutôt que de consigner les différentes versions des récits relatifs à la légitimation de la filiation dans l'affirmation des droits lors des conflits fonciers ou dans les controverses entre les clans. C'est pourquoi j'ai laissé de côté toutes les informations perçues comme délicates, susceptibles de créer des désaccords. Par exemple, en traçant une esquisse de la structure sociale, j'utilise les noms des « grands clans » (connus de tous), mais je n'entre pas dans les dynamiques des sous-clans, et surtout je ne cite pas les familles qui s'y reconnaissent.

10 Pour un discours plus général sur la littérature émergente du Pacifique, voir Hereniko et Wilson, 1999.

11 Le compte rendu de la structure sociale est une représentation partielle d'une structure fluide et complexe. La question n'est pas au centre de cette étude, comme me l'a d'ailleurs rappelé le Conseil des anciens avant mon départ.

Rapport sélectif avec le monde extérieur

Si on ne nous repoussait pas violemment c'est que l'on était intimidé par la présence d'un navire de guerre.

François Palazy à Julien Favre, ? juillet 1858¹²

Le père François Palazy, fondateur de la première mission catholique française à Lifou, ne semble nullement réticent à souligner les liens entre les pères maristes et les représentants de l'État français. Ces derniers avaient en commun un ensemble de croyances, valeurs et normes, socle d'un ordre symbolique hégémonique qui instituait des rapports très asymétriques entre « nous » et « les autres » ; leur projet de « civilisation » passait par l'imposition d'un ordre colonial et la « conversion » au christianisme. Leurs missions étaient superposables, et leur but identique : assurer l'exclusivité de leur vérité. Xavier Montrouzier, arrivé avec le père Palazy à Lifou, à bord du navire de guerre français *Styx*¹³, le 11 avril 1858, formulait ces idées dans une lettre envoyée à Lyon, siège de la maison-mère de la Société de Marie¹⁴, quelques mois après son arrivée : « Nous avons [...] six catéchistes qui, tous les dimanches, après l'instruction, vont en différentes stations et communiquent la vérité à près de trois cent cinquante personnes qu'ils ont déjà gagnées et dont le nombre s'augmente tous les jours » (Montrouzier à François Yardin, 8 septembre 1858). Leurs « adversaires », les protestants, avaient une autre vision de la situation : « là où le pouvoir britannique ou l'emprise britannique ont ouvert une voie, voilà qu'arrive le missionnaire de Rome, pour imposer sa tyrannie mentale et spirituelle » (MacFarlane, 1873, p. 116).

Les modalités de mise en pratique des projets d'évangélisation étaient à la source d'un conflit entre pouvoir religieux et pouvoir séculaire. Néanmoins, tous deux se sentaient légitimés par leur certitude commune quant à la validité universelle des prémisses de leurs systèmes de valeurs et leurs actions l'étaient à leurs yeux par la nécessité de domestiquer et normaliser l'exotique au sein d'un ordre moral, économique, social et religieux européen (Said, 1978). Emma Hadfield, qui partagea avec son mari la responsabilité de la mission protestante de Lifou pendant trente ans environ à partir du milieu des années 1880, notait que « si on leur donnait les mêmes chances

12 Quand j'ai commencé la recherche dans les fonds d'archives (1991), la correspondance des missionnaires maristes de Nouvelle-Calédonie conservée à l'APM était cataloguée chronologiquement. Quand je suis retournée à Rome en 1992, le père Theo Kok avait réorganisé les matériaux, regroupant les textes par auteur et non plus par année, avec un dossier pour chaque missionnaire (ONC 208). Je me suis adaptée à ce nouveau classement.

13 À bord du *Styx* se trouvaient aussi le père Jean Bernard, qui s'arrêta sur l'île pendant quelques jours, et le major Jules Testard, alors commandant de Nouvelle-Calédonie et partisan de l'instauration d'une mission catholique à Lifou.

14 La maison-mère des pères maristes a été déplacée à Rome en 1925.

qu'à un homme blanc moyen [...] beaucoup [d'insulaires] pourraient se révéler son égal, sans le surpasser néanmoins» (1920, p. 29). On relève un point de vue analogue dans le journal officiel de la colonie, *Le Moniteur de la Nouvelle-Calédonie*, dans un article anonyme du 29 janvier 1865 sur les conséquences positives de la présence étrangère pour la population locale : « Ne désespérons pas de nos cannibales. Ils sont forts, intelligents, peu travailleurs, c'est vrai, mais à notre contact, ils deviendront des auxiliaires puissants de la colonisation. » Nonobstant cette convergence de vues, les différences entre les missionnaires et les fonctionnaires coloniaux étaient nombreuses, à commencer par leur manière de lancer leurs projets et de chercher à atteindre leurs objectifs. À la différence des fonctionnaires coloniaux, les missionnaires vivaient avec les locaux, acquéraient parfois de bonnes compétences linguistiques vernaculaires¹⁵ et développèrent une vision relativiste de la société indigène, manifeste dans leurs écrits.

Je traite séparément les pouvoirs et intérêts religieux et les pouvoirs et intérêt séculaires pour insister sur les divergences entre leurs approches. De plus, l'association entre l'État français et les intérêts catholiques français ne doit pas être tenue pour acquise. Dans les premiers temps de l'établissement de la mission catholique, les pères maristes voyaient dans la présence de l'administration coloniale une force de dissuasion vis-à-vis de ce qu'ils considéraient comme l'arrogance de leurs adversaires et, du côté français, le soutien apporté à la création d'une mission catholique à Lifou visait à contrer l'influence anglaise sur l'île. Au bout de quelques mois passés à Lifou, le père Palazy écrivait : « La crainte qu'inspirent les navires de guerre et le voisinage de la colonie a rendu nos adversaires plus modérés et plus circonspects » (Palazy à Favre, ? juillet 1858). Avec le temps, la situation se compliqua : les alliances n'étaient pas toujours claires, et la communauté d'intérêts due à la nationalité française partagée était souvent éclipsée par d'autres types de convergences.

Lors de l'annexion de Lifou par les Français (1864), l'influence protestante et anglaise était forte. La première Église à se fixer sur l'île avait été la LMS, une organisation protestante interconfessionnelle fondée en 1795. Son travail d'évangélisation dans le Pacifique avait commencé à Tahiti en 1797, puis s'était déplacé vers l'ouest et avait atteint les îles Loyauté (Maré en 1841 et Lifou en 1842) un an avant l'arrivée des maristes sur l'île principale. L'organisation demeura dans le groupe des Loyauté pendant plus de cinquante ans avant d'être remplacée à la fin du siècle par la Société des missions évangéliques de Paris (R. Leenhardt, 1980, p. 178), même si le couple Hadfield restera à Lifou jusqu'en 1920, comme il faut le rappeler.

15 Bien que, dans notre contexte, ce sont les missionnaires de la LMS qui s'intéressèrent le plus aux langues vernaculaires, la correspondance entre les premiers pères maristes et leurs supérieurs fait état de la nécessité d'apprendre la langue locale et de leurs progrès en ce sens ; voir les observations du père Bertrand, dans une lettre de juin 1860, du père Fabre dans deux lettres – 1860 et 1861 – et du père Palazy dans une lettre de décembre 1862.

À Lifou, les pères maristes étaient et restèrent minoritaires. En 1860, ils comptaient 750 fidèles sur une population de 6 000 habitants, les autres étant devenus protestants (Howe, 1978, p. 68). Cette situation, toujours la même de nos jours, caractérise Lifou par rapport à la Grande Terre, où l'Église catholique détient le monopole de la foi. Dans leur correspondance avec leurs supérieurs, les pères catholiques expliquaient l'avantage numérique des missionnaires de la LMS par la présence des *teachers*¹⁶ polynésiens qui les avaient précédés (Fabre à Yardin, ? mai 1860). Cependant, ils estimaient qu'avec le temps la situation se retournerait en leur faveur : « la vérité se fera jour, mais il faut du temps » (Fabre à Yardin, 31 octobre 1861). À Lifou, jusqu'à une période récente, les deux missions restèrent en compétition dans leur redéfinition du réel et dans leur revendication du contrôle de l'accès au divin.

Pour comprendre la trajectoire propre à Lifou par rapport à la Grande Terre, il faut aussi prendre en compte l'issue du projet d'évangélisation dans les deux cas. Sur la Grande Terre, il rencontra une forte résistance, non dépourvue d'épisodes de violence : à Balade (nord-est) et sur l'île des Pins, les insulaires se montrèrent hostiles aux missionnaires qui n'avaient pas répondu à leurs attentes d'échanges et de réciprocité. Rien de semblable ne se produisit à Lifou, où, dans l'ensemble, les relations avec les missionnaires restèrent bonnes.

Ces facteurs interagirent de façon critique avec d'autres caractéristiques locales : la structure sociopolitique indigène, le sol de l'île, peu propice à l'installation des blancs, l'homogénéité linguistique et la répartition démographique. Il faut tenir compte de tous ces éléments si l'on souhaite fournir une représentation plus structurée de l'implication des insulaires dans le discours colonial car, comme le souligne Roger Keesing, « nous avons tendance à réifier, à simplifier à l'extrême et à essentialiser l'autre, la "partie" dominante dans les luttes de pouvoir, autant que nous avons tendance à idéaliser et à collectiviser de manière fallacieuse la "partie" subordonnée » (1992, p. 6).

Outre les missionnaires, les marchands et recruteurs de main-d'œuvre jouèrent aussi un rôle sur la scène locale mais, là encore, l'imbrication des intérêts en jeu prit une tournure différente à Lifou. Le brillant article de Dorothy Shineberg et de Jean-Marie Kohler (1990) sur la correspondance entre André Ballande, qui fut pendant plus de cinquante ans le chef de l'entreprise éponyme, et l'évêque de Nouméa révèle clairement la coopération entre l'Église catholique et le capitalisme local. Néanmoins, l'article souligne aussi la divergence des positions, même si celles-ci sont souvent exprimées en termes de « moyens plutôt que de fins » (p. 10). Par exemple, le point de vue de l'évêque Hilarion Fraysse¹⁷ sur la question des terres contraste

16 Terme utilisé en Océanie pour désigner le personnel religieux indigène, semblable au terme « clerc » pour les catholiques. Sobrero, par exemple, souligne la présence de clercs noirs au cours du xviii^e siècle dans les îles du Cap-Vert, et l'absence de religieux missionnaires (1998, p. 183).

17 Arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1874, il fut vicaire apostolique de 1880 à sa mort, en 1905.

avec celui du gouverneur Paul Feillet. Plus que d'une prise de position en faveur des indigènes, il s'agissait d'une controverse dont le véritable enjeu était d'établir la source du pouvoir colonial. En conséquence, le gouverneur approuva la diffusion de l'évangélisation protestante sur l'île principale : en l'espace de trois ans, 25 *teachers* arrivés des îles Loyauté vinrent faire des prosélytes sur la Grande Terre¹⁸.

Les animosités et rivalités religieuses et nationales prirent une autre forme à Lifou en raison de l'absence de colons blancs et de la présence d'une mission protestante souvent accusée de diffuser des opinions antifrancaises et anticatholiques (Palazy à Favre, ? juillet 1858 et Montrouzier à Favre, 1^{er} janvier 1859). En réalité, les plaintes des pères maristes précédèrent l'arrivée des missionnaires protestants britanniques à Lifou (1859). Les missionnaires catholiques se lamentaient des sentiments antifrancs propagés par les *teachers* protestants qui, je le rappelle, venaient de Polynésie. Même après l'annexion des îles Loyauté par la France, les autorités séculaires n'appuyèrent pas toujours l'œuvre d'évangélisation des missions catholiques. Souvent, les maristes se plaignirent des obstacles que les politiques de l'autorité coloniale plaçaient en vis à vis de leur action. Par exemple, l'orientation anticléricale du gouverneur Charles Guillaïn donna lieu à une véritable attaque frontale contre la religion.

« *Ethnographes par hasard* »

Contrairement à ce qu'il put advenir dans d'autres situations de contact de l'aire mélanésienne, à Lifou, les missionnaires ne représentèrent pas le seul lien avec le monde occidental. Les santaliens australiens avaient commencé à visiter l'île dans les années 1840. Vinrent ensuite des voyageurs et fonctionnaires coloniaux, dont certains décrivirent le contexte local en s'appuyant sur leur expérience directe. Pour reprendre l'heureuse expression de Barbara Sòrgoni (1998, p. 55), ils peuvent être considérés comme des « ethnographes par hasard ». Malgré l'animosité entre les chefs, les habitants de Lifou et d'Ouvéa avaient une réputation de gens pacifiques et hospitaliers auprès de ces commerçants (Shineberg, 1967, p. 55). Rapidement dépouillée de tout son précieux bois, l'île continua de présenter des attraits commerciaux qui, tout au long de la décennie suivante, prirent la forme de nouveaux produits : le coton et le coprah. Durant la première phase d'échanges, les locaux demandèrent un éventail limité de marchandises européennes : tabac, vêtements et outils. Si le tabac était un bien très convoité, l'alcool se diffusa quant à lui plus tard, au cours du XIX^e siècle (Shineberg, 1967, p. 154-155 ; Péter-Contesse, PMB 1011,

18 Voir la *Chronologie de la mission de la Nouvelle-Calédonie* (APM), à partir de maintenant *Chronologie*. Les religieux indigènes ont localement été nommés *natas*, ce qui en langue nengoné (Maré) signifie « celui qui raconte une histoire ».

27 juillet 1945). Selon le témoignage de Hadfield, rares étaient les habitants de Lifou portés sur la boisson, moins de 1 % sur une population de 6 000 à 7 000 habitants (1920, p. 17). En 1898, un décret interdit la vente d'alcool aux Kanak. À l'époque de ma recherche, un interdit similaire était en vigueur, avec cependant des conséquences diamétralement opposées. Dix ans après Hadfield, les écrits d'Eugénie Péter-Contesse, missionnaire laïque suisse qui passa trente ans sur l'île, confirmaient ces remarques : « Il y a deux choses que tous les hommes de Lifou (et quelques femmes) aiment beaucoup : c'est fumer et boire du café très fort » (2 janvier 1933)¹⁹. Mais à partir des années 1880, tant les missionnaires que les marchands signalèrent que les insulaires préféraient l'argent aux marchandises (Howe, 1978, p. 148).

Des interactions avec des étrangers eurent lieu à Lifou, mais aussi plus loin. Des habitants de Lifou et des autres îles de l'archipel furent engagés comme marins sur les navires qui, pour l'essentiel, battaient pavillon britannique (ill. 2). Howe insiste sur le fait que ceux-ci « jouèrent un rôle majeur dans le commerce maritime dans les eaux calédoniennes et au-delà » (1978, p. 31). Des insulaires furent aussi recrutés afin de travailler en Australie, dans les plantations de canne à sucre du Queensland, expérience sur laquelle je reviendrai plus loin.

Les voyageurs européens qui visitèrent les îles Loyauté dans la deuxième moitié du XIX^e siècle furent frappés par la rapidité avec laquelle les insulaires avaient adopté la technologie et la culture matérielle occidentales. Les chefs montraient à leurs visiteurs des maisons en briques, des puits d'eau fraîche, des routes percées dans la forêt et creusées dans le corail, des charrettes traînées par des chevaux pour le transport des marchandises destinées à l'exportation. Dans leurs interactions avec les Européens, les habitants de Lifou faisaient preuve d'intérêt pour les marchandises importées, qu'ils exhibaient comme des symboles de pouvoir et de prestige. Cependant, Howe (1978, p. 154) signale que les maisons en briques servaient pour loger les invités étrangers, tandis que les chefs continuaient à dormir dans les cases. Ce que les visiteurs percevaient comme des signes d'acculturation à la civilisation occidentale concernait en réalité quelques individus seulement : chefs, missionnaires, *teachers*, commerçants. Par ailleurs, les marchandises et biens de consommation européens étaient dotés d'un statut différent dans le contexte social de Lifou. C'était par exemple le cas de l'emploi de l'argent (*mani*) dans les échanges coutumiers. L'acquisition d'éléments de la culture matérielle

19 Les lettres de Péter-Contesse sont adressées à des membres de sa famille en Suisse. Les matériaux ont été mis à disposition des chercheurs par ses héritiers à la fin des années 1980. J'ai eu la chance de pouvoir consulter directement les originaux, qui m'ont été remis à Canberra (les photocopies des matériaux sont conservées au PMB et je signale donc cet emplacement en bibliographie) avec le devoir, une fois que je les avais examinés, de les restituer à un membre de la famille à Nouméa. Dans les pages qui suivent, je désigne la missionnaire par son nom de famille Péter, comme elle continue à être appelée à Lifou (parfois sous la forme Mademoiselle Péter).

européenne doit donc être inscrite et comprise dans un cadre diversifié, traversé par des dynamiques de continuité et de changement, plutôt que dans celui de la stricte adaptation unilinéaire présenté par les premiers observateurs européens. Une relation complexe prévalut face aux étrangers et aux marchandises exogènes et non pas une adoption tout court, ainsi que l'affirment habituellement les récits coloniaux.

Les étrangers ne surent pas contextualiser ces progrès qui les émerveillaient et ajoutèrent certains traits à l'image stéréotypée qui se constituait autour des habitants de Lifou. Leurs opinions se fondaient sur une vision dichotomique qui opposait les populations de l'île principale aux habitants des îles Loyauté, présentés à l'inverse comme beaux, intelligents et volontaires au travail – une perspective qui s'inscrivait pleinement dans le paradigme évolutionniste. Fritz Sarasin, un savant qui passa quinze mois sur la Grande Terre et dans les îles Loyauté, laissa une importante production textuelle et iconographique. Il estimait qu'à Lifou la pratique du cannibalisme relevait d'une adaptation écologique face à une forte pression démographique. Si, par-là, il évitait peut-être de tomber dans les descriptions méprisantes des autres voyageurs, son point de vue apparemment moins stéréotypé rejoint ensuite la dichotomie évoquée ci-dessus. Parlant de la population de l'île, il observe (1915) que « leurs traits de visage sont plus nobles » (p. 9) et que « les Loyaltiens sont plus intelligents que les Calédoniens » (p. 12). Hadfield ajoute à cela un autre élément de différenciation : les premiers sont « une population portée sur le rire », tandis que les seconds ont « un tempérament ombreux et hargneux » (1920, p. 7)²⁰. Les observateurs européens contribuèrent à créer et à perpétuer une distinction rigide et stéréotypée entre l'île principale et les îles Loyauté²¹. La question n'est pas tant de nier ou d'affirmer la véracité de ces représentations, mais plutôt de réfléchir à leurs présupposés, et à la façon dont elles ont par la suite modelé les analyses.

L'Église et l'État

Comme nous le rappelle le sociologue Jean-Marie Kohler, une plaque restée des années sur la façade de la cathédrale catholique de Nouméa proclamait l'appartenance du pays « à Dieu et à la France » (1988, p. 145). En réalité, comme je l'ai déjà souligné, les rapports entre l'administration française et les missions furent tendus et complexes pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle. Selon certains historiens, même l'intervention militaire qui eut lieu à Lifou en 1864, sous l'administration du gouverneur Charles

20 Pour une représentation des insulaires – hommes et femmes – dans les textes coloniaux de la région, voir Jolly, 1993.

21 Sur les catégories figées et stéréotypées, souvent en fonction de la propension des habitants à collaborer avec les autorités coloniales, cf. Amselle, 1990.

Guillain (1862-1870), aurait moins eu le but de protéger la mission catholique que celui d'imposer le pouvoir français (B. Douglas, 1972 ; Howe, 1978, chap. 6). Le décret souhaité par Guillain, qui avait interdit l'enseignement, le prêche et la distribution d'écrits religieux en langue vernaculaire et rendu obligatoire l'usage du français (Rivierre, 1985), allait dans le même sens et reflète le désaccord entre État et Église qui dominait la scène politique française à l'époque. Les maristes se sentaient menacés par la politique de Guillain, si bien que le père Forestier fut envoyé à Paris en septembre 1864 pour se faire le chantre des intérêts de la mission « persécutée » par le gouverneur²².

Cette controverse anime la correspondance entre Forestier et le ministre français de la Marine et des Colonies (ONC 208). Le père mariste voulait s'assurer du soutien du gouvernement de Paris contre Guillain, accusé d'œuvrer avec l'intention de « détruire » la mission (20 février 1865). Guillain et ses convictions politiques font l'objet d'une lettre écrite en juillet/août 1865 par les maristes (et non signée), où l'une de ses affirmations est reproduite : « Le christianisme est le grand obstacle au progrès ; et le catholicisme en est la forme la plus dangereuse. La présence du prêtre parmi les indigènes retardera leur civilisation de 50 ans. » Dans les années suivantes, les relations entre État et Église demeurèrent tendues, bien qu'aux yeux des colons blancs elle apparût plutôt comme une convergence d'intérêts nationalistes. Les articles parus dans *La Revue illustrée de la Nouvelle-Calédonie*, en 1878, l'année de l'insurrection kanak sur l'île principale, exprimaient des positions fortement anticléricales.

Tout en gardant à l'esprit la problématique plus large des rapports entre Église et État, je voudrais à présent resserrer la focale sur la façon dont leurs relations se construisirent dans le contexte des îles Loyauté et observer, en particulier, la manière dont l'idéologie du christianisme fut incorporée à la société de Lifou.

L'Église catholique et l'Église protestante participèrent toutes deux au processus de colonisation : civiliser et évangéliser étaient les deux faces d'une même médaille. On estimait ce projet plus facile à mettre en œuvre à Lifou, car ses habitants étaient jugés « bien supérieurs aux N. Calédoniens » (Montrouzier à Yardin, 8 septembre 1858). En 1865, en réponse à la pétition qui lui avait été adressée par plusieurs sociétés missionnaires protestantes anglaises pour dénoncer les abus du gouverneur français de Nouvelle-Calédonie à l'encontre de la mission protestante de Lifou, Napoléon III écrivit qu'aucune Église ne devait entraver la bonne marche de l'administration coloniale, mais

22 APM, *Notes historiques sur Lifou par le R. P. Fabre* (à partir de maintenant *Notes historiques*), p. 25. Il s'agit d'un ouvrage compilé par un auteur anonyme à partir de la correspondance du père mariste Jean-Baptiste Fabre. Selon Patrick O'Reilly (1980, p. 142), il faut l'attribuer au père Gaide, opinion contestée par le père Theo Kok, ancien archiviste de l'APM.

plutôt l'aider « à répandre chez les indigènes de l'archipel les bienfaits du christianisme et de la civilisation »²³.

Les missionnaires catholiques et protestants partageaient la conviction d'être autorisés à définir le destin des populations natives. Le projet catholique se distinguait du projet protestant non par ses objectifs – éradiquer les croyances locales et imposer un nouvel ordre symbolique et de nouvelles pratiques – mais par ses méthodes.

Ainsi, les tentatives d'influencer les structures internes en soutenant un chef contre un autre furent fréquentes (voir la correspondance mariste). Dans son livre *The Story of the Lifu Mission*, le révérend écossais Samuel MacFarlane, une des figures clé de l'histoire de la LMS sur les îles Loyauté²⁴, explicite clairement sa position quant aux devoirs d'un missionnaire chrétien :

Pourquoi donc, même dans le cas où un missionnaire agirait comme une sorte de roi sur les natifs, pourquoi donc demandé-je, serait-ce une grande calamité pour ces pauvres indigènes ignorants d'être gouvernés par un gentleman chrétien et intelligent ? [...] Devenir le « roi des îles des cannibales » n'est certes pas le genre d'honneur que convoite un missionnaire : mais il estime qu'il est en son devoir de chercher tous les moyens pour élever les natifs auprès desquels il travaille ; il ne prêche pas seulement la parole divine, mais cherche à améliorer leurs lois, leurs maisons, leurs routes, leurs pirogues, et tout ce qui a trait à leur bien-être spirituel et temporel. (1873, p. 23)

Bien que l'administration française ait formellement soutenu les catholiques à Lifou (voir les événements liés à l'intervention militaire de 1864 et les différentes interprétations fournies par les deux missions)²⁵, et malgré la déclaration de Napoléon, en réalité, une grande rivalité a toujours existé entre les gouverneurs français et la mission catholique à Lifou, et elle s'est aggravée sous l'administration de Guillain. Ces tensions se traduisirent parfois par un soutien ouvert pour une Église contre l'autre, ce qui ravivait les rivalités toujours présentes, parfois par l'affirmation de la suprématie du pouvoir colonial, à travers le contrôle de la force de travail locale – voir l'imposition des corvées à Lifou entre 1864 et 1870. Les ambiguïtés des rapports entre Église et État marquèrent les années suivant l'annexion (1864-1870). Le père Jean-Baptiste Fabre, figure de premier plan de la mission mariste de Lifou²⁶, écrivit le 1^{er} décembre 1864 à son supérieur Victor Poupinel qu'il avait été informé par Guillain que « les achats directs de terres faits par le révérend Fabre sont nuls », car légitimer les transactions entre la mission

23 La lettre de Napoléon est transcrite in *Notes historiques*, p. 28, et citée par MacFarlane, 1873, p. 198.

24 Arrivé à Lifou en 1859, il quitta définitivement l'île en 1871.

25 Confronter la version protestante fournie par MacFarlane (1873) avec les récits des catholiques (Gaide à Rougeyron, 17 août 1864 ; Fabre à Poupinel, 3 décembre 1864, *Notes historiques*).

26 Le père Fabre passa presque toute sa vie de missionnaire à Lifou ; il mourut à Hnathalo le 18 mai 1883. Il ne faut pas le confondre avec Julien Favre, supérieur général de la Société de Marie de 1854 à 1885.

catholique et les gens de Lifou aurait signifié contrevenir à la déclaration du 20 janvier 1855 qui interdisait l'achat ou le don de terrains habités par les natifs. Au début de la même année, Guillain envoya une missive à la mission protestante, adressée à MacFarlane, où il soulignait que «le religieux est tout à fait distinct du politique» (MacFarlane, 1873, p. 20) et que la mission n'avait pas à interférer avec l'ordre colonial.

Cependant, les prises de position de la mission catholique à l'égard du pouvoir séculaire variaient. Les pères qui avaient approuvé l'expédition française de 1864 furent les mêmes à condamner par la suite les corvées imposées par l'administration. L'intervention militaire avait été considérée comme nécessaire pour freiner l'action protestante ; la correspondance des maristes regorge de commentaires sur l'influence des protestants, jugée néfaste, sur la population locale. Il leur semblait plus simple de convertir des païens que des protestants «empoisonnés par l'hérésie».

Le fait d'être une minorité religieuse caractérise depuis le début la présence catholique à Lifou, même si deux des trois grandes chefs étaient et sont toujours catholiques²⁷. La situation était différente dans les deux autres îles des Loyauté : à Ouvéa, la mission catholique occupait une place prééminente, tandis qu'à Maré les deux missionnaires catholiques, menacés par le chef Naisiline Nidoish²⁸, qui s'était aligné avec la LMS, décidèrent vers la fin de l'année 1870 de déplacer un millier de fidèles vers l'île des Pins²⁹, qu'ils quittèrent pour se rendre à Lifou avant de rentrer chez eux en 1875 (Lubin Gaide à Victor Mulsant, 9 mars 1877 ; voir aussi Howe, 1978, chap. 8). Les premiers missionnaires protestants étaient mariés, aidés dans leur travail par leurs épouses et plus aisés que les pères catholiques, qui se plaignaient souvent de leurs conditions logistiques, alimentaires et de transport difficiles.

À la suite de l'intervention française, Lifou fut déclarée «district militaire» et toutes les activités des missionnaires furent suspendues, au motif que ces derniers enseignaient en drehu et non en français. De juin à novembre 1864, l'état de siège fut déclaré, et la loi martiale appliquée (ill. 1). Mais les protestants réussirent à transgresser l'interdiction et continuèrent à enseigner en anglais et en drehu. Lifou fut la seule région des îles Loyauté où les corvées restèrent en vigueur jusqu'en 1870. Le père Fabre s'en plaignit, car les corvées ne se déroulaient pas comme l'administration l'avait annoncé – c'est-à-dire trois jours de travail tous les quatre mois, pour un total de neuf jours par an pour chaque homme adulte : «La vérité est bien loin de là [...]. Ainsi en

27 Jusqu'à récemment, les lignages des chefferies étaient toujours soit catholiques soit protestants.

28 Dans la correspondance mariste, il était surnommé le «Bismarck de Maré» (Gaide à Mulsant, 9 mars 1877).

29 Dans sa lettre à Mulsant, Gaide écrivait aussi que mille catholiques s'étaient embarqués à Maré et mille et un catholiques avaient débarqué sur l'île des Pins.

deux mois, huit journées de corvées ont été imposées à la petite population de Nathalo » (Fabre à Forestier, 6 juillet 1866).

L'opposition sans relâche au travail forcé imposé par l'administration n'était pas tant motivée par une condamnation de ce genre d'exploitation que, surtout, par la concurrence qu'elle occasionnait dans l'exploitation de la main-d'œuvre indigène peu nombreuse : les missionnaires y faisaient appel pour bâtir la mission, et souvent aussi pour leur survie physique, c'est-à-dire pour se procurer de la nourriture. Selon les maristes, les jeunes partaient, notamment en Australie, pays anglophone et protestant, à cause du travail forcé. Ainsi, non seulement la main-d'œuvre se faisait rare à Lifou, mais en plus, à leur retour, les jeunes gens allaient disséminer des idées « hérétiques ». Les maristes se déclarèrent ouvertement opposés aux positions du commandant Guillanton, le représentant français sur l'île de 1865 à 1869.

Du côté protestant, MacFarlane rapporta que le gouvernement considérait la présence de la LMS inopportune, non pas en raison des idées qu'elle propageait mais de sa nationalité. Selon le missionnaire, les convictions de la LMS n'étaient pas incompatibles avec les objectifs de l'État colonial ; il affirmait que les principes missionnaires ne causeraient aucun tort aux projets de l'État et, mieux, qu'ils étaient « spécifiquement pensés pour en faciliter la réalisation » (1873, p. 220). Ces considérations, écrites pour être publiées, n'étaient sans doute pas dépourvues d'objectif stratégique. MacFarlane soulignait la communauté d'intentions et déclarait, non sans ironie, que le *revival* des danses indigènes était l'œuvre du commandant et que l'erreur du gouvernement avait été de considérer Lifou comme un lieu "*Anglicised instead of Christianised*" (1873, p. 22, souligné par MacFarlane).

Ces tendances ambivalentes de l'administration continuèrent après la substitution, à la fin du XIX^e siècle, de l'Église protestante britannique par la Société française des missions évangéliques. En 1927 encore, le père Théodore Levavasseur critiquait âprement la décision du gouverneur de regrouper les trois léproseries de Lifou en une seule structure située à Cila (Wetr) et de la confier à la mission protestante (Levavasseur à ?, 25 février 1925). Quoi qu'il en soit, les intérêts français à Lifou restèrent marginaux. À partir de 1870, l'île devint un arrondissement et la présence française diminua (Gaide à Poupinel³⁰, 9 février 1872) : dans une optique coloniale, aucun investissement dans cette région ne pourrait apporter un quelconque profit économique.

L'environnement fut lui aussi un facteur de poids dans l'histoire coloniale de Lifou et celle des autres îles de l'archipel des Loyauté (Henningham, 1992, p. 13). Lifou, atoll corallien sans cours d'eau où l'accès aux plages est difficile, ne se prêtait pas à l'établissement des colons blancs. D'après MacFarlane (1873, p. 4), l'île ne possédait pas un seul hectare de terrain qui permît l'usage

30 Le père Victor Poupinel fut Procureur des missions à Lyon à deux époques différentes, de 1840 à 1857 puis de 1871 à 1873.

de la charrue ni la moindre ressource minière, comme le nickel, disponible en grande quantité sur la Grande Terre³¹. Ce faible intérêt se traduit moins par un isolement des gens de Lifou que par la non-application des politiques coloniales massives qui eurent des répercussions très importantes sur le reste du pays. Ainsi les établissements pénaux (entre 1864 et 1897, 70 convois arrivèrent en Nouvelle-Calédonie, amenant 20 000 forçats, surtout des hommes) et les sites de peuplement, occupés par des colons libres, furent tous établis sur la Grande Terre et sur l'île des Pins – il n'y en eut aucun à Lifou. La politique de cantonnement appliquée sur l'île principale à partir de 1876 n'a jamais non plus été mise en œuvre à Lifou, où il n'y eut aucune lutte pour la revendication des terres, alors que ces luttes marquèrent en revanche très fortement l'histoire coloniale sur la Grande Terre (1878 et 1917). À la différence de l'île principale, les sites indigènes ne furent donc pas déplacés et la population ne fut pas confinée dans des réserves exiguës³². En 1899, les îles Loyauté furent déclarées «réserves natives», un statut juridique encore en vigueur ; il s'agissait d'une mesure à caractère paternaliste, qui permit cependant d'éviter l'établissement de colons blancs et l'aliénation de terres. L'île principale, quant à elle, fut transformée en colonie pénitentiaire de 1864 à 1897, quand «le robinet d'eau sale» fut fermé et que l'opposition entre les groupes favorables à une colonisation libre et ceux favorables au maintien de la colonie pénale occupa une place centrale dans le débat colonial³³. Dans le même temps, on encouragea l'établissement de colons blancs, et les terres prises aux indigènes et annexées au domaine de l'État furent données en concession à d'anciens déportés libérés. Le gouverneur Feillet, arrivé en 1894, impulsa un tournant décisif à ce projet en mettant en œuvre un programme de colonisation libre, à travers le renforcement de la politique de cantonnement, la fermeture de la colonie pénitentiaire et une campagne d'établissement de colons désireux de cultiver du café (Bensa, 1990c). Ce fut le début d'une politique rapace d'aliénation des terres, principale source de subsistance des Kanak, enlevées aux locaux pour les donner aux immigrants européens. Ainsi, la majeure partie des terres hors de l'archipel des Loyauté passa aux mains des colons blancs. En 1978, 100 d'entre eux «possédaient» 370 000 hectares, tandis que 25 000 Kanak en avaient gardé moins de la moitié (165 000) (Saussol, 1985)³⁴.

31 Dans les années 1970, l'importance de ces réserves fit de la Nouvelle-Calédonie le troisième producteur mondial de nickel.

32 Avec l'accord de Nouméa (1998), le terme de «réserve» a été changé par «terres coutumières».

33 À partir de juin 1864, la France décida de transférer ses prisonniers de la colonie pénitentiaire de Cayenne (Guyane française) à la Grande Terre. À partir de 1872, l'île des Pins fut destinée aux déportés de la Commune de Paris – parmi lesquels Louise Michel, qui fut la seule à nouer un dialogue avec les Kanak (Michel, 1988) –, et par la suite aux détenus de droit commun.

34 Depuis, les Kanak ont réussi à obtenir la restitution de certaines terres. Cependant, ce rapport entre la population et le territoire doit être pris en considération pour comprendre des situations récentes et

Des rapports britanniques des années 1920 conservés aux archives australiennes à Canberra indiquent que la population du pays vivait surtout d'agriculture (FO A981/1). Cependant, pour les Kanak, la terre représentait bien davantage, elle les connectait au monde des ancêtres et des esprits, elle incarnait la continuité avec le passé. Selon les mots du leader Jean-Marie Tjibaou (1996), la terre constitue « une archive vivante ».

Non seulement une politique d'expropriations de masse des terres indigènes fut à l'œuvre, mais avec la création et la délimitation coloniale des « tribus », les terrains devinrent la propriété collective de ces nouvelles entités, une mesure qui suscita d'intenses conflits fonciers. Les familles furent déplacées dans des régions inconnues, obligées de couper leurs liens avec leurs terres. Ni la codification coloniale des « terrains tribaux », distincts des terrains du domaine public, ni le déplacement forcé de la population n'eurent lieu aux îles Loyauté. Quand il y eut exil ou migrations internes, il s'est agi de stratégies indigènes visant à rompre des alliances et non de politiques coloniales imposées à la population.

Malgré les différences relevées ici, le régime de l'Indigénat, promulgué en 1887, à durée décennale et renouvelé jusqu'en 1923, fut quant à lui appliqué indifféremment sur la Grande Terre et dans l'archipel des îles Loyauté. Il s'agissait d'un régime de contrôle et d'exploitation qui limitait la mobilité des Kanak, imposait une taxe individuelle, une sorte de capitation³⁵, et obligeait chaque tribu à fournir de la main-d'œuvre pour les travaux obligatoires de la colonie. Bien qu'elles aient connu quelques modifications, certaines normes de ce régime restèrent en vigueur jusqu'en 1946, année où le pays devint un Territoire d'Outre-Mer³⁶.

Les politiques françaises continuent d'avoir des retombées sur le contexte local. Les orientations actuelles de la politique économique risquent de raviver des tensions qui ne se sont jamais tout à fait apaisées entre la Grande Terre et les îles Loyauté. Aujourd'hui, les ressources minières de la Grande Terre, en particulier le nickel, font l'objet d'un regain d'intérêt et deux projets d'envergure ont vu le jour, un dans la province Nord, l'autre dans la province Sud. La ministre de l'Outre-mer, Brigitte Girardin, a déclaré durant une visite officielle en juin 2003 : « L'avenir de la Nouvelle-Calédonie, c'est le nickel » (Chappell, 2004, p. 385). Toutefois, le choix de

compliquées de tensions entre groupes de Kanak et entre indigènes kanak et immigrés wallisiens. Les agences locales pour le développement jouent un rôle différent dans les deux contextes. Par exemple, l'Agence pour le développement rural et forestier, l'organisme qui, sur l'île principale, avait pour objectif premier de restituer des terres aux Kanak, s'intéressait, à des projets d'agriculture, de pêche, d'élevage pour les îles Loyauté, où la terre est aux mains des locaux. Sur la politique foncière, voir aussi Mapou, s.d. et 1995.

35 J'ai conscience qu'il s'agit d'une institution féodale, mais le terme correspond bien à l'impôt en question, et je l'utilise pour « domestiquer » le non-familier (Eco, 2003).

36 Voir le numéro du 15 janvier 1997 de la revue *Mwà Vée*, qui présente un dossier complet sur l'Indigénat.

concentrer le développement économique du pays sur la monoproduction de nickel risque, outre les problèmes prévisibles d'impact environnemental, de marginaliser la province des îles Loyauté, en raison d'un développement à deux vitesses, comme l'ont répété certains leaders des Loyauté durant la visite ministérielle.

« *Hmi samoa* » et « *Hmi oui-oui* »

Les rivalités entre ordre colonial et ordre religieux, comme je l'ai déjà souligné, ont été amplifiées à Lifou par la mésentente entre les deux missions présentes sur l'île. La LMS avait installé des *teachers* quinze ans avant l'ouverture de la mission catholique et l'annexion française. Une lecture des textes des missionnaires des deux Églises met en lumière des divergences dans l'interprétation des dynamiques locales, mais aussi des convergences dans l'explication du système social très structuré et des motifs sous-jacents au choix des gens de Lifou d'adopter une religion ou l'autre : la conversion fut davantage imputée à une volonté d'imiter les chefs qu'à une préférence personnelle. De même qu'en Polynésie et aux Fidji, les missionnaires et commerçants assurèrent leur sécurité grâce au soutien d'un chef (Shineberg, 1967, p. 26 ; Cheyne, 1842/1971, p. 112)³⁷. MacFarlane insista sur l'idée selon laquelle, à Lifou, la faveur d'un chef garantissait certes la sécurité, mais aussi le succès de l'évangélisation et la présence d'un grand nombre d'insulaires aux offices religieux (1873, p. 22). Il arrivait parfois aussi qu'un chef en personne recherche le soutien des missionnaires. J'ai déjà indiqué que, des trois grands chefs de Lifou, un devint protestant et les deux autres catholiques. Le grand chef Bula de Lösi s'allia avec les *teachers* protestants, qui avaient commencé leur évangélisation à partir de sa région. La situation était plus complexe dans le nord de l'île.

« Un chef nous avait bien appelés dans l'île ; mais c'était un chef dont les protestants avaient miné l'autorité et qui ne s'était tourné vers nous que dans l'espoir de la relever » (Montrouzier à Jardin, 8 septembre 1858). Le grand chef de Wetr, Ukeinesö, avait été défié par le chef de Xepenehe, Waehnya, aligné avec l'Église protestante. L'appel lancé par Ukeinesö aux maristes et l'acceptation rapide par ce dernier du credo des missionnaires catholiques furent perçus comme une conséquence des désaccords politiques entre les deux chefs. Les conversions des gens de Lifou à la même époque furent interprétées dans le même sens par les protestants (MacFarlane, 1873, p. 59)³⁸. À l'ouest, à Gaica (où j'ai mené ma recherche de terrain), l'*angajoxu*

37 La publication du journal de Cheney, dont la première édition datait de 1842, a été rendue possible grâce au travail méticuleux de Dorothy Shineberg.

38 Cette relation fondée sur un bénéfice réciproque ne doit pas éclipser d'autres cas comme celui du leader Gondou du centre-nord de la Grande Terre qui, indépendamment de l'influence ou de l'initiative

optera pour le catholicisme après que la plupart des habitants de Gaïca aient choisi le protestantisme.

Le cas de Gaïca pourrait paraître contradictoire avec ce que j'ai affirmé concernant la conversion des populations motivée par une imitation de leur chef. La complexité des relations sociales, les mécanismes de pouvoir et les rivalités entre chefs comptent parmi les explications de cette contradiction apparente. Le pragmatisme et l'utilitarisme des conversions pouvaient clairement être utilisés par les maristes pour justifier leur maigre succès par rapport aux protestants. Le grand chef Zeula, lui, choisit le catholicisme durant l'interrègne du jeune héritier Victor, dont la mère occupait les fonctions de régente. Sur le territoire où le grand chef Zeula est aujourd'hui reconnu comme l'*angajoxu*, la population est majoritairement protestante, mais le village de Drueulu, où il réside, est majoritairement catholique et les deux *atesi* (protecteurs de la chefferie) sont l'un catholique, l'autre protestant. Les récits oraux indigènes que j'ai récoltés ne s'attardent pas sur la question de la quantité, mais sur le respect des relations coutumières, considéré comme le moteur pour comprendre le choix religieux du grand chef.

Bien que la conversion fût un choix à la fois pratique et religieux, les Kanak privilégièrent sélectivement l'une des deux confessions, en empruntant des chemins indigènes de relations sociales. Cette lecture est corroborée par les écrits des missionnaires. La « conversion » du frère César, décrit comme un « saint » dans les écrits maristes et dans les récits qu'en font aujourd'hui les catholiques âgés de Lifou, est relatée en termes de respect à son chef (Levavasseur, ONC 200).

Dans une lettre de Gaïde se trouve une annotation linguistique intéressante, confirmée par les anciens de Lifou, indiquant que les premiers *teachers* de la LMS venaient de Polynésie et, de ce fait, dans les textes maristes, les termes *samo*a et *hmi samo*a (prier à la manière samoane) devinrent synonymes de protestants, tandis que l'expression *hmi oui-oui* (prier à la manière française) fut employée par les habitants de Lifou pour désigner les catholiques³⁹. Elle a inspiré le titre de ce paragraphe. Gaïde écrivait à Favre en mars 1864 :

*[L]e plus grand nombre ont pris autrefois l'hérésie, uniquement parce que leurs chefs se faisaient samo*a, la religion à Lifou est une affaire de chefferie plutôt que de conviction ; je connais des villages entiers où l'on s'assemblait et l'on disait : nous ne pouvons plus demeurer païens, prenons donc une religion, et pour contenter tout le monde un vieux faisait le partage et disait : toi, tu vas te faire catholique avec le chef, toi, samoa avec tel chef, etc. et voilà le seul motif de l'élection.

européenne, avait mené une politique expansionniste dans les années 1850 et 1860 (B. Douglas, 1980, p. 47-49).

³⁹ Ici, je reproduis l'orthographe des textes maristes : « oui-oui » ou « ui ui » (Palazy au supérieur général, ? juillet 1858) et non celle du drehu « *wiw*i » (Tryon, 1967a et b).

Embrasser une confession religieuse particulière a correspondu à une stratégie politique pour renforcer ou, au contraire, fragmenter une alliance. L'entente avec une des deux missions devint un moyen de renégocier ou de gagner des avantages politiques et économiques. Les textes missionnaires, explicites à cet égard, présentent les conversions comme des choix pragmatiques. Par exemple, Fabre affirmait qu'« à Lifou, depuis le commencement de la mission, je ne crois pas qu'il y ait eu une conversion sérieuse du protestantisme au Catholicisme, pas une défection sérieuse du Catholicisme au protestantisme ». Et il poursuivait, en insistant sur l'idée que « l'intérêt matériel des divisions, des rancunes, des mariages à éluder ou à contracter ; voilà ce qu'a opéré les changements de croyance dont nous avons été témoins » (Fabre à Poupinel, 8 janvier 1873).

J'ai rappelé que, à la différence d'autres parties du pays (Balade, île des Pins), à Lifou le programme d'évangélisation ne fut jamais ouvertement combattu, même si les résistances les plus importantes se manifestèrent apparemment dans le district de Gaica. Cependant, un changement dans l'échiquier politique local, accompagné des modifications d'alliances, pouvait avoir des répercussions importantes dans les rapports avec les nouveaux venus. Cela advint durant la période de « guerre civile », qui suivit la mort du grand chef Bula le vieux dans les années 1840. L'instabilité causée par la crise de succession rendit le district de Lōsi peu sûr pour Fao, le premier *teacher* installé à Lifou⁴⁰, qui déménagea donc sur l'île de Maré, où il demeura jusqu'à l'intro-nisation de l'héritier du grand chef Bula. Celui-ci mena la même politique que son père par rapport à l'Église protestante⁴¹.

Mais la disposition des gens de Lifou à recevoir des étrangers n'était pas nouvelle ni réservée à leurs interactions avec les Européens. Des immigrants et des étrangers avaient déjà été acceptés et intégrés au sein des différentes entités sociales et politiques locales dans le passé, si bien que, dans certains cas, l'autorité avait été partagée avec eux (Howe, 1978, p. 57). En 1858, année de l'arrivée des maristes à Lifou, le père Palazy relatait à Favre sa surprise de découvrir « quelques naturels que j'avais jadis connus à Futuna », et MacFarlane mentionnait un groupe de Tongiens présents à Lifou depuis quelques générations (1873, p. 31)⁴². De plus, les premiers *teachers* venaient

40 Aujourd'hui, il est considéré et vénéré comme une sorte d'ancêtre. « Fao qatr » est toujours mentionné dans les discours durant les cérémonies solennelles protestantes.

41 MacFarlane fait référence à des messagers envoyés de Lifou pour informer les *teachers* qu'ils pouvaient rentrer sur l'île, quelques mois après leur départ pour Maré (1870, p. 37). Mais Joël Dauphiné parle d'une guerre civile, qui éclata en 1847 et força Fao à se réfugier à Maré pendant un an (1990, p. 8). Sidney Ray parlait d'une épidémie qui en 1849 fit de nombreuses victimes, dont quelques chefs, et qui conduisit à l'abandon temporaire de la mission (1917, p. 243) ; Kerry Howe place la mort du grand chef Bula durant une épidémie qui éclata après le départ du bateau des missionnaires en visite à la mission LMS en 1846, et raconte que la guerre civile qui s'ensuivit dura trois ans et se termina avec l'invitation envoyée aux *teachers* par le grand chef Bula le jeune de revenir à Lifou (1978, p. 59-66).

42 Encore aujourd'hui, un clan nommé *Ange Tonga* vit dans le district de Lōsi.

de Polynésie ; Fao, par exemple, était originaire d'Aitutaki (îles Cook) mais venait de l'école religieuse de Rarotonga (îles Cook). Son origine polynésienne, le fait d'avoir été choisi par le grand chef Bula comme son *enemy*, *special friend* (MacFarlane, 1873, p. 27) et l'évangélisation en langue vernaculaire facilitèrent la diffusion du protestantisme sur l'île. L'évangélisation protestante eut lieu par l'intermédiaire d'autres insulaires du Pacifique et ne demanda pas d'intervention militaire française, à la différence des missionnaires catholiques.

Par le passé, cette souplesse dans les relations avec les individus venus d'ailleurs avait permis l'acceptation de quelques Blancs, en général des commerçants anglais, qui avaient décidé de s'installer sur l'île. Ils avaient été intégrés dans la communauté grâce à leur mariage avec des femmes locales issues de familles de haut rang (Howe, 1978, p. 148). Durant son voyage aux îles Loyauté en 1912, Sarasin rencontra James Wright, un Anglais qui vivait depuis 35 ans à Lifou et qui était père de 13 enfants. Il en dressa un portrait sommaire : « il était devenu comme le patriarche de l'île et se trouvait apparenté, par les mariages de ses enfants, à plusieurs chefs indigènes » (1917, p. 269)⁴³. L'accueil relativement facile réservé aux étrangers sur l'île est en lien non seulement à l'action individuelle des chefs, mais surtout, plus généralement, à la tradition d'intégration et d'adoption d'individus ou de groupes venus d'autres parties de l'île ou d'autres îles ; ces groupes étaient reçus comme des réfugiés dans la communauté d'accueil et souvent englobés comme affins. Aujourd'hui, les hommes et les femmes de Lifou qui tracent leur filiation jusqu'aux anciens « immigrés » (venus du Pacifique, du Canada et de Grande-Bretagne) en parlent avec fierté. Cependant, ils ne se considèrent ni ne sont considérés comme métis, du moment que leur comportement est en accord avec la coutume.

Conceptions kanak et coloniales de l'autorité

En décrivant l'organisation sociale des îles Loyauté, les historiens australiens et néo-zélandais ont signalé qu'« étant donné l'incidence importante de l'immigration et la mobilité générale de la population dans la période pré-européenne, les divisions politiques des îles étaient souvent sujettes à mutation » (Howe, 1978, p. 24-25). Les trois grandes chefferies qui composent l'île semblaient plus stables et plus étendues que les chefferies, plus nombreuses et plus exiguës du point de vue territorial, des autres îles de l'archipel des Loyauté à la même époque (voir Jouan, 1861, n° 118). En général, la figure du leader politique coïncidait avec celle du chef, dont la position était héréditaire et le statut prescrit et non conquis, à la différence

43 La mère du mari de Thérèse Goué (né en 1919) était une descendante de Wright.

des systèmes à *big man* largement répandus dans le reste de la Mélanésie⁴⁴. Le recours au *miny*, langue cérémonielle⁴⁵ aujourd'hui connue seulement de quelques anciens et employée pour s'adresser aux chefs et personnes de haut rang, était vu comme un signe supplémentaire de la présence d'un système social très stratifié (Howe, 1978, p. 24). Cependant, les gens de Lifou considéraient cette hiérarchie comme fluide, controversée, contestable. L'organisation de la structure sociale permettait à la population de contrebalancer le pouvoir des chefs, d'être en désaccord avec eux et de se déplacer d'une position et d'un rôle social à un autre. La fluidité devrait être considérée comme un élément de « mobilité sociale » et donc comme un facteur important dans les dynamiques indigènes à Lifou. Cependant, pour les Kanak, mettre l'accent sur la flexibilité du système peut parfois devenir un expédient rhétorique visant à légitimer le recours à certaines stratégies politiques. Je considère donc la flexibilité autant comme un aspect des dynamiques sociales que comme un artifice rhétorique, comme nous le verrons.

Le conflit entre les valeurs kanak et les valeurs coloniales françaises sur le concept d'autorité est perceptible dans l'imposition par l'administration coloniale d'une organisation hiérarchique indigène dans toute la Nouvelle-Calédonie, ceci sans avoir tenu compte des spécificités de chaque région. Les figures de grand chef et de petit chef, devenus légalement responsables d'entités territoriales aux limites bien définies – districts et tribus dans le cas de Lifou – sont des créations coloniales.

Les chefs nommés par le gouvernement furent investis d'un pouvoir qui ne leur appartenait pas dans le cadre de l'organisation sociale coutumière. Une politique analogue fut menée dans d'autres régions de Mélanésie. En Nouvelle-Guinée, le gouvernement appliqua aussi une forme d'administration directe : les fonctionnaires indigènes nommés par l'administration ne correspondaient pas aux autorités reconnues par la population locale. Ces paroles adressées par un habitant des îles Salomon à un fonctionnaire indigène sont plutôt emblématiques à cet égard : « Souviens-toi que c'est lui [l'officiel du district] qui t'a choisi, pas nous » (Worsley, 1961, p. 57). Toutefois, cette divergence ne doit pas toujours être associée au choix des fonctionnaires coloniaux de coopter des candidats pro-gouvernementaux ; souvent, il arrivait que les autorités reconnues au niveau local ne se manifestent pas, par peur de subir la colère des officiers et poussaient d'autres personnes à occuper cette fonction.

44 Cf. Sahlins, 1963, Howe, 1977/1978, et B. Douglas, 1982. Pour une description du statut prescrit (ou assigné) et du statut acquis, vus non pas comme des pôles opposés mais comme un continuum de nuances, le long duquel l'emphase change selon les contextes, voir. B. Douglas, 1979. Pour une articulation du thème chefs immigrés/maîtres de la terre dans le contexte de l'île principale de Nouvelle-Calédonie, voir Bensa, 1992b. Pour des indications sur la signification de la hiérarchie entre les groupes de langues austronésiennes dans le Pacifique et dans le Sud-Est asiatique, voir Jolly et Mosko, 1994. Sur le leadership politique traditionnel dans le contexte du Pacifique, voir White et Lindstrom, 1997.

45 Voir Tryon, 1967a, « Introduction ». Pour un compte rendu plus détaillé, Lenormand, 1990.

Les limites des grandes chefferies à Lifou ne coïncident pas avec celles des trois districts administratifs car le système indigène est plus fluide et complexe (Guiart, 1992a, chap. 3). Cependant, à la différence de la Grande Terre, les anciennes limites des grandes chefferies et celles des districts ont correspondu à peu près et la figure du chef coutumier suprême (*angajoxu*) a correspondu à celle du chef administratif principal, dont l'autorité s'étendait sur un territoire correspondant approximativement à un *nöj* ou *baselaia* (chefferie)⁴⁶. Cette particularité éclaire en partie la plus grande persistance à Lifou des formes sociales indigènes et de l'autorité du grand chef.

La manière dont les habitants de Lifou conçoivent les limites spatiales et la propriété est bien explicitée dans un passage de *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt⁴⁷, sur le monde des idées kanak (1947/1985, p. 203). L'*angajoxu* Bula, ayant suivi sa scolarité à Nouméa, ne connaissait pas toutes les règles foncières de Lösi. Il avait néanmoins saisi toute la différence entre le système de propriété privée européenne et celui de chez lui. Ainsi, quand l'administration lui demanda d'établir un registre foncier, loin de tracer lui-même les limites des propriétés, il s'adressa à ses gens en leur demandant à qui ils offraient les prémices de leurs récoltes. Ceux qui étaient à la fin de la chaîne, qui recevaient mais ne devaient pas faire un don aux autres, furent considérés comme étant les « premiers occupants » et donc enregistrés comme membres du conseil du cadastre⁴⁸.

Bien qu'à la différence de ce qu'il s'est passé dans l'île principale, le nouvel ordre colonial n'avait pas provoqué à Lifou de rupture dans l'organisation sociale coutumière (Howe, 1978, p. 115 ; Henningham, 1992, p. 12), la notion locale de hiérarchie – flexible, basée non pas sur l'individu mais sur les relations, et compatible avec la notion de réciprocité – se heurta à la notion européenne rigide d'autorité (B. Douglas, 1994b). Ces deux conceptions, différentes, continuent à se disputer la scène locale.

Non seulement les représentations véhiculées dans les premiers témoignages écrits sur les habitants des îles Loyauté et de la Grande Terre reposaient sur une rhétorique du primitivisme et de l'exotisme mais, de plus, l'organisation sociopolitique fut interprétée à travers des images de pouvoir importées d'Europe. Un des premiers Européens à décrire l'organisation sociale de Lifou en fixa les contours en des termes qui reflétaient le système social

46 Aujourd'hui, ces deux termes sont utilisés par les habitants de Lifou. Selon le contexte d'usage, *nöj* signifie « tribu », « district » ou l'île dans son intégralité. *Baselaia* est surtout utilisé pour désigner un district, comme dans l'expression *baselaia e Gaica* (« le district de Gaïca »). L'origine religieuse de ce terme est connue de tous, car il s'agit d'un mot grec introduit par les missionnaires de la LMS pour faire référence au royaume de Dieu (Dumas, s. d.), mais dans les discours coutumiers ce terme est fréquemment employé avec une connotation terrestre. Guiart (1992a, p. 212) et Nekoeng (1990, p. 25) préférèrent la traduction de « pays » à celle de « district ».

47 Pour une présentation de la figure de Leenhardt, voir Naepels, 2002. Voir aussi *MwàVéé*, 2001, n° 31 et Clifford, 1982 et 2003.

48 Cf. Leenhardt 1947/1985. La question du cadastre reste ouverte et fait l'objet de profondes contestations.

dérivé du passé féodal européen : « Les habitants de Lifou [...] sont divisés en rois, chefs, propriétaires terriens, et serviteurs ou esclaves », écrivait Andrew Cheyne (1842/1971, p. 105). La compréhension de l'organisation sociale indigène, à travers le filtre des notions d'autorité et de pouvoir issues de l'organisation sociale européenne, persiste dans les récits d'Européens jusqu'au XX^e siècle. Si MacFarlane (1873) se référait aux chefs en parlant de « rois », Emma Hadfield (1920) employait des expressions comme « maison royale », et décrivait ainsi les rapports hiérarchiques locaux : un « chef totalement despotique [...] presque déifié par des subordonnés » (p. 31). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que, pour l'auteure, la « subordination absolue aux chefs [...] excluait l'idée de propriété privée » (p. 23). Sarasin, quant à lui, rendit compte des distinctions dans la société de Lifou par le terme de « castes » (1917, p. 276).

Nous nous trouvons face à des représentations qui dessinent une société divisée de manière rigide en groupes de pouvoir et prétendent expliquer les dynamiques locales à travers le prisme de l'organisation sociale propre à la société de départ : ce n'est pas un hasard si les Britanniques ont utilisé le terme *king* pour l'*angajoxu*, alors que les Français privilégierent, eux, celui de « grand chef » et non de « roi ». Et quand les Kanak ne répondirent pas aux attentes occidentales, ce ne fut pas le modèle hiérarchique et stratifié de référence que l'on mit en cause, mais les motivations sous-jacentes aux actions des acteurs individuels (B. Douglas, 1994a).

Dans la société kanak, le chef n'est pas considéré comme le premier occupant de la terre/territoire. Par le passé, de nouveaux arrivants étaient devenus *angajoxu*, une position conférée par les premiers occupants, qui implique une autorité sur la population mais pas sur la terre. De fait, le rôle de *trenadro* (maîtres du sol) reste aux mains des premiers habitants, ainsi que les relations et médiations avec les esprits et les ancêtres. La mémoire historique des maîtres de la terre « est le réceptacle du détail des limites des terrains familiaux ou de clans et de leur justification traditionnelle » (Guiart, 1954, p. 9). Les relations traditionnelles se basaient donc sur un modèle de contrat social, certes porteur d'une forte tension structurelle, mais qui laissait des espaces de négociation (B. Douglas, 1979 ; Bensa et Rivierre, 1982 ; Bensa, 1986).

La distinction proposée par Hannah Arendt (1963, p. 193) entre deux sortes de « contrat social » offre une réflexion pertinente et intéressante. Arendt estime que les théoriciens de la loi naturelle ont rassemblé sous un seul pacte social deux alternatives qui s'excluent mutuellement : l'une est une version horizontale, l'autre verticale. Dans la première, de type horizontal :

Le contrat mutuel par lequel les hommes se lient les uns les autres afin de former une communauté se fonde sur la réciprocité et présuppose l'égalité. Son contenu réel est une promesse, et son résultat est bien une « société » ou « association », au sens latin de societas, qui signifie alliance.

Dans la seconde, à l'inverse, de type vertical :

Dans le prétendu contrat social passé entre une société donnée et son dirigeant, nous avons affaire, de la part de chaque membre, à un acte fictif et primitif, en vertu duquel il renonce à sa force et à son pouvoir isolés aux fins de constituer un gouvernement ; loin d'y gagner un pouvoir nouveau et peut-être plus étendu qu'auparavant, chacun abdique son pouvoir tel qu'il existe et, loin de se lier par des promesses, exprime simplement son « consentement » à être dirigé par le gouvernement.

Arendt souligne ensuite que ce type de contrat social doit être légitimé « en présence de Dieu », alors que le contrat mutuel « est par définition accompli “en présence l'un de l'autre” ». La réflexion d'Arendt est très intéressante car elle permet de parler de contrat social au sens de contrat mutuel qui crée une alliance, et de faire référence au monde des idées kanak sans l'assimiler à une idéologie occidentale de pouvoir.

En drehu, le terme *trepene* « fondation », « fondement », est utilisé dans des locutions comme *trepene huliwa* ou *kola nyi trepen*⁴⁹, qui soulignent la nécessité du respect des principes à la base de la société pour agir de manière appropriée. Les relations sociales à l'œuvre sont bien retranscrites par Leenhardt dans sa description du moment de l'offrande des prémices :

Le sol n'appartient pas au chef mais aux premiers occupants. Et ceux-ci n'ont pas à offrir de prémices. Ne sont-ce pas eux qui ont agréé l'étranger immigrant, et lui ont proposé la chefferie ? Tandis que le chef est sacré, et que nul ne peut l'approcher, eux, premiers occupants, peuvent le toucher, goûter à ses vivres. Ils sont « la première femme du chef ». Leur qualité de propriétaires fonciers est reconnue ainsi par toute la parenté du chef qui occupe leurs terres ; elle leur offre les prémices de ses récoltes. Et eux, ces maîtres du sol, qui ne doivent rien au chef, ils prélèvent sur ce qu'ils ont reçu, une part, et l'apportent cependant au chef. Ce n'est pas un tribut mais une offrande, un témoignage de la fidélité du peuple. (1947, p. 202-203)

Maîtres du sol et maîtres des personnes

Dans les îles Loyauté comme dans l'île principale, les chefs ont donc des origines non locales et on fait la distinction entre maîtres du sol et maîtres des personnes⁵⁰. Aujourd'hui à Drueulu, tout le monde reconnaît la primauté qui revient aux deux premiers habitants du lieu, ainsi que l'origine étrangère de l'*angajoxu* (sur la question du « roi étranger », voir Sahlins, 1985), mais les hommes comme les femmes estiment qu'il ne faut pas « parler à voix haute »

49 Selon les contextes, ces expressions sont utilisées pour introduire et accompagner les échanges coutumiers qui consacrent la bonne réussite du « travail » collectif (*huliwa*).

50 Cependant, Howe (1978) distingue les deux situations. Sur la Grande Terre, les chefs « étaient presque des hommes divins, dont le devoir principal était de haranguer la population et d'exalter l'histoire tribale » (p. 26, note 32). Dans ce contexte, la « noblesse » ne jouait pas un rôle majeur comme c'est le cas à l'inverse dans les îles Loyauté (p. 27, note 34).

des origines non locales du grand chef⁵¹. L'histoire de la manière dont les *trenadro* ont défini la position des nouveaux arrivants et leurs droits d'usage de la terre connaît des variantes. Les « stratégies complexes de changement de nom accompagnées de manipulations de généalogies et d'itinéraires » (1982, p. 119), décrites par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre pour les Kanak de la région centre-nord de la Grande Terre, sont également opérantes à Lifou. Cette flexibilité généalogique valable à la période coloniale se retrouve dans les controverses plus récentes et les accords relatifs à la revendication et à la gestion des terres sur l'île. De nos jours, elle sert à renforcer le pouvoir des chefs, renégocier les relations entre le contexte indigène et le contexte chrétien et/ou réaffirmer un positionnement identitaire (cf. ci-dessus). Drueulu, où l'on reconnaît deux *trenadro*, entre aussi dans la généralisation proposée par Guiart, qui affirme qu'à Lifou les lignages des maîtres du sol vont « toujours par deux » (1992a, p. 223). Leur origine se confond avec celle du sol/du territoire.

C'était nous qui [étions] les premiers qui [sortions] au même temps que la terre. Ça selon la légende, mais c'est resté quelque chose de reconnu par la suite jusqu'à présent que nous sommes des terriens. La terre nous appartient parce que nous sommes sortis de cette terre et nous sommes les premiers à occuper cette terre. La légende disait, d'après notre grand-père, qu'autrefois lorsque la terre commençait à émerger il y avait personne. Ils étaient loin, tout à fait dans la forêt. Après la terre, au fur et à mesure qu'elle montait, les vieux ils ont suivi la mer. Parce que la mer est descendue au fur et à mesure que la terre émergeait. La mer s'est retirée. Les vagues viennent s'écraser dans le sable. C'est là qu'on se fait entraîner par les vagues. C'est là qu'on iwaaziluzilu. (Haijengo Haluatr, entretien enregistré, mars 1992)⁵²

Quand Alaxutren, l'ancêtre apical de la lignée du grand chef actuel Zeula, arriva de Sinöj (We) à Drueulu, le maître de la terre était Wacako. Ce dernier accueillit Alaxutren et lui confia la chefferie avant de se retirer à Drosi, « le lieu de son émergence » (H. H., mars 1992). Les *itre tixe ne lapa* (chefs de clans) continuent d'employer le nom d'Alaxutren quand ils s'adressent à l'*angajoxu*. Quand ils racontent l'arrivée d'Alaxutren, les gens de Drueulu soulignent qu'il n'imposa pas sa présence, mais fut accepté par Wacako, qui se retira à Drosi. Lenormand et Sam racontent ce passage de relais en des termes similaires :

Il y avait un tronc de chêne-tann (pö), devant la résidence ; il servait de siège à Wacako aux moments où il recevait le hotr apporté par ses sujets. [...] Les ancêtres de Gaica arrivèrent à Feneiwewe et rangèrent leurs offrandes d'ignames, sous le

51 Les gens en parlent en termes de *hmitrötr*, un mot polysémique dont la signification est à la fois « sacrée », « dangereux », « interdit ».

52 Le narrateur est en train de m'expliquer l'origine du nom Wazilutr. Ce nom changea quand l'administration française obligea tous les Kanak à s'inscrire à l'état-civil et à se choisir un nom de famille (sur la création d'un état-civil kanak sur le modèle français, voir Guiart, 1992b, p. 11).

*regard de Wacako, perché sur le tronc de chêne-tann. Ce que Alaxutren n'approuvait pas. Il dit : « Je vais retourner à We. Comment se fait-il que Wacako continue à me faire de l'ombre alors que j'ai été intronisé pour être chef? ».*⁵³ (1993, p. 72)

La suite de l'histoire explique que Wacako prit alors la décision de se retirer, avec le commentaire suivant : « Ainsi il n'y eut ni guerre ni consommation de chair humaine dans le district de Gaica car il n'y avait pas de réel motif de guerre ou d'anthropophagie » (1993, p. 72). Si l'on fait de cette histoire une lecture qu'Umberto Eco (2003) définirait comme une forme de « domestication », visant à rendre plus accessible la complexité de la structure sociale de Lifou au lecteur, on peut dire que ce fut comme si la juridiction religieuse et la juridiction séculaire s'étaient séparées (voir ci-dessus, p. 83, note 35). Dans les récits oraux, les gens reconnaissent le rôle médiateur de Gaica dans les conflits et les guerres du passé : entre Wetr, plus grand et plus peuplé, au nord, et Lösi au sud, « c'est Gaica qui arbitre les deux puissances » (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989). Pour certains de mes interlocuteurs, le nom de Gaica dérive de *gathew*, où *thewe* signifie « partager ». Lenormand et Sam ont la même interprétation de ce nom, qu'ils traduisent par « endroit de la séparation » (1993, p. 69)⁵⁴. Bien que, avant 1860, certains missionnaires ont fait référence à « deux tribus », le père Fabre, n'étant pas au fait de la position autonome de Gaica⁵⁵, reconnaît en 1859 trois tribus. En 1861, donc bien avant l'annexion française de l'île, Gaide écrit que Lifou est subdivisée « en trois tribus, chacune a son grand chef indépendant » (Fabre à Poupinel, 24 octobre 1859, et Gaide à Favre, 20 janvier 1861). Ces lettres contredisent la position de ceux qui affirment que le chef suprême de Gaica aurait été nommé tel quel par l'autorité coloniale française en 1864 (Notes historiques).

Au moment des premiers contacts avec les Européens, le grand chef de Gaica était Zeula. Wacako est reconnu comme le maître de la terre qui a « accepté » Zeula, mais la question de savoir qui doit occuper aujourd'hui cette « position » est sujette à controverses. Guiart (1963, p. 640) désigne ces positions comme des « titres », un terme qui n'est pas tout à fait adéquat (l'expression anglaise *named positions*, moins connotée historiquement, serait préférable). Ces positions sont héréditaires et la possibilité de les occuper dépend de la place dans la lignée. Dans la succession des positions héréditaires, le premier-né du lignage, considéré comme le plus ancien, est le sujet de référence. Les positions héréditaires sont des dispositifs culturels

53 *Hetreny la ketre sine pö qëmeken la hnalapa, sine ta i Wacako ngöne la itre ijine traqa fê hotr hnen la itre jin i nyidrë. [...] Nge traqa ha angetre Gaica e Feneiwewe angatre a xeen la itre hotre i angatr ; nge eje kö Wacako hun la sine pö. Amë hna qaja hnei Alaxutren, ka hape, Tro hmaca ni We eë. Hna tune kaa laka ase hë acili ni nyine joxu ngo tē huji ni kö hnei Wacako ?* (Lenormand et Sam, 1993, p. 52).

54 Certains interlocuteurs pensent à l'inverse qu'il s'agit d'une dérivation de *xaca*, « terre calcaire ».

55 L'opinion selon laquelle le chef suprême de Gaica était subordonné et non pas indépendant se retrouve aussi in Ray, 1917, p. 290.

qui comprennent un rôle, un statut, des obligations et des signes distinctifs dans le cadre du clan et du *nöj*.

Pour revenir sur la controverse relative à la position de Wacako, plusieurs questions sont en jeu : l'interprétation du sens du nom Wacako qui, selon une de mes interlocutrices, est un être « mi-homme, mi-esprit, venu de la Grande Terre, [et qui] possédait des pouvoirs magiques plus puissants que les premiers habitants et vint en réponse à leur appel » (S. W., juillet 1990). Il s'agit du statut de ceux qui, par le passé, avaient endossé le rôle de Wacako ; la légitimation des descendants et des membres adoptés. Quand Wacako se déplaça de Drueulu à Drosi, il laissa « tous les médicaments » sous le *sine ta i Wacako*, un tronc planté dans la terre et utilisé comme siège devant l'*umepö*, la grande case circulaire située dans la zone de résidence du grand chef et utilisée pour les réunions publiques. La situation resta inchangée jusqu'à ce que l'*angajoxu* précédent, le père de celui qui possède aujourd'hui ce statut, décidât de remplacer le tronc par un poteau servant de porte-drapeau. Comme le précise une interlocutrice, ce changement en avait provoqué de nombreux autres, dont le fait que les gens n'apportent plus de dons à Feneiwewe (le nom du site de la demeure du grand chef) comme autrefois. Cette interlocutrice commenta même : « Maintenant il faut que la France lui [grand chef] donne à manger. Avant la nourriture arrivait toute seule à la chefferie ». Cette vive critique du déplacement du *sine ta i Wacako* par le précédent *angajoxu* contient plusieurs messages. Le grand chef n'était pas un *trenadro* comme Wacako, et tous deux entretenaient des rapports différents avec le territoire et la population. En défiant les pouvoirs magiques de Wacako liés au sol/territoire – en déplaçant le poteau – le chef s'est trouvé obligé de recourir à l'aide des colonisateurs, alors que par le passé il avait pu compter sur les siens. La critique de Marie *qatr* concernait aussi la décision prise par le grand chef de remplacer le défunt chef du *lapa i Ange Triji*, sans consulter les autres *trenadro* au préalable.

Aujourd'hui, la filiation se trace en ligne agnatique et c'est un mode de résidence patrivirilocale qui prévaut, mais ce fonctionnement est compliqué par la classification des lignages, qui repose sur l'ancienneté de filiation, elle-même déterminée par l'ordre des naissances. Chaque groupe de filiation a une branche aînée et des branches cadettes : ce modèle semble s'inscrire dans la continuité avec le passé (Howe, 1978). Le plus âgé de la génération aînée active est considéré comme *tixe* (chef) ; c'est celui qui parle au nom du lignage et en organise le « travail » coutumier : quand le lignage agit comme un collectif identifié, les unités cadettes se réunissent près de sa résidence. En principe, tous les membres de la branche aînée sont considérés comme plus anciens que tous les membres des branches cadettes, mais de nombreuses stratégies sont mises en place pour assouplir le système, dont le mécanisme social de l'adoption – par le passé, les guerres, les changements d'alliances et les migrations avaient le même but.

Sidney Ray explique que les relations entre l'aîné et ses *siblings* cadets étaient conçues tant en termes sociaux que de parenté. Le frère aîné était appelé « seigneur (*tixe*) ou père (*kem*) » (1917, p. 200). L'habitude de définir les relations sociales par des termes de parenté est toujours en vigueur. Les gens de Lifou traduisent *tixe* par « chef, chef du lignage, leader du lignage, plus grand », et *jin*, qui signifie aussi « frère ou sœur plus jeune », par « subordonnés, exécutants, main-d'œuvre » (H. H.)⁵⁶. L'utilisation de ces deux termes est très intéressante. *Tixe* renvoie toujours à des hommes, sauf dans le cas d'une gestion intérimaire, où une veuve peut endosser le rôle de *tixe*. Certains récits du passé rapportent que des femmes ont eu cette charge durant une période d'interrègne. Par exemple, le père Gaide écrivait à propos du grand chef de Gaica : « c'est un enfant de 12 ou 13 ans ; c'est sa mère qui gouverne » (Gaide à Favre, 20 janvier 1851). Le pasteur MacFarlane rapporte une situation similaire, précisant que le jeune successeur du défunt grand chef Zeula « était seulement un garçon de neuf ou dix ans, et pour cette raison sa mère assura la régence » (1873, p. 61). Mais cette distinction apparemment si nette, qui pourrait donner lieu à un modèle dualiste simplifié opposant chef/ancien/homme (*tixe*) à subordonné/cadet/deux sexes (*jin*), se complique dès lors qu'on la contextualise.

Pour souligner la vitalité de leur système sociopolitique, les habitants de Lifou insistent sur le principe d'équilibre qui limite la tension structurelle de cette organisation hiérarchique sophistiquée. L'autorité et le respect ont la même importance que la réciprocité. La place de l'autorité varie en fonction du contexte : en général, les hommes jouissent de davantage d'autorité, mais dans les événements publics, les jeunes gens non mariés doivent respecter l'autorité des anciennes. Au sein d'un lignage, le premier-né est investi de l'autorité du chef, ce qui signifie qu'il a le droit de prendre la parole au nom du groupe. Comme l'a dit un jour un homme de Drueulu, qui habitait en ville à l'époque : « ils doivent me considérer leur vieux. J'occupe une place importante ». Il faisait par-là référence à sa place d'homme le plus âgé au sein du clan, à la suite de la mort de son frère aîné. Le même interlocuteur m'avait dit à une autre occasion :

Coutumièrement ça c'est strict, pas de discussions. C'est l'aîné qui prend la décision. Normalement il y a pas de contestation [...] peut-être des discussions mais pas de contestations [...]. Maintenant je vous dis nous rentrons dans l'évolution [...]. Tout le monde maintenant parle, l'aîné, le deuxième, le troisième, le dernier, tout le monde parle, mais autrefois il y a personne qui doit parler, il y a que l'aîné de la famille qui parle. (H. H., entretien enregistré, mars 1992)

56 Mais voir Bensa et Rivierre, 1982, p. 74, où le rapport chef/subordonné est renversé dans la terminologie de parenté de fils aîné/père.

Le dernier-né est cependant « très respecté ». Ce qui frappe dans la mise en pratique de ce principe d'autorité fondé sur l'opposition entre séniorité et juniorité, c'est le statut de l'homme le plus jeune d'un lignage : on le nomme *qatr* (vieux). Le rapprochement entre le premier et le dernier-né dans la ligne de filiation masculine, tant en termes de respect que de privilèges, n'est pas répété dans la terminologie de parenté, qui utilise des termes différents pour chacun. La position de *qatr* et les privilèges qui en découlent sont reconnus par les hommes et par les femmes bien que, pour certains de mes interlocuteurs, cette position ne s'applique qu'aux individus de sexe masculin (le suffixe *qatr* est en revanche employé aussi pour les femmes dans un contexte social plus général). Ces relations franchissent les limites territoriales du village et représentent un lien entre le milieu rural et le milieu urbain. Nombreux sont ceux qui expliquent le rapprochement entre les deux positions, apparemment éloignées, en termes de compensation entre des relations asymétriques, avec l'objectif de diminuer la tension interne au système.

Ce principe, qui met en avant une instance faisant contrepoids au sein d'une organisation sociale hiérarchique, continue à avoir de l'influence sur les interactions, et à opérer dans la vie quotidienne. Je me souviens d'une loterie organisée par le groupe de femmes protestantes de Lifou en 1990, durant laquelle le premier et le dixième (et dernier) prix étaient tous deux une natte de pandanus tressée à la main, d'une valeur identique. La tendance à contrebalancer le pouvoir du plus ancien par celui du plus jeune suggère que la notion de hiérarchie et de rang n'est pas rigide ni monolithique et toujours sujette à requalification.

Poids et contrepoids

Les *Notes historiques* souvent citées ici rapportent que l'imposition du pouvoir colonial français à Lifou en la personne du commandant Paul Trèves entraîna des peines de prison pour les chefs qui avaient manifesté des sentiments antifrançais (p. 28). Mais Sainou, régent de Gaica, réussit à éviter la capture et fut caché dans l'île par la population locale pendant plusieurs mois. Trèves le fit chercher partout, sans succès : « Ils battaient bien les bois pour obéir au commandant, mais jamais un indigène n'aurait osé mettre les mains sur SAINOU. Tous savaient parfaitement où il en était, où il couchait, qui lui donnait à manger » (p. 21).

Malgré le respect dont le grand chef faisait l'objet, celui-ci n'était pas le despote décrit dans les premières représentations de la scène locale par les Européens. Comme je l'ai rappelé, à Lifou des pouvoirs contrebalancent celui de l'*angajoxu* et, en premier lieu, le fait que son autorité s'étende sur la population mais pas sur la terre, qu'il peut gérer mais qui ne lui appartient pas. Par le passé, un frein au despotisme existait par l'entremise du Conseil des anciens. Les « hommes âgés » agissaient comme les « conseil-

lers» des chefs (Ray, 1917, p. 290) au même titre que les prêtres ou pasteurs les plus influents et, selon Howe, il s'agissait de la « noblesse » (1978, p. 25). Aujourd'hui, les deux *atresi* (*angatresi*), Mexanang et Waminya, sont considérés comme des *hmitrötr* (hommes sacrés). Le premier est considéré comme *atresi angajoxu*, et l'on s'adresse à lui en tant que « père du grand chef » ; le second, *atresi ange Gaica*, est interpellé comme « père des gens de Gaica ». Durant les cérémonies qui impliquent toute la population de Gaica, Mexanang prend la parole au nom du grand chef et Waminya au nom de la population tout entière. L'importance de leur statut se manifeste aussi dans la façon dont on s'adresse à eux, proche de celle qui prévaut pour s'adresser à un grand chef, ainsi, on ajoute à leur nom le suffixe *-ti* comme marque de respect.

Le Conseil des anciens du passé est représenté par *hneumête* (littéralement, « maison de pierres », c'est-à-dire la « maison du conseil »), et ne doit pas être confondu avec le Conseil des anciens actuel, un corps créé par l'administration coloniale – même si, à Drueulu, ce dernier est composé par des *itre tixe ne lapa* (chefs de clan) et se superpose donc en partie à la structure d'autrefois. *Hneumête* est une assemblée composée de membres de différents clans et du frère le plus jeune de l'*angajoxu*. Dans ce cas-là aussi, le rôle du dernier-né est important. La disparition subite du plus jeune frère de l'*angajoxu* actuel en 1997 a laissé cette position vacante.

Paul Zöngö m'a expliqué l'origine de cette assemblée, qui se réunit dans une case au sein de l'aire de résidence de sa famille (d'où le terme de *hneumëtë*, employé par les habitants de Drueulu pour désigner cet espace) :

Il y eut une fois que le grand chef a eu deux fils ; alors ils sont devenus grands et ils se cassaient toujours la gueule à la maison [se battaient]. Alors avec son conseil il a dit : « Mais comment faire, les deux gosses là ne peuvent pas vivre ensemble ici ». L'aîné est resté à la chefferie, et ils ont conduit le cadet chez les vieux ici, c'est pour ça que le cadet est venu là. Et à partir de là quand il y a deux ou plusieurs, le cadet vient toujours ici pour le travail, pour être avec nous, pour juger les affaires de la chefferie. (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989)

À Lifou, le grand chef ne prend jamais lui-même la parole mais par l'intermédiaire de son porte-parole, celui qui a la tâche de délivrer l'*ijez*, un don coutumier qui accompagne le parcours d'un projet de travail de la chefferie au *hneumête*. Si le projet proposé par l'*angajoxu* et ses conseillers est rejeté par l'assemblée, c'est le rôle de l'*atresi* Waminya de rendre l'*ijez* à la chefferie. En cas d'approbation, Waminya présente le projet au petit chef, à qui il appartient de le communiquer aux *itre tixe ne lapa*. Tous mes interlocuteurs s'accordaient à dire que l'*ijez* et le travail doivent toujours suivre le même itinéraire.

Par le passé aussi, l'entourage du grand chef comprenait des *sinelapa* et *hnalapa*, « formant une vaste hiérarchie administrative, composée de porte-paroles, diplomates, serviteurs personnels, ministres de la guerre, gardes, travailleurs spécialisés, prêtres et sorciers » (Howe, 1978, p. 12). Ces positions hérédi-

taires existent encore même si, comme je l'ai montré, certaines de leurs fonctions ont changé. De plus, des segments d'un groupe peuvent exercer plusieurs rôles, par exemple être *jin* vis-à-vis du chef de clan mais *sinelapa* vis-à-vis du grand chef, ce qui renforce l'équilibre des pouvoirs et modèle les rapports de force de manière plus complexe que ce que le statut généalogique et la priorité de résidence laisseraient imaginer.

Si une personne est en position de *sinelapa* à l'égard de l'*angajoxu* et d'un *atesi*, cela signifie, en pratique, qu'elle offrira son aide quand un travail implique l'un des deux. Le terme « travail », emprunt linguistique souvent utilisé y compris dans les conversations en drehu, renvoie à différents types d'activités – de la réparation de la toiture de paille d'une case à la préparation d'un mariage – qui requièrent une participation collective et activent les réseaux de relations sociales : le terme implique donc la notion de « coutumier ». Le terme « travail » est aussi employé pour faire référence à ce type d'obligation sociale dans le contexte urbain. *Ixatua* signifie « donner un coup de main » et renvoie à l'inverse à l'aide fournie à un parent, à un ami. Les deux expressions supposent des implications très différentes. Je notais dans mon calepin :

Ma tentative, vers la fin de ma première période de terrain, de discuter avec mes interlocutrices en leur soumettant un questionnaire au sujet de la scolarisation des femmes, de leur implication dans la production horticole familiale, mais aussi de leur insertion sur le marché du travail (ce qui découlait sûrement aussi d'une tentative de mettre de l'ordre dans mes nombreuses notes récoltées sur le terrain) fut contestée par Sipo, qui commenta : « C'est une ingérence dans notre vie privée, [...] ces données ne nous servent à rien, elles servent juste à dire que les femmes ici sont des esclaves. » Mon interlocutrice, avec qui j'avais une bonne relation, remarqua sûrement ma stupéfaction et changea de ton pour ajouter qu'elle me [...] « donnerait un coup de main ».

Et elle conclut : « Les chefs de clan s'occupent de leur clan, le grand chef s'occupe de statistiques » (28 juin 1990).

Quand on annonce un « travail », le genre de coopération attendu de chaque personne ou segment de clan est connu ; il n'a pas besoin d'être explicité. Un segment de clan s'organisera en fonction de la force disponible pour l'occasion. L'emploi du terme « travail » dans ce sens se retrouve dans d'autres contextes du Pacifique (et pas seulement). En hawaïen, *hana* signifie « travail » mais aussi « rituel » (Sahlins, 1985/1986, p. 99) ; pour les Tikopia, étudiés par Raymond Firth, le terme *fekau* (travail) couvre aussi les deux acceptions, et les Tangu, étudiés par Kenelm Burridge, parlent du rituel du cargo comme d'un « travail » (Worsley, 1961, p. 306).

Les relations sociales ne sont pas seulement modelées par un principe hiérarchique. Elles sont traversées par différents principes qui se croisent, basés sur le classement de la priorité de résidence et d'itinéraire (premiers occupants, étrangers, réfugiés, intégrés), sur la distinction entre chefs et subordonnés, et sur l'ordre de parenté (aînés/cadets). Le rapport entre l'aîné et les cadets est une métaphore, mais aussi une pratique qui imprègne les rapports sociaux

à Lifou. À l'exception des premiers habitants, tous les autres groupes sont considérés comme issus d'origine extérieure, à partir d'arrivées qui s'échelonnent dans le temps. Ils ont été acceptés et intégrés dans les divers segments sociaux et dans la hiérarchie des positions héréditaires. L'idée d'un réfugié intégré dans le *nōj* de Gaica m'a été expliquée à l'aide de l'image du *zine*, c'est-à-dire quelque chose qui n'appartient pas à un arbre mais y a été greffé⁵⁷. Bensa et Rivierre (1982) décrivent un système semblable pour la Grande Terre.

Selon son statut, chaque personne ou groupe occupe une place particulière vis-à-vis du chef, des maîtres du sol et des autres segments, et donc un rôle et une fonction spécifiques. Les termes *hnēqa* ou *gōtrane qa* sont utilisés pour parler du travail demandé en lien à chaque position (au sens déjà indiqué de *named position*). La seconde expression, en particulier, montre que ce qu'on demande est une partie d'un travail plus grand⁵⁸. Le système semble presque immuable, cependant, les rôles ont changé au cours du temps : par exemple, mes interlocuteurs signalent que les positions impliquant des fonctions spécifiques dans le cadre de la guerre ont été redéfinies. Les positions sont fluides et les lignages ou segments de clans peuvent utiliser diverses stratégies pour leurs revendications ; on peut accéder à ces charges héréditaires par l'adoption, l'exil⁵⁹ ou la manipulation des généalogies. Cependant, si la souplesse du système est bien reconnue et acceptée par tous, les stratégies mises en œuvre pour modifier une position sont étroitement surveillées. Ainsi, quand une personne à Gaica voulut « s'inventer un rôle nouveau » par rapport au grand chef, les autres segments claniques s'y opposèrent : « Par exemple, les gens qui arrivent de la mer peuvent se réclamer d'un *hnafetra* différent pour ne pas garder le statut d'étranger ; les gens l'acceptent jusqu'au moment où ça devient nocif à la cohésion du groupe » (Billy Wapotro, mars 1992)⁶⁰.

57 Le recours à des images est très fréquent dans les discours formels contemporains. Cet emploi du langage figuratif (Hadfield, 1920, p. 30) marque une continuité avec le passé, bien qu'aujourd'hui les locuteurs s'expriment dans la *lingua franca* ou emploient des images de pouvoir empruntées au répertoire européen pour mettre en évidence les différences avec les façons de faire à Lifou. L'emploi de ce langage figuratif semble plus répandu parmi les hommes.

58 *Gōtran* signifie « partie », « côté », par exemple *gōtrane mi* signifie « côté gauche », tandis que *gōtrane qa* signifie « devoir ».

59 L'exil est une stratégie encore utilisée, mais sans doute moins fréquemment que par le passé. Mentionnons simplement deux cas observés à Lösi, juste avant ou durant ma recherche de terrain : un groupe de gens de Lifou fut exilé à Nouméa pendant les « événements », et l'ancien maire de Lifou fut, pendant un temps, formellement éloigné de son village natal ; durant tout son mandat, il pouvait se déplacer dans toute l'île, mais pas entrer dans le village en question.

60 *Hnafetra* – littéralement *hna* (lieu) et *fetra* (apparaître, émerger) – est le lieu où les ancêtres firent leur apparition. cf. la notion de *stamba*, utilisée dans les régions centrales et méridionales du Vanuatu (Bonnemaison, 1985, p. 41). Cet entretien est l'un des nombreux qui ne furent pas enregistrés, comme je l'explique dans l'introduction.

Le contrôle réciproque vaut aussi dans le cas d'un lignage resté *pē hē matran* (sans héritier masculin) qui « adopte » un successeur, généralement le fils d'une sœur, qui endossera le nom et avec lui « [la] terre [du lignage], ses fonctions, ses relations, ses histoires, son enracinement, ses droits, ses interdictions » (Wapotro, mars 1992). Cependant, le choix d'un *tixe* de continuer la ligne de filiation patrilinéaire en adoptant un successeur doit être ratifié par les membres de la famille et du lignage, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui devront travailler avec lui. Si son autorité comme premier-né n'est pas reconnue, la succession devient source de conflits. Si le *tixe* a une position d'autorité, il doit s'en remettre à la volonté de ceux qui sont « derrière » lui, qui doivent l'accepter et le légitimer. En général, si un homme est adopté, ses descendants seront considérés comme des membres de la famille à part entière, mais son clan peut prendre une position différente. L'adoption est une pratique répandue chez les Kanak, ce qui ne signifie pas que le parcours est sans embûches, surtout dans le cas d'un homme qui doit endosser une position héréditaire d'importance (cf. p. 250 et suivantes). Quand ils décrivent cette situation ambiguë, les Kanak ont moins tendance à souligner les qualités de la personne choisie que la légitimation donnée par ceux qui sont « derrière » le *tixe*.

Ces stratégies – autant de façons de négocier la tension structurelle inhérente à l'organisation sociopolitique – constituent en même temps la subversion constante d'un principe hiérarchique trop global et redirigent l'analyse vers une série d'autres principes interconnectés (Jolly, 1994a ; Lindstrom et White, 1997).

Métaphores spatiales

Le terme « derrière » (l'arrière) véhicule la notion kanak des rapports sociaux par l'image d'un sentier, d'un parcours horizontal et non vertical⁶¹. Un segment B donné, *jin* par rapport à un segment A, est présenté comme situé « derrière » A. La notion de pouvoir n'est pas véhiculée par l'image d'une hiérarchie pyramidale, plus commune sous nos latitudes, mais plutôt par celle d'un sentier *jēn* ou *gojeny*. La métaphore de la route est très répandue dans le monde austronésien ; il suffit de penser par exemple à *keda* (sentier de la Kula) (S. Campbell, 1983) ou à *eda* (sentier, chemin) (Young, 1971, p. 30). Cette image différente apparaît nettement dans les entretiens conduits en français. Des termes comme « monter » et « là-haut » font partie du vocabulaire quotidien pour indiquer des directions et délivrer des indica-

61 Guiart fait référence à la notion de « pyramide » pour mettre en regard le modèle d'organisation des îles Loyauté et celui de la Grande Terre (1963, p. 639), mais justement je préfère insister là sur la notion d'horizontalité. Dans la version mise à jour de son livre, il a reformulé la dichotomie dans une opposition plus légère, parlant de « chefferies apparemment pyramidales » (1992a, p. 460).

tions géographiques. À Nouméa, les gens de Lifou disent en français « monter » à Lifou, et font référence à leur île comme située « en haut ». Quand ils passent au drehu, où le Sud est associé au haut, et le Nord au bas, ils parlent de « descendre à Lifou » (Ozanne-Rivierre, 1987). Ces indications en haut/en bas ne sont pas transposées en tant que telles dans les récits relatifs à la structure sociopolitique (cf. Toren, 1990). Il s'agit d'un aspect crucial pour comprendre le concept de relations sociales à Lifou. Il ne s'agit pas de suggérer une notion d'égalité, mais plutôt une façon différente de concevoir l'autorité et la hiérarchie. Comme Arendt nous le rappelle (en comparant les scènes politiques romaine et grecque) :

Le mot auctoritas dérive du verbe augere, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. [...] L'autorité, au contraire du pouvoir (potestas), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. [...] La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. (1961/1972, p. 160-161)

Être *jin* signifie être derrière et non pas en dessous. Cependant, les habitants de Lifou font référence à la notion d'« en bas » quand ils parlent du garçon le plus jeune d'un segment clanique, disant qu'il est sacré parce qu'il « supporte tout le monde ». Cette modalité conciliant différents rapports de force pourrait aussi être un changement à imputer à l'évangélisation missionnaire, porteuse d'une idéologie de fraternité, ou d'un changement précédent qui fut renforcé par son action. Dans tous les cas, la façon locale de concevoir l'autorité est particulière et singulière.

Les lignages sont aujourd'hui incorporés dans quatre *lapa*, « grands clans » comme la population les nomme en français pour les distinguer des autres *lapa* renvoyant à des unités plus petites. Les quatre grands clans comprennent : Lapa i Ange Triji, subdivisés en *triji* « de la terre » (Wacako) et *triji* « de la mer » (Qapitro)⁶², Ange Cipa, Ange Api Canyon et Ange Api Zeula. Dans la réalité, les *lapa* ne sont pas des unités résidentielles mais cérémonielles et ne fonctionnent donc comme collectifs identifiés qu'en certaines occasions, comme celle de l'*iölekeu*, la fête annuelle de l'igname,

62 Par le passé, Qapitro était responsable de la grande cérémonie annuelle de la pêche, qui n'a plus lieu depuis quarante ou cinquante ans. Il avait opté pour une résidence uxori locale, s'installant sur le territoire de Wetr et, bien qu'au moment de la recherche il fût rentré à Drueulu, la cérémonie ne fut pas reprise. (Guiart, dans la révision mise à jour de son volume sur la structure de l'organisation sociale de Nouvelle-Calédonie, place encore Qapitro hors de Gaïca : cf. 1992a, p. 297). Dans les discours coutumiers, j'ai toujours entendu les différents clans nommés comme une seule entité, exception faite des Triji. On fait référence à ce *lapa* en en nommant les segments individuels (par exemple, Wacako). J'ai discuté avec beaucoup de membres du clan, à l'exception de Qapitro, qui n'a jamais accepté de me rencontrer pour parler de ces questions. Il est possible que sa décision ait été motivée par plusieurs facteurs : sa situation délicate d'expatrié/rapatrié, le caractère sensible de ces questions, et peut-être aussi le fait que la demande ait été soumise, en mon nom, par une femme *triji* et non par un homme du village. Toutefois, à chacun de mes séjours successifs à Lifou, il s'est toujours montré très amiable.

ou lorsque l'on recouvre de paille le toit de l'*umepö*. Les *hnepelapa* sont les segments, de taille variable, d'un clan. À l'intérieur de chaque grand clan, selon leur position et leur rôle, les individus assurent différentes fonctions liées aux rituels et au protocole. Des segments de chacun des quatre grands *lapa* résident à Drueulu. Les rapports hiérarchiques inter et infra *lapa* et *hnepelapa* sont déterminés par l'ancienneté de résidence dans la région ; l'itinéraire suivi par les différents groupes et les rapports établis pendant le parcours n'ont pas été oubliés. *Gojeny* signifie « chemin », mais renvoie aussi aux lieux où l'on a séjourné et dans lesquels chaque groupe a laissé certains de ses membres en souvenir de ces étapes. Les membres d'un même *hnafetra* peuvent vivre à distance et continuer malgré tout à se référer au même ancêtre.

Tous ces segments et individus peuvent en principe réclamer les mêmes droits de résidence et d'accès à la terre ; ils peuvent avoir changé de nom mais ils conservent toujours le souvenir de leur origine, même s'ils préfèrent parfois ne pas la révéler. Le changement de nom est vu comme une stratégie pour couper les liens avec le groupe natif et être totalement absorbé dans le nouveau groupe, mais « au niveau de la mémoire, ça reste », souligne Wapotro. L'ancienneté de résidence se manifeste dans le *hotr*. L'offrande des prémices suit les chemins de parenté et l'ordre d'installation des groupes dans la localité. Le frère le plus jeune offre ses prémices à la personne placée devant lui dans la chaîne, jusqu'à arriver au frère aîné, qui les apporte au *tixe* et, de là, tous les membres du clan se rendent chez l'*angajoxu* (les *trenadro* sont les seuls exemptés de cette prestation). Pour mieux comprendre cet itinéraire, il faut imaginer un réseau de relations plutôt qu'une série de parcours parallèles. La figure 1 représente le clan Cipa durant l'*iölekeu* qui a eu lieu à Drueulu en 1990 avec la participation de tous les segments du clan. Ce schéma devrait aider à visualiser le parcours suivi par ceux situés « derrière »⁶³.

63 J'ai choisi de représenter les chemins parcourus par les membres de ce *lapa* car j'ai moi-même pris part à la cérémonie à leur côté (ill. 12). Cette année-là, pour diverses raisons, le leadership des autres clans était contesté.

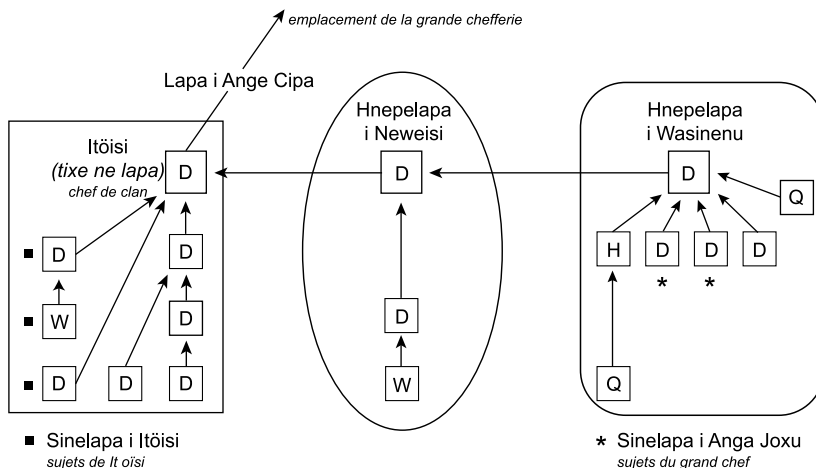


Figure 1: Schéma du clan Cipa. Les lettres D, W, Q, H correspondent aux initiales des établissements d'origine (Drueulu, Wedrumel, Qanono, Hapetra)

L'image de la case et la division des responsabilités politiques

Comme cela devrait être à présent évident, le concept kanak d'autorité est très différent de celui en vigueur dans les contextes politiques européens. Chaque grand chef a été accepté et intronisé par les *trenadro*, qui parlent de cet acte à l'aide de l'expression *acilië joxu*, traduite en français par « mettre debout ». Pour transmettre le riche signifié condensé dans l'image, on utilise aussi l'expression *acili inatr*, qui fait référence au moment où le poteau central de la case est hissé⁶⁴. La métaphore architecturale du contrat social entre maîtres du sol et *angajoxu* se concrétise dans l'*umepō*⁶⁵, dont le poteau central (*inatr*) représente le grand chef, et les poteaux latéraux (*jo*) représentent les clans (fig.1)⁶⁶. La notion d'*acilië joxu* pourrait sembler contredire le concept de chemin exprimé dans ces pages. En réalité, l'un et l'autre signalent la tension et la fluidité de la structure sociale de Lifou : le grand chef est « hissé », c'est-à-dire que sa position doit être légitimée par ceux qui lui confèrent l'autorité et, bien que sa position soit héréditaire, la signification de l'installation du grand chef renvoie à l'origine non locale des immigrants devenus chefs. Durant la construction de la case de la chefferie, le poteau central est mis en place par tous les hommes des différents clans, tandis que dans l'opération

64 Il est intéressant de remarquer que le travail coutumier est *huliwa* (travail) *cil*.

65 Cf. les transformations du bai, le lieu de rencontre communautaire et des chefs, comme image de l'articulation entre tradition et modernité dans l'archipel micronésien de Palau (Nero, 1992).

66 Pour une description détaillée de la construction d'une case à Lifou, voir Boulay, 1990a, p. 125-137. Selon Hadfield, la case typique de son temps était caractérisée par une « forme oblongue » (1920, p. 39), mais Sarasin lui attribue une forme « ronde » (1929b, p. 138). Voir aussi les photographies in Sarasin, 1929a, planche 35.

consistant à recouvrir de paille le toit et les murs, chaque clan a la responsabilité d'une partie. Fait remarquable, lors de la pose de la paille, les *trenadro* ne se différencient pas des autres clans ; cependant, lors d'une cérémonie où participent toutes les positions héréditaires en rapport avec la *hna nyijoxu* (chefferie), leur rôle de maîtres du sol est réaffirmé par leur responsabilité dans la phase finale de la construction de la case.

Le *weneminy* (ou *he*) (tête⁶⁷) de l'*umepö* est placée par le *lapa* des *trenadro* auquel revient cette prérogative, (Haluatr, entretien enregistré, mars 1992). Comme me l'expliquait Paul Zöngö, la « tête » est fixée pour protéger non seulement des agents atmosphériques mais aussi des esprits maléfiques. Cette opération finale souligne donc les liens entre les *trenadro* et les esprits de la terre. La métaphore de la « tête » forme un répertoire d'images dans lequel les gens de Lifou puisent aussi pour définir les rapports au sein du noyau domestique : *he* et *inatr* peuvent faire référence à l'homme le plus âgé d'un lignage ou au mari, tandis que *trenq* (le panier) est au contraire utilisé pour indiquer métaphoriquement le fait d'être femme (voir plus loin). L'*imulal* – des lianes tressées en forme de cône et placées à l'intérieur de la case, au sommet du poteau central – représente les liens entre les clans et l'*angajoxu*. Lorsque l'on change la paille de l'*umepö*, chaque acte s'accompagne d'un geste coutumier (don) qui rappelle les rapports entre les différents groupes en termes de priorité de résidence et de position par rapport à la chefferie. Pour que les travaux de restauration de la paille puissent commencer, l'*atresi* Wamiya doit retirer symboliquement un brin de vieille paille (la photo 10, p. 193, représente l'extérieur de l'*umepö* et la figure 2 montre la disposition interne des places assises).

Dans la construction d'une case familiale (*meitro*), on suit également un protocole coutumier rigide, bien que moins complexe que celui qui a trait à la construction de la grande case de la chefferie. Je me souviens de la première fois où j'ai assisté, en février 1990, à la reconstruction d'une *meitro*, pour une famille du clan Triji, à demi détruite par un incendie accidentel provoqué par un enfant qui jouait avec une allumette. Les opérations ont demandé une semaine de travail intense. Les tâches ont été partagées entre tous les participants. Les femmes les plus jeunes et les jeunes filles sont allées récolter la paille pour en faire des bottes à placer sur la charpente en bois (à la fin du travail, il y en avait 1 685), les hommes se sont rendus en forêt pour récupérer un tronc d'arbre pour le poteau central et tout le matériau végétal nécessaire à la construction. Avant de couvrir de paille la partie au-dessus de l'entrée, on a procédé à une coutume et la préparation de la « tête » a été confiée à Hmague *qatr* (né en 1918), le plus âgé de la famille Taua. Certaines personnes présentes ont observé que cette opération de tressage réclamait

67 Sur la case la « tête » occupe à Lifou la même position que la « flèche faitière » sur la Grande Terre (Paini et Brutti, 2002).

des compétences spécifiques qui s'étaient perdues, et que les jeunes (même mariés) n'en étaient plus capables. De temps en temps, le vieux défaisait le tressage en disant «j'ai loupé» (ill. 15).

La mort d'un grand chef est un autre événement durant lequel les fondements du contrat social apparaissent clairement. De manière générale, c'est le *mathin*, le frère de la mère, qui joue le rôle principal dans la cérémonie funéraire ; dans le cas d'un grand chef, de son épouse ou de ses fils ou filles non mariées, ce rôle revient aux *trenadro*.

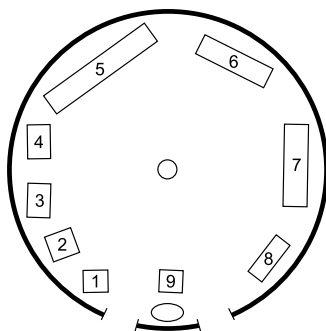


Figure 2 : Représentation schématique de la case circulaire de Lifou (*umepö*) avec la disposition interne des places assises : 1. Angajoxu ; 2. Mexanang ; 3-4. Ange Hnalapa (*hnalapa*, *sinelapa*) ; 5. Ange Cipa ; 6. Ange Api Zeula ; 7. Ange Triji ; 8. Ange Api Canyö ; 9. Waminya (devant le tronc de l'entrée)

Genre et hiérarchies

Dans toutes les situations étudiées, le facteur déterminant est l'identité sociale de l'individu de sexe masculin. Par exemple, l'accès à la *halawi*, la case voisine de l'*umepö*, toujours dans l'espace ceint de la barrière de bois de la chefferie (ill. 10), est réservé au grand chef et aux *sinelapa*, [conseillers du grand chef] hommes et femmes (épouses mais pas les sœurs si elles sont mariées). L'accès à l'*umepö* obéit lui aussi à un protocole bien précis : une femme *sinelapa* mariée à un *jin* entre par la porte droite, tandis qu'une femme *jin* mariée dans une famille *sinelapa* entre par la porte gauche, l'ouverture par laquelle passe aussi le grand chef (la porte d'entrée de l'*umepö* est formée de deux battants séparés par un tronc). Les femmes sont donc fortement identifiées avec la position, le rôle et la fonction du lignage auquel appartient leur mari.

Dans la représentation que les gens de Lifou, et en particulier les hommes, font de leur société, l'accent est toujours placé sur les hommes en tant qu'agents sociaux. On souligne que la femme mariée «est adoptée dans le clan du mari», ce qui sous-entend que la femme ne peut pas être considérée

comme un sujet à part⁶⁸. Mais une analyse plus fine suggère que la femme/épouse n'est pas adoptée dans le sens kanak du terme ; elle est intégrée de façon plus perméable et ne coupe jamais les liens avec sa propre famille (voir p. 227 et 228). En réalité, même les dires des hommes témoignent de la fluidité de la position des femmes. Quand ils parlent d'une femme qui descend de la famille des chefs, ils soulignent ses chances de se marier dans un lignage de haut rang ; cependant, si son mari appartient à un lignage *aminatr*, n'importe quel clan de rang plus bas que la chefferie, l'épouse « garde toujours le prestige de fille du chef et les enfants de ce mariage ne sont plus *aminatr* mais sont élevés au niveau de la chefferie » (Haluatr, avril 1992).

De nos jours, nombreux sont ceux qui à Drueulu considèrent le terme *aminatr* comme trop négativement connoté, et préfèrent donc ne pas l'utiliser, probablement à cause de l'influence de l'idéologie missionnaire, qui prêchait l'égalité et la fraternité entre les êtres humains. Hadfield traduisait *aminates* par *common people* (1920, p. 31) tandis que, pour Sam (1995, p. 14), le terme désigne ceux qui appartiennent « à la catégorie sociale la plus humble ».

Les habitants de Drueulu soutiennent que la structure sociale décrite ici n'a pas subi de changements fondamentaux par rapport au temps qui précéda l'arrivée des Européens, même s'ils soulignent que les stratégies à l'œuvre se sont modifiées. Des actions de guerre, l'accent s'est déplacé sur des stratégies de négociation et sur des alliances avec les étrangers. Cet aspect nous ramène à la question introduite au début de ce chapitre, relative à la façon dont les notions indigènes d'autorité et de hiérarchie ont modelé les premières interactions des habitants de Lifou avec l'extérieur. Prenons l'exemple fourni par Gaica. Sans m'avancer sur les matériaux présentés dans les pages suivantes, l'explication actuellement proposée par les habitants de Drueulu au sujet de leur adhésion à l'une des deux Églises présentes à Lifou dans la seconde partie du XIX^e siècle est symptomatique de cette perspective. Hommes et femmes insistent tous sur l'idée que les chemins coutumiers d'alliance ont été fondamentaux dans leur choix religieux, mais, même dans cette situation, l'accent est porté sur l'idée d'équilibre. Quand on rappelle la façon dont Mexanang (*atresi angajoxu*) et Wamina (*atresi ange Gaica*) embrassèrent le christianisme – la confession protestante pour le premier, la confession catholique pour le second –, on précise que Mexanang (qui, je le répète, s'adresse à la population de Gaica au nom du grand chef) se rangea avec le parti religieux opposé à celui du chef. Ce détail ne cherche pas tant à contredire la thèse soutenue pour d'autres contextes du Pacifique, selon laquelle le choix religieux du chef détermina le choix du reste de la population (Shineberg, 1967), mais indique plutôt que, dans les notions de hiérarchie et de réciprocité à Lifou, un concept d'équilibre est également à l'œuvre.

68 « Sujet » ne doit pas être confondu avec « individu ».

« Indigéniser » le christianisme

Ce n'est pas tant leur religion [celle des missionnaires] qu'ils [les habitants de Lifou] veulent, mais plutôt leurs hameçons, couteaux, haches de guerre, etc. ; et les ennemis de la tribu où vit le teacher en accueillent souvent d'une autre confession (comme à Lifou), et plus la différence est grande, mieux c'est.

Samuel MacFarlane⁶⁹

Le contexte politique des conversions a déjà été exposé, dans ce chapitre, je traite certains aspects des changements survenus dans la vie locale quotidienne. Quoique l'évangélisation ait transformé les pratiques sociales et religieuses locales, elle n'a pas effacé l'ordre symbolique indigène : les femmes et les hommes de Lifou ont domestiqué les enseignements chrétiens en les intégrant dans les pratiques communautaires locales. Il n'y avait aucun être primordial ou héros culturel⁷⁰ dans le panthéon des gens de Lifou au moment de leur rencontre avec un nouveau credo (Hadfield, 1920) ; par conséquent, en gagnant le statut de « Premier ancêtre » (*caa haze*), le dieu chrétien ne prit la place d'aucune divinité locale. De même que pour d'autres groupes de la région, comme les Kwara'ae de Kwai, sur l'île de Malaita (îles Salomon), au centre de l'étude de Ben Burt (1994), pour les habitants de Lifou, la réinterprétation du christianisme a joué un rôle crucial dans la construction identitaire contemporaine. Aujourd'hui, la « kanak-ité » des femmes et hommes du village est ancrée à la fois dans le *qene nōj* (la coutume), la pratique et le savoir locaux englobant l'adhésion aux préceptes des ancêtres et des esprits ancestraux, et dans le christianisme.

Le texte en exergue mérite une contextualisation. Affirmer, comme je l'ai déjà fait, que les gens de Lifou se sont autrefois ralliés aux missionnaires pour des raisons fondamentalement pragmatiques ne signifie pas que leur christianisme d'aujourd'hui est factice. Dans les années 1990, la population locale se

69 *It is not their [missionaries'] religion that they want so much as their fish-hooks, knives, tomahawks, &c. ; and the enemies of the tribe with whom the teacher lives will often (as at Lifu) receive the teacher of a different persuasion, and the greater the difference the better.* (MacFarlane, 1873, p. 59).

70 Les habitants de Drueulu s'accordent à désigner Wetr (partie nord de Lifou) comme la région où sont apparus les premiers habitants. Le toponyme Wetr est aussi utilisé pour indiquer l'île entière.

considérerait comme catholique ou protestante⁷¹. Rares étaient les personnes qui avaient adhéré aux « nouvelles » Églises présentes dans le pays (témoins de Jéhovah, mormons, Église adventiste – phénomène en pleine croissance malgré l'opposition ferme des Églises chrétiennes « historiques », catholique romaine et évangélique). Comme la coutume et le christianisme ne sont pas considérés comme antithétiques, il n'est pas perçu comme contradictoire de se sentir catholique ou protestant et de pratiquer la coutume dans le même temps (Tonkinson, 1982 ; B Douglas, 1985). Cette approche, qui conjugue deux univers culturels, bouleverse notre tendance à les considérer comme opposés (voir la seconde partie).

Je partage l'avis de Charles Forman (1990), selon lequel il ne faut pas juger les affirmations de la population locale relatives à son christianisme comme « une fine couche de vernis », niant parfois au passage qu'il s'agisse bien de christianisme. Cependant, il ne faut pas non plus minimiser le rôle de l'Église dans la colonisation, et je partage également les analyses de Jean-Marie Kohler (1988) quant à la complicité des missions avec l'État colonial dans le contexte de la Nouvelle-Calédonie. Néanmoins, continuer à n'aborder la question de la conversion qu'en ces termes revient à perpétuer une approche réduisant le christianisme à un discours hégémonique dans le contexte plus général du colonialisme occidental. Et, comme l'a écrit John Barker, n'étant pas à même d'aborder le christianisme « comme une fraction d'une orientation générale vis-à-vis des problèmes de moralité et comme une pratique dans la vie quotidienne » (1990a, p. 5), cette approche ignore à la fois les raisons qui orientent les choix religieux et le sens donné par la population indigène à son propre christianisme.

Dans les pages qui suivent, je présente tout d'abord un compte rendu ethnographique des croyances et pratiques contemporaines au sujet de la relation avec le monde des esprits. Dans ces domaines, le coutumier et la religion introduite s'entremêlent, nous permettant de mieux contextualiser la sélection opérée par les insulaires dans leur appropriation et dans leur réinterprétation de nouveaux concepts et rituels religieux. Il s'agit à mes yeux d'un processus de longue durée, qui repose sur des motivations et des bases indigènes (B. Douglas, 1989). J'examine ensuite les dynamiques à l'œuvre dans le choix de la religion chrétienne, ainsi que les différences et les ressemblances dans la rhétorique des conversions catholique et protestante, en me concentrant sur les modalités différentes d'évangélisation dans les deux missions et en portant une attention particulière à l'instrument linguistique,

71 L'Église évangélique libre naquit en 1958, à la suite d'une scission de l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté. Elle prit ce nom en 1960 après être devenue une entité indépendante de la Société des missions évangéliques de Paris. Les membres des deux Églises (respectivement 5 000 et 25 000 individus au moment de la recherche) sont presque exclusivement kanak (Billy Wapotro, octobre 1989).

élément crucial dans l'affirmation identitaire contemporaine à Lifou. Enfin, je regarde de près les rapports passés et présents entre le village et la mission. Ce paragraphe se centre sur la communauté catholique de Drueulu, lieu de mon « terrain », et, par le passé, siège d'une mission catholique dirigée par des pères maristes, sur une île qui était et reste en majorité protestante.

Mon objectif n'est pas d'aborder tous les aspects de ces questions aux mille facettes, mais de montrer la complexité des univers impliqués dans la production de nouvelles significations à partir de la rencontre avec les valeurs de la nouvelle croyance religieuse. C'est pourquoi je suis délibérément plus entrée dans les détails dans les pages sur le rapport entre les esprits et la moralité humaine, pour mieux contextualiser la cosmologie locale et mettre en évidence certaines conséquences de la rencontre avec le monde des idées chrétiennes.

Les habitants de Lifou ne perçoivent pas leurs pratiques quotidiennes comme les éléments d'un système de référence local étouffé par les prescriptions imposées de l'extérieur, mais un arrangement ou une coexistence entre des éléments indigènes et chrétiens. Pour autant, les notions de « syncrétisme » ou de « cloisonnement » de systèmes religieux autonomes ne me convainquent pas (Kahn, 1983 ; Keesing, 1992). Jeffrey Clark (1989) propose de remplacer la notion de syncrétisme par celle de « synthétisme », tandis que Rosalind Shaw et Charles Stewart (1994) suggèrent de la réévaluer en s'appuyant sur les « processus » et les « discours » de synthèse religieuse. Selon eux, le terme de syncrétisme en anthropologie a pris avec le temps la signification d'inauthentique, à l'inverse de « créolisation », terme accepté en anthropologie mais, paradoxalement, sujet à controverses en linguistique.

L'examen de la relation entre éléments indigènes et chrétiens sans recourir au terme de syncrétisme évite une perspective qui véhicule trop souvent l'idée de deux catégories statiques (l'ancien et le nouveau système de croyances) en relation l'une avec l'autre. Je veux à l'inverse souligner l'articulation dynamique et le remaniement sous des formes nouvelles, tout en tâchant de ne pas surévaluer le dynamisme ni certains éléments de nouveauté. La thèse de Jonathan Friedman (2002) sur le rapport entre continuité et discontinuité peut aider en ce sens. Partant du constat que les essais contemporains sur le Pacifique ont trop mis l'accent sur la notion de discontinuité, il propose de réhabiliter aussi celle de continuité : « La tradition est effectivement constamment soumise à transformation tant qu'elle participe du processus de changement social mais l'on repère également des continuités significatives au sein même de la transformation » (p. 226). Ce chapitre complète le cheminement entamé dans le précédent en passant en revue différents éléments de la sélection opérée par les habitants de Lifou dans leurs rapports avec les étrangers et met au jour les éléments considérés comme importants dans la construction identitaire. Les femmes y occupent

une place plus grande, comme auteures de textes et comme sujets de la collectivité.

Entités d'un autre monde

Nous n'avons pas de mot différent pour les gens et pour la terre. Nous utilisons le même terme, nod (nōj à Lifou). Ainsi, la culture (pene nod) n'est pas seulement une affaire d'êtres humains, mais aussi de terres, et de toutes les croyances qui l'entourent.

Joseph Kiamu Cawidrone

Ainsi commence la thèse de Cawidrone⁷² (1991), axée sur la proposition d'une nouvelle pratique du culte dans l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté, soutenue auprès du Collège théologique du Pacifique aux Fidji. Quoique l'auteur soit originaire de l'île voisine de Maré, la relation entre population et terre dont il parle peut être étendue à Lifou où la terre est *ka goëe*, expression qu'un habitant de Lifou explique ainsi : « la terre regarde, la terre écoute ». Ce type de rapport à la terre vaut aussi pour d'autres contextes du Pacifique, comme le montre le film récent de Vilsoni Hereniko, *The Land Has Eyes* (2004). Le lien avec la terre est une « relation entre le monde visible et le monde invisible », deux univers séparés par « une ligne hypothétique » (Billy Wapoto, mars 1992) ; le monde des êtres vivants est en contact permanent avec celui des esprits des morts et des ancêtres (*haze*).

L'analyse de ces rapports présente plus de difficultés que l'enquête sur la structure politique et les réseaux sociaux. Tout d'abord, se pose la question de la visibilité de ces forces. À la différence des relations politiques, les interactions avec le monde des esprits ne se déroulent pas à travers des échanges et des discours cérémoniels publics. Et, là où la dévotion chrétienne s'exprime lors de l'office dominical et d'autres moments collectifs, la relation avec le monde des esprits est aujourd'hui établie et vécue par les habitants de Drueulu de manière plus individuelle. Un autre élément vient compliquer l'analyse. Pour parler des êtres spirituels, la population locale emploie le terme *tepolo*, traduit en français par « diable » ou « Satan », des termes porteurs d'une connotation chrétienne évidente (Jolly, 1996). De même que *hmitrōtr* (tabou), (interdit), (sacré), *tepolo* est un terme polysémique. Les significations diverses de ce mot, par ailleurs courant, sont pour

72 En 1982, après avoir fini un cursus à l'école de théologie de Bethania (Xepenehe), Cawidrone est devenu pasteur à Drueulu. Son successeur, le pasteur Ukan de Tiga, a pris sa retraite durant ma recherche de terrain. Pendant quelques années, Drueulu est resté sans pasteur.

certaines parfois contestées⁷³. Vouloir en isoler chaque sens est une peine perdue, parce que la démarcation n'est jamais nette. Par exemple, certains habitants de Lifou m'ont signalé les connotations chrétiennes de *tepolo*, mais la plupart de mes interlocuteurs et interlocutrices de Drueulu l'utilisent sans lui accorder de valeurs négatives⁷⁴.

Le vaste champ sémantique couvert par le terme français « esprit » est lui aussi un problème, car le mot signifie à la fois « fantôme » et « esprit », conçus comme différentes étapes dans la progression vers le statut d'ancêtre, mais embrasse aussi la notion d'intellect ou de mentalité. Un exemple tiré du texte de Maurice Leenhardt *Do kamo* permet de clarifier ce point : « Le *ko*, l'esprit affirmé ici, correspond à l'influx ancestral mythique et magique » (1947, p. 263), traduit dans la version anglaise par "*ko, the mind or spirit*" (1947/1979, p. 164, c'est moi qui souligne). À ce propos, la remarque d'Anna Wierzbicka me semble tout à fait juste : trop souvent « des catégories anglaises sont à tort considérées comme des catégories et des constructions "occidentales" » (1989, p. 46), et peu de langues, occidentales et non occidentales, présentent un concept populaire d'« esprit ». Par exemple, l'anglais possède des termes tels que « cœur », « conscience », « caractère » pour parler de l'être humain comme d'un être spirituel, moral, communicant, émotif ; toutefois, la paire antonymique *body/mind*, corps/esprit, met en avant les aspects intellectuels et rationnels au détriment des aspects émotionnels qui, selon la linguiste, seraient pourtant centraux dans la conception de l'être humain propre à d'autres univers linguistiques, à l'œuvre par exemple dans le binôme lexical *telo/dufa* (corps/âme-cœur-esprit) du russe. Il me semble très fécond ici de laisser de côté l'opposition entre des concepts linguistiques occidentaux et non occidentaux pour adopter une vision plus dynamique, à l'instar de celle proposée par Wierzbicka.

Esprits, ancêtres et moralité humaine

Le contraste très mélanésien (Lawrence et Meggitt, 1965) entre les esprits d'individus morts récemment, qui suscitent des réactions ambivalentes, et ceux de personnes mortes de longue date, est en vigueur à Lifou aussi. Cependant, le drehu englobe les deux catégories sous un seul terme : *u* (Lenormand et Sam, 1993, p. 113-114) ; c'est pourquoi je traduis par « esprit » à la fois le *u* des ancêtres lointains et celui des morts récents⁷⁵.

73 Pour une critique des traductions incorrectes d'une autre notion importante, celle de *mana*, voir Keesing, 1985 et MacClancy, 1986.

74 Voir White, 1985, et l'emploi contemporain par la population de la région de Maringe à Santa Isabel (îles Salomon) du terme *devol* (diable) pour désigner des esprits en tous genres, dont les ancêtres.

75 Le terme *u* est employé aussi pour désigner l'Esprit saint : *uati hmitrötr* (*uati* est un terme du miny, la langue respectueuse employée pour s'adresser aux personnes de haut rang).

La mort n'implique pas la fin des relations avec le monde des vivants. Quand un individu de sexe masculin ou féminin meurt, le *u* quitte son corps (*ngö-netrei*), qui reste comme une coquille vide, privée de vie (*mel*). La communication entre le *u* des défunts et les vivants est constante, mais n'a lieu que de nuit, au travers d'un rêve (*puj*) ou d'une vision (*iamamany*). Différents épisodes advenus durant ma recherche de terrain et racontés par mes interlocuteurs illustrent cette possibilité de communication entre les morts et les vivants. Une femme, veuve depuis peu, racontait avoir entendu l'esprit de son mari dans les jours suivant sa mort. Vers dix heures du soir, elle avait perçu des bruits de couvercles provenant de la cuisine : lorsqu'il était en vie, son mari avait l'habitude de rentrer de la pêche ou de la chasse vers cette heure-là, et d'aller dans la cuisine pour manger un morceau. Pour elle, il s'agissait d'une *iamamany*. Je venais d'arriver à Drueulu quand un homme malade mourut. Peu de temps après, sa femme mourut également de façon inattendue. Dans les mois qui suivirent, leurs filles, dont aucune n'était mariée, tombèrent souvent malades. Plusieurs personnes m'expliquèrent que le *u* des parents cherchait à revenir pour emmener leurs filles. Elles devaient donc être « protégées », ou « cachées » des esprits, à l'aide d'un traitement spécifique.

Le *u* peut interférer avec la vie de ceux qui restent, en leur causant des maladies, mais aussi leur mort. Une femme morte en couches essaiera par tous les moyens de rejoindre son nouveau-né, et il faut donc agir auprès des deux : une noix de coco doit être placée dans les mains de la mère pour lui faire croire que son nouveau-né est avec elle et des feuilles particulières doivent être posées sur le petit à des fins apotropaïques et de protection. Aujourd'hui, les règles d'hygiène dans les structures hospitalières ainsi que le placement des nouveau-nés prématurés en couveuse font obstacle à ce rituel. Lorsqu'un nouveau-né prématuré mourut une semaine après le décès de sa mère, elle-même morte à la suite des complications de l'accouchement, on m'expliqua que c'était parce qu'on n'avait pas pu rompre le lien entre la mère et son enfant⁷⁶. Plusieurs femmes de Lifou firent des rêves où la femme était aussi à la recherche de son mari : « n'importe qui peut rêver de ça » (Wapotro, 1992). Les membres de la famille en furent informés afin qu'ils prennent des précautions pour éviter que le *u* de la défunte n'interfère avec la vie de son époux. Bien que les esprits soient considérés comme dangereux, leur comportement n'est pas expliqué en termes de représailles, et, à la différence d'autres populations de la région, les habitants de Lifou ne font aucune distinction entre les esprits des hommes et ceux des femmes⁷⁷.

76 Sur les âmes des femmes mortes en couches, voir Sarasin, 1929b, p. 301.

77 Selon Ralph Bulmer, les précautions particulières prises vis-à-vis des esprits féminins chez les Kyaka des Hautes-Terres de la Papouasie-Nouvelle-Guinée reflèteraient « le statut social ambigu des femmes, qui appartient par la naissance à un groupe et par le mariage et la procréation à un

Les esprits ne sont pas toujours des présences obsédantes. Ils peuvent être des alliés protecteurs, communiquer en rêve et fournir des conseils à un proche sur des questions de comportement social ; ils peuvent exhorter les vivants à différer une activité prévue, pour éviter à des faits néfastes de survenir, ou, à l'inverse, les inciter à réaliser cette activité. Une femme protestante entre deux âges, dernière descendante de sa famille, disait « il a guidé mes pensées » au sujet de son grand-père défunt, avec qui elle s'entretenait régulièrement. Elle avait reçu en rêve (*puj*) le médicament, et donc la force de son grand-père, qu'il aurait voulu lui transmettre de son vivant, mais à cette époque elle était « jeune et pas très intéressée ». À une autre occasion, une vieille femme catholique de la famille du grand chef, veuve, remarquait que son mari n'était « pas pressé » d'arriver à Zilixu, au large de la côte nord-ouest de Lifou (carte 4, p. 19)⁷⁸, « sur la route pour Ouvéa », destination finale des défunts : « Notre vieux arrive souvent à la maison nous trouver. La nuit pas le jour. Il vient pour me parler. Des fois il vient coucher à côté de moi » (*Awa qatr*).

Les esprits atteignent leur ultime demeure un an après la mort, lors de la seconde cérémonie funéraire, plus intime, réalisée en présence des membres de la famille proche seulement. La fin du deuil n'altère pas la communication entre vivants et morts, qui se poursuit mais change de nature. Les esprits ne semblent plus interférer avec la vie des vivants de la même manière que pendant la première phase du deuil.

Le laps de temps écoulé depuis le décès, c'est-à-dire le degré d'ancestralité, est très important pour situer les relations avec les défunts. Le *u* des morts récents n'entre pas en relation avec les vivants de la même façon que le *u* des morts de longue date. Avant la seconde cérémonie funéraire, le *u* est moins aimé qu'il n'est craint. Les jeunes et les anciens du village m'expliquaient qu'ils essayaient d'être accompagnés la nuit et préféraient marcher les uns à côté des autres car ils craignaient de croiser le *u* d'un mort. De toute évidence, ces préoccupations valaient pour moi aussi. La première fois que je me suis rendu de nuit à pied vers le centre le plus ancien du village pour participer à une réunion à la Maison des femmes, tous les membres de ma famille d'accueil étaient très préoccupés parce qu'il me fallait passer devant le cimetière, toute seule, dans le noir. Au bout d'un temps, comme ils étaient de plus en plus habitués à mes sorties nocturnes et à mes retours saine et sauve, les jeunes et les anciens ont commencé à dire que la pierre située dans le champ de patates en face du cimetière me protégeait (je dois admettre qu'il m'est parfois arrivé d'y penser pendant que je marchais toute

autre » (1965, p. 141). Mais Patricia Townsend (1995, p. 182) rapporte que chez les Saniyohiyowe des collines du Sepik (Papouasie-Nouvelle-Guinée), les esprits féminins sont moins craints que les esprits masculins, ce qui expliquerait les mesures moins restrictives auxquelles doivent se soumettre les veufs par rapport aux veuves.

78 Sur la carte 4 (1860, ONC 208), la localité est indiquée par le nom de Zilew. Guiart écrit Zilihu (Atlas, 1981, planche 18).

seule dans le noir), et à me raconter des épisodes où un blanc qui avait mis en doute les propos des locaux quant à l'efficacité de la pierre en avait subi les conséquences funestes. La présence de ma fille m'a ouverte à une autre dimension de la pierre et m'a permis de poser d'autres questions. Ainsi, j'ai noté sur mon bloc-notes :

Pendant une période de vacances scolaires, un après-midi, alors que l'on descendait vers le cimetière, j'ai vu Alicia couper une branche d'arbuste et la poser sur la pierre en question. Comme je la regardais avec perplexité, elle a anticipé ma question et m'a expliqué qu'elle donnait à manger au grand-père, ainsi qu'une des filles du village le lui avait appris.

Les gens ne craignent pas la mort en tant que telle. Tout le monde participe à la cérémonie funéraire, les anciens comme les jeunes, et jusqu'aux enfants les plus petits ; pendant la cérémonie chrétienne de l'enterrement, qui a lieu au cimetière, ces derniers se tiennent sagement au bord de la fosse. Autrefois, les méthodes de sépulture des gens de Lifou étaient différentes. « Parfois, ils enterraient leurs morts, enveloppés dans des nattes et solidement attachés, à l'intérieur même de leurs habitations, où ils continuaient à vivre » (Hadfield, 1920, p. 216), ou bien ils creusaient une fosse dans le sol. Sidney Ray (1917, p. 288) explique l'usage de replier le corps avec les genoux contre la poitrine comme une pratique visant à empêcher le mort de « revenir » parmi les vivants. Les différences de statuts se retrouvaient dans la sépulture : les cadavres des personnes de rang élevé étaient disposés dans des pirogues placées dans des grottes inaccessibles. Il arrive encore de découvrir des os ayant appartenu à ces aïeux, qui rappellent aux gens les anciennes pratiques de sépulture, de même que l'interaction continue entre le monde des vivants et celui des morts.

Aujourd'hui, les formes de sépultures ont changé ; les insulaires enterrent leurs morts dans le nouveau cimetière situé dans le village – l'ancien cimetière se trouvait à l'opposé, non loin des zones de résidence mais à un emplacement plus périphérique. Le nouveau cimetière, lui, se trouve sur la route qui relie Drueulu au centre administratif de We (cf. carte 2, p. 18), et d'où partent plusieurs sentiers conduisant aux terrains cultivés. Des dispositions récentes exigent un enterrement au cimetière, mais certaines familles, avec l'autorisation du grand chef, ont enterré leurs vieux dans le jardin de la maison. La tombe et l'espace qui l'entoure ne sont pas tabous ; la zone est utilisée pour diverses activités de plein air : les femmes préparent à manger à proximité, les enfants y jouent et, vers le soir, les jeunes filles s'y assoient pour discuter. Les membres de la famille ne manifestent aucune peur, ils déclarent se sentir protégés par la présence du parent défunt et, pour preuve de la force bénéfique de sa proximité, ils mettent en avant la prospérité de leur situation familiale – tout en reconnaissant que certaines personnes étrangères ont peur de s'approcher du lieu de la sépulture.

Dans l'ancien cimetière, deux zones de sépultures distinctes avaient été définies pour les deux Églises, dans le nouveau cimetière, l'emplacement de la

tombe ne dépend plus de l'appartenance religieuse (seule la présence ou l'absence d'une croix informe sur la confession du défunt), mais de l'affiliation clanique : chacun est enterré dans la zone réservée à son clan. Seul un espace proche de l'entrée fait exception à cette règle. Il est réservé aux enfants morts en bas âge – cette zone existait aussi dans le premier cimetière catholique de Drueulu (Gaide, 1875, AAN 148.2). En revanche, les grands chefs, leurs épouses et leurs proches ne sont pas enterrés dans le cimetière commun mais dans une zone particulière dans l'enceinte de la chefferie.

Avec le temps, les morts deviennent *haze* (ancêtres), bien que les lignes de démarcation entre les différents degrés de distance deviennent floues. De plus, les *haze* peuvent prendre la forme d'un animal, d'un oiseau, d'un poisson, d'une plante ou d'un rocher, qui deviennent ainsi le « véhicule » d'un être spirituel. On associe généralement des interdits alimentaires à son propre *haze*. C'est d'ailleurs en raison de cette association que le terme *haze* a été traduit en français par « totem »⁷⁹. En fonction des occasions, les Kanak parlent par exemple du requin, du lézard ou du papillon comme de leur totem, ou de leur *haze*. À la différence de certains groupes indigènes d'Amérique du Nord, où seuls les membres du clan peuvent manger l'animal en question, à Lifou, la croyance comporte le tabou alimentaire de l'animal totem.

Un de mes interlocuteurs m'a expliqué qu'avoir un totem requin signifie que « c'est un grand-père (*qatr*) qui a sauvé la vie [à quelqu'un]. On doit toujours le respecter. Si je ne le respecte pas, je vais à la mer et c'est lui qui va me manger » (Louis Case, janvier 1992). Un comportement correct à l'égard de son *haze* rendra l'attitude de ce dernier bienveillante et il apportera son aide. Un autre de mes interlocuteurs, bien au fait de la connotation trompeuse de « totem », lui préférait l'expression *qatr ne lapa* (l'ancien du clan) (Wapoto, mars 1992). Un autre encore m'expliquait qu'il s'agissait d'« un esprit, un gardien, un protecteur de la famille » (Haijengo Haluat, avril 1992). Les textes que j'ai récoltés sur totem et *haze* suggèrent qu'ils sont des manifestations d'une seule entité, qui pourrait faire écho à « l'esprit ancestral » tel qu'il est décrit par Alban Bensa pour le centre-nord de la Grande Terre (1990a, p. 138). Certains *haze* sont plus puissants que d'autres et on considère que leur *men* (puissance) est plus efficace ; si les personnes ont un *haze* puissant, elles ont un *men* fort. Le *men* n'est pas une prérogative masculine, une de mes interlocutrices, dernière descendante d'un lignage important, m'expliquait que son chef de clan lui reconnaissait un fort *men*.

Le *haze* joue un rôle dans la régulation de la moralité humaine. Si quelque chose est *ka hmitrötr* (tabou, sacré)⁸⁰ et que les gens n'en tiennent pas compte,

79 Maurice Leenhardt (1937, chap. 9) distinguait les deux notions, attribuant l'ancêtre au côté paternel et le totem au côté maternel.

80 Roger Keesing relève que la traduction de *tapu* par « sacré » et « interdit » ne rend pas la nature relationnelle sous-entendue dans le terme : en effet, « une perspective est toujours implicite : quelque

s'ils ne *troa metröten* (se comportent avec respect, suivant les exigences de la coutume) pas, les ancêtres s'irritent et peuvent maudire les transgresseurs pour se venger (Sipo Wamo). La violation du code moral, fût-elle involontaire, peut causer la mort. Durant les premières années de ma recherche de terrain, une série de décès survenus au village ont été interprétés ainsi et la même explication a été apportée à certains décès survenus en ville.

Si nous élargissons l'horizon aux réalités insulaires voisines, l'intervention des *haze* dans les affaires humaines trouve un écho dans les esprits ancestraux des chefs d'Aneityum, décrits par Bronwen Douglas (1989, p. 16-17). L'approche de Douglas, centrée sur les attentes culturelles indigènes, apporte une contribution intéressante à la mise en contexte historique et culturelle de la rencontre entre indigènes, missionnaires, anciens et nouveaux cultes. À ce titre, elle mérite une digression.

Reprenant la thèse de Peter Lawrence et Mervyn Meggitt (1965), selon laquelle les sociétés mélanésiennes, et en particulier celles de Papouasie-Nouvelle-Guinée, se distingueraient selon leur religiosité entre sociétés des Hautes-Terres et sociétés côtières, Douglas (1989) souligne que, indépendamment de cette classification contestée, les rapports entre les vivants et les esprits prennent des formes différentes selon les groupes considérés. Cette thèse peut aider à comprendre les différentes façons dont les populations de Mélanésie (et du Pacifique insulaire plus généralement) ont établi des relations avec des présences, des valeurs, des rituels exogènes. L'ethnohistorienne australienne formule une théorie de la conversion dialectique, qui comprend « des processus réciproques d'inclusion et de transformation de nouveaux concepts et rituels dans les termes d'une cosmologie et d'approches culturelles locales » (p. 11). Si l'on applique cette théorie, la distinction entre populations qui croient avant tout au contrôle exercé par les experts rituels sur les esprits et populations qui, à l'inverse, croient à l'interférence de ces derniers avec les affaires humaines permettrait de tenir compte des attentes culturelles indigènes vis-à-vis des nouvelles religions, et ainsi de contextualiser de manière plus juste la rencontre entre insulaires, missionnaires et religions chrétiennes. Les trois réalités insulaires observées par Douglas sont Tanna, Aneityum (Vanuatu) et l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie) dans la période allant de 1840 à 1861. Le texte de Douglas, complexe, risque d'être simplifié. Il me semble cependant utile de fournir certains détails pour mieux situer le contexte de la conversion à Lifou.

Le Vanuatu présente deux exemples, les îles de Tanna et d'Aneityum, qui correspondent à deux extrémités d'un continuum hypothétique. Sur l'île de Tanna, linguistiquement variée et politiquement fragmentée, l'intervention des esprits dans les affaires humaines était gérée par des rituels correctement

chose qui est *off-limit*, *tapu*, l'est toujours pour *quelqu'un* » (1985, p. 205 ; italique dans l'original). En drehu, *wathebo* (objet de prohibition, interdit) est aujourd'hui utilisé aussi dans le sens de « loi ».

exécutés. À Aneityum, linguistiquement unifiée, moins fragmentée politiquement et caractérisée par une fonction de chef transmise de manière héréditaire, les esprits ancestraux des chefs intervenaient directement, jouant un rôle régulateur dans la moralité humaine – par exemple dans les cas d’infractions aux normes et interdits ou de manque de générosité dans les échanges, s’ils étaient interpellés par un rituel approprié, ils intervenaient en provoquant des maladies, du désordre, du chaos. À Tanna, les épidémies et autres événements néfastes durant la période consécutive au contact avec le christianisme continuèrent à être interprétés en termes de sorcellerie (*sorcery*), et l’intervention des missionnaires fut elle aussi vue localement à travers ce prisme culturel. En revanche, à Aneityum, l’étiologie différente du désordre déplaçait l’explication du plan de la confrontation entre humains (sorciers plus ou moins puissants) à celui de la confrontation entre esprits rivaux : quand ils s’avéraient efficaces, les interventions et traitements proposés par les missionnaires étaient associés au pouvoir de la divinité chrétienne. En revanche, on ne faisait pas porter aux missionnaires la responsabilité des événements funestes, tels que la terrible épidémie de rubéole et de dysenterie qui dévasta les deux îles en 1860-1861.

Dans ce continuum, la situation de l’île des Pins est différente. Sur cette île homogène linguistiquement, l’autorité est partagée entre les premiers habitants, les maîtres du sol, et un groupe d’immigrés récents, dont le grand chef qui, cependant, ne détient pas le savoir des rituels agraires. Dans ce contexte, l’épidémie de 1842 fut attribuée par les indigènes aux trois *teachers* de la LMS, qui furent tués. Les *teachers* avaient involontairement confirmé les accusations de sorcellerie portées contre eux, en déclarant que c’était parce que la population n’avait pas encore embrassé la parole du dieu chrétien qu’il y avait eu des morts lors d’une précédente épidémie. Les choses se déroulèrent différemment sur cette même île lors de l’épidémie de 1852. Une situation de tension régnait alors à cause du *du*, esprit arrivé récemment de Maré, apporté par les spécialistes des rituels, qui représentait aux yeux du pouvoir politique une menace pour le bien-être social, de ce fait, le dieu des maristes, qui s’était ancré entre-temps sur l’île, pouvait constituer un antidote au *du*. Ainsi, les missionnaires ne furent pas tenus pour responsables des événements néfastes.

Dans le cas de Lifou, les *haze* (ancêtres) manifestent (j’emploie le présent pour souligner la continuité de ces croyances) leur désapprobation envers une conduite humaine qui contrevient aux préceptes de la coutume par l’envoi de calamités, maladies et autres maux et, en ceci, ils se rapprochent des esprits ancestraux des chefs d’Aneityum. À Lifou, comme à Tanna, la sorcellerie continue de jouer un rôle important dans les explications du désordre et de la maladie proposées par les insulaires, qui se disent dans le même temps chrétiens pratiquants.

À Lifou, les textes de la période qui suit l'évangélisation rapportent que les indigènes sur le point de mourir décidaient souvent d'adopter les rituels de la nouvelle religion. Le baptême était réclamé par les moribonds, les polygames choisissaient de vivre avec une seule épouse et demandaient à être baptisés, comme en témoigne l'extrait suivant : « En trois ans, sur une population peu considérable nous avons baptisé deux cents moribonds ; ailleurs souvent on cache les malades aux missionnaires » (Jean-Baptiste Fabre à Pierre Rougeyron⁸¹, 31 octobre 1861). Il semblerait que les logiques des indigènes proches de la mort déplaçaient le centre de gravité du plan de l'affrontement entre humains (sorcellerie) à celui de l'affrontement entre esprits. Accompagner son propre esprit d'un nouvel esprit, en s'en remettant au rituel pratiqué par les missionnaires, pouvait alors faire sens.

Les premiers comptes rendus écrits associent les *haze* à des objets, souvent des pierres, des manifestations ancestrales ou des objets investis de pouvoirs surnaturels par le *tene haze*⁸², en général un ancien, détenteur de certaines prérogatives (Ray, 1917, p. 295). Chaque objet avait un pouvoir spécifique et ne répondait qu'à son maître. Certains pouvaient faire tomber la pluie, d'autres faire se lever le vent ; d'autres encore favorisaient la croissance des ignames (MacFarlane 1873, p. 17). Les habitants de Drueulu continuent d'appeler *haze* certains rochers bien visibles, investis de pouvoirs, tels que ceux qui protègent Gaica. Tixenöj, incarné dans un rocher situé au-delà de la pointe de Drueulu, est vu par certains comme un gardien du pays, alors que, pour d'autres, il est le *haze* de leur clan. Par le passé, avant de sortir en mer pour aller à la pêche ou avant de prendre le large en compagnie d'un étranger, on lui faisait don d'un « caillou enveloppé dans une feuille » (Marie *qatr*, mars 1992). Ce geste ne pouvait laisser le grand-père indifférent, et la pêche serait abondante. Marie *qatr* ajoute que, même s'il n'est plus nécessaire aujourd'hui de suivre ce rituel, ceux qui continuent à s'y prêter sont récompensés. Une autre de mes interlocutrices souligne « c'est l'esprit qui voit, c'est l'esprit qui juge » (Sipo, décembre 1989). Sipo précise que si l'on peut soustraire des éléments à la connaissance des autres humains, on ne peut rien cacher aux esprits, capables de faire la distinction entre *huliwa thoi* (faux travail) et *huliwa nyipici* (travail honnête). Cette distinction entre ce qui est *nyipi* (vrai) et ce qui ne l'est pas est fondamentale pour l'incorporation d'éléments exogènes dans la société de Lifou, comme nous aurons l'occasion de le voir. Ces esprits peuvent intervenir pour provoquer des maladies ou porter malheur à un groupe domestique.

Selon les sources écrites missionnaires (Hadfield, 1920), chaque clan possédait des artefacts ou des pierres utilisées pour des rituels de fertilité. De

81 Le père Rougeyron fut vicaire général apostolique (représentant du vicaire) en Nouvelle-Calédonie de 1853 à 1873.

82 *Tene* (aujourd'hui écrit *trene*) marque la possession.

nos jours, la plupart des personnes interrogées déclare ne rien savoir à ce sujet ; certaines vont plus loin et font remonter la disparition de ces pierres à l'arrivée et à la diffusion du christianisme. Des références à leur élimination apparaissent dans les comptes rendus catholiques et protestants. Les maristes soulignaient que l'œuvre poursuivie par le « parti infidèle », c'est-à-dire les *teachers* de la LMS, durant leurs quinze années de résidence sur l'île, avait mis fin aux guerres et à l'anthropophagie, mais, comme l'écrivait le fondateur de la mission catholique à Lifou, Xavier Montrouzier, les obstacles les plus grands étaient « la polygamie, les nudités les plus révoltantes, les superstitions, l'idolâtrie même, car il y avait à Lifou des idoles, de vrais Dieux pénates, résidant dans une pierre, un ongle, une boule de cheveux » (Montrouzier à Julien Favre, 1^{er} janvier 1859). Cependant, seules quelques références occasionnelles aux pratiques liées à ces artefacts figurent dans la correspondance mariste des années suivantes : « À la fin de novembre dans une assemblée nombreuse, j'arrachais de la main d'un prêtre de démon un paquet d'ignames nouvelles avec lesquelles il allait faire un sacrifice public aux faux dieux » (Fabre à Victor Poupinel, 4 mai 1860).

Emma Hadfield décrit le zèle avec lequel on recherchait les « fétiches » pour les brûler – preuve selon elle de l'importance que leur attribuaient les locaux (1920, p. 145). Aujourd'hui, la population manifeste un comportement ambivalent à leur égard. Beaucoup déclarent n'avoir aucune connaissance en la matière, d'autres en parlent comme d'une pratique liée au passé ; on a tendance à la percevoir comme un aspect du vieil ordre moral, au même titre que l'anthropophagie ou la polygamie, remplacé depuis par un nouvel ordre, qui est cependant représenté en termes de persistance et non de rupture avec la tradition et qui n'est donc pas hostile à la coutume.

L'un des domaines où le rituel jouait un rôle de premier plan était celui de la culture, de la récolte et de la distribution des ignames. Aujourd'hui, la culture des ignames conserve une place fondamentale dans la société kanak de Lifou. Bien que les différents stades du cycle de l'igname ne soient plus précédés de rituels et qu'une barre à mine ait remplacé le bâton à fouir pour travailler la terre, le *koko* (igname) est toujours considéré *hmitrôtr* (sacré). Les gens de Lifou emploient les mêmes termes pour parler de ces tubercules que pour parler des humains et les déterrent avec des gestes extrêmement prudents, par crainte de les abîmer. Une igname éraflée est mise à part, elle ne peut plus être stockée ou utilisée pour des échanges cérémoniels, car elle est considérée *ka eatr* (blessée) ; une igname pourrie est *ka mec* (morte). Dans les deux cas, les expressions employées valent aussi pour le monde des humains.

Une fois les tubercules ramassés, on les manipule avec une grande délicatesse. Un jour, Lizie *qatr* m'a reproché de porter un sac d'ignames avec désinvolture, comme s'il s'agissait de *kumala* (patates douces). Toutes les variétés d'ignames demandent un soin particulier, et notamment les *nyipi koko* (vraies ignames),

les seules qui puissent circuler dans les échanges coutumiers⁸³. Néanmoins, les ignames ne possèdent pas d'*u* mais un *men*⁸⁴. En 1992, la tentative promue par le gouvernement provincial de lancer une production d'ignames destinées au marché échoua. Les habitants de Lifou s'opposèrent à ce programme, qui aurait impliqué l'utilisation d'un tracteur, et donc une manipulation mécanique du tubercule. Les jardins d'ignames continuent à être entourés de certains tabous : par exemple, les femmes ne devraient pas s'y rendre quand elles ont leurs règles parce que l'odeur du sang interférerait avec la croissance des plantes. Aujourd'hui, ce tabou est moins strictement observé qu'autrefois, en particulier par les jeunes femmes.

Malgré l'importance sociale et cérémonielle de l'igname, aucun souvenir ne demeure des pratiques, autrefois répandues, de manipulation magique en lien avec leur culture. Le seul témoignage que j'aie pu récolter concerne le domaine de la pêche⁸⁵. Un homme âgé protestant mentionne la pratique désuète consistant à utiliser une pierre magique pour la pêche au maquereau (*etëën wanacin*). La pierre appartenait à un clan en particulier, mais dans les années 1930, un pasteur ayant eu vent de l'existence de la pierre s'en serait emparée (Melena *qatr*, entretien enregistré, avril 1992). Les plus vieux se souviennent de pêches abondantes. Bien que Drueulu soit un village côtier, la pêche n'y tient plus de rôle prépondérant dans les activités rituelles ou sociales. Pourtant, plusieurs récits du passé sont associés à la pêche.

Dans le district de Gaica, la fête des ignames (*iölekeu*) a de nouveau lieu depuis la fin des années 1980. Tous les clans participent à cet événement qui vise à renforcer l'autorité du chef ; en tant que tel, sa reprise a suscité des réactions contradictoires. Les hommes comme les femmes ont contesté l'authenticité du rituel dans la mesure où cette cérémonie a toujours été célébrée dans le district méridional de Lösi. Le district de Gaica, quant à lui, aurait toujours été la « terre du poisson », bien que la grande cérémonie annuelle liée à la pêche n'ait plus eu lieu depuis des décennies (cf. p. 283-85). Les récits des premiers missionnaires témoignent de la centralité de la pêche dans la vie sociale (MacFarlane, 1873, p. 54). Autrefois, le symbolisme associé à l'opposition entre terre et mer jouait un rôle crucial dans les relations sociales et dans la vie rituelle. Aujourd'hui, à ma connaissance, le seul rituel lié à la mer est celui qui accompagne l'acte de se « vider » l'intestin, effectué généralement une fois par an, une thérapie justifiée par ses vertus salutaires. Supervisés par les anciens, les jeunes garçons et les jeunes filles boivent de

83 Ces ignames sont *dioscorea alata*, tandis que les *walei* (*dioscorea esculenta*) ne sont pas considérées comme des *koko* (pour une liste détaillée, voir Lenormand et Sam, 1993, p. 37-38). Pour une discussion sur les pratiques agricoles des îles Loyauté, voir J.-P. Doumenge, 1983. D'autres tubercules, comme le taro, ne sont pas personnifiés.

84 Pour un compte rendu sur les esprits des ignames dans la société massim de Kalauna, dans le Sud-Est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, voir Young, 1983a, p. 226-227.

85 À ce propos, voir Sarasin, 1929b, p. 301 et 1929a, ill. 72.

l'eau de la mer durant toute une journée. La pratique est accompagnée d'un jeûne qui dure jusqu'au soir, où un dîner copieux marque la fin du rituel. Les jeunes filles pubères se livraient à ce rituel comme signe de leur maturité sexuelle atteinte. Aujourd'hui, ce rituel est rare à Lifou, mais j'ai assisté à cette pratique sur l'île voisine de Maré. Dans ce cas aussi, les différences de rangs sont claires. Les médicaments (eau, plantes, salive) pour les jeunes filles de la famille du chef étaient préparés à part, par des membres des familles *sinelapa* (voir p. 239).

Les gens de Drueulu croient en d'autres sortes d'esprits qui peuvent intervenir dans la vie des humains. Je m'arrête aussi sur cet aspect du rapport entre humains et esprits parce qu'il introduit une autre dimension importante pour comprendre la complexité de la réarticulation du discours religieux indigène avec celui des missionnaires. Le drehu n'a pas de nom générique pour ces forces, que j'appellerai « esprits de la nature ». Certains de ces esprits sont représentés sous des formes proches de celles des humains par leur taille et la couleur de leur peau, d'autres, non. Mais, à la différence des ancêtres, aucun d'entre eux n'a jamais été humain, et ils interagissent différemment avec les vivants (certains interlocuteurs pensent cependant que les esprits féminins de la forêt ont été *atr*, humains). Les esprits de la cosmologie indigène peuvent donc être classés en deux ensembles : d'un côté, ceux qui ont été humains et ont été dotés après leur mort des pouvoirs propres aux ancêtres disparus ; de l'autre, ceux qui ne l'ont jamais été (Bensa, 1990a, p. 131).

Les *neköi tepolo* sont des êtres semblables à des lutins bedonnants, qui apparaissent en rêve ou en vision. Ils habitent dans les champs, pas toujours en dehors des limites du village, et sont généralement associés à des tas de cailloux. Ces esprits sont malicieux, sans être malveillants, et jouent de vilains tours aux vivants, par exemple en les faisant disparaître. Dans tel cas, grâce à certains indices, il faut arriver à identifier l'*atrekë tepolo* (le maître du *tepolo*) qui a le contrôle de ces esprits afin qu'il les réprimande, *wesitrën* (Léonard Sam, mars 1992). En général, une fois que l'*atrekë tepolo* a accompli les actions nécessaires, on réussit à localiser l'endroit où se trouve la personne disparue. Awa *qatr* et Bate *qatr* racontaient que, quand ils étaient jeunes, un jour, tout le monde s'était mis à la recherche de deux enfants disparus, retrouvés dans un champ de patates. Ils avaient l'air d'aller bien, mais à peine rentrés chez eux, ils sont tombés gravement malades et l'on pensa que c'était parce qu'ils « avaient mangé avec les *tepolo* ». Cette idée du danger qu'il y a à partager de la nourriture avec les esprits de la nature se retrouve dans plusieurs témoignages. Par exemple, on ne doit pas travailler aux champs de nuit, afin d'éviter d'y rencontrer les esprits féminins de la forêt, *W*.⁸⁶, qui viendraient nous aider. Ces esprits sont caractérisés par le fait qu'elles

86 Je ne mentionne pas leur nom pour me conformer à la demande des femmes et des hommes qui m'en ont parlé.

portent toujours sur leurs épaules une petite fille nouveau-née, mais aussi par leurs longs cous et leurs longs seins qu'ils utilisent pour saisir les individus. Les petites filles évoquées plus haut sont toujours tête en bas, comme des roussettes, sur le dos de leur « mère » (Sam, mars 1992). Les W., moins nombreuses aujourd'hui qu'autrefois, imitent les paroles et les actions des humains (Marie *qatr*, 1990). Selon cette dernière et d'autres interlocuteurs, les W. résidaient auparavant dans les villages des humains mais ceux-ci ont brûlés leur maison. De ce fait, aujourd'hui, les W. qui ont survécu ce sont éloignées des humains qu'elles craignent pour habiter en forêt et aucune d'entre elles ne réside plus à Druueulu.

La tension entre l'ancien et le nouvel ordre des choses apparaît dans les récits sur la nature des esprits féminins : ces derniers sont encore présents, mais en nombre limité et confinés dans des zones forestières non exploitées par les humains ; quoiqu'ils se soient éloignés des lieux anthropisés et christianisés, ils continuent à être considérés comme dangereux et mal disposés à l'égard des humains.

D'autres esprits féminins sont associés à l'eau, et il faut éviter certains comportements pour ne pas s'exposer à leurs punitions. Une paire d'esprits féminins de l'eau réside à Druueulu mais se déplace le long des côtes de l'île. On peut aussi les trouver loin de la mer, à proximité de cavités pleines d'eau. Ces esprits de l'eau peuvent punir une transgression, comme être nu sur la plage (une interdiction qu'on m'a expliquée en d'autres occasions comme une codification chrétienne de la pudeur et de la modestie féminine), en causant des maladies. Dans ces cas-là, seule la famille qui possède les plantes antidotes peut intervenir. L'efficacité du remède dépend moins de l'emploi d'herbes particulières que de leur préparation par quelqu'un qui possède des liens forts avec la terre habitée par les esprits féminins. Les personnes qui détiennent des pouvoirs spécifiques sur ces entités, par exemple vis-à-vis des *neköi tepolo*, peuvent intervenir pour régler la situation, ou alors pour inviter les cailloux à jouer quelque mauvais tour. Je n'ai jamais entendu personne parler de décès provoqués par ces esprits.

Un épisode relatif à ces questions, qui me fut raconté par Waxöma Zeula, me permettra de mettre en évidence différentes interactions et tensions sous-jacentes. Lors d'une visite à ses proches, une femme de Druueulu, mariée dans une famille d'un autre village, se moqua de la femme de son frère et pour rire elle s'adressa aux *neköi tepolo* situés dans le jardin de sa maison natale, leur disant de tourmenter sa belle-sœur. Cette dernière se mit à éprouver une gêne grandissante aux deux yeux. On tenta d'y remédier par des herbes, en vain. Le père intervint alors : il se rendit seul derrière la maison pour « parler » avec les pierres et, peu après, sa belle-fille se sentit mieux. L'homme réprimanda sa fille, qui se justifia en disant que, étant mariée, elle pensait avoir perdu son pouvoir sur les cailloux (Waxöma, septembre 1991). Mon interlocutrice soulignait que la femme avait conservé certains pouvoirs et que les

liens entre une femme et son groupe natal ne sont jamais tout à fait rompus, mais on peut déceler dans ce récit une tension autre, dans la relation entre les deux belles-sœurs : la demande adressée au *tepolo* est symptomatique d'un rapport conflictuel entre des femmes entrées dans le groupe domestique par le mariage et d'autres qui s'en sont éloignées à la suite de leur propre mariage. On ne peut que formuler des hypothèses quant aux aspects liés aux esprits effacés ou éradiqués par le christianisme. L'absence d'informations sur les pierres magiques et la centralité des rituels de guérison dans la vie quotidienne signalent toutefois l'existence d'une voie prometteuse dans la dialectique entre continuité et discontinuité.

Étiologie du désordre

Les gens de Lifou reconnaissent l'intervention des ancêtres dans leur vie, mais il existe de multiples autres causes aux événements inattendus. Après m'être arrêtée sur le rôle moral joué par les ancêtres dans la vie quotidienne, je m'intéresserai à présent à la sorcellerie en tant qu'élément permettant aux habitants de Lifou de donner du sens à des événements imprévus. Le *trene iöni* (maître du fétiche) est distinct du *trene drösinöe* : des femmes et des hommes qui ont le pouvoir de guérir pour rétablir un équilibre psychophysique. Quand un individu de sexe masculin ou féminin perd la mémoire, cela veut dire que son *u*, siège de l'activité mentale⁸⁷, a quitté son corps. Les personnes qui se mettent à se comporter de manière étrange ont perdu la mémoire, *patre la u*⁸⁸. Le corps reste, mais l'esprit vagabonde. Une de mes interlocutrices m'a raconté, qu'une nuit, le mari de sa mère, remariée après être devenue veuve, s'était réveillé et s'était mis une guirlande de fleurs autour du cou comme s'il se préparait à prendre part à une danse. En quittant la case, il avait dit : *easë tro* (allons-y), en employant le pronom de la première personne du pluriel à valeur inclusive. On m'expliqua que l'homme venait de Lösi et que c'était l'esprit de son totem qui l'appelait.

Il faut effectuer un rituel approprié, le *hën matra la u*, pour rappeler l'esprit parmi les vivants. On interpelle le propriétaire du terrain où cet esprit réside pour qu'il intervienne, car il est le seul à même de le contacter. Aucun de mes interlocuteurs n'a jamais répondu clairement à mes questions sur le genre d'expressions prononcées dans ces circonstances, alors que tous ont insisté sur la capacité du propriétaire à communiquer⁸⁹. La validité de la connaissance

87 Le siège des sentiments est le *hni* (ventre).

88 *La* désigne quelque chose de visible, proche du locuteur. Pour l'emploi des articles en drehu, voir Moysse-Faurie, 1983.

89 L'usage de quelques plantes particulières est répandu au village, mais aussi en ville : un enfant présentant des rougeurs ou une blessure sera soigné à l'aide de plantes par sa mère. En revanche, l'emploi d'autres plantes est réservé à des guérisseurs et guérisseuses spécifiques.

ésotérique et curative de chacun est prouvée par l'efficacité du remède, elle-même dépendant de questions de légitimité : une connaissance illégitime ne sera pas efficace. Il y a donc une réciprocité entre les deux termes.

Les maladies font l'objet de plusieurs types d'explication. Comme je l'ai évoqué, l'esprit d'un parent défunt depuis peu est parfois tenu pour responsable, et il faut alors prendre certaines précautions, pour « cacher » l'enfant vivant plus que pour apaiser le *u*. La cause d'autres maladies peut être aussi le fait que l'esprit d'un être vivant s'est éloigné de son corps. Le *u* d'une personne malade se rend à la demeure du gardien du « chemin des âmes », située – comme je l'ai déjà dit – dans le district nord de Lifou⁹⁰. Selon Paul Zöngö, le gardien siège dans une case à gauche du foyer et l'esprit entre par le côté opposé. Paul Zöngö m'a raconté que son beau-père lui avait montré le poteau central de la case en forêt, qui appartenait au grand-père de son épouse. Le gardien cherche à dissuader le *u* de continuer, mais s'il n'y arrive pas, le *u* poursuivra son chemin sans aucune possibilité de retour. Si tel est le cas, le gardien doit envoyer un messenger âgé (homme ou femme) avertir la famille de la personne en question, le messenger trouvera systématiquement cette dernière en deuil. Parfois des présages avertissent les proches du danger que court une personne et des précautions sont alors prises pour empêcher le *u* d'abandonner le corps. Une vieille femme, à Nouméa, vit ainsi en rêve que l'un de ses petits-enfants était mort à Druelulu. Elle en informa immédiatement le groupe domestique où vivait l'enfant et, à son tour, le groupe contacta une ancienne du village pour qu'elle prévoie une cérémonie de soin : *drösinöe ne xötre pu* (remède pour rompre le rêve).

La communication entre le monde des esprits et le monde des vivants n'est pas associée à un lieu particulier, pas plus que l'efficacité de la méthode curative. Comme l'expliquait Hadfield, le pouvoir des opérateurs qui manipulaient les pierres sacrées (*tene haze*) n'était pas limité à une seule localité (1920, p. 143). Aujourd'hui encore, l'efficacité des pouvoirs surnaturels n'est pas liée à un espace spécifique : la magie fonctionne au village comme en ville et même outre-mer, en France. À Nouméa dans les années 1990, le recours aux guérisseurs indigènes était en forte augmentation.

On impute parfois la responsabilité d'une maladie à un esprit, mais en général c'est un agent humain qui en est responsable : *trene iöni* (maître du boucan)⁹¹. Les maladies peuvent être causées par de la nourriture

90 Mes notes de terrain parlent d'une seule route des morts pour atteindre le pays sous-marin, demeure des ancêtres, tandis que Lenormand et Sam (1993) différencient la route suivie par les *haze* et celle suivie par les autres morts. La traduction française fournie par mes interlocuteurs, « chemin des âmes », a sans doute à voir avec l'influence chrétienne.

91 « Boucan », qui, dans la langue caribéenne tupi, signifie « viande fumée », revêt en créole le sens de « poison ». En Nouvelle-Calédonie, le terme entre dans la langue véhiculaire dans le sens de « maléfice obtenu par un fétiche » ou « ensorcellement », d'où dérive le terme très répandu localement, « emboucaner » (jeter des sorts). Cf. Fédération des œuvres laïques, 1983, p. 25 ; Pauleau, 1995.

volontairement empoisonnée ou par la manipulation d'artefacts magiques. Les gens y font référence, disent avoir des soupçons, mais personne ne souhaite en parler ouvertement. Le comportement avec ces artefacts est différent de celui observé avec les pierres liées au culte de la fertilité. Certains admettent qu'il existe des pierres magiques aux mains de personnes qui, poussées par la jalousie, les utilisent pour nuire à des tiers, mais personne ne veut révéler leur identité. Bien qu'ayant assisté à une cérémonie de guérison, je n'ai jamais vu ces objets. Pour s'opposer à l'action d'un sorcier, on fait appel à un *trene drösinöe* (guérisseur). Des individus des deux sexes sont détenteurs des remèdes liés aux plantes et de la connaissance rituelle qui les accompagne, transmise de génération en génération, généralement au descendant le plus âgé du même sexe que le parent détenteur du pouvoir curatif. C'est normalement la seule façon d'obtenir ce savoir et de pouvoir l'utiliser avec efficacité. Il peut toutefois arriver qu'il soit transmis à un membre extérieur au patrilignage. Awa Haluatr, une jeune femme de vingt-cinq ans à l'époque de ma recherche, avait été guérie étant petite par une *trene drösinöe* restée sans descendants, qui décida de lui transmettre son savoir et son pouvoir curatif. Elle était trop jeune pour s'en souvenir et sa mère servit donc d'intermédiaire, celle-ci reçut le savoir et le transmet à son tour à sa fille par la suite. Maintenant, Awa guérit ceux qui viennent à elle. Une autre femme, mère adoptive d'un petit garçon, avait reçu ce savoir de la grand-mère maternelle de l'enfant.

Les gens parlent d'hommes et de femmes qui peuvent guérir et de l'efficacité de leurs traitements, mais personne ne mentionne jamais l'existence de mots magiques à prononcer pour rendre le soin efficace⁹². Dans certains cas, on demande un paiement en argent, dans d'autres, le choix revient au patient. Il arrive que l'on s'adresse aussi à ces guérisseurs pour de petits maux tels qu'un mal d'estomac. Contacter ces spécialistes ne signifie pas que l'on refuse les traitements de la médecine occidentale. Quand une maladie revient, surtout pendant l'enfance, il faut accomplir un rituel spécifique de *qeje menu* (demande d'excuses, consistant en des cadeaux accompagnés de discours formels) auprès du frère de la mère (Wapotro, mars 1992). En effet, on estime que le sang et la vie proviennent de la mère, et donc du lignage maternel⁹³, alors que le nom et le statut social proviennent du lignage paternel. Cette pratique continue d'être reconnue aujourd'hui, sans être pour autant systématiquement mise en œuvre.

92 Les plantes et la salive sont des éléments essentiels dans les traitements curatifs. Sur l'utilisation de la salive par les guérisseurs de Lifou et sur son efficacité dans les pratiques curatives du passé, voir Lenormand, 1950, p. 51. J'ai moi-même été soignée d'un gros furoncle sur le nez par des plantes et de la salive (ill. 24).

93 *Thi* (seins), *thin* (mère) et *mathin* (frère de la mère) ont la même racine lexicale, cf. Lenormand, 1950, p. 45.

La magie exécutée par les humains se manifeste à travers la maladie ou, plus largement, à travers le malheur. Plutôt que d'être considéré comme « une abstraction métaphysique », le mal est associé à « la capacité à nuire » (Clark, 1989, p. 175). Une amie rêva que « quelque chose » était caché dans sa case ; sa famille se protégea en n'utilisant la case en question que de jour, et se soigna avec certaines plantes pour éloigner le danger. Cependant, lors d'une autre discussion, et pour répondre à la même question, cette même femme avait précisé : « mais dans la Bible c'est pas dit ça : ça c'est les diables » (Sipo, juillet 1990).

Dans la vie de tous les jours, les personnes ancrent l'explication des événements dans des catégories indigènes. Vers la fin de mon premier séjour, une de mes bonnes amies et moi-même avons eu un fâcheux malentendu. Quelques jours après, je me suis rendue chez elle pour lui présenter un *qeje menu* (excuses formelles). Elle m'a alors raconté son rêve : quelqu'un avait caché un boucan (dans ce cas, un rondin brûlé) près de l'endroit où nous nous étions assises auparavant. Cela expliquait ce qui nous était arrivé et pourquoi à chaque fois qu'elle parlait à quelqu'un à cet endroit-là, quelque chose de déplaisant arrivait. Son explication, conçue dans un cadre de pensée indigène et utilisée dans ce contexte, nous a permis de reprendre nos échanges sans tensions.

Bien que les habitants de Lifou aient marginalisé ou se soient défaits de certaines pratiques (les ambiguïtés dont ils font preuve par exemple à l'égard des pierres de la fertilité semblent le confirmer), ils conservent une vision indigène des actions humaines et spirituelles. J'ai été témoin d'un attachement encore plus fort à ces explications durant mon deuxième séjour de terrain, qui a coïncidé avec une période où les locaux se sentaient menacés par l'arrivée de nombreux fonctionnaires français venus travailler pour les services administratifs récemment décentralisés. Certains échanges avec des enseignants français en service depuis des années à Lifou ont confirmé mes observations. À cette époque, plusieurs décès venaient d'avoir lieu dans un laps de temps très court à Drueulu, notamment dans la partie catholique du village. Les jeunes et les anciens étaient à la recherche d'une explication. Certains la trouvèrent dans la destruction de l'ancienne église, dont la construction avait coûté de gros efforts à leurs aïeux, et qui avait été remplacée dans les années 1980 par un nouveau bâtiment, érigé grâce à l'argent récolté par les villageois lors de collectes proposées à l'occasion de différents événements. La vieille église était décrite comme un endroit sombre, qui inspirait une peur révérencieuse à qui y pénétrait, son caractère sacré était fortement ressenti. À l'inverse, la nouvelle église, baignée de lumière, n'inspire plus la crainte : les gens parlent, les chiens entrent pendant la messe. Cet espace sacré semble être l'objet d'un respect moindre qui pourrait être à l'origine des décès. Cet argument a été néanmoins contesté durant l'homélie du dimanche tenue par un catéchiste local. À la fin de l'office, certains hommes ont souligné le

courage de ce catéchiste, mais une voix isolée de femme affirma que ce dernier allait subir les conséquences de sa prise de position.

J'espère que cette longue digression sur les idées et les pratiques spirituelles du monde indigène n'a pas fait perdre de vue la perspective de l'articulation entre éléments endogènes et exogènes, qui est au centre de cette étude. La connaissance plus détaillée de cette dimension importante devrait aider à mieux comprendre les aspects développés dans les prochains chapitres.

Recomposition locale du christianisme

De même que les changements liés au processus de colonisation ne se traduisirent pas automatiquement par une occidentalisation, les formes religieuses exogènes ne consistèrent pas en une simple reproduction du christianisme européen. En 1860, Fabre rapportait à son supérieur Poupinel qu'il s'était installé « avec la tribu de Ngagia ou Ngaxa » (l'actuel Gaica/Drueulu), et soulignait une différence avec les habitants de Ngala (l'actuel Wetr/Hnathalo) :

Mes paroissiens sont encore froids et indifférents ; ils ont jusqu'à présent eu beaucoup moins de rapports avec les missionnaires. D'ailleurs vous savez que c'est ici, à Ngaxa, le dernier refuge du paganisme. C'est ici que se sont retirés ceux des autres tribus qui ne voulaient pas de l'Évangile. Cependant nous avons déjà un certain nombre de catéchumènes, 80 à 100. (13 juillet 1860)

Comme l'explique John Barker (1990a), il est réducteur de ne prendre en considération que la conversion, car celle-ci indique seulement un changement d'affiliation religieuse. Il semblerait que les missionnaires en étaient conscients eux aussi, car leurs premiers textes regorgent de remarques sur le pragmatisme des premières conversions. L'analyse de ces textes montre surtout leur grande préoccupation pour les effectifs des baptêmes : les pères maristes étaient impatients d'informer leurs supérieurs de l'augmentation du nombre de baptisés, bien que la plupart du temps ce sacrement fût administré à des personnes à l'agonie (Fabre à Poupinel, 4 mai 1860).

L'empressement à consigner l'affiliation religieuse des populations locales caractérise aussi les documents de l'administration coloniale. Dans un rapport de 1913 concernant la tribu de Drueulu et son petit chef Chagneux, un homme marié de 32 ans, la première question visait à savoir s'il était « fétichiste », et son affiliation religieuse n'était demandée que si la réponse à cette première question était négative. La même question apparaît dans les formulaires jusqu'en 1955⁹⁴.

Dans une optique différente, la rhétorique de la conversion fournit une clé pour interpréter la conciliation chez les gens de Lifou entre des systèmes de valeurs apparemment contradictoires, en domestiquant les formes et les

94 Service territorial des archives (Nouméa), dossier non catalogué « We/Lifou ».

symboles religieux exogènes. Mes considérations se fondent surtout sur les comptes rendus contemporains relatifs à des temps passés, qu'il est difficile de situer. Je m'intéresse à la mémoire de ces passés dans le présent plutôt qu'à leur reconstruction.

Les locaux ont conscience d'avoir toujours été divisés par des croyances différentes : leurs récits n'évoquent pas un passé pacifique brutalement interrompu par l'arrivée des missionnaires, mais ils emploient des mots différents pour décrire les hostilités du passé et celles causées par les missionnaires. Une fois encore, le phénomène est plus flagrant chez les catholiques : « Nos vieux faisaient la guerre, mais c'était une guerre officielle à We entre les deux puissances [We et Lösi]⁹⁵. Entre catholiques et protestants c'est différent, c'est à cause de la religion » (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989).

Les récits actuels relatifs à la façon dont chacun a embrassé une Église ou l'autre ne parlent pas de l'abus colonial, qui apparaît en revanche dans d'autres histoires. Ils mettent plutôt en œuvre les catégories de pensée indigènes et soulignent les fidélités coutumières et les pouvoirs des chefs qui s'alignaient avec une des deux missions. Cependant, comme je l'ai déjà dit, les versions catholique et protestante diffèrent :

La chefferie de Wetr avertie par Ouvéa de ne pas prendre la religion qui est en train de se propager à Lifou il faut attendre deux missionnaires en robe longue. Il [le grand chef de Wetr] a vite envoyé un message à Drueulu au grand chef Zeula, de ne pas embrasser la religion prêchée par Fao. Le grand chef a accepté alors que les sujets étaient tous protestants. Il a accepté par respect. Le grand chef de Wetr n'a pas envoyé n'importe qui, il a envoyé [l'atresi] Isamatro. (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989)

Bien que les versions protestantes attribuent elles aussi la conversion à des questions de fidélité coutumière, elles sont présentées comme une prophétie. Selon moi, cela tient aux différences entre les processus d'indigénisation advenus dans les deux Églises :

Le vieux Walewen (Wetr) avant sa mort a appelé ses enfants : quand la chose viendra du fond de la case, il faut la prendre parce que c'est une petite tortue ; si elle vient de devant la porte, faites attention : c'est une murène [qui dans certaines versions devient un serpent]. (Wapotro, octobre 1989)

Même si les gens de Lifou ne parlent pas de l'orientation de la case en des termes normatifs, ce témoignage suppose que l'entrée est correctement orientée si elle est tournée vers l'ouest. De fait, les missionnaires catholiques arrivèrent à Eacho, sur la côte ouest de Lifou (la murène du texte), alors que les premiers *teachers* protestants arrivèrent à Mu, sur la côte sud-est (la petite tortue qui arrive du fond de la case).

95 Lenormand et Sam (1993, p. 70) aussi situent à We la rencontre entre les deux « forces armées ».

Ces textes oraux mettent au moins deux niveaux de discours en évidence. Le premier concerne la façon dont les habitants de Lifou, et en particulier ceux de Drueulu, se présentent au monde extérieur. Ils insistent davantage sur les ressemblances que sur les différences. Ils réconcilient les enseignements de la Bible avec les coutumes indigènes, en décrivant leurs choix religieux en termes de respect des logiques indigènes et en décrivant comme fortuite l'allégeance à une Église plutôt qu'à une autre. Pour citer l'un d'entre eux : « Nous sommes devenus catholiques et protestants par accident de l'histoire, mais nous faisons partie du même clan » (Wapotro, octobre 1989).

Les tensions qui parcourent les deux groupes dans les témoignages du passé sont aujourd'hui recomposées dans une version conciliatrice de l'arrivée des missionnaires. L'interprétation qui me fut fournie par le jeune pasteur kanak n'était pas conçue comme une opposition entre protestantisme et catholicisme :

Ce qui arrive de l'ouest, c'est le serpent et si vous l'enlevez un jour il va vous manger ; et le serpent qui nous mange ce n'est pas le catholicisme mais l'État. Les deux religions sont arrivées avec deux symboles différents : Fao a amené la Bible, les catholiques le drapeau, qui était aussi le symbole de l'État. Le catholicisme est emprisonné dans cette affaire à cause de l'État. (Cawidrone, mai 1992)

L'interprétation de la prophétie donnée par Cawidrone cherche à réconcilier le christianisme indigène et la coutume, de façon à présenter le discours protestant et le discours catholique indigène comme des visions compatibles (cf. p. 280 et suivantes). Ce n'est pas le catholicisme en soi qui est contesté ou considéré comme une foi importée, mais les méthodes utilisées par les missionnaires pour diffuser la religion parmi les habitants de Lifou. À la différence des protestants, ils ont pris pour symbole le drapeau français (au sens du pouvoir colonial), et non un livre sacré. La tendance à réconcilier les coutumes locales et le christianisme apparaît aussi dans les récits des catholiques. Toutefois, l'interprétation de Paul Zöngö introduit une différence entre la manière d'être indigène et les valeurs exogènes :

Les histoires que racontent nos vieux, nos grands-pères, tout ça c'est défendu, défendu, les danses, tout ça. Tout ce qui regarde la coutume c'est païen [...]. Moi je regrette beaucoup qu'on a beaucoup perdu [...]. Je n'accuse pas les missionnaires [...]. On était en temps de colonisation. C'est difficile de dire, mais même les missionnaires, on vivait [dans le temps] dans le régime. [...] Il faut le dire. (Entretien enregistré, décembre 1989)

La rhétorique locale d'un catholicisme français qui, à l'époque des missions, se lie étroitement au projet colonial, à la différence du protestantisme britannique, se manifeste également dans certains récits des catholiques qui proposent un mode de penser le rapport entre présent et passé en termes de césure (catholiques) ou de continuité (protestants), sujet que j'aborde dans les pages suivantes.

Il n'est pas question de sous-évaluer ici les conséquences des grands changements observés dans le discours dominant catholique et leurs répercussions sur les pratiques des Églises locales (Barker, 1990b). Le nouveau comportement œcuménique après le concile Vatican II eut des répercussions sur les relations consolidées dans le temps entre les deux Églises chrétiennes au niveau local. Hommes et femmes reconnaissent les changements au sein des deux confessions et la collaboration œcuménique à laquelle on les a conviés, empêchée par le passé : « C'est bien maintenant, c'est pas comme avant ; *ka catr ekö la i[t]re hmi, avant, l'appartenance religieuse était trop rigide.* » (Kama qatr, entretien enregistré en français/drehu, avril 1992).

L'ancien catéchiste de Drueulu m'expliqua que les animosités du passé comme la collaboration présente avaient été acceptées au niveau local, le comportement imposé par l'appartenance à une Église donnée étant lié à la présence des missionnaires, depuis la coupe de cheveux des femmes jusqu'aux hostilités plus profondes entre les Églises :

Avant on se considérait comme des ennemis. [...] Depuis l'ouverture de Jean XXIII, c'est changé la mentalité chez les catholiques, aussi bien que chez les protestants. [...] Parce qu'on nous avait appris ça, qu'il ne faut pas faire liaison avec. C'était défendu même, d'aider les protestants quand il y a une manifestation [religieuse] chez eux.
(Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989)

Selon les hommes et les femmes, ces différences n'entraient pas en jeu dans le cadre des travaux coutumiers, comme s'il s'agissait de deux sphères d'action – religieuse et coutumière – nettement distinctes, tant en matière d'espaces physiques que de systèmes sociaux, l'une associée à la mission et l'autre au leadership du chef : « C'est bien pour les travaux coutumiers, mais pour la prière c'est pas bon, on n'a pas le droit de se marier avec les protestants » (Kama qatr, entretien enregistré, avril 1992).

Ceci nous conduit au deuxième niveau d'interprétation : les différentes façons de rapporter le passé au présent parmi les femmes et les hommes catholiques ou protestants. Si les témoignages réconcilient la pensée indigène et la pensée chrétienne, des différences de comportement se font néanmoins jour quand il s'agit de récits ayant trait aux pratiques quotidiennes du passé et à la moralité qui les accompagnait.

Par le passé, la séparation rigide entre catholiques et protestants imposait localement aux femmes catholiques de Lifou de se distinguer des femmes protestantes jusque dans leur aspect physique, en se coupant les cheveux courts⁹⁶. Une amie se souvient de l'époque où, à Wanaham (la zone d'atterrissage à Lifou), les femmes identifiaient d'autres femmes qui arrivaient de Hnathalo, le village catholique voisin, en fonction de leur coupe de cheveux. Une vieille femme explicite les raisons sous-jacentes à cette

96 Sur la question de l'autorité abusive des missionnaires concentrée davantage sur les distinctions capillaires que vestimentaires, voir Paini, 2003a.

imposition : « Les règlements étaient sévères pour les catholiques, surtout à Drueulu où il y avait deux religions et on devait toujours montrer la différence » (Awa *qatr*, janvier 1992).

Les jeunes femmes d'aujourd'hui ignorent cette obligation de se différencier, imposée par l'autorité des missionnaires aux femmes catholiques. Ce sont les vieilles femmes qui m'en ont parlé et je me souviens de la perplexité des plus jeunes quand je soulevais la question en leur présence. Même si la parole écrite ne peut pas restituer l'intensité de l'expression verbale⁹⁷, je chercherai à transmettre la ferveur du récit de Kama *qatr*. Ma manière de lui demander de raconter son expérience semblait impliquer que les jeunes filles devaient se couper les cheveux une fois arrivées à un certain âge ou une fois mariées : je n'ai pas réussi à me faire comprendre. J'ai reformulé ma question, et, avec un ton et avec une expression faciale qui montraient que je n'avais pas compris, Kama *qatr* m'a répondu qu'il s'agissait d'un comportement imposé à toutes les catholiques, sans distinction générationnelle. À la différence de ma question, qui avait été posée en termes locaux, opérant une distinction entre filles et femmes, sa réponse s'appuyait sur des critères étrangers, imposés de l'extérieur aux convertis catholiques. Kama *qatr* m'a expliqué que cette pratique avait cessé sur la décision d'un nouveau missionnaire, installé à Hnathalo. Comme elle ne réussissait pas à retrouver son nom, elle s'est tournée vers une femme plus jeune pour obtenir son aide. Le nom soufflé fut sèchement rejeté : « *wanamatra, kolo hilo ka catrehnin xōtrei he lai* » (« mais non ! lui c'était celui qui avait sévèrement imposé qu'on se coupe les cheveux »). Aujourd'hui, quand on porte les cheveux courts, c'est pour suivre une mode occidentale, même si les écrits des premiers missionnaires rapportent que les femmes de Lifou avaient les cheveux courts et ne consacraient que peu de temps à leur coiffure, à la différence des hommes qui les avaient longs et leur consacraient beaucoup de temps et d'attention (Hadfield, 1920, p. 138). On retrouve dans d'autres contextes du Pacifique cette imposition de normes capillaires par les missionnaires. Par exemple, dans son ethnographie sur les îles Tonga, Christine Galey (1980) rapporte que les missionnaires protestants méthodistes imposèrent aux femmes de se laisser pousser les cheveux, pour s'opposer à la coutume locale qui voulait que les jeunes filles qui n'appartenaient pas aux familles les plus hautes se coupent les cheveux vers l'âge de vingt ans. Leur ignorance de la logique des coutumes locales avait empêché les missionnaires de saisir le sens de cet usage : avoir les cheveux courts poussait la jeune fille à se marier vite pour éviter d'être ridiculisée par les gens de son âge. La pratique qu'ils imposèrent produisit le contraire de l'effet

97 Comme l'affirme Elizabeth Tonkin : « La gestuelle, l'intonation, la posture du corps et l'expression faciale sont autant de clés, dans la situation *orale*, pour reconnaître la façon dont l'argument est orienté, de même que la revendication d'autorité de la part de celui qui parle » (1992/2000, p. 61 ; souligné dans l'original).

désiré : les jeunes filles purent prolonger leur période d'activité sexuelle libre avant le mariage, renforçant les idées indigènes relatives à la sexualité féminine libre. Comme le souligne Martha Macintyre, les catégories indigènes et les catégories importées n'étaient pas seulement deux systèmes de valeurs, elles impliquaient aussi « des conceptualisations différentes de la moralité et de la santé physique et mentale, et des modèles explicatifs de l'action humaine inconciliables » (1990, p. 88).

Les missionnaires des deux camps s'opposèrent fermement à certains us et coutumes. L'abandon de pratiques comme la nudité, la polygamie, le cannibalisme était l'un des buts principaux de la mission, de même que la destruction du *hmelöm* (voir ci-dessous)⁹⁸. Les missionnaires essayèrent aussi d'imposer leurs idées en matière d'hygiène, de code vestimentaire, de santé, de valeurs familiales et de maternité (cf. p. 229 et suivantes). L'éducation et l'instruction, perçues comme fondamentales dans le processus de civilisation et, de ce fait, comme la base de toute vraie conversion, constituaient un élément central de leur travail. Les deux missions ont donc ouvert des écoles (voir Taylor Hober et Lutkehaus, 1999).

Sans sœurs nous n'aurons jamais des mères chrétiennes, et sans mères chrétiennes, nous bâtissons sur le kanakisme, c.à.d. sur le sable ; nous n'aurons jamais des chrétiens dignes de ce nom, s'ils ne sont pas auparavant des hommes ; or ils ne seront hommes que par l'éducation maternelle. (Gaïde à Poupinel, 9 février 1872 ; souligné par l'auteur)

Selon un de mes interlocuteurs protestants de Lifou, l'internat protestant pour les jeunes, établi dans l'île, devint un substitut du *hmelöm*, la grande case où tous les jeunes hommes, à part les fils du grand chef, demeuraient jusqu'au mariage et où on leur apprenait à se battre, à danser et à devenir des membres adultes de leur société. Les protestants de Lifou avancent différents arguments pour réduire l'écart entre valeurs endogènes et exogènes, entre leurs traditions et l'étrangeté du christianisme. Bien qu'ils reconnaissent des différences par rapport au passé, dans leurs témoignages ils mettent l'accent sur la continuité entre l'ancien et le nouveau, le passé et le présent (Paini, 1998).

La langue : instrument d'évangélisation et expression de conscience culturelle

À Lifou, contrairement à la Grande Terre, on a toujours parlé une seule langue : le drehu. Il existait aussi un langage pour s'adresser aux personnes de haut rang : le miny, que seuls peu d'anciens connaissent encore aujourd'hui. Cette homogénéité linguistique facilita le travail des missionnaires.

⁹⁸ Hadfield représente cette habitation comme l'espace de la vie publique. Le *hmelöm* et les cases des chefs se distinguaient des autres habitations par leurs dimensions et la double porte d'entrée (Hadfield, 1920, p. 40-41).

Cependant, les deux missions adoptèrent un comportement diamétralement opposé vis-à-vis de la langue vernaculaire. Dès 1871, les protestants avaient traduit et publié une grande partie de l'Ancien Testament en drehu. Les fonctionnaires coloniaux semblent avoir reconnu l'importance du drehu, aussi bien à l'oral qu'à l'écrit. Le 3 juillet 1864, le journal officiel de la colonie, *Le Moniteur de la Nouvelle-Calédonie*, publia le texte du gouverneur Charles Guillain décrétant la loi martiale à Lifou en français et en drehu (photo 1). Ce document officiel bilingue est d'autant plus intéressant qu'il fut publié après l'arrêté d'octobre 1863, lequel interdisait l'enseignement des langues locales à l'école et imposait le français pour tout type d'enseignement⁹⁹. Ce décret, entré en vigueur à Lifou en mai 1864, après l'annexion de l'île, entraîna la fermeture des écoles gérées par les missionnaires ainsi que l'école théologique protestante de Xenepehe (John Owen Whitehouse, PMB 149, p. 33). La question des conceptions différentes de l'usage de la langue locale comme langue d'évangélisation est un thème récurrent dans les textes d'archives de l'époque. Une délégation protestante en visite à Lifou en juin 1857, deux ans avant l'arrivée des missionnaires de la LMS, rapporta que les *teachers* prêchaient en langue vernaculaire, et promit d'envoyer "*a missionary and a printer*" (MacFarlane, 1873, p. 53-56)¹⁰⁰. Le révérend Samuel MacFarlane mettait lui aussi l'accent sur l'emploi de la langue locale dans ses réflexions sur son expérience de missionnaire à Lifou ; constatant que certains jeunes ne savaient parler qu'un "*broken English*", et que pour cette population "*language is power*" (1873, p. 73), il s'était lancé dans l'apprentissage du drehu. La mission catholique en Nouvelle-Calédonie ne fit quant à elle pas preuve du même zèle, surtout en raison de l'aide très insuffisante reçue de la maison-mère, même si un examen plus minutieux de la correspondance des missionnaires révèle un tableau plus nuancé. En 1858, l'année de l'installation de la mission catholique à Lifou, François Palazy observait que les locaux avaient un grand respect pour « n'importe quel livre imprimé ou manuscrit », alors même que « nous avons remarqué que presque personne ne sait lire » (à Favre, ? juillet 1858)¹⁰¹.

Cette position critique vis-à-vis de l'évangélisation protestante, qui se servait de la diffusion de textes écrits en langue locale, évolua par la suite. En 1858 déjà, le père Palazy, qui durant son séjour précédent sur l'île de

99 Cette mesure a comporté l'imposition du français comme *lingua franca* dans toute la Nouvelle-Calédonie. À partir de ce moment-là, le français est officiellement devenu la langue de l'instruction. Il faudra attendre l'accord de Nouméa (1998) pour que les langues kanak soient reconnues comme langues d'enseignement.

100 Le récit parle d'individus de « huit nations différentes » réunis pour l'occasion et de discours en anglais, en samoan et dans la langue d'Aneityum.

101 À propos de la rhétorique coloniale anglaise liée à la découverte et à la diffusion du livre, « présenté comme universellement adéquat » pour éclairer l'obscurité dans laquelle vivent les peuples colonisés, voir Bhabha, 1985.

Futuna avait appris des rudiments de drehu auprès d'un groupe de marins de Lifou, se mit au travail sur-le-champ et traduisit certaines prières et les Dix Commandements (Palazy à Favre, ? juillet 1858). Les années suivantes, la correspondance mariste mentionna souvent la nécessité de disposer de matériaux imprimés en langue vernaculaire. Le 30 juillet 1868, le père Gaide observait dans une lettre envoyée à sa famille : «Voilà bientôt deux ans que nous avons envoyé notre catéchisme traduit en Lifou pour le faire imprimer en France, et nous n'en avons encore reçu aucune nouvelle. »

Deux ans plus tard, dans une lettre adressée à un religieux mariste de Toulon, le père Fabre affirmait que ses supérieurs n'avaient pas compris l'importance de l'idiome local pour l'évangélisation : après plus de vingt-cinq ans d'activité, la mission catholique locale n'avait pas réussi à produire le moindre document en langue vernaculaire, malgré l'envoi quelques années auparavant, par le père Fabre en personne, d'une traduction du catéchisme en drehu, accompagnée d'une demande de publication : «Il est humiliant pour nous de voir toutes les tribus protestantes savoir plus ou moins lire et écrire ; tandis que nos fidèles, qui peuvent faire l'un et l'autre, sont des exceptions» (18 août 1870). Notons cependant que Gaide aussi bien que Fabre font ces observations dans des lettres adressées à leurs parents ou amis, jamais à leurs supérieurs. De plus, il y a une grande différence entre faire traduire la Bible et faire traduire un texte de politique ecclésiastique tel que le catéchisme¹⁰². Le recensement effectué par la LMS en 1894 indique que 2 453 des 5 659 habitants de Lifou protestants savaient lire. Bien que quelques maristes se soient intéressés à la connaissance de la langue locale, ils manifestaient dans leur correspondance une impatience à démontrer les progrès de leurs fidèles dans l'apprentissage du français, ainsi que la volonté d'en diffuser l'emploi dans l'enseignement et l'évangélisation qui, les années suivantes, n'eurent lieu que dans la langue coloniale.

Ceci eut un double effet. Les Kanak catholiques se familiarisèrent avec le français comme langue orale, puis comme langue écrite (même si le français resta pour tous une langue seconde), tandis que le drehu resta une langue uniquement parlée. À l'inverse, pour ceux qui avaient choisi la foi protestante, le drehu devint aussi une langue écrite, tandis que le français resta lié au domaine du commerce et donc surtout appris par les hommes – jusqu'à récemment, ceux-ci avaient une mobilité plus importante que les femmes. À l'époque de ma recherche à Lifou, où le pourcentage de garçons et de filles scolarisés en primaire était très élevé¹⁰³, l'ignorance du français ou la

102 Je remercie un père combonien de Vérone pour cette observation. Le clergé espagnol du Mexique du XVI^e siècle trouvait lui aussi qu'il était important non pas d'instruire les locaux mais de leur enseigner le catéchisme (Todorov, 1982/1992, p. 269).

103 Les données du recensement de la population du 1989 montrent que le taux des « non scolarisés » pour la province des Îles Loyauté était de 9,7 % (ITSEE 1989, p. 39).

réticence que les femmes âgées avaient à l'utiliser s'expliquait par l'appartenance à l'Église protestante ou par le fait qu'elles s'étaient mariées dans une famille catholique mais venaient d'un village protestant. En revanche, ces mêmes femmes lisaient et écrivaient en drehu avec aisance.

Au XIX^e siècle, l'anglais resta la langue européenne dominante en raison de l'influence de la LMS, des opportunités de voyage dans le Pacifique « anglophone », mais aussi parce que certains habitants de Lifou avaient fait des études en Nouvelle-Zélande auprès d'une mission anglicane qui opéra pendant quelques années à Lifou au milieu du XIX^e siècle. Le français ne s'imposa qu'au cours du XX^e siècle (Howe, 1978, p. 175). Des traces de la présence de l'anglais sont encore perceptibles dans le drehu d'aujourd'hui, tel qu'un certain nombre de consonnes sonores, des chiffres, des noms de mois et autres lexèmes (Moyse-Faurie, 1983). Les emprunts à l'anglais sont nombreux et les locaux sont fiers de leur anglophilie, expliquant que le drehu est très proche de l'anglais, langue parlée par leurs « vieux »¹⁰⁴.

Dans les îles Loyauté, le pouvoir colonial exploita les rivalités religieuses et nationales pour s'opposer aux différentes allégeances coutumières en se servant des divisions entre zones de diffusion du protestantisme, de souche anglaise, et zones de diffusion du catholicisme, de souche française. Cette division produisit des barrières rigides, inchangées jusqu'au milieu des années 1960 (voir plus bas). À ce propos, il est intéressant de remarquer que la correspondance des maristes déborde de références aux « hérétiques », autrement dit aux protestants, mais très peu aux « païens ».

À la différence de celle de la Grande Terre, la population de Lifou est aujourd'hui majoritairement protestante. Sur les quelque 6 000 habitants que comptait l'île dans les années 1860, un millier seulement se tourna vers l'Église catholique (Gaide à Favre, ? mars 1864). La transposition protestante de concepts clés de la théologie chrétienne dans des catégories indigènes facilita l'acquisition de cette nouvelle vision du monde¹⁰⁵. Le Dieu chrétien devint *caa haze*, « premier ancêtre » ; l'âme fut présentée comme *u* ; la foi comme *lapaun*, « avoir confiance » ; le miracle comme *iamamayikeu*, terme par lequel on désigne les esprits des morts qui reviennent parmi les vivants. Au même moment, des termes grecs, comme *baselaia* (règne), et des termes samoans, comme *faipoipo* (se marier), furent introduits dans la Bible traduite en drehu tandis que les catholiques employaient des termes français – la tendance aux emprunts linguistiques français dans le drehu apparaît cependant dans les deux groupes.

104 Durant la cérémonie de mariage au cours de laquelle nous avons été introduites auprès des gens de Lifou, une femme m'expliqua que l'intérêt des jeunes du village pour ma fille était dû au fait qu'elle « parl[ait] anglais ».

105 Sur la pertinence du processus de traduction pour le processus de conversion dans le contexte colonial mélanésien, voir Jolly, 1996 ; Burt, 1994 ; White, 1991.

Encore aujourd'hui, l'emploi de la langue vernaculaire reste perçu comme un élément de différenciation entre les deux religions. Pouvoir s'exprimer dans sa langue est fondamental pour se sentir véritablement kanak. Les emprunts linguistiques sont utilisés dans les discours à caractère religieux mais aussi dans des contextes séculaires. Ainsi, on entend souvent des locuteurs parler de *baselaia e Gaica* (royaume de Gaica) pour se référer à leur territoire d'appartenance. Il est intéressant de signaler que l'inverse est advenu dans le rapport entre traduction et emploi quotidien dans la région de langue ajië sur la Grande Terre, où s'est déroulée la majeure partie du travail de Maurice Leenhardt. Le terme « profane », *mwaciri*, est entré dans le vocabulaire religieux pour parler du royaume de Dieu (Michel Naepels, communication personnelle, septembre 1993). Toutefois, comme le soulignait l'activiste kanak Marie-Adèle Néchéro-Jorédié, les deux usages répondaient à des stratégies coloniales (communication personnelle, 2 novembre 1993, Canberra). L'importance (pour les protestants) de pouvoir s'exprimer dans leur langue maternelle est également soulignée par les catholiques les plus engagés dans l'Église locale. C'était par exemple le cas de feu Paul Zöngö, qui regrettait que l'Église catholique n'ait pas encouragé l'emploi rituel du drehu :

Je crois qu'il y a eu un effort chez les protestants. Tout de suite, ils se mettent à traduire la Bible. [...] J'ai deux Bibles là [il me les montre]. On est obligés de les acheter chez les protestants [...] Le langage¹⁰⁶ aujourd'hui c'est trop vieux ; c'est difficile [...]. Il n'y a que les protestants qui savent parler le drehu [...]. C'est la manière d'évangéliser. Chez les protestants, tout de suite ils apprennent la langue. Et ensuite ils traduisent le mot dans la langue des chrétiens intéressés. Tandis que nous, il y a quelques pères qui traduisent, mais c'est pas général. [...] Le Père de Lifou traduit en lifou [drehu], le Père d'Ouvéa [...]. Mais [cette tentative] a disparu pour conserver que le français [...]. Eux [les protestants] ont une fierté d'avoir une religion à eux, à cause de la langue [...]. Nous parlons français, nous parlons un langage étranger. Pour eux c'est pas une religion étrangère, c'est la religion à eux. C'est bien planté dans la langue. (Entretien enregistré, décembre 1989)

En précisant que les missionnaires protestants n'étaient pas français, ce témoignage s'insère dans la rhétorique qui considère ces derniers moins directement impliqués dans le projet de colonisation promu par le gouvernement français. Chez les protestants, la conviction que leur religion leur appartient et n'a pas été imposée de l'extérieur est renforcée par un ensemble de facteurs : l'emploi du drehu, un clergé composé de pasteurs kanak, le fait que Fao était un insulaire du Pacifique et était constamment cité dans les manifestations religieuses les plus importantes. Maintenant, cette interprétation est partagée par les catholiques également, du moins ceux de la génération de

106 En français calédonien, surtout employé par les Kanak, le « langage » signifie une langue vernaculaire, qu'elle soit locale ou étrangère.

Paul Zöngö. L'emploi de la langue vernaculaire est vu non seulement comme un élément de différenciation des religions par le passé, mais aussi comme un facteur contemporain de conscience culturelle. À l'école théologique protestante de Xepenehe, où l'on forme les pasteurs protestants, l'enseignement se déroule en drehu, qui est maintenant la langue du protestantisme sur la Grande Terre aussi. La vision des catholiques, selon laquelle autrefois les valeurs et modèles de comportements étaient établis ailleurs, hors des limites du village, n'apparaît pas dans les témoignages des protestants, dont le point de vue tend à réduire l'extranéité de la religion importée.

Reconfigurer le protestantisme et le catholicisme

De nos jours, les gens de Lifou voient dans l'Église catholique et dans l'Église protestante les « vraies religions » et ne les perçoivent plus comme opposées. Par exemple, on ne considère pas la notion de Dieu comme exogène, mais plutôt comme faisant partie d'un héritage local. Un intellectuel de Lifou, à qui j'avais demandé comment il conciliait son identité kanak et son identité protestante, m'a répondu :

Le concept, la notion de Dieu... les Kanak n'ont pas eu besoin de l'arrivée des Européens pour savoir de quoi il s'agit. Les Kanak c'est un peuple religieux, écologiquement religieux. La nature est aussi lui, pas quelque chose en dehors de lui. Il y a un dialogue constant entre la nature et l'homme. [...] Cueillir des médicaments [plantes] [...] on va parler à l'arbre. Ça se fait de moins en moins aujourd'hui. (Wapotro, octobre 1989)

Les croyances religieuses indigènes ne sont pas perçues comme supplantées par le christianisme, mais plutôt comme l'ayant anticipé. L'éthique égalitaire du christianisme est elle aussi considérée comme faisant partie de l'ordre social précolonial. Par contre, les nouvelles Églises sont perçues comme dangereusement « hérétiques », si bien qu'à Drueulu comme dans d'autres villages, la prédication a été interdite aux Témoins de Jéhovah, au motif que leur enseignement avait des effets perturbateurs sur la vie communautaire¹⁰⁷.

Depuis 1960, l'Église évangélique de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté est indépendante de Paris et, en 1966, l'Église catholique de Nouvelle-Calédonie a cessé d'être une mission pour devenir l'Archidiocèse de Nouméa au sein de l'Église catholique romaine. Mais à la différence des deux confessions protestantes, où le clergé était indigène, il n'y avait en 1989 qu'un seul jeune prêtre kanak dans l'Église catholique. L'ancien catéchiste de Drueulu, à qui j'ai demandé de commenter cette situation, m'a expliqué que le séminaire installé autrefois en Nouvelle-Calédonie avait

107 L'arrivée des nouvelles religions est un phénomène récent qui, pour certains, a coïncidé avec l'affirmation des revendications indépendantistes kanak.

été fermé¹⁰⁸, tandis que l'école pastorale de Xepenehe (Lifou), ouverte en 1862-1863, continue d'opérer comme lieu de formation théologique protestant, aujourd'hui dans tout le pays. Par ailleurs, Paul Zöngö mettait l'accent sur la question du célibat comme motif principal expliquant l'absence de clergé indigène : « Il y a le problème fondamental là-dedans du célibat. Combien de prêtres qui abandonnent pour une raison ou pour une autre, mais en général c'est pour cela » (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989).

Le célibat imposé par l'Église catholique n'a pas d'équivalent dans l'Église protestante qui, à l'inverse, demande à ce que tous les étudiants qui intègrent l'école de théologie soient mariés. Il s'agit d'une différence cruciale pour une société où le mariage et la descendance occupent une place fondamentale. Les propos du catéchiste mettent en lumière une tension entre l'exigence catholique de célibat et les croyances culturelles indigènes, mais font aussi allusion à une différence entre les catholiques et les protestants dans leur façon de s'inscrire dans la vie quotidienne locale. Pour mieux comprendre comment les Kanak intègrent leurs obligations indigènes dans les exigences du Christianisme, il faut souligner d'autres aspects structurels. Dans ce chapitre, j'explore les différences d'organisation interne entre les deux communautés chrétiennes de Drueulu ; plus loin, j'examinerai la relation entre appartenance religieuse et coutume.

Dans les années 1990, aucun religieux n'était à demeure fixe sur l'île. Un prêtre venait une fois par mois de la Grande Terre pour célébrer la messe dans les différentes paroisses de Lifou ; à la période de Noël et de Pâques, il prolongeait son séjour sur l'île. À l'inverse, le pasteur protestant, qui était un Kanak originaire de l'île voisine de Tiga, résida avec sa femme à Drueulu jusqu'à son départ à la retraite en juillet 1990 (le poste est resté vacant jusqu'en 1995). Le pasteur avait donc des interactions quotidiennes avec la communauté protestante et pouvait intervenir directement sur les questions relevant de la moralité.

Il est important de saisir les spécificités de l'Église catholique à Drueulu ; son appartenance à une organisation nationale et supranationale éclipse souvent le « développement continu d'un christianisme distinctement mélanésien » (Burt, 1994, p. 13). En l'absence d'un prêtre, l'office était assuré par les catéchistes de Drueulu. L'homélie était en drehu tandis que la lecture de l'Évangile et les chants se faisaient en français, même si, dans les années 1990, un effort a été accompli localement pour un usage plus important de la langue vernaculaire dans la liturgie. L'Évangile n'était jamais lu en drehu parce que la seule traduction disponible était en « ancien drehu », inconnu de la plupart des fidèles. À l'occasion de la messe dominicale

108 Plusieurs leaders indépendantistes sont passés par ce séminaire, dont le regretté Jean-Marie Tjibaou.

organisée par l'école élémentaire locale à la fin de l'année scolaire 1991¹⁰⁹, qui attira beaucoup de monde, les institutrices choisirent de dire le Notre Père en langue vernaculaire, mais, au lieu d'utiliser la traduction disponible, elles le traduisirent elles-mêmes du français au drehu contemporain, comme elles me l'ont expliqué, sans cela la prière aurait été incompréhensible pour la majorité de l'assemblée. À une autre occasion, un jeune prêtre arrivé de France est venu à Druelu pour célébrer un mariage mixte. Sachant que la langue vernaculaire était utilisée au quotidien, il en a conclu que c'était aussi la langue de la liturgie. Durant la messe, il demanda à l'assistance de dire le Notre Père en drehu et, seuls, quelques fidèles furent capables de s'exécuter. La situation est bien différente du côté protestant : l'office entier se déroule en langue vernaculaire, considérée par les hommes et femmes protestants comme « le vrai drehu ».

Les chants aussi restent très différents. Les catholiques ont adopté un style occidental dans la langue¹¹⁰ et dans les images, mais aussi dans la musique sacrée. À l'inverse, les hymnes protestants et les *taperas* – chansons en drehu à connotation morale qui, par le passé, n'étaient pas entonnées durant les cérémonies liturgiques – sont construits autour d'images locales et s'appuient sur des mélodies indigènes ainsi que sur des tons différents¹¹¹. En ville, où les *taperas* deviennent un élément important de l'appartenance drehu, les jeunes catholiques se joignent aux protestants du même âge pour apprendre ces musiques.

Mais l'importance de la langue locale doit être examinée de plus près pour mieux comprendre les différences entre les deux Églises et la valeur qu'on lui accorde dans le rite protestant.

Le christianisme dans l'expérience et dans la pratique d'hommes et de femmes

De nos jours, les deux Églises sont présentes au village. Tandis que les protestants désignent la maison du pasteur et le terrain qui l'entoure à l'aide du terme *Eika*, un mot grec qui signifie « gens qui habitent dans la même maison », les catholiques continuent à appeler la vieille mission « la Mission », bien qu'elle n'occupe plus un espace séparé du reste du village, caractérisé par ses propres règles (cf. la société maisin analysée par Barker,

109 Dans l'hémisphère sud, à part pour quelques régions, l'année scolaire coïncide avec l'année civile.

110 Certaines femmes âgées se rappelaient encore certains chants et prières en latin.

111 Pour Marco Capra, directeur du CIRPeM de Parme – que je remercie ici d'avoir écouté quelques *taperas* et d'en avoir fait un commentaire technique – « Ils ont une structure polyphonique assez simple et ils recourent souvent au canon. La scansion rythmique est régulière et syllabique et ne présente pas de difficulté particulière d'exécution. Du point de vue de l'harmonie, ils utilisent leurs propres gammes, ce qui pourrait justifier les difficultés d'exécution – ou plutôt d'intonation dans ce cas – pour les catholiques habitués à la sensibilité harmonique occidentale. » .

1990b et 1993). Jusqu'au milieu des années 1920, il y avait sur l'île trois centres catholiques, chacun habité par un missionnaire : « Quand on m'a envoyé à l'école, en 1924, il y avait encore trois missionnaires. C'est entre 1924 et 1928 qu'un seul est resté sur Lifou, à Hnathalo. C'est le Père d'ici qui est allé à Hnathalo » (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989). Le départ du dernier missionnaire installé au village a entraîné la fermeture de la mission mariste de Drueulu. Aujourd'hui, en l'absence d'un clergé catholique à demeure fixe sur l'île, les catéchistes sont des locaux, des hommes mariés, ayant un rôle et des fonctions importants dans la structure sociale.

En revanche, l'école catholique est toujours ouverte, bien que depuis les années 1950 elle n'accueille que les enfants scolarisés en maternelle et dans les premières classes du primaire. Les enfants plus âgés doivent se rendre à l'école catholique de Hnathalo. Aujourd'hui, le corps enseignant de l'école primaire est composé d'instituteurs laïcs locaux (ils étaient un homme et trois femmes en 1992). Au cours de ma recherche de terrain, j'ai observé un changement progressif dans les choix des familles protestantes, qui ont tendance à préférer l'école catholique à l'école publique du village, dont le corps enseignant est mixte (Kanak et Blancs). En l'absence d'une école protestante *in situ*, l'école catholique est habituellement considérée comme le service éducatif fiable.

Dans la période qui précéda la seconde guerre mondiale, l'école et l'église faisaient partie de la mission et, bien que situées dans les limites du village, elles formaient un environnement à part. Garçons et filles fréquentaient l'école dans des espaces strictement distincts. Pour les premiers, il s'agissait d'une école de jour, pour les secondes, d'une sorte d'internat. Les femmes d'un certain âge conservent des souvenirs amers de cette époque. La rigidité des sœurs et leur incapacité à nouer des relations de réciprocité sont toujours mises en avant dans les récits. Elles étaient généralement considérées comme des femmes égoïstes, au comportement individualiste et non conforme au code moral indigène :

Y a pas donner à [nous] quelque chose par les sœurs. C'est pas bon, longtemps, bonnes sœurs ont fait à nous. Sont là qui mangeaient comme ça, mangeaient toutes seules ; quand y a les restes de manger on va jeter aux cochons, mais pas donner à nous. C'est vrai. C'est bon maintenant. (Kama qatr, entretien enregistré, avril 1992)

La représentation de la mission catholique comme lieu dirigé par l'intérêt personnel revient dans beaucoup de témoignages catholiques relatifs à cette période. Un homme profondément lié à l'Église a, lui aussi, des souvenirs difficiles : « Quand on m'a envoyé à l'école j'avais quinze ans, on ne savait pas même un mot en français, mais c'est défendu de parler le langage par les vieilles sœurs » (Paul Zöngö, entretien enregistré, décembre 1989).

Non seulement on ne pouvait parler que le français à l'école de la mission, bien que chez les jeunes sa connaissance fût très sommaire, mais, en plus,

l'école était gérée par les sœurs selon une logique différente de la logique locale. Le récit de Kama *qatr* sur cette période rend compte de cette diversité de regards. Il est ironique mais amer :

Un mercredi après-midi [le seul après-midi de la semaine où il était permis aux jeunes filles de sortir de l'école et de rentrer dans leurs familles] *la sœur a demandé à moi de préparer des beignets pour quatre-heures, mais moi j'ai compris « baigner » jusqu'à quatre heures. Alors je suis allée dans l'eau et j'y suis restée jusqu'à quatre heures. Quand la sœur m'a vue, elle m'a fait mettre à genoux sur les cailloux et m'a astiquée* [frappée]. *J'avais les lèvres bleues de froid.*

Durant l'assemblée de 1992 du mouvement féminin «Vers un Souriant Village Mélanésien», deux cents femmes de tout le pays se sont retrouvées à Drueulu (voir p. 291 et suivantes). Un après-midi, on a demandé à chaque groupe de préparer une chanson, une danse ou un sketch pour divertir l'assemblée. Les femmes de Drueulu ont décidé de mettre en scène leur expérience à l'école de la mission, en centrant le sketch sur le malentendu linguistique de Kama *qatr*. Le choix du thème et la représentation de la routine quotidienne revenaient aux anciennes. À l'époque de l'épisode mis en scène, deux religieuses résidaient à Drueulu, une Kanak et une Blanche, et on m'a demandé de jouer le rôle de cette dernière. Je dois admettre que j'ai accepté à contrecœur. Les femmes ont préparé les costumes et décrit les scènes (le réveil à l'aube dans le dortoir, la prière à l'église, etc.), mais n'ont pas expliqué comment chaque rôle devait être joué et n'ont pas prévu de répétition générale. Tout a été laissé à l'imagination et à l'improvisation. Sur la « scène », tandis que j'incarnais la sœur qui conduisait les filles à l'église, j'ai été arrêtée par une ancienne qui, à voix basse, m'a dit que je ne me comportais pas correctement. J'aurais dû me mettre derrière les filles pour m'assurer que toutes entraient bien dans l'église, et non en tête.

Cette anecdote montre combien les femmes âgées ont intériorisé l'expérience de l'école et révèle aussi ma façon de concevoir l'autoritarisme des religieuses européennes. J'étais la seule interprète qui n'avait pas vécu cette expérience directement. Même la vieille mère de Kama *qatr*, assise dans le public, s'est laissé spontanément entraîner, et s'est immédiatement glissée dans le contexte qui lui revenait à l'esprit grâce au sketch. L'épisode en question est très connu à Drueulu, mais il est très différent d'écouter Kama *qatr* ou sa sœur Hnaule *qatr* le raconter ou d'écouter les jeunes filles du village le répéter. Le mélange de sarcasme, d'ironie et d'amertume qui imprègne les récits des témoins laisse place à l'humour et à la licence dans la bouche des plus jeunes.

Les témoignages quant au comportement égoïste et autoritaire des religieuses, qui contrastent vivement avec le partage et la réciprocité au cœur de l'identité kanak passée et présente, ne doivent pas être seulement compris comme une relecture des rapports de force liés à la présence missionnaire sur le ton de la dénonciation. Ces témoignages sont plutôt des sortes d'outils

rhétoriques servant à mettre en avant «une éthique comportementale qui existe en l'absence d'une véritable équité et d'une véritable redistribution» (Thomas, 1989b, p. 113).

Aujourd'hui, la mission et le village ne sont plus perçus comme autrefois, où ils étaient séparés et régis par des codes moraux différents. La mission était le lieu où l'on parlait français et où la nourriture n'était pas partagée, c'était un espace géré selon d'autres critères moraux, différents de ceux en vigueur au village. Aujourd'hui, ces deux espaces existent encore, mais la mission est utilisée à des fins communautaires : on s'y retrouve pour prier mais aussi pour des événements sociaux à caractère plus général. La participation aux réunions dominicales varie beaucoup dans les deux églises, surtout chez les femmes. La présence féminine est plus importante parmi les catholiques, où ce sont majoritairement des femmes qui assistent à la messe, avec souvent des enfants de tous les âges, tandis que chez les protestants, seuls les plus grands vont à l'office dominical, les femmes avec des enfants en bas âge ne se rendant pas à *Eika*.

Les pratiques et les témoignages présentés dans ce chapitre forment un aperçu du système de valeurs à Drueulu et mettent en lumière un accommodement réciproque entre des éléments indigènes et chrétiens. Bien que les frontières existent encore, elles sont fluides et en mouvement.

Les dynamiques de l'articulation entre endogène et exogène sont perceptibles dans d'autres contextes. Pendant l'année, le calendrier liturgique scande les moments importants de la vie sociale de Drueulu, et la chefferie en tient toujours compte lorsqu'elle planifie les activités sociales. Par exemple, les mariages sont programmés entre mai et septembre pour ne pas interférer avec la saison de l'igname, le début de l'année scolaire, Noël ou Pâques et la Convention protestante (le rassemblement annuel des protestants de Lifou), des moments où la collectivité est déjà occupée à d'autres activités. Les dates des mariages sont fixées de manière à ne pas se télescoper, chose plus aisée dans le petit district de Gaica que dans les deux autres, plus grands et plus peuplés. Naturellement, malgré cet effort pour opérer une synthèse entre les éléments chrétiens et coutumiers, un certain degré de séparation persiste. Chaque événement religieux de quelque importance est précédé et suivi par ce qu'on appelle «faire la coutume», un geste consistant en un don d'étoffe, de nourriture et d'argent, qui accompagne tous les travaux coutumiers. Le christianisme est tellement intégré à Lifou que les protestants travaillant sur des projets de santé publique et nutritionnelle utilisent des versets de la Bible pour faire passer leur message (par exemple, Genèse 3:19). Quand je les ai interrogés à ce sujet, les organisateurs m'ont répondu que cette approche facilite leur tâche et permet de mieux présenter les questions d'hygiène et de santé.

Tant les catholiques que les protestants organisent des fêtes afin de récolter des fonds pour des projets liés aux Églises mais, comme ils le soulignent,

ce sont les mêmes personnes qui gèrent la caisse et qui décident à quoi employer l'argent. Par exemple, les catholiques ont construit l'église, une grande salle pour les réunions et, plus récemment, ils ont restauré un des bâtiments de l'ancienne école missionnaire. Toute la communauté participe à ces kermesses. Même ceux dont la situation économique est modeste font ce qu'ils peuvent pour acheter de la nourriture afin de participer à la récolte de fonds. À première vue, ces initiatives pourraient paraître abusives pour la population, vu qu'on demande à des démunis qui vivent dans des mesures en tôle ondulée souvent insalubres, de contribuer à la construction d'églises ou de salles de réunion en dur. Mais il ne faut pas oublier que le comité paroissial, composé de locaux, fixe en toute autonomie ses propres objectifs et gère directement les fonds récoltés. Les biens acquis, depuis l'équipement sportif pour jouer au volley-ball jusqu'aux ustensiles de cuisine servant à la préparation des repas partagés, sont réservés à l'usage collectif et sont conservés par les deux Églises. En général, cependant, les fonds servent à financer des projets importants, comme la construction de la salle paroissiale, ou à rembourser les dettes contractées pour mener à bien l'un de ces projets. En mai 1990, trois jours de kermesse ont permis aux catholiques de Drueulu de récolter l'équivalent de 64 240 francs français. Ces fêtes sont aussi autant d'occasions de se réunir pour la communauté et, pour les jeunes filles, de moments passés avec des gens de leur âge hors des murs domestiques.

Ces fêtes sont en quelque sorte un « travail » (p. 103, note 142). L'autonomie dans les pratiques et activités de l'Église locale est constamment soulignée. En 1990, c'est d'ailleurs ce qui a motivé le refus des habitants de Drueulu résidant à Nouméa d'intégrer le conseil pastoral du diocèse. Si les objectifs des deux organisations se superposaient, non seulement ils n'auraient pas gagné à intégrer la nouvelle structure, mais ils risquaient plutôt d'y perdre « le pouvoir de gérer nos choses ». Les comptes rendus locaux montrent, d'un côté, un changement dans la perception des limites rigides qui existaient autrefois entre village et mission, mais présentent, d'un autre côté, un certain degré de séparation, toujours d'actualité.

La rencontre entre religion locale et religion importée doit cependant toujours être resituée dans son contexte. Les changements de conditions sociales et politiques à la suite de la signature des accords de Matignon, entrés en vigueur en 1989, ont mis de nouvelles questions sur le devant de la scène locale : non seulement la coutume a été adoptée comme langage de résistance, mais les frontières entre la coutume et la religion ont été, de plus, redéfinies (cf. p. 283-85, sur la fête de l'igname). À la lumière de ces changements, les frontières de la différence sont repositionnées par certains hommes haut placés qui voient leur pouvoir et leur autorité remis en cause. Tant que la présence de Blancs sur l'île était négligeable, le nouveau discours religieux était modelé en fonction des logiques locales ; mais à mesure que

les conditions sociopolitiques ont changé, il a fallu rechercher une nouvelle articulation entre la coutume, la religion et l'autorité politique.

J'ai parlé de réappropriation et d'indigénisation mais, dans le contexte de Lifou (et plus généralement de la Mélanésie), ce processus n'a pas entraîné, comme dans d'autres régions du monde, la naissance de nouvelles Églises indigènes. Il n'y a pas de liturgie spontanée comme chez les pentecôtistes. Il manque des éléments de spectacularisation. La liturgie des messes catholiques semble souligner la continuité de styles et de rituels avec les pratiques missionnaires du passé. Tous ces facteurs doivent probablement être pris en compte pour comprendre les spécificités du contexte local qui ont longtemps joué sur la marginalisation de ces domaines dans la littérature anthropologique dédiée au Pacifique¹¹². Les travaux de John Barker ont été pionniers en déplaçant l'intérêt que l'anthropologie portait au christianisme en Mélanésie d'une compréhension critique des processus d'évangélisation à des analyses plus dynamiques de la participation des indigènes à la rencontre avec la présence, les valeurs et le dieu des missionnaires.

À Drueulu, la forte participation aux offices religieux ainsi que les formes de culte, dont les gestes issus des anciennes liturgies semblent témoigner d'une continuité, n'ont pas effacé les croyances traditionnelles dans l'intervention des agents spirituels et humains dans le monde.

La forme prise par la cosmologie chrétienne a été modelée par des configurations et des logiques locales. Comme je l'ai déjà souligné, la mort continue à être perçue comme le résultat d'une intervention des *haze* ou des hommes. Et, en drehu, les termes *mec* ou *wezipo* couvrent l'aire sémantique de la maladie et de la mort. Seul le contexte permet de comprendre le sens du terme au cas par cas. Mais, comme nous le rappelle Marc Augé, quand l'explication de la maladie est reliée au désordre social, le pas franchi n'est plus du sens commun vers la magie, mais plutôt du sens commun vers la pensée théorique (1982, p. 138). La religion des gens de Lifou doit donc être abordée comme une stratégie indigène pour penser le monde et pour se définir dans cette arène. Comme John Barker (1992) l'a suggéré pour l'Océanie et Achille Mbembe (1988) pour l'Afrique, la sphère symbolique indigène n'a pas été refoulée, mais réajustée. Ce que Mbembe appelle, empruntant l'expression à Augé, le « génie du paganisme » est bel et bien vivant et n'est pas considéré comme en opposition aux religions monothéistes, mais plutôt comme une des différentes formes prises par la religion. L'Évangile a été accepté dans le contexte local comme un instrument stratégique sujet à renégociations, pour obtenir aussi des avantages économiques ou politiques.

On perçoit également une résistance face à une remise en question de la liturgie et de la théologie chrétiennes parmi les élèves de l'école pastorale

112 Pour une analyse détaillée des changements de perspective dans l'étude de ces thèmes, voir B. Douglas, 2001.

de Bethania, où j'ai passé une semaine durant ma recherche de terrain. Les opinions du jeune pasteur français, qui enseignait la théologie, et de sa femme, tous deux arrivés de France depuis peu, contrastaient avec celles des enseignants et étudiants kanak. Le couple critiquait les Kanak parce qu'ils acceptaient sans réserve des coutumes religieuses jugées obsolètes. Ce couple était à la recherche des changements survenus dans d'autres réalités religieuses chrétiennes à la suite du concile Vatican II ; au lieu de cela, ils étaient confrontés à des pratiques et à des rituels qu'ils estimaient dépassés. Grande a été leur déception quand ils ont compris que les Kanak indépendantistes ne prévoyaient pas non plus une nouvelle dynamique théologique fondée sur l'exemple de la théologie de la libération. La continuité semblait être la règle dans le camp catholique aussi. Il est clair que le jeune pasteur ne prenait pas en considération les avertissements de Mbembe (1988), selon lequel les théologiens de la libération, tout en critiquant les distorsions des interprétations eurocentriques du message évangélique qui devrait au contraire être lu en le regardant « d'en bas », ne remettent pas en question l'universalité du message.

Bien qu'à la fin de la messe dominicale, on procède souvent à des échanges coutumiers, ces gestes n'étaient plus effectués à l'intérieur du bâtiment de l'église, mais sur le parvis, du moins pendant les années 1990. Cette pratique montre l'existence d'une démarcation entre l'espace physique de l'église et le reste du village, bien qu'elle ne corresponde pas à une ligne de séparation entre activités religieuses et laïques. Je me souviens que, pendant le mois de mai, quand les catholiques se retrouvaient pour prier tous les soirs pendant une semaine, à chaque fois dans un espace domestique différent, à peine entrés dans la case et avant d'entamer les prières, ils faisaient la coutume. Dans ce cas-là, les deux activités coexistaient dans le même espace physique. La différence était dans le lieu : une case et non pas l'église. C'est une des raisons qui me pousse à ne pas utiliser le terme de « syncrétisme » pour parler de la façon dont la chrétienté a été domestiquée par les habitants de Lifou, avec ses symboles et ses icônes. Ce que ces pratiques sociales et discursives nous montrent, c'est qu'il n'y a pas eu de « christianisation de la tradition » (Favole, 2004, p.94), mais plutôt une coexistence d'éléments locaux, chrétiens, « synthétisés ». Les frontières demeurent, mais ne sont pas infranchissables et leurs marges et points d'intersection changent en permanence.

Nous ne sommes pas face à un cas de système indigène supplanté par le christianisme, ni face à un cas de cloisonnement de systèmes religieux discrets (Keesing, 1992). Il ne s'agit pas non plus d'une variante du fameux « chrétiens le dimanche, sorciers le lundi », dont Miriam Kahn rapporte un exemple (1983). La religion unit, mais sans recourir à des idéaux célestes et sans s'opposer aux pratiques coutumières. J'estime qu'il est plus précis de présenter la religion pratiquée par les habitants de Drueulu comme un

ensemble de constellations d'éléments indigènes, chrétiens et synthétiques en mouvement constant (Barker, 1990a, p. 11). Même si cela peut sembler ironique après cet emploi d'une métaphore céleste, le fait est que le christianisme des gens de Lifou est un engagement enraciné dans les pratiques terrestres quotidiennes.

Population en mouvement

Les femmes et les filles d'ici avaient peur des Blancs. C'est bon maintenant, tu vois on est ensemble. Mais avant elles se cachent. Les hommes d'ici parlaient avec les Américains. C'est bon s'il y a ceux qui parlent le bichelamar¹¹³. Le vieux pour moi [mon mari] travaillait à Vanuatu et parlait le bichelamar et parlait avec les autres [les soldats Américains].

Awa qatr, 2 octobre 1991

La population de Lifou, et en particulier la population masculine, a été impliquée dans l'économie de marché pendant plus de cent cinquante ans, se réappropriant marchandises, richesses et idées venues de l'extérieur (Thomas, 1991). Les interactions avec les étrangers dépassaient les frontières de l'île. Avant la période de recrutement pour les plantations du Queensland, les gens de Lifou avaient déjà établi des contacts réguliers avec les Européens. Ces premiers mouvements maritimes, qui remontent aux années 1840, portaient généralement du groupe des Loyauté pour aller vers l'Australie et les Nouvelles-Hébrides (actuel Vanuatu). Ils ont continué pendant les deux premières décennies qui ont suivi la colonisation française du pays. Les insulaires semblaient en revanche nettement moins intéressés par la perspective d'un travail sur l'île principale ou à Nouméa (Howe, 1978). Ainsi, un aspect important de la vie sociale de Lifou dans la seconde partie du XIX^e siècle consistait en une mobilité de grande envergure. Toutefois, les voyages maritimes, devenus plus nombreux et plus longs, ne représentaient pas en soi une nouveauté pour les insulaires, en raison de leur longue pratique d'échanges et de commerce avec l'île principale, les îles voisines, et les îles plus au nord (Guiart, 1953).

Dans ce chapitre, j'examine la mobilité de la population de Lifou à partir du milieu du XIX^e siècle, et je traite en particulier les questions du *black-birding* (expression utilisée dans la littérature de l'Océanie pour parler de la traite de main-d'œuvre indigène), de dépeuplement et de repeuplement. J'examine par ailleurs l'expérience de la rencontre avec l'altérité loin de chez soi et son importance dans l'attitude des habitants de Lifou vis-à-vis des biens occidentaux introduits sur l'île.

113 Pidgin anglo-mélanésien utilisé en Nouvelle-Calédonie jusqu'à la fin du XIX^e siècle, qui n'est plus parlé aujourd'hui. Il est en revanche devenu l'une des trois langues officielles du Vanuatu.

Dans ces pages, l'anthropologie dialogue aussi avec la démographie : le discours démographique s'inscrivait pleinement dans une idéologie coloniale qui tendait à modifier les frontières de l'altérité. La forte diminution de la population indigène annoncée ne correspondait pas toujours à la réalité et, dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, ce discours a pu servir de justification à une politique de colonisation démographique, par le biais d'une immigration de main-d'œuvre étrangère¹¹⁴.

Les récits du XIX^e siècle mentionnent rarement la migration féminine. Les femmes représentaient-elles une infime partie des migrants ou bien ont-elles été tout simplement oubliées ? Les témoignages oraux présentent la mobilité par le passé comme une relation masculine avec le monde extérieur. On observe une tendance similaire dans les récits masculins – sources missionnaires et sources indigènes – quand ils racontent l'expérience coloniale comme une prérogative masculine, vision qui prévaut aussi dans les écrits plus tardifs au sujet du commerce de main-d'œuvre.

Comme l'a rappelé Margaret Jolly (1997), une grande partie du débat sur le recrutement de la main-d'œuvre¹¹⁵ a adopté une perspective androcentrique. L'expérience féminine a été marginalisée et, quand on y fait référence, les motivations de départ évoquées sont toujours différentes de celles des hommes. On ne reconnaît pas aux femmes le même panel de choix qu'aux hommes : leurs départs ou fugues sont présentés comme motivés par la nécessité de s'éloigner pour éviter un mariage indésiré (Scarr, 1970, p. 243)¹¹⁶. Pourtant, différents indices permettent de dresser un autre tableau. Dans les années 1860, un capitaine anglais ramena à Lifou deux femmes qui avaient travaillé pendant deux ans chez des Européens ; elles avaient rempli l'embarcation avec des produits qui « en variété aussi bien qu'en quantité auraient permis à ces dames colorées d'ouvrir un petit commerce si elles en avaient eu l'envie » (J. M. MacGillivray, in Howe, 1978, p. 135). Dans sa recherche méticuleuse qui a donné naissance à *The People Trade* (1999), Dorothy Shineberg étudie les quinze mille insulaires amenés en Nouvelle-Calédonie depuis les îles voisines (surtout les Nouvelles-Hébrides) entre 1865 et 1930, et soutient que dans ce « commerce de personnes » les femmes étaient représentées, à hauteur de

114 Je rappelle ici que, dans l'Angleterre de la seconde moitié du XIX^e siècle, les analyses du recensement de 1851 ont créé et diffusé le mythe d'une population féminine jeune largement supérieure à la population masculine, si bien qu'un million de jeunes femmes n'auraient pas pu se marier. Cette rhétorique encouragea les œuvres philanthropiques et le soutien à l'émigration féminine vers les colonies. Bien que les analyses successives aient montré que la différence numérique était en réalité bien plus modeste, et surtout que, dans le nombre, on comptait aussi les femmes âgées et veuves, la croyance dans ce « cauchemar » a persisté (Swaisland, 1993, p. 72).

115 Voir aussi Jolly, 1992a/1999, p. 108-109.

116 Parmi les ouvrages importants sur ce débat, voir : Corris, 1970, 1973 ; Evans, Saunders et Cronin, 1975 ; Howe, 1978 ; Saunders, 1980 ; Moore, 1985, 1999 ; Jolly, 1987 ; Morre, Lecky et Munro, 1990 ; Munro, 1993 ; Mercer, 1995 ; Shineberg, 1999. Le phénomène du *blackbirding* dans le Pacifique « anglophone » a été bien davantage étudié que dans le Pacifique « francophone ».

10% environ. Selon l'historienne australienne, des motivations multiples, dont la curiosité, la soif d'aventure, d'indépendance et l'envie d'avoir des biens, sont à l'origine de ces départs et de la décision de rester à l'extérieur ou de rentrer à la fin des contrats.

La question du recrutement, libre ou contraint, a été dès son origine un thème controversé en Grande-Bretagne et en Australie, et il est aujourd'hui encore au centre du débat académique auquel participent les descendants des insulaires restés en Australie. De nombreux ouvrages ont été écrits sur ce sujet, mais ils traitent davantage des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides que de la Nouvelle-Calédonie¹¹⁷. La question du *blackbirding* – capture par la force ou par tromperie – reste centrale dans les recherches les plus récentes, bien que l'approche ait changé. Tandis que de nombreux missionnaires de l'époque décrivaient ces recrutements comme une forme de commerce d'esclaves, des historiens ont eu tendance ces dernières années à corroborer le point de vue des recruteurs, qui parlaient de choix volontaire. Sans nier que ce phénomène a comporté un certain degré de coercition, ces historiens soulignent que les insulaires, surtout ceux qui avaient longtemps été en contact avec les Européens, partirent aussi pour des raisons personnelles. Analysant l'exemple des îles Loyauté, Kerry Howe (1978) a affirmé que les volontaires au départ étaient surtout des jeunes gens. Paradoxalement, relève Shineberg, les hommes contraints à partir et voulant rentrer étaient obligés de rester, alors que les femmes parties de leur propre initiative et voulant rester furent rapatriées parce que l'administration française et l'administration britannique craignaient les représailles de leur communauté d'origine. Au cours du XIX^e siècle, la loi européenne, qui mettait l'accent sur le consentement individuel, et la loi mélanésienne, qui insistait plus sur le consentement communautaire, entrèrent en conflit au sujet de la main-d'œuvre masculine, mais pas de la main-d'œuvre féminine, sur laquelle les points de vue se rejoignaient.

Vers de nouveaux horizons inattendus

Dans la littérature du XIX^e siècle, les insulaires de l'archipel des Loyauté sont décrits comme d'habiles commerçants (Cheyne, 1842/1971, p. 105). Frederick Campbell, qui a comparé leurs interactions dans les échanges commerciaux avec celles des habitants des îles voisines, a imputé les différences observées au fait que «le climat des Loyauté est bien meilleur que celui des Nouvelles-Hébrides» (1873, p. 136). Les insulaires se sont taillé une excellente réputation de marins et de voyageurs, qui occupe une place importante dans la littérature coloniale. Jules Garnier (1875, p. 288) estime

117 Une lacune en partie comblée par Shineberg, 1999.

que les habitants de Lifou devaient à ces « qualités » les visites commerciales plus nombreuses qu'ils recevaient par rapport aux populations de l'île principale – opinion exprimée quelques années plus tard par Charles Lemire aussi (1884, p. 215). Une autre constante de la littérature coloniale va dans le même sens : la comparaison avec les insulaires du Pacifique oriental. Par exemple, Julian Thomas commentait, en relevant que les gens de Lifou ressemblaient aux Tongiens : « Ils sont courageux, intelligents, dignes de confiance – il n'est pas de natifs des mers du Sud que je respecte davantage » (1866, p. 165). De son côté, dans une lettre à Jean-Baptiste Fabre de mai 1868 sur certaines controverses dans les relations entre autorités civile et religieuse, le commandant Guillanton, représentant de l'autorité française à Lifou de 1865 à 1869, les décrivait comme « même supérieurs aux Tahitiens » (PMB, OMPA 234 ; AAN 50.7).

Les représentations reliant directement les caractéristiques physiques d'une population à des compétences spécifiques reflétaient les présupposés d'un discours issu des théories européennes des Lumières, qui constituaient des hiérarchies raciales pour légitimer un nouvel ordre social et économique (Bloch et Bloch, 1980). Au milieu du XIX^e siècle, époque à laquelle remontent ces textes, ces idées se développèrent en partie dans le darwinisme (B. Smith, 1960/1985)¹¹⁸. Le regard sur l'autre, qui avait tendance à réduire l'univers examiné à des images stéréotypées, partait d'une perspective raciste, et ni les descriptions des hommes ni celles des femmes n'étaient neutres (Jolly, 1992b). Le lexique utilisé à l'époque pour décrire les femmes indigènes puisait dans un répertoire limité d'adjectifs très péjoratifs, autant dans les textes anglais que français. John Erskine parlait de "*hideous women, both young and old [...] lounging about, attending their children*" (« femmes répugnantes, jeunes comme vieilles [...] qui paressaient, s'occupaient de leurs enfants ») (1853, p. 365). Henri Jouan en a dressé un portrait similaire : « leur physiologie hébétée, leurs allures bestiales, en font quelque chose de hideux » (1861, n° 117). Nombreux furent les premiers observateurs à représenter les rapports entre les sexes comme fortement asymétriques, soutenant que les femmes étaient traitées comme des « bêtes de somme » (Jouan, 1861, n° 118), un *topos* du colonialisme appliqué aussi à d'autres pays. Pareilles descriptions émanant des agents de la colonisation étaient dictées par des préjugés ethnocentriques et androcentriques, dont l'objectif réel

118 Les deux figures principales de l'évolutionnisme social, Herbert Spencer et Edward Tylor, travaillèrent à cette période (le texte de Spencer, *Progress. Its Laws and Cause*, fut publié pour la première fois dans la *Westminster Review* en 1857). Lévi-Strauss souligne l'impact de l'évolutionnisme social sur l'évolutionnisme darwinien (1952/1969). Marvin Harris s'est aligné sur cette position : « les principes de Darwin étaient une application à la biologie de concepts des sciences sociales » (1969, p. 122). Et Bernard Smith (1960/1985) estime que les plantes, animaux et personnes observés dans les îles du Pacifique, « îles en autarcie intellectuelle », furent cruciaux dans la mise au jour des limites du créationnisme et dans l'émergence de la théorie évolutionniste.

consistait à offrir une justification à l'intervention coloniale visant à civiliser les mœurs barbares¹¹⁹. La lecture de ces textes coloniaux éclaire non seulement la vision dévalorisante et réductrice de la femme, mais aussi le terrain glissant qui, de l'exotisme, débouche sur l'érotisme. Ce regard voyeuriste, qui se pose surtout sur la vahiné polynésienne (Boulay, 2000)¹²⁰, vaut aussi pour certaines représentations des femmes kanak (Paini, 2003a).

Avant le recrutement pour les plantations du Queensland, un bon nombre d'habitants de Lifou avait déjà vécu des expériences de travail avec les Européens. Les premières embauches avaient été conclues avec des commerçants de bois de santal pour abattre et transporter le bois sur les bateaux, comme marins et dans les stations¹²¹ australiennes comme migrants. Kerry Howe (1978, p. 122) décrit le navire *New Forest* du capitaine Streeter comme un bateau typique de ces années-là, avec, à son bord, trois Anglais, un Américain, quatre Tahitiens, deux Māoris et trente-deux habitants de Lifou. Malgré la fin du commerce de bois de santal dans les îles Loyauté dans les années 1860, les insulaires continuèrent à être engagés sur les navires britanniques, au point qu'au début de cette décennie Jouan signalait l'importance de leur présence à bord des navires australiens, affirmant que «le nombre de ceux qui parlent anglais d'une manière à peu près intelligible est assez grand» (1861, n° 118).

Un autre événement fondamental dans l'augmentation des opportunités de mobilité pour les gens de Lifou fut la ruée vers l'or, dans laquelle l'Australie se lança dans les années 1850. La main-d'œuvre européenne devint rare dans la région du Pacifique, ce qui entraîna une forte demande en hommes d'équipage. À partir du milieu des années 1850, un équipage majoritairement formé d'insulaires du Pacifique était devenu la norme (Shineberg, 1967, p. 191). Durant la même décennie, certains habitants de l'archipel des Loyauté faisaient partie du groupe composé d'un millier de missionnaires indigènes, pour l'essentiel originaires des Samoa, Fidji, Tonga et des îles Cook, qui implantèrent des écoles et des églises en Nouvelle-Guinée et dans les îles Salomon (Forman, 1984).

119 Sur les formes de sexualité dans les territoires coloniaux hollandais, britanniques et en Indochine française, cf. Stoler, 1991 et sur les politiques sexuelles dans la colonie italienne d'Érythrée, Sörğoni, 1998.

120 «Bougainville s'émerveillait de ce que "la plupart de ces nymphes étaient nues [...] et que les Polynésiens les invitaient à choisir une femme et à la 'suivre à terre'". Depuis ce jour, l'imagerie et les rêves de l'Occident furent peuplés de vahinés. Non seulement des femmes magnifiques et caressantes habitaient cet Éden, mais encore la nature elle-même pourvoyait, sans travail et sans fatigue, à l'essentiel de leurs besoins» (Boulay, 2000, p. 18).

121 Terme avec lequel on fait référence en Australie aux agences agricoles pour l'élevage de moutons ou de bétail.

Avant le début de la traite pour le Queensland¹²², quand le premier contingent de 63 travailleurs sous contrat, venus des Nouvelles-Hébrides et des îles Loyauté, arriva sur les côtes australiennes en août 1863 (Saunders, 1975, p. 149), les habitants de Lifou avaient déjà largement fait l'expérience de la mobilité et de l'embauche. Bien que les publications relatives au commerce de main-d'œuvre des îles Loyauté soient rares, dans les premiers temps, les insulaires de cette région représentaient une grande partie des personnes recrutées. Howe écrit :

On ne possède que des informations limitées sur le nombre de Loyaltiens qui travaillèrent au Queensland. [...] Mais même en acceptant le total officiel de 998, cela signifie qu'au moins 8 % de tous les Loyaltiens (et au moins 16 % des hommes), travaillèrent au Queensland à un moment donné, au cours d'une période de huit années. (1978, p. 126-127)

Plus récemment, Patricia Mercer (1995) a estimé qu'entre 1863 et 1904 le nombre total d'insulaires de l'archipel des Loyauté recrutés était de 1 123. Ce nombre est plus significatif encore sur la période allant de 1863 à 1872, durant laquelle ils représentaient plus de 19 % du total des recrutés, à la différence des quinze années suivantes, où les habitants des îles Salomon fournirent l'essentiel de la main-d'œuvre pour les plantations australiennes, tandis que la présence des habitants des Loyauté devenait minime. La brochure publiée à l'occasion de l'exposition itinérante *Across the Coral Sea. Loyalty Islanders in Queensland* (Longhurst et Grano, 2001), inaugurée à Townsville (Queensland) en 2001 puis reconduite la même année à Nouméa (Paini, 2002c) et à Eacho (Lifou), reprend ces données. Dans les premières années du recrutement pour la toute jeune industrie sucrière australienne, la présence des insulaires des Loyauté fut donc très importante parmi les 62 000 indigènes du Pacifique engagés. Les femmes étaient rares dans ces flux de main-d'œuvre vers le Queensland et en majorité originaires des Nouvelles-Hébrides, les recrutés étant pour l'essentiel des jeunes hommes. Mercer estime que la majorité d'entre eux partit de son plein gré, motivée par différentes raisons – facteurs matériels, sociaux et politiques. Pour certains, le recrutement représentait une occasion de voyager, pour d'autres une occasion d'échapper à des luttes endémiques ou à des fardeaux coutumiers, mais la raison principale restait un « désir d'argent et de richesse ».

Les récits des premiers Européens mentionnent l'intérêt des gens de Lifou pour les échanges commerciaux et leur propension à marchander et à résister aux exigences des Européens. Lors de son voyage de 1842 à la recherche de bois de santal, le marchand britannique Andrew Cheyne note : « Tous les indigènes sont courtois (par crainte) lorsqu'ils rencontrent les Européens pour la première fois, mais quand ils ouvrent les yeux et se rendent compte

122 Par la suite, les habitants des Loyauté furent engagés pour travailler dans les mines de la Grande Terre, mais pas pour travailler aux Fidji (Howe, 1978, p. 126).

que nous ne sommes pas des dieux, comme ils le soupçonnaient tout d’abord, ils deviennent plus courageux et effrontés, et nous traitent avec autant de mépris qu’ils nous traitaient autrefois avec déférence» (1842/1971, p. 112). Le récit de Cheyne met en avant les interactions entre insulaires et étrangers et la propension des gens de Lifou à « faire la meilleure affaire » durant les transactions. Il raconte avoir rencontré à Ouvéa une centaine d’habitants de Lifou, qu’il surnomme “*great scoundrels*” (de belles canailles) (1842/1971, p. 117), dont la présence le contraria : ces personnes essayaient de persuader les habitants d’Ouvéa de demander des prix plus élevés que ceux que Cheyne leur proposait, et l’empêchaient de commercer comme il l’entendait. Cette propension à marchander fut soulignée par d’autres Européens. Sans préciser la nature des marchandises échangées, le pasteur MacFarlane décrivait ses premiers échanges avec les gens de Lifou dans des termes similaires :

Les indigènes savaient que j’en étais « à mes premières armes » et étais dépourvu d’expérience en la matière, et ils en ont profité. J’ai acheté, acheté, pour ensuite me rendre compte que certains objets se déplaçaient dans le cercle, et comme je n’avais pas l’intention de payer le même article une demi-douzaine de fois, j’ai été obligé d’interrompre mes achats, ce dont ma popularité a pâti. (1873, p. 73)

Les textes coloniaux font part d’une autre caractéristique des interactions intenses entre les habitants de Lifou et les marchands européens : l’intérêt et la curiosité des premiers pour l’exploration de lieux lointains. Dans la réflexion sur la complexité des raisons sous-jacentes à la décision de partir, il faut tenir compte de la diffusion d’informations sur des lieux lointains, d’idées et de biens matériels exogènes apportés par ceux qui étaient partis puis revenus. Durant une escale à Lifou, Erskine rencontra des travailleurs revenus de Nouvelle-Galles du Sud et remarqua que, malgré leurs plaintes au sujet des conditions de travail pénibles et de leur alimentation minimale, « leur expérience avait clairement suscité la curiosité de leurs compatriotes » (1853, p. 366).

Le fait que différents observateurs de la scène locale aient rapporté que les habitants de Lifou avaient une assez bonne connaissance de l’anglais laisse présumer qu’ils avaient une certaine maîtrise des transactions commerciales. De plus, leur longue expérience de recrutement et d’échanges commerciaux avec les Européens leur donnait une vague idée de ce qu’ils pouvaient attendre en acceptant un travail sous contrat. Mais il faut prendre d’autres facteurs en considération quand on analyse ces récits et replacer ces écrits dans le contexte plus large de la colonisation française et de la confrontation entre État, missions et autorités coutumières sur l’île.

La correspondance des missionnaires est truffée d’observations sur l’envie des hommes de partir, mais on y lit aussi une certaine désapprobation, non pas à l’encontre des marchands et des recruteurs de main-d’œuvre, mais du système des corvées imposé par l’administration coloniale à Lifou. Selon les maristes, les départs de jeunes hommes, principalement à destination

de l’Australie, s’expliquaient par l’imposition des corvées : « J’ai encore plus de 30 catholiques à Brisbane et dans les environs ; c’est toujours une fureur de partir pour Sidni, l’Australie. Les Lifous sont les vrais Savoyards de la Calédonie » (Gaide à Poupinel, 22 janvier 1873 ; souligné par l’auteur). Cependant, l’amertume perceptible dans cette correspondance est surtout due au fait que les insulaires s’expatriaient dans un pays anglophone et en grande partie protestant. Non seulement ces départs diminuaient la main-d’œuvre, déjà rare, de l’île, mais ils éloignaient les hommes de la religion catholique : à leur retour, ils diffusaient des idées « hérétiques » parmi les indigènes.

Les dénonciations des maristes remontent au milieu des années 1870, époque qui a vu le début du commerce de main-d’œuvre vers le Queensland mais aussi la prise de possession de Lifou (1864) par les Français. La LMS, elle, ne portait pas le même regard sur le recrutement.

Si les missionnaires de la LMS étaient eux aussi critiques vis-à-vis du désir qu’avaient les jeunes de Lifou de partir, ils voyaient la question depuis une perspective différente, dans la mesure où ces jeunes gens se rendaient en Australie, pays protestant où ils seraient exposés à la « civilisation », laquelle aurait à leur retour des effets bénéfiques pour leur communauté. Dans un climat de fortes tensions entre autorités coloniales et religieuses françaises, les missionnaires britanniques à Lifou ne prirent jamais de position officielle contre le recrutement de main-d’œuvre, à la différence des missionnaires presbytériens des îles voisines des Nouvelles-Hébrides. À la suite de plaintes émises par des missionnaires presbytériens en mars 1869, le capitaine George Palmer de la Royal Navy reçut l’instruction de lever l’ancre de Sydney pour se rendre en Nouvelle-Calédonie afin d’enquêter sur l’« enlèvement d’indigènes attribué à des navires battant pavillon britannique » (1871, p. 1).

Dans son récit sur les pratiques de *blackbirding* dans les mers du Sud, Palmer écrivit qu’« à partir de 1865, pas moins de treize navires anglais, presque tous partis de Sydney, ont été impliqués dans l’enlèvement d’indigènes à Lifou et Maré » (p. 19). Informé des protestations officielles des missionnaires protestants, il fut néanmoins surpris d’entendre le gouverneur français Charles Guillain parler de la « connivence » des missionnaires dans ce trafic (1871, p. 11). Palmer essaya de convaincre Guillain que ses affirmations étaient infondées. « Je lui ai montré le document de l’Église presbytérienne d’Écosse, dans lequel on dénonce ce qui s’est passé et on demande l’ouverture d’une enquête » (1871, p. 11). À partir des informations en sa possession, Palmer conclut que l’idée de l’implication de la LMS avait été colportée par le commandant français à Lifou, et considéra son attitude comme des représailles contre la politique britannique dans le Pacifique.

De son côté, Howe (1978, p. 134) a confirmé que la forte opposition au trafic de main-d’œuvre de la part de certains missionnaires protestants – qui le voyaient comme un commerce d’esclaves – a été attribuée sans discernement

à tous les missionnaires de la région, alors que chaque contexte présentait des situations différentes. Durant les années où un grand nombre de gens de Lifou était engagé dans le Queensland, la correspondance des pères maristes répétait que le véritable motif de ces départs se trouvait dans les corvées imposées par l'administration coloniale. Cependant, leurs écrits témoignent d'une position ambiguë vis-à-vis de la domination française : d'un côté, l'État colonial était perçu comme un allié puissant et, de l'autre, comme un concurrent sournois tant dans l'exercice de son influence sur les indigènes que dans le recrutement de main-d'œuvre. Dans une lettre à son supérieur Pierre Rougeyron, Fabre dénonce le système du travail forcé imposé aux habitants de Lifou :

Le peuple est exaspéré ; plus de cent jeunes gens sont partis, cette année, sur différents bateaux qui passaient, préférant l'exil à l'affreuse condition qu'on leur fait ici. Si on cherche à les arrêter, ils se jettent à la nage pour arriver jusqu'aux navires libérateurs. Les protestants ne sont pas mieux traités que les catholiques.
(13 décembre 1867)

Une autre question centrale dans ce débat est celle du rôle joué par les chefs indigènes : ont-ils bloqué ou facilité ces départs ? On a souvent surévalué la proportion de chefs ayant agi comme des *brokers* dans ces commerces humains¹²³ et certains témoignages attestent de leur opposition active aux recrutements de main-d'œuvre. Benjamin Goubin, arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1876 et ayant passé la majeure partie de ses quarante années de mission à Lifou, relata l'échec d'un agent colonial, venu à Drueulu pour recruter des hommes pour les mines de Thio (sur la Grande Terre). Il menaçait alors de faire diviser Gaïca en deux, et de confier la gestion de chaque moitié à l'un des deux autres chefs, de façon à éliminer le grand chef Zeula qui s'opposait aux départs (Goubin à Monseigneur, 11 janvier 1899, in Chaulet, 1985, p. 210). Cette menace semble avoir été suivie d'effets : à la fin de l'année 1903, Goubin montrait que Gaïca n'avait plus de chef depuis deux ans et que la région dépendait du grand chef protestant de Lösi, mais deux ans plus tard, le même missionnaire affirmait que Zeula avait réintégré ses fonctions. Pour revenir au débat académique, tandis que Clive Moore (1985) réfute qu'il s'agissait d'un enlèvement, tout en mettant en lumière des éléments d'exploitation inhérents à ce commerce de main-d'œuvre, Howe estime qu'il est complètement inapproprié de parler d'enlèvement et de tromperie pour le cas des gens de Lifou car, à son avis, les jeunes désiraient partir et savaient à quoi s'attendre. Ceux qui, comme Howe, privilégient la thèse du choix personnel ont en revanche tendance à sous-évaluer le traitement réservé aux insulaires durant la traversée puis dans les plantations. Mais la

123 La question n'intéresse pas uniquement le milieu académique ; lors d'une conférence donnée par Dorothy Shineberg à Nouméa, à l'occasion de l'inauguration de l'exposition "Across the Coral Sea" (août 2001), la question fut posée par un Kanak présent dans la salle.

différence entre les deux positions est due au déplacement opéré par Moore, qui focalise son attention non pas sur les hommes comme agents individuels, élément central de l'analyse de Howe, mais sur les stratégies communautaires mises en œuvre par les insulaires quand ils acceptaient de se faire engager, en général pour une durée de trois ans.

Certains choisirent néanmoins de rester en Australie une fois leur contrat terminé. Au début du XX^e siècle, la White Australia Policy a déporté vers les îles du Pacifique environ 7 000 insulaires qui avaient travaillé pendant des années dans le Queensland. Un permis de séjour fut accordé à environ 4 500 individus et, parmi eux, à tous ceux qui venaient des îles Loyauté, en tant que citoyens d'un territoire dépendant de la France. En l'an 2000, leurs descendants, *les Australian South Sea Islanders* (ill. 4) ont obtenu du gouvernement du Queensland la reconnaissance formelle de leur appartenance à un « groupe ethnique » (Longhurst et Grano, 2001).

Dans l'analyse de la période du *blackbirding*, il faut également tenir compte de la question de l'incidence des maladies. À partir de la fin des années 1880, le taux de morbidité et de mortalité « baissa de manière constante » (Corris, 1970, p. 48). Ceci signifie qu'au moment où la présence des gens de Lifou dans le Queensland était à son maximum, c'est-à-dire dans les années 1860-1870, les conditions sanitaires étaient mauvaises¹²⁴. Le problème de l'impact des maladies sur les travailleurs indigènes et sur ceux revenus une fois leur contrat fini introduit un autre thème dans le débat, dont la centralité fait l'objet de vives controverses : la question du dépeuplement.

Selon Howe, la fluctuation numérique et la tendance au déclin démographique chez les habitants de Lifou trouvent aussi leur source dans la mobilité. Mais, à nouveau, cette position ne tient pas compte du fort taux de mortalité enregistré durant les traversées ni de la mortalité découlant directement du travail dans les plantations ; de plus, elle assigne un rôle de second plan au rôle des maladies introduites par les personnes revenues vivre au village.

Le débat sur le dépeuplement et les politiques d'immigration

Comme ailleurs dans le Pacifique, les analyses sur le recrutement des insulaires de Nouvelle-Calédonie soulignent les conséquences néfastes de ces interactions sur le profil démographique indigène. On a avancé l'hypothèse d'une diminution massive de la population dans le Pacifique Sud au XIX^e siècle comme conséquence d'un ensemble de facteurs. Pierre Métails soutient que, jusqu'aux années 1920, il y eut une « diminution remarquable » de la population, suivie par un « déclin léger » jusqu'en 1926, où s'est amorcée une « lente reprise » (1953, p. 101). Les facteurs déclencheurs de cette baisse seraient à

124 Sur la résistance des insulaires au travail dans le Queensland, voir Shlomowitz, 1981.

chercher dans les événements politiques et militaires, la pratique de l'avortement et l'abandon des personnes âgées ainsi que dans des phénomènes tels que les famines, les maladies introduites, la diffusion de l'alcool et une fertilité basse. On retrouve le même point de vue dans des analyses successives. Dans son travail sur la révolte de 1878, Roselène Dousset (1970) vit dans la politique coloniale d'aliénation des terres un élément défavorable pour la survie de la population indigène, destinée à une disparition lente et irrémédiable. Myriam Dornoy s'inscrit dans le même courant de pensée : entre 1887 et 1901, la population de Nouvelle-Calédonie a diminué de 32 %, et entre 1853 et 1927, elle a réduit de moitié (1984, p. 41).

De nombreuses recherches sur les dynamiques démographiques du passé se fondent sur la théorie de l'« impact fatal », ancrée dans le principe spencérien de la « survie du plus apte » ; sous l'effet de la présence coloniale européenne, la population indigène était condamnée à l'extinction à cause des maladies introduites et de l'aliénation de ses terres. Les données étaient analysées à partir de ce principe, et la théorie du dépeuplement était généralisée à toute la région sans mettre en doute l'exactitude des estimations sur lesquelles elle reposait. Cette position a été revisitée à partir des années 1980 par des historiens et des démographes. Par exemple, le démographe français Jean-Louis Rallu (1991a, p. 177) souligne à quel point les généralisations sont risquées dans la question du dépeuplement des territoires d'outre-mer français dans le Pacifique ; il recommande une étude de chaque épisode remis dans son contexte, en évitant d'étendre les cas les plus connus de dépeuplement à toute la région. Sa reconstruction de la tendance aux îles Marquises et à Tahiti souligne, pour les deux contextes, un déclin important, avec cependant des taux de baisse de population remarquablement différents entre une région et l'autre (selon Rallu, les Marquises forment le cas le plus dramatique de tout le Pacifique Sud).

Dans la nouvelle évaluation de la démographie historique de chaque île du Pacifique, les estimations établies par Cook au cours de ses voyages ont été, elles aussi, mises en question. Si Norma McArthur (1967) parle d'estimations exagérées, David Stannard est quant à lui convaincu qu'elles sont sous-évaluées. Une étude comparée des recherches sur le Pacifique et des travaux récents sur les Amériques montre que les estimations de la population indigène précoloniale dans le contexte du Pacifique ont été peu critiquées. Dans les années 1940 et 1950, la population totale du continent américain était estimée à environ 8 millions de personnes, dont 1 million au nord du Mexique ; aujourd'hui, la seule population indigène précolombienne de l'Amérique du Nord est plutôt estimée à entre 8 et 12 millions de personnes (certains chercheurs ayant même avancé le chiffre de 18 millions) (Stannard, 1992, p. 33). Dans le Pacifique, en revanche, l'opinion communément admise parmi les chercheurs (bien qu'elle ait déjà été contestée par Stannard, 1989) continue à s'inscrire dans le mythe de territoires faiblement peuplés attendant d'être anthropisés par les colonisateurs occidentaux.

Les estimations communément admises proviennent des données récoltées par James King, lieutenant de Cook, pour l'île d'Hawaï au moment des premiers contacts avec les Européens (entre 200 000 et 300 000 habitants en 1778) ; mais elles sont trop approximatives selon Stannard. La population n'était pas distribuée de manière égale sur toute l'île, entre la côte sous le vent et la côte au vent – or, les navires ne pouvaient pas débarquer de ce dernier côté, qui était le plus peuplé (Stannard, 1989, p. 18). King pensait par ailleurs à tort que l'intérieur de l'île n'était pas habité. Ce réexamen permet à Stannard (p. 59) de proposer une estimation d'au moins 800 000 personnes, un chiffre proche du nombre actuel d'habitants de l'archipel ; il révèle l'impact dramatique sur la population indigène des maladies mortelles introduites pour la première fois par les colonisateurs.

Mais l'hypothèse du dépeuplement peut servir d'autres fins dans d'autres contextes. Par exemple, dans le cas de la démographie historique de Nouvelle-Calédonie, Dorothy Shineberg (1983) conteste les estimations les plus répandues, exagérées selon elle, en particulier, l'utilisation faite des données de recensements du XIX^e siècle par les défenseurs de l'hypothèse du dépeuplement, acceptée sans réserve des deux côtés de l'échiquier politique. Les suppositions catastrophistes ont effectivement été partagées à la fois par ceux qui voulaient justifier l'introduction d'une main-d'œuvre étrangère sous contrat, jugée plus docile et par ceux qui voulaient justifier la création de réserves pour endiguer la baisse rapide de la population indigène. Pour corroborer ses arguments, Shineberg analyse les données disponibles pour le XIX^e siècle et démontre que le recensement de 1887, souvent choisi comme point de départ dans les estimations mentionnées ci-dessus, était basé sur des chiffres inexacts. L'historienne présente les données pour les cinq régions arbitrairement tracées au sein du pays et soutient que les chiffres des îles Loyauté surtout ont été exagérés. Les registres de population tenus à partir du milieu des années 1860 par les missionnaires maristes et par la LMS indiquent des estimations bien plus basses. Le recensement de 1887 décompte 16 520 habitants à Lifou, tandis que les estimations des missionnaires, quoique variables, oscillent entre 11 500 et 12 000 habitants. Selon Shineberg (1983, p. 36), diverses raisons expliquent ces variations. À la suite de l'insurrection de 1878, les colons blancs voulurent quantifier les insulaires et constatèrent avec soulagement qu'ils étaient moins nombreux que prévu. Au cours de la décennie suivante, l'enjeu avait changé : il s'agissait d'imposer une capitation à tous les hommes âgés de 21 à 55 ans.

Howe a lui aussi réexaminé les dynamiques historiques et démographiques des îles Loyauté en évaluant le poids de chacun des facteurs en cause dans le déclin de la population, comme l'introduction et la diffusion des armes

à feu, les changements d'habitudes alimentaires et vestimentaires¹²⁵ ainsi que les maladies importées. Il conclut que ces facteurs n'eurent pas d'effets désastreux sur la démographie locale au XIX^e siècle. Si déclin il y eut, les raisons sont selon lui à chercher dans une baisse du taux de fertilité plutôt que dans une augmentation de la mortalité et dans l'absence des jeunes hommes partis dans les plantations de sucre du Queensland. Cette situation est fort différente de celle de la Grande Terre : « D'une population de 27 000 à 30 000 individus en 1887, il n'est resté que 16 290 Néo-Calédoniens en 1906. Les causes d'un déclin si catastrophique furent attribuées aux épidémies, à l'alcoolisme, à la brutale répression des révoltes par les soldats français et peut-être, ce qui est le plus important, à la dépossession des terres, la fragmentation et l'isolement dans les réserves des tribus qui subsistaient, avec les conséquences socio-économiques et psychologiques qui ont suivi. Le résultat fut un taux élevé de décès et un taux extrêmement bas de naissances dus aux avortements et à la stérilité » (Howe, 1978, p. 213)¹²⁶. Les premières estimations des voyageurs, officiers coloniaux et missionnaires se fondaient sur de simples conjectures. Cependant, les données récoltées par les missionnaires à partir du milieu des années 1860 semblaient plus précises car, à cette époque, la présence des missions sur l'île était consolidée depuis un certain temps.

En 1863, la mission catholique estime que la population n'atteint pas les 6 000 habitants, dont 5 000 protestants et 800 catholiques (Fabre à Julien Favre¹²⁷, 20 novembre 1863). Selon les données de la LMS, les habitants de Lifou étaient 5 898 (Whitehouse, *The Loyalty Islands to 1896*, PMB 149). En 1866, sur une directive des autorités coloniales, le premier recensement de la population de toute l'île eut lieu. L'année précédente, la tentative du commandant Guillanton avait échoué ; il avait envoyé une demande écrite aux chefs de tribu pour qu'ils récoltent ces données au niveau local et les remettent aux autorités à une date donnée. Les instructions n'avaient pas été suivies car, selon les maristes qui en parlent avec ironie dans leur correspondance, le commandant n'avait pas pris en compte le fait que les chefs « ne savaient ni lire ni écrire » (Notes historiques, p. 24).

Les mêmes sources mentionnent des taux de mortalité très élevés. L'année de ce premier recensement, Fabre parle de « deux épidémies qui ont visité notre île successivement, en 1865 et en 1866 et qui ont emporté une partie

125 Selon Howe (1978, p. 200), à la différence d'autres groupes d'indigènes du Pacifique qui avaient adopté des vêtements très épais et qui, pour des raisons climatiques (pluie fréquente et taux d'humidité élevé), passaient la majeure partie de leurs journées avec des habits trempés, ce qui portait à des conséquences dramatiques pour leur santé, parmi les gens de Lifou, le changement vestimentaire n'eut pas les mêmes conséquences.

126 Howe, qui reconnaît un déclin démographique chez les Kanak de la Grande Terre, n'a pas le même point de vue pour Hawaï (Stannard, 1989).

127 Je rappelle que Favre était le supérieur général de la Société de Marie à l'époque.

de la population » (Fabre à Rougeyron, 27 juillet 1866). Mais ce n'était pas la première fois que de tels événements frappaient les insulaires. Dans ses *Quelques notes sur l'ouvrage de M. McFarlane* (PMB), le père Gaide fait référence à une épidémie précédente qui, en 1860-1861, avait tué « le quart et même le tiers de la population » selon ses estimations.

D'autres indices concernant les dynamiques démographiques peuvent être déduits du décompte des baptêmes de personnes *in articulo mortis*. Comme le souligne Rallu, lorsqu'il questionne l'exactitude des premiers registres paroissiaux (baptêmes et décès), avant que la population soit convertie, les décès étaient souvent enregistrés comme des baptêmes (1991a, p. 169 et 1991b, p. 407). Les missionnaires eux-mêmes expliquèrent ce fait dans les premières correspondances maristes, où le nombre de baptêmes correspondait à celui des décès. Le message envoyé aux missions depuis Paris était sans équivoque : administrer le baptême, surtout aux moribonds. Dans une lettre au père Prosper Gujon, Favre commenta la précarité de la survie même de la population indigène : « Si ces pauvres naturels sont condamnés à disparaître, nous tâcherons d'en sauver le plus possible pour l'éternité » (12 juin 1872). La question est explicitement abordée par les pères maristes dans leur correspondance avec leurs supérieurs. Fabre conclut une lettre à Poupinel en précisant que « tous [les baptisés] sont plus ou moins morts » (4 mai 1860). Les mêmes observations sont reprises par Gaide, dans une lettre de l'année suivante ; les décès sont attribués à la scarlatine ou à la dysenterie (25 janvier 1861, VM 227). En 1864, Gaide répète les mêmes remarques, en ajoutant qu'un « bon nombre était des enfants » (Favre, ? mars 1864). En 1873, Fabre s'exprime dans le même sens : il n'y a pas de croissance naturelle malgré l'augmentation des naissances, la population diminue ou reste stable à cause de la forte mortalité infantile (Poupinel, 8 janvier 1873).

Du côté protestant, MacFarlane, dont le séjour à Lifou coïncida partiellement avec ceux de Fabre et Gaide, écrivit que la population locale était « comme celle de presque toutes les îles du Pacifique, en baisse » (1873, p. 4). L'interprétation des données se heurte à des difficultés de plusieurs ordres. Les lettres des missionnaires ainsi que d'autres textes coloniaux font part d'un déclin démographique rapide. Mais la forte mortalité infantile correspondait-elle aux dynamiques démographiques indigènes ou résultait-elle des interactions avec les Européens ? Si l'on considère le peu de données disponibles d'après les estimations de la LMS, il semblerait que, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, la population de l'île soit passée de 6 576 en 1880 à 5 488 en 1901, pour ensuite remonter à 5 859 en 1906 et à 6 220 en 1910 (Howe, 1978, p. 210). Cependant, Fritz Sarasin (1929b, p. 24) fournissait pour la même période une estimation plus basse, de 5 592 habitants. Certaines remarques consignées par Emma Hadfield nous éclairent sur ce sujet :

Bien qu'ils négligent toutes les normes hygiéniques de propreté, ces personnes – sales, paresseuses, de bon caractère – semblent, à ce que l'on dit, jouir d'une

excellente santé, et avoir été presque complètement immunisées contre les maladies contagieuses ou infectieuses. Mais maintenant, malheureusement, avec la progression de la civilisation, la tuberculose, la lèpre, et beaucoup d'autres maladies étrangères font des ravages, au point que la population a diminué dans des proportions considérables – pour l'instant elle est stable. (1920, p. 191)

Hadfield (p. 182) notait aussi une baisse du taux de natalité dans toutes les familles indigènes. Ses observations semblent confirmer l'idée d'une population en baisse, en tout cas dans la deuxième partie du XIX^e siècle.

Mais les opinions exprimées dans les écrits coloniaux varient : Lemire (1884, p. 215) affirmait que la population des îles Loyauté suivait une tendance différente de celle de la Grande Terre, en voie d'extinction. Sarasin lui fait écho en 1915 : « Depuis 1885, le chiffre des habitants n'a en effet baissé que de quelques centaines, contre 9 000 en Calédonie [Grande Terre] » (p. 9). Sarasin expliquait cette situation différente par la mise en œuvre à Lifou à la fin du XIX^e siècle des réserves indigènes, qui avait entravé la colonisation européenne.

Dans un travail successif (1929b/2009), Sarasin formule quelques observations intéressantes sur les nouvelles données du recensement de 1926, qui, fixant à 9 812 la population totale des îles Loyauté, attestaient une perte de 1 094 individus par rapport à l'année 1921. Selon l'ethnologue, « cela ne vient pas [...] d'une diminution réelle, mais d'un mouvement de population » (p. 47), car il s'agirait d'habitants de Lifou engagés sur les navires, dans les mines et dans les ports. Sarasin en tire la conclusion que ces personnes « manquantes » (dont un certain nombre de femmes) devraient en réalité être considérées comme des personnes ayant émigré vers l'île principale qui, de fait, enregistre, une augmentation de population entre 1921 et 1926 :

Nous ne nous tromperons guère en admettant qu'une bonne partie des personnes qui manquent aux Loyauté ont été dénombrées en Calédonie : le recensement de 1926 y donne pour la population indigène le chiffre de 17 103, soit un accroissement de 909 personnes depuis 1921. J'aimerais m'en réjouir ; cela ne dénote pourtant pas, à mon sens, un accroissement de la population des indigènes calédoniens, mais l'immigration de Loyaltiens. (p. 48)

Sarasin incluait dans les facteurs à l'origine du déclin démographique sur la Grande Terre les maladies introduites, la nouvelle manière de s'habiller, la consommation excessive d'alcool et la perte du goût de vivre et de procréer (p. 24). Les estimations relatives aux îles Loyauté indiquent non seulement une baisse moins prononcée, mais aussi un ratio numérique femmes/hommes plus équilibré que sur la Grande Terre, facteur qui expliquait, selon Sarasin, la fertilité très basse sur l'île principale. En 1911, la population adulte de l'île principale s'élevait à 4 822 femmes et 6 467 hommes¹²⁸, et le

128 Par le passé, le déséquilibre semblait être en faveur des femmes (Sarasin, 1929b).

nombre d'enfants à 2 526 filles contre 3 087 garçons, un écart qui, selon les données disponibles pour 1926, se resserra au cours du temps (p. 23). Bien que Sarasin liait l'écart entre ces deux dynamiques démographiques différentes à l'histoire coloniale dans les deux régions, il attribuait aussi un certain poids au fait que les Loyaltiens aient accueilli « la civilisation européenne et le christianisme », disposés à cela par leur « intelligence plus grande » (p. 49). Au-delà des positions divergentes, une analyse serrée des données disponibles pour Lifou suggère une baisse, mais pas de la même importance que celle observée pour les îles Marquises, en Tasmanie ou dans certaines îles des Nouvelles-Hébrides. Les missionnaires, probablement détenteurs d'une connaissance plus directe de la situation en raison de leurs contacts quotidiens avec les indigènes, semblent s'accorder à constater une baisse de la population dans la période qui a suivi l'installation de la mission et à attribuer les causes de cette diminution à l'introduction de nouvelles maladies.

Malheureusement, en l'absence de données sur les décès survenus durant les premières années de la mission, il est hasardeux d'émettre des hypothèses sur les changements à l'œuvre et d'expliquer le déclin démographique par une baisse de la fertilité, comme le voudrait Howe ou, à l'inverse, par une augmentation de la mortalité ou par la combinaison des deux facteurs. Comme on ignore l'âge des personnes décédées, on ne peut que formuler des conjectures sur l'incidence des maladies et des épidémies dans les différentes classes d'âge, et sur leurs conséquences immédiates sur la mortalité et, à long terme, sur la fertilité (McArthur, 1967, p. 351). Effectivement, les générations nées après une épidémie sont de taille plus restreinte, et le problème se trouve accentué quand elles atteignent l'âge de la reproduction – il semblerait que cela ait été le cas à Lifou en 1860. Quand Erskine visita Lifou, il mesura l'héritage laissé par les équipages de deux navires britanniques naufragés, qui avaient passé entre six et huit mois dans la baie en 1848, à travers la diffusion de maladies et des pires jurons anglais parmi la population (1853, p. 363). Jouan (1861, n° 118) parle lui aussi de la faible espérance de vie moyenne des habitants de Lifou, et en attribue la cause à des maladies respiratoires et vénériennes.

En janvier 1880, après des mois de sécheresse et de disette, un orage s'abattit sur l'île, avec des conséquences désastreuses pour les champs, mais l'année suivante les récoltes furent bonnes (Fabre à ?, 28 janvier 1880 et Goubin, *in* Chaulet, 1985, p. 54-69). Le registre de la paroisse de Drueulu pour la période courant de juillet 1881 à juillet 1882 mentionne 295 catholiques, 200 hérétiques, 9 naissances et 10 morts. Ces données semblent relativement précises, puisqu'il est précisé si les baptêmes concernent des enfants ou des adultes, ce qui donne une idée du ratio entre naissances et décès.

Bien que ces textes ne cherchent pas à produire des estimations et des observations sur des questions démographiques, ils offrent aujourd'hui des indices utiles pour une histoire de la démographie indigène. Certaines indications figurent également dans la correspondance des missionnaires, qui

s'occupèrent de l'éducation et de la santé des indigènes bien avant l'intervention directe de l'administration. Une lettre d'Eugénie Péter, qui passa trente années à Lifou, de 1921 à 1951, fait référence au nombre élevé de grossesses et permet de développer certaines réflexions : « Le nombre de nos femmes attendant des enfants est incroyable ! Je crois bien qu'il y en aura une dizaine dans les deux prochains mois ! C'est une preuve manifeste de la vitalité de cette race quand les mauvaises maladies ne la ravagent pas » (22 juillet 1927). Une fois encore, il est fait référence à des maladies dévastatrices, même si les pathologies ne sont pas nommées de manière explicite (il est probable que l'euphémisme « mauvaises maladies » évoque un jugement de valeur sur des maladies telles que la syphilis).

Parmi les éléments ayant eu un impact sur la baisse démographique, il faut peut-être inclure la mobilité des gens de Lifou, qui a pu contribuer à introduire puis à répandre des maladies contractées durant les périodes de travail dans les plantations ou à bord de bateaux européens. Par exemple, selon certains, la lèpre aurait été importée par les *teachers* revenus de voyage à l'étranger. Quoi qu'il en soit, on enregistra 75 cas à Lifou (Howe, 1978, p. 201 ; Péter, 7 octobre 1935).

Malgré les interprétations variées qui en ont été données, les sources examinées s'accordent sur la marginalité de certaines causes qui eurent à l'inverse un rôle majeur dans d'autres contextes. Les textes de missionnaires comme ceux des colons relèguent au second plan la guerre et l'abus d'alcool comme facteurs ayant eu un impact sur le taux de mortalité.

Le phénomène de la guerre était présent à Lifou sous forme ritualisée. À la différence d'autres événements de la vie sociale passée, la mémoire des affrontements où divers groupes d'habitants de Lifou étaient impliqués est encore très vive dans les histoires orales. Les gens savent indiquer le lieu de la baie Chateaubriand où les deux grandes chefferies (du nord et du sud) se livraient bataille. Le pasteur MacFarlane, qui assista à l'une de ces batailles, nota le peu de victimes (1873, p. 7). Par ailleurs, il semble que l'introduction des armes à feu n'ait pas changé la façon de se battre (Howe, 1978, chap. 12)¹²⁹, à la différence d'autres régions du Pacifique où leur diffusion redessina les rapports de force internes et entre groupes, et relança les combats avec des effets catastrophiques. L'historien Derick Scarr (1967, p. 22) cite le cas d'une communauté qui tenta d'entraver le recrutement d'un groupe indigène ennemi pour éviter que celui-ci puisse par la suite disposer de fusils, puis, empêcha le recrutement d'une autre population qui, précisément grâce à cet approvisionnement, réussit à modifier les rapports de force avec ses adversaires en sa faveur. Mais, dans ce domaine aussi, les prises de position des chercheurs

129 Stannard (1989, p. 62) va dans le même sens lorsqu'il parle de la faible incidence des morts lors de batailles sur le déclin de la population d'Hawaï.

ont été très variées et contradictoires. Shineberg (1971) a réfuté la thèse des effets dévastateurs de l'introduction et de la diffusion des armes à feu dans le Pacifique. Comparant les équipements guerriers européen et indigène, elle affirme que l'issue des premiers affrontements ne fut pas déterminée par la supériorité technologique européenne et souligne qu'accepter cette hypothèse signifie ne pas voir les limites de l'armement européen de l'époque et sous-évaluer l'efficacité des stratégies indigènes¹³⁰.

Un autre facteur amplement débattu au sujet du dépeuplement est l'effet néfaste de l'introduction de l'alcool sur les populations locales. Cependant, les missionnaires de Lifou n'y virent pas un élément déterminant et, ce, jusqu'à tard dans le xx^e siècle (Hadfield, 1920, p. 217 ; Péter, 27 juillet 1945). Ni les comptes rendus annuels de la mission catholique de Drueulu entre 1911 et 1915 ni les documents envoyés par le responsable de la mission d'Eacho, le père Adrien Noblet, ne mentionnent l'abus d'alcool comme un problème¹³¹ ; il en va de même chez Howe (1978) pour les îles Loyauté et chez Shineberg (1967) pour la Grande Terre. Tous les textes s'accordent en revanche à déplorer une accoutumance au tabac. Erskine parle des gens de Lifou comme de « mendiants de tabac importuns » (1853, p. 363) et, quelques années plus tard, Jouan (1861, n° 118) exprima la même opinion, affirmant que le tabac était l'une des marchandises les plus demandées, une information confirmée en janvier 1933 par Péter.

Hunahmi : agrégation autour du lieu de prière

On ne peut traiter la question de la mobilité de la population dans le Pacifique sud sans prendre en compte les réinstallations. Se pose alors à nouveau la question de savoir comment situer Lifou dans le contexte plus large de l'Océanie, où l'intervention active des missionnaires dans la réinstallation des populations locales a été largement reconnue. Howe (1978, p. 155) affirme que ces mouvements de populations, typiques de nombreuses régions du Pacifique, n'ont pas caractérisé les îles Loyauté, et remet en question les affirmations des missionnaires qui disaient avoir réussi à changer les habitudes des insulaires, dont les groupes d'habitats étaient autrefois dispersés, en les regroupant dans des villages le long de la côte. Les principales installations côtières existaient déjà autour de 1840, c'est-à-dire bien avant l'arrivée des missionnaires, et les plus grands villages de l'intérieur des terres ne furent pas abandonnés. Dans une lettre à Poupinel, Fabre parle explicitement de

130 Sahlins (1994) estime aussi que l'élément décisif dans les transformations de l'ordre social indigène des îles Fidji et dans la fortune politique du puissant royaume de Bau fut moins le mousquet que les dents de baleine, objets de la plus grande valeur pour la population locale.

131 Les rapports annuels pour Drueulu (1911-1915) et pour Eacho (1911-1922) sont conservés à l'AAN, respectivement dans le dossier « Lifou/Gaica » (CRS 13) et dans le dossier « Lifou/Nathalo/Eacho » (CRS 12/2).

«l'établissement de quatre nouveaux *ounahmi*¹³² ou lieux de rencontre dominicale» et de «l'élimination d'un autre» (24 octobre 1859). Les matériaux oraux récoltés présentent un point de vue plus proche de celui des missionnaires. Le plus récent de ces déplacements eut lieu dans les années 1920, quand le village côtier de Peng fut déplacé à l'intérieur, dans une zone dédiée à l'agriculture. Le nouveau village fut appelé Bethela (un local m'a expliqué que ce nom biblique avait été choisi par le successeur de James Hadfield, le pasteur Étienne Bergeret, en souvenir du voyage entrepris par Jacob) et par la suite Hapetra, son toponyme actuel (voir carte 2, p. 18). Au début, la population opposa de la résistance et, pendant un certain temps, la communauté fut divisée en deux : d'un côté, ceux qui avaient accepté de déménager et, de l'autre, ceux qui étaient restés dans l'ancien village. Certains interlocuteurs âgés de Hapetra ayant vécu le moment du déménagement le décrivent comme une mesure prise par le docteur Marc Tivollier, qui la justifia par des raisons sanitaires – déclaration qui continue de faire polémique. Les «rescapés» de Peng estiment quant à eux avoir été déplacés pour des raisons de commodité, car le nouveau site se trouve sur la route reliant We à Drueulu. Au début des années 1930, Péter observe que pour la première fois Gaica est accessible par voie de terre et fournit une description qui fait la synthèse entre les différentes positions : «Il y a là trois villages, dont un s'est transporté du bord de la mer sur la falaise depuis quelques mois, raisons de commodité à cause des plantations et raisons d'hygiène» (7 décembre 1930). Avant ce transfert, Peng était considéré comme un *hunahmi*, terme que l'on peut traduire par «installation tribale», mais qui signifie littéralement «l'endroit où l'on prie», ce dont témoigne la présence des ruines d'un vieux temple. Les habitants parlent de la tribu comme du lieu où l'on se réunit pour être proche de la mission. Bien que Jean Guiart (1992a, p. 299) partage l'interprétation selon laquelle les modèles d'emplacements des villages furent imposés par les missionnaires, il propose un récit différent pour le village de Peng, dont il attribue la décision de transfert au grand chef de l'époque, Cope Zeula¹³³.

Le modèle de réinstallation des populations de la côte vers l'intérieur des terres, le long d'une route, semble avoir été adopté aussi dans d'autres régions de Lifou, probablement au vu des difficultés d'accès de certaines zones de l'île par la mer (Péter, 27 juillet 1931). Cependant, Billy Wapoto fournit une interprétation différente des précédentes, et souligne que la décision du déplacement était souvent prise pour «différencier le nouveau culte de l'ancien».

132 Je laisse l'orthographe utilisée par Fabre.

133 Les récits récoltés parmi la population de Hapetra ont pour protagoniste le père du grand chef Cope Zeula, Puionoti, et précisent qu'il ne s'opposa pas à la relocalisation.

Les lieux de résidence du passé (*hunapo*), mentionnés dans les discours formels durant les cérémonies matrimoniales, étaient plus dispersés et situés à proximité des terrains cultivés (*helep*). La localisation du *hunapo* d'un lignage est à ce jour toujours connue et forme un élément identitaire important, bien que la dispersion des villages ne soit plus de mise. La population explique que par le passé elle vivait de manière dispersée « par crainte des guerres ». Il ne faut cependant pas confondre *hunapo* avec *hnafetra*, que je traduis par « lieu-racine », suivant la traduction française fournie par mes interlocuteurs. Il ne s'agit pas d'un village, mais d'un lieu associé aux ancêtres du lignage. Selon les récits oraux que j'ai pu récolter, le site où se trouve aujourd'hui Drueulu était déjà occupé avant l'arrivée des missionnaires, mais il s'agissait d'un *hunapo* composé de familles apparentées et non pas d'un *hunahmi*, un lieu de résidence regroupant différentes familles aux liens de parenté divers. D'autres *hunapo* se trouvaient sur des terres à l'intérieur de l'île, aujourd'hui seulement destinées à l'agriculture.

C'est là un des rares cas où l'on constate une convergence entre les récits catholiques et protestants. Le père Goubin observait que « les bons chrétiens assistent généralement à la messe, surtout le lundi l'église est pleine, puis ils vont dans leurs plantations qui sont très loin du bord de la mer et n'en reviennent que le samedi » (18 mai 1879, in Chaulet, 1985, p. 37). MacFarlane (1873) interprétait la distance considérable entre les terrains cultivés et les routes comme une stratégie indigène visant à éviter l'appropriation abusive de leurs récoltes par le grand chef (p. 4). En ce temps-là, l'île était divisée en 55 villages, les habitants vivaient dans « environ 150 *hamlets*, se réunissant pour le culte public dans les différents centres où se trouvaient les *teachers* » (p. 79)¹³⁴. Je sais bien que certains témoignages historiques et archéologiques contredisent les sources orales, qui ont tendance à expliquer certaines pratiques en termes d'actions entreprises par les missionnaires. Miriam Kahn, par exemple, affirme que les Wamiran de Papouasie-Nouvelle-Guinée revendiquent le rôle actif des missionnaires dans leur apprentissage de la domestication et de l'élevage des cochons à des fins alimentaires (1983, p. 108), bien que l'on ait des preuves de l'existence de cette pratique avant l'arrivée des Européens. À Lifou, à ma connaissance, aucun témoignage archéologique réfute les sources ethnographiques. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de comprendre ce que les gens choisissent de retenir des événements du passé.

Les femmes qui ne sont pas parties

Parmi les habitants de Lifou, la mobilité des XIX^e et XX^e siècles était surtout une prérogative masculine, même s'il existe dans la littérature des mentions

¹³⁴ Aujourd'hui Lifou compte 36 tribus, 37 si l'on inclut l'île voisine de Tiga.

de la présence de femmes. Ces mouvements de population concernèrent la plupart des hommes, pour différentes raisons et pour des périodes plus ou moins longues. À propos d'un étudiant de l'école protestante, Péter notait qu'il s'agissait d'un des rares hommes de l'île « qui n'ait pas été en contact avec la vie grossière des bateaux, des mines et des chantiers » (15 mai 1931). Cependant, pour peu que les absences soient brèves, Péter estimait qu'elles pouvaient être bénéfiques aux hommes et à leurs familles :

Ce bateau [le Lapérouse] qui depuis bien des années ne touche plus Lifou a recommencé à venir prendre des hommes ici pour les déchargements à faire aux Hébrides et il les ramène une semaine ou dix jours après. [...] Cela permet à quelques-uns de nos gens de gagner un peu d'argent sans s'éloigner longtemps de leur famille et de leurs cultures. (8 septembre 1935)

Les absences des hommes avaient des répercussions sur leurs communautés d'origine, tant au niveau de la famille que de la tribu. Ceux qui partirent durant la période de commerce de main-d'œuvre étaient de jeunes hommes célibataires (Gaide parle même de garçons âgés entre 12 et 15 ans impatients de partir), mais par la suite cette variable changea. Malgré l'absence générale de références à l'âge des migrants, les textes missionnaires permettent de déduire que des hommes mariés étaient également concernés, avec des retombées négatives sur le ratio femmes/hommes. Selon certains de mes interlocuteurs, par le passé, les hommes se mariaient plus tard que maintenant (cependant, les données que j'ai récoltées à Drueulu infirment cette affirmation ; voir le début de la deuxième partie). Ce type de représentations pourrait aussi avoir été influencé par les récits d'absences prolongées de la force de travail masculine.

Les séparations avaient des effets néfastes sur la longue durée. En 1945, Péter fait part de ses préoccupations quant à la prévalence de gens âgés et très jeunes dans la communauté :

Nous sommes effrayés par la quantité d'hommes réquisitionnés pour travailler sur la Grande Terre. Il ne reste presque plus que les vieux et les enfants [...]. Comment se feront les plantations cette année ? Pour entretenir, c'est bien le travail des femmes, mais pour préparer la terre, ce sont les hommes qui le font. (27 juillet 1945)

La situation demeura inchangée l'année suivante, malgré la réalisation de différentes activités sociales au village.

Il n'est pas incongru de supposer que cette participation durable des hommes aux flux migratoires eut un impact sur la division du travail, qui s'en trouva assouplie. Les femmes durent prendre en charge des travaux autrefois considérés comme des tâches masculines, tels que la construction des lieux de culte. « Ce sont elles qui cherchaient l'eau, la chaux, qui remuaient le mortier » (Péter, 5 mai 1946).

Cette implication nouvelle des femmes dans des domaines habituellement masculins – auxquels les missionnaires eux-mêmes participaient quand la

main-d'œuvre était rare – accrut le rôle public de ces dernières. Mais, dans ce nouveau contexte social où les familles avaient une femme à leur tête, un autre changement encouragé par les missionnaires eut pour effet indirect de renforcer plus encore leur position. Par le passé, la case des jeunes mariés avait une fonction bien particulière dans la société de Lifou. Selon Paul Zöngö :

Il y avait des grandes cases [hmelöm]. J'ai vu seulement les poteaux de ces maisons ; ils nous ont dit que c'était pour garder les jeunes garçons. C'est là qu'ils apprennent l'histoire. Ils mangent la parole. Le livre c'est le vieux. Maintenant tout est christianisé. Aujourd'hui on ne connaît pas grand-chose de chez nous. Ces écoles ont été remplacées par les écoles missionnaires et après les écoles de l'administration. En ce temps-là il y avait la guerre à We entre les deux puissances [Wetr et Lösi]. La case servait aussi pour apprendre à fabriquer les armes et pour apprendre les danses de guerre. (Entretien enregistré, décembre 1989)

La disparition de ces lieux de formation ainsi que les absences fréquentes et prolongées des hommes ont conduit les femmes à prendre part à la transmission orale du savoir : récits, histoires des clans et du réseau d'échanges et d'alliances. Dans une société patrilinéaire où la résidence patrilocale est la norme, la connaissance est la prérogative des hommes, mais dans une société où il existe une tradition de mobilité masculine fréquente, les changements concernent ce domaine aussi. La connaissance n'est pas un ensemble statique : elle est transitoire, et reformulée par chaque nouvelle génération. Reste que, à une période où les missionnaires interdisaient formellement aux insulaires – notamment catholiques – de raconter des histoires du passé aux plus jeunes, les rassemblements du soir dans les cases permettaient de faire revivre les expériences du passé, et les femmes jouaient ainsi un plus grand rôle dans cette transmission.

Ce changement, non mentionné dans les textes missionnaires, apparaît nettement dans les récits oraux, bien que de façon parfois indirecte. Les hommes affirment avoir des droits exclusifs sur la « vraie connaissance », mais quand ils racontent des épisodes de l'histoire de leurs familles, ils admettent souvent qu'ils tiennent cette connaissance des femmes du groupe familial qui, en l'absence des hommes, se sont substituées à eux pour transmettre ce savoir.

Un maître de la terre de Drueulu, qui n'était pas à même de me raconter certains faits spécifiques de l'histoire de ses ancêtres me renvoya vers sa sœur, mariée dans une autre tribu, car – me dit-il – « elle connaît la légende mieux que moi ». Ses propres lacunes provenaient de l'internement de son père à Cila (la colonie de lépreux près de Nang, dans la partie septentrionale de Lifou ; voir carte 2, p. 18) quand lui-même était très jeune et, de ce fait, ils avaient eu peu d'occasions d'interagir, alors que sa sœur aînée avait davantage vécu avec lui. Pour introduire des éléments en relation avec des histoires de la terre d'autres régions, par exemple, plusieurs de mes

interlocuteurs commençaient leurs témoignages par « ma grand-mère m'a expliqué que... ».

Les références aux femmes du groupe domestique sont également liées aux souvenirs des *ifejicatre* (histoires, légendes) entendues enfant. Les femmes ont donc été des agents actifs dans la transmission généalogique, et, à ce titre, elles ont inséré dans leurs récits des éléments appartenant à leurs propres lieux d'origine. Par exemple, lors d'occasions importantes où les hommes prononcent des discours formels, pour exprimer et renforcer leur point de vue, ils ont souvent recours à des métaphores et à des images liées au *hnafetra* de leur mère, un aspect sur lequel je reviens plus tard.

Le retour des travailleurs

Dans les pages précédentes, j'ai montré que les habitants de Lifou composaient une population mobile, pourvue d'une longue expérience de contacts avec des idées, des marchandises, des valeurs exogènes et avec la monnaie occidentale. À présent, j'examine comment cette nouvelle richesse a été incorporée dans le système social indigène et comment elle a modelé la notion lifou de modernité.

Une fois leurs obligations contractuelles honorées, des travailleurs ont décidé de renouveler leur contrat, mais de nombreux autres sont rentrés chez eux. Les historiens se sont demandés quel avait été l'impact sur les communautés de départ des nouveaux biens introduits par ces derniers : ont-ils causé une désagrégation du tissu social ou ont-ils, au contraire, été incorporés dans le système indigène « traditionnel » ? Bronwen Douglas (1982, p. 402-408) soutient, qu'après le contact avec les Européens, il y eut différentes modalités d'appropriation des biens, dont les chefs avaient potentiellement tiré avantage, accroissant leur pouvoir à travers la constitution de monopoles. Cependant, à Lifou, où la structure sociale était modelée par une série de principes hiérarchiques imbriqués bien que le leadership soit davantage prescrit que conquis, le retour des travailleurs ne bouleversa pas l'ordre social indigène, et, à la différence d'autres régions de la Mélanésie, la nouvelle richesse ne remit pas en cause le pouvoir des chefs (Howe, 1978, p. 159). C'est plutôt le lien avec les missionnaires qui, semble-t-il, menaça ou renforça le pouvoir des chefs, ainsi que le signalent les textes protestants comme catholiques (Montrouzier à Yardin, 8 septembre 1858). En effet, quoique les gens de Lifou aient eu très tôt accès aux marchandises européennes et à l'argent, le système traditionnel de partage et de réciprocité permit l'insertion de ces derniers dans les circuits coutumiers, ce qui empêcha l'accumulation et donc la formation d'un « système de classes » (Howe, 1978, p. 159). D'autres éléments de la structure sociale indigène freinèrent l'émergence d'une nouvelle élite. Dans les sociétés précoloniales, le consensus et la consultation étaient des éléments de poids, et la population menaçait de désertir

pour contrebalancer l'abus de pouvoir de la part des chefs (B. Douglas, 1982, p. 406). Cela semble avoir été le cas aussi les années qui suivirent les premiers contacts avec les Européens. Kerry Howe souligne que « la société loyaltienne, en grande partie à cause de la nature et de la force de son organisation sociopolitique, se révéla très souple et très apte à s'accommoder, en les contrôlant, de l'évolution des faits issus de leurs rapports commerciaux avec les Européens » (1978, p. 160).

Cet afflux de biens ne conduisit donc pas à la formation d'une nouvelle élite, pas plus qu'il ne donna lieu à un nouveau système d'accumulation de la richesse. La « domestication » des marchandises et de l'argent explique en partie pourquoi les habitants de l'archipel des Loyauté ne développèrent jamais de « cultes du cargo¹³⁵ », à la différence d'autres contextes insulaires de la région¹³⁶. Les travailleurs immigrés furent le maillon faible dans la diffusion de certains cultes du cargo, par exemple celui de Mambu ; tout en étant critiques à l'égard des Blancs, ils ne comptaient pas abandonner « les perspectives présentes de se procurer de maigres bénéfices au nom de visions apocalyptiques d'une opulence future » (Worsley, 1961/1977, p. 140).

Dans son étude comparative sur les cultes du cargo en Mélanésie (1971/1979), Friedrich Steinbauer consacre une page à Lifou, où il affirme qu'un culte du cargo s'est diffusé au sein de la population insulaire durant la seconde guerre mondiale. Selon lui, « de nombreux idéaux des fidèles de John Frum¹³⁷ [...] se diffusèrent vers le sud à Lifou », dans une synthèse entre le « monde magique de John Frum et la politique du parti communiste » (p. 93). Lors de mes séjours à Lifou, je n'ai jamais été à même de recueillir des informations au sujet de l'existence (passée ou présente) d'un tel mouvement. Mes interlocuteurs et interlocutrices parlent des marchandises disponibles à Lifou pendant la seconde guerre mondiale, quand les troupes américaines étaient en garnison en Nouvelle-Calédonie, et de la disponibilité de grandes quantités de nourriture et de nouveaux biens jusque-là inconnus dans la région¹³⁸.

Les lettres de Péter durant la seconde guerre mondiale rendent elles aussi compte des changements et de l'abondance ayant suivi l'arrivée des troupes américaines. Ses lettres de 1943 contrastent avec celles des deux années précédentes, qui faisaient état de la détresse des habitants de Lifou. En 1943,

135 Par « cultes du cargo », on fait référence à des cultes caractérisés par la croyance en l'arrivée de grands navires chargés de biens typiques de la société occidentale. Pour un examen minutieux de ces cultes dans la région mélanésienne, voir l'ouvrage classique de Worsley, 1961.

136 Par ailleurs, les sociétés fortement hiérarchisées endiguent généralement le développement des cultes du cargo (Shineberg, communication personnelle, novembre 1993).

137 John Frum fut à la tête d'un mouvement du cargo qui se développa sur l'île de Tanna (Nouvelles-Hébrides) en 1940. Pour atteindre le royaume de la béatitude, il fallait éloigner les Blancs, abolir l'usage de la monnaie européenne et rétablir les anciennes pratiques interdites par les missionnaires (Worsley, 1961/1977, p. 198-200).

138 Ces récits contrastent avec ceux des habitants de Palau, selon lesquels la période de la seconde guerre mondiale fut un temps de disette et de privations (Nero, 1989).

la situation s'était nettement améliorée et Péter notait que, jamais auparavant, les Lifou n'avaient eu un tel accès à l'argent : « Beaucoup travaillent à Nouméa pour l'armée d'occupation et reviennent au bout de trois mois avec un joli pécule. Le « mai » [fête protestante annuelle pour la récolte de fonds pour la mission locale] a plus que triplé. Et pourtant les temps durs ne sont pas loin. [29 août 1943] »

Avec le départ des troupes américaines, la situation changea¹³⁹. En 1946, les insulaires n'avaient plus la même quantité d'argent à disposition, et par conséquent « le mai » diminua considérablement (Péter, 13 septembre 1946). Dans une lettre, la missionnaire mentionne aussi la large diffusion d'idées communistes (Péter, 27 octobre 1946), mais ne dit pas que l'abondance, durant la guerre suivie de la pauvreté après-guerre, avait donné naissance à un culte du cargo.

La courte période d'abondance est attestée dans les sources orales aussi, lesquelles racontent l'histoire d'un navire avec à son bord des troupes américaines, qui mouilla dans les eaux de Lifou. Quoique de courte durée, les interactions entre soldats et insulaires eurent des conséquences sur le long terme¹⁴⁰. D'après le récit d'Awa *qatr*, rapporté en exergue de ce chapitre, il semble que ces contacts aient été uniquement masculins. Elle ne dit pas que les femmes auraient été tenues à distance des soldats, mais met plutôt l'accent sur la barrière linguistique qui les a empêchées de communiquer avec les nouveaux venus ou de s'en approcher.

Les modalités d'utilisation de ces produits et de cet argent dans la vie sociale des habitants de Lifou sont elles aussi intéressantes. Si, comme cela a été souligné, cette nouvelle richesse ne remplaça pas la tradition, et ne mit donc pas à mal l'autorité coutumière, cela n'empêcha pas que les nouveaux biens fussent incorporés aux événements sociaux importants, par exemple la cérémonie de mariage, dans un processus de créolisation intense. Une grande quantité d'argent est nécessaire pour remplir les diverses obligations incombant à la famille du marié lorsqu'elle prend la responsabilité d'organiser un mariage. Cet aspect, admis par tout le monde, est considéré aujourd'hui comme l'un des plus caractéristiques du mariage lifou, qui le distingue de cérémonies analogues dans le reste du pays. Ce qui est moins connu, parce que moins visible, c'est l'importance dédiée à la préparation de la valise dans les préparatifs de la cérémonie. Celle-ci, qui contient des vêtements et une importante somme d'argent, est préparée par les femmes de la famille du marié pour être donnée à la famille de la mariée à la fin de la cérémonie. Une

139 Pour une comparaison avec d'autres régions du Pacifique, cf. White et Lindstrom, 1989.

140 S. Henningham, « Une haine farouche à l'encontre de leurs Alliés ». *Attitudes to the American Presence in New Caledonia 1943-45*, séminaire tenu au Department of Pacific and Asian History, Australian National University, 23 novembre 1993.

autre valise (*valis i fœe*) est préparée par les invités¹⁴¹ et par les femmes de la famille de la mariée, qui en partagera le contenu avec les futurs affins, ainsi qu'un sac de linge et de vêtements destinés à la mère du marié. Bien que la division du travail entre les sexes ne soit pas rigide, les femmes affirment que la préparation de la valise relève exclusivement de leur compétence, et c'était effectivement le cas la fois où j'ai pris part à ces activités. Durant les préparatifs d'un mariage, en juillet 1990, les femmes ont « montré » aux hommes de la maison la valise destinée à la famille de la mariée : elle contenait trente exemplaires de chaque article (robes mission, jupons, débardeurs larges) et des *maano*¹⁴² (tissus) ainsi qu'une contribution en argent.

Cette pratique est également en vigueur dans certaines régions du Vanuatu (par exemple l'île d'Epi, Paama), elles aussi caractérisées par une forte expérience de la mobilité (Michael Young, communication personnelle, septembre 1993). La valise pourrait représenter une pratique de la vie dans la plantation rapportée chez eux par les travailleurs et intégrée dans le rituel matrimonial¹⁴³. Une amie m'a raconté que quand elle s'est mariée en 1966, la valise était préparée de la même façon que pour le mariage de sa propre mère, et que la pratique de la valise avait remplacé le *maano*¹⁴⁴. Parmi les femmes présentes, aucune ne fit remarquer que le tissu du *maano* était lui aussi un bien d'importation. Aujourd'hui, même dans le contexte urbain, la valise est présente à chaque mariage, préparée selon les mêmes modalités qu'au village.

En conclusion de son chapitre sur le commerce, dans son ouvrage dédié aux îles Loyauté, Howe attire l'attention sur un élément qu'il ne faut pas minimiser. Étant donné son importance au sein de ma réflexion sur les changements ayant eu lieu après les accords de Matignon, je rapporte le passage en entier :

Il est peut-être important de mentionner à nouveau dans ce contexte de l'impact économique, que, bien que les Loyaltiens aient trafiqué intensément avec les Européens, les îles ne comptèrent jamais une importante population de résidents européens; les insulaires purent vivre leur vie comme ils l'entendirent, sans connaître les inévitables conséquences de la présence d'une autre société en leur sein. (Howe, 1978, p. 160)

141 Les invités du côté de la mariée sont appelés *caa peleitr* (littéralement, « une assiette ») ; d'une part, ils contribuent à la cérémonie par une somme d'argent, de la nourriture et quelques habits (cette contribution est convenue au cas par cas), et d'autre part ils reçoivent une partie du *pua*, l'une des redistributions d'argent, nourriture et vêtements qui a lieu durant les fêtes matrimoniales. Il s'agit là aussi d'un exemple où l'argent s'est inséré dans les circuits coutumiers de redistribution.

142 *Maano* ou *manou*, tissus colorés, habituellement d'environ deux mètres, qui les hommes portent enroulés autour de la taille (Paini, 2003a).

143 Dans la société britannique de l'époque, les jeunes en âge de se marier préparaient le trousseau de la mariée dans un coffre. La pratique de la valise pourrait aussi être le résultat d'une influence missionnaire (Shineberg, communication personnelle, novembre 1993).

144 Je ne suggère pas une dichotomie opposant l'authentique au factice ; ce qui m'intéresse, c'est l'attribution par les gens de Lifou de significations particulières à des pratiques du passé.

La faible présence d'une population non indigène sur l'île est restée une caractéristique de Lifou jusqu'aux années 1990.

Le XIX^e siècle

Je n'ai pas la prétention de résumer en quelques pages tout un siècle de mobilité extérieure pour les habitants de Lifou. Je me contenterai plutôt de souligner ici certaines différences entre les gens de Lifou et les habitants de la Grande Terre, qui me semblent fondamentales pour la présente réflexion. Celle-ci requiert d'aborder la question de la relation entre la population et les apports exogènes et les changements en général.

À partir de la fin du XIX^e siècle, les habitants de Lifou furent engagés pour aller travailler sur la Grande Terre : l'exploitation minière du nickel, lancée en 1874, réclamait une main-d'œuvre nombreuse. Par la suite, ils furent les premiers Kanak à émigrer à Nouméa car, à partir de 1893, les habitants des îles Loyauté (et des Nouvelles-Hébrides) ont pu obtenir des laissez-passer pour aller travailler à la capitale (Connell, 1987, p. 88). À propos de cette mobilité depuis la zone rurale vers l'espace urbain, Hadfield écrit qu'« à peu d'exceptions près, tous les natifs vont [à Nouméa] pour travailler pendant une période plus ou moins longue » (1920, p. 218). Cependant, les insulaires continuèrent aussi à partir pour l'étranger. Péter observa à propos de certains habitants de Lifou rencontrés à Sydney : « [sur le *Lapérouse*] j'ai vu les premiers garçons Lifous qui sont matelots et ils m'ont bien reconnue » (Sydney, 17 juillet 1933). Il faut rappeler que l'administration coloniale continuait à imposer la capitation, un impôt consistant en une somme fixe à payer pour chaque homme adulte, qui semble avoir pesé lourd dans les motivations poussant au départ. Les missionnaires se plaignaient de la quantité de travail obligatoire imposée par l'administration coloniale aux gens de Lifou. Une année où l'île avait été frappée par un cyclone, Péter écrivit : « En cette année de misère [...] la capitation est augmentée. C'est formidable » (26 novembre 1933).

Les textes de cette dernière comportent aussi des références aux jeunes femmes désireuses de partir pour Nouméa, mais alors le ton change. Le missionnaire parle des courtes absences des hommes en des termes positifs, mais quand le discours porte sur la mobilité féminine, d'autres considérations entrent en jeu. Péter refuse de voir dans le départ des femmes une gamme complexe de choix et de motivations, à la fois individuels et collectifs, qu'elle reconnaît en revanche aux hommes. Elle estime que seul le désir de subvertir les normes collectives motive les femmes : « Il faut dire que celles qui y vont, qui se laissent engager, le font généralement parce qu'elles en ont assez d'être sages et qu'elles ont envie de faire la vie. Jamais nous n'accepterons de trouver une fille pour quelqu'un à Nouméa, serait-ce de nos meilleurs amis. C'est trop dangereux » (Péter, 1^{er} juin 1935).

Péter ne précise pas quels sont les risques encourus par les jeunes filles de Lifou en ville, mais il apparaît clairement dans ses écrits qu'elle se figure le milieu urbain comme un lieu de dépravation et d'immoralité pour les femmes. De manière générale, une jeune fille en ville « finit par se mal conduire ». Dans les mêmes pages, elle raconte l'histoire d'une jeune femme, très estimée, vue comme « le bras droit des missionnaires », qui se rendit en ville pour travailler dans une famille, et finit par devenir une pauvre fille déchue. Nous pouvons en déduire que le danger principal de la ville résidait dans les « loisirs » à disposition de la jeune femme et dans le fait que la famille, chez qui elle travaillait, ne la surveillait pas comme le faisaient les missionnaires (Péter, 1^{er} juin 1935). Parfois, la menace venait de la famille elle-même. Péter, qui n'hésite pas à se ranger ouvertement contre le départ des jeunes femmes, adopte une position très différente lorsque, quelques mois plus tard, elle écrit de nouveau sur la mobilité masculine (8 septembre 1935).

La mobilité des habitants de Lifou culmina après la seconde guerre mondiale, au moment où les femmes prirent pleinement part à ces mouvements de population. La Nouvelle-Calédonie, comme quelques autres régions de Mélanésie, se caractérisa dès le XIX^e siècle tant par ses mouvements de migration internes des zones rurales aux zones urbaines, que par une émigration vers l'étranger. La théorie de la population déclinante fut utilisée par l'administration coloniale pour justifier une politique migratoire d'ouverture, une hypothèse que les chercheurs ont tendance à remettre en question, plus encore pour les îles Loyauté que pour la Grande Terre. Quant à moi, je partage le point de vue d'Alan Ward (1982), selon qui la prévision d'une extinction inévitable des indigènes fut exploitée par les politiques successives. Les autorités françaises encouragèrent des migrations massives depuis la France et les pays francophones (Wallis, Tahiti) vers la Grande Terre (Connell, 1987). Les émigrants européens étaient attirés par des travaux bien payés dans l'administration et dans l'industrie du nickel (il faut rappeler que, dans les années 1960, le pays était le troisième plus grand exportateur de nickel au monde). La population indigène fut mise en minorité numérique. Le pays entier totalisait 164 173 habitants au recensement de 1989, dont seulement 73 598 Mélanésiens (c'est-à-dire Kanak)¹⁴⁵. Dans les années 1950, ils représentaient la majorité de la population, mais, en 1983, ils n'étaient plus que 42,7% de la population totale, et, en 1989, 44,8% – une proportion confirmée par le recensement suivant¹⁴⁶. En revanche, à Lifou et dans les autres îles

145 En 1996, sur une population totale de 196 836 habitants, les Kanak étaient 86 788. Les estimations de la répartition démographique selon la South Pacific Commission calculent une population totale de 235 200 habitants en 2003.

146 Tant dans le recensement de 1983 que dans celui de 1989, la population a été sous-estimée. Jean-Louis Rallu émet l'hypothèse qu'en 1989 les Kanak représentaient 45,6% du total de la population et non 44,8% (séminaire présenté au département de Démographie, ANU, Canberra, 18 mars 1993).

Loyauté, la population indigène continue à représenter 98,1 % du total de 17 912 habitants.

Ward a examiné les politiques migratoires mises en œuvre par les autorités françaises en Nouvelle-Calédonie. À partir de la correspondance entre les administrations françaises, australienne et américaine, il étudie les modèles de migration des travailleurs vers la Nouvelle-Calédonie pour les années 1945-1955, ainsi que les intérêts variés et divergents à l'origine de ce processus et analyse avec soin l'interaction entre facteurs externes et facteurs internes. D'une part, l'indépendance de l'Indonésie mit à l'ordre du jour la question du retour de la force de travail sous contrat (plus de 8 600 Javanais se trouvaient en Nouvelle-Calédonie autour de 1946) et les pressions australiennes ont exclu la possibilité d'engager des travailleurs japonais sous contrat, ouvrant ainsi les portes aux vagues de migrants de Wallis et Tahiti. D'autre part, la pression exercée par le groupe dominant français en Nouvelle-Calédonie joua également un rôle dans le développement de ces tendances. Les Français étaient opposés à l'immigration française, car ils craignaient que les ouvriers et paysans immigrés ne demandent de meilleures conditions salariales et de vie, ce qui aurait ébranlé leurs propres intérêts sociaux et économiques, et leur aurait fait perdre leurs privilèges. Ward rejette l'opinion courante selon laquelle les migrations françaises en lien avec l'essor de l'industrie du nickel entre 1969 et 1974 auraient rendu la population kanak numériquement minoritaire. Selon le chercheur, l'afflux de nouveaux immigrés modifia légèrement les tendances déjà à l'œuvre à partir de 1955 (Ward, 1988, p. 100)¹⁴⁷. Mais Lifou n'est jamais devenue une colonie de peuplement, il n'y a jamais eu de colons blancs à Drueulu¹⁴⁸ et, par conséquent, la politique coloniale y a eu des effets très différents de ceux observés sur la Grande Terre.

Le long passé de mobilité ainsi que les descriptions des gens de Lifou dans la littérature coloniale ont influencé les façons locales de se représenter. Parler de soi-même comme de personnes « évoluées » est aujourd'hui très fréquent parmi les hommes et les femmes de l'île. Le changement n'est pas perçu comme mauvais en soi ; par exemple, je n'ai jamais entendu personne à Lifou

Sur la fiabilité des données du recensement effectué en 2004, voir plus bas.

147 Bien que cela dépasse l'objectif de cet ouvrage, je voudrais signaler les similitudes avec une autre correspondance intéressante entre les autorités australiennes, néo-calédoniennes et italiennes dans les années 1950, à propos du recrutement de main-d'œuvre italienne pour la Nouvelle-Calédonie (AA, FO 4556/1). L'insuffisance en main-d'œuvre locale poussait les employeurs à rechercher des sources de recrutement à l'étranger. Un mémorandum de janvier 1953 explicite que des raisons politiques « ont conduit à l'abandon, du moins pour le moment, des projets patronaux pour importer de la main-d'œuvre japonaise », et que l'on s'est plutôt tourné vers les immigrés italiens venus d'Italie et d'Australie : « Les immigrés italiens actuellement au chômage en Australie ont attiré l'attention en Nouvelle-Calédonie vers la fin 1952 » (Department of External Affairs, Canberra, à l'Australian Legation, Rome, AA, FO 4556/1).

148 Dossier non catalogué « We/Lifou ».

se plaindre de l'introduction de nouveaux outils ou moyens de locomotion, qui ont facilité le travail ou la mobilité. Et, par exemple, quand les femmes déplorent que les hommes conduisent en état d'ébriété, elles ne parlent pas de se défaire des moyens de transport : leurs discours ne comportent aucune trace d'idéalisation du passé.

Il est intéressant à ce stade de s'attarder sur le concept de *nyipi* (vrai). Pour les Kanak, la différence entre ce qui est endogène et ce qui est perçu comme exogène passe à travers l'emploi du terme « vrai », lié à la notion d'« intérieur », par opposition à la notion de « blanc », « extérieur » (Leblic, 1995). Pour les habitants de Lifou, l'expression *ka xep qa hnagejè* (littéralement, « qui-débarquent-venant-mer »), employée, souvent avec une connotation négative, pour parler de tout ce qui provient de l'extérieur (personnes, plantes, nourriture, produits), forme un binôme dichotomique avec *ka fetra qa hnadro* (littéralement, « qui-se-montrer-provenant-sol »), soit « ce qui sort de la terre », « ce qui est d'origine locale » (Milie et Paini, 1996). La distinction est cependant plus complexe qu'à première vue, car elle ne repose pas seulement sur l'origine exogène, mais aussi sur les origines spécifiques de ceux qui ont introduit le nouvel objet. Parmi mes interlocuteurs, les plus âgés faisaient la distinction entre les institutions et les biens introduits par les Anglais – école et religion, auxquelles ils n'attribuent pas de connotations négatives – et ce qui a été par la suite introduit par les Français. L'origine peut aussi devenir plus floue, et alors l'objet devient *nyipi*, « complètement domestiqué ». C'est le cas de la robe mission, *nyipi heetre* (littéralement, « vrai-vêtement »), le vêtement porté par les femmes de Lifou, et du pays plus généralement. Il s'agit d'une tenue d'origine coloniale, que les femmes locales se sont appropriée en la resémantisant : cette tenue qui visait à marquer et stigmatiser les femmes indigènes est devenue un symbole de leur construction identitaire (Paini, 2002d et 2003a).

Pour un parallèle avec la situation à Lifou, il est intéressant d'observer l'expérience de l'île de Tubuai (Polynésie française) dans les années 1980, désignée comme centre administratif de la Subdivision des îles Australes (Lockwood, 1993). On rencontre un certain nombre de similitudes tant dans la rhétorique de la représentation des insulaires que dans l'accès des habitants des deux îles à « pratiquement n'importe quel bien de consommation de luxe disponible dans les nations industrialisées, y compris l'électronique la plus sophistiquée et les derniers modèles de voitures et camions » (p. 5). En 1991, Tubuai était décrite par d'autres Tahitiens comme plus « développée », au sens où « les habitants de Tubuai sont bien intégrés dans l'économie capitaliste régionale et leur style de vie matériel est clairement occidentalisé » (p. 6).

À Lifou aussi, les hommes et les femmes ont conscience que leur vie a changé drastiquement par rapport à celle de la génération précédente. On enregistre certes une plus grande mobilité féminine, mais les nouveaux moyens de transport (automobiles et avions) représentent une nouveauté pour les

deux sexes. Les personnes âgées soulignent aussi les changements dans l'alimentation, tant en variété qu'en quantité, ainsi que l'accès plus important des femmes au marché du travail et à l'économie monétaire. Aujourd'hui, les filles sont plus instruites, et il arrive dans certaines familles que l'épouse ait un niveau d'instruction supérieur à celui de son mari – c'est par exemple le cas dans la famille qui nous a accueillies.

Cependant, les « évolués/ées » de Lifou conçoivent leur modernité en termes très différents de celle des *kamadra* (Blancs). *Qene nōj*, « la manière de faire de Lifou » est opposé à *qene wiwi* « la manière de faire des Français ». Le regard des gens de Lifou sur eux-mêmes, mais également porté sur eux par de nombreux Kanak du reste du pays¹⁴⁹, témoigne d'un sentiment d'appartenance fort et résistant. Pendant l'assemblée générale des femmes de 1992 (voir partie 2), un invité de la suite d'une délégation de l'île principale a remarqué avec satisfaction que l'ordre de préséance dans le service de la nourriture était suivi (l'étiquette est encore très respectée à Lifou) et, dans ce cas précis, que les plus jeunes servaient en premier les femmes et les hommes âgés. En racontant cet épisode, les femmes précisaient que l'invité avait presque les larmes aux yeux, tant il était ému de voir qu'à Lifou, à la différence de sa région natale, les jeunes appliquaient encore ces règles.

149 Tous les Kanak de l'île principale ne seraient pas d'accord. Je me souviens d'un dîner avec une activiste de Canala, qui ironiquement affirmait que j'étais « deux fois » colonisatrice, en tant que Blanche et parce que je menais mes recherches avec les gens de Lifou. Cette attitude provient du fait que les habitants de Lifou n'ont pas été spoliés de leurs terres, ont atteint un niveau d'instruction plus élevé et obtenu des postes plus importants dans le secteur public, comme le montrent les statistiques nationales de la fin des années 1980 (INSEE, 1989).

QUÈME ANNÉE

N° 2263

DEMANCHE 3 JUILLET 1864

LE MONITEUR DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE

JOURNAL OFFICIEL DE LA COLONIE

Paraissant tous les Dimanches et Fêtes-Païennes.

Prix de l'abonnement payable d'avance		Abonnements pour la France, l'étranger et port compris		Insertions et annonces payables d'avance	
Un an	12 fr.	1 an	18 fr.	1 ligne de 10 lettres	25 c.
Six mois	6 fr.	Six mois	10 fr.	2 lignes de 10 lettres	45 c.
Trois mois	3 fr.	Trois mois	6 fr.	3 lignes de 10 lettres	65 c.
Un trimestre	1 fr.	Un trimestre	2 fr.	4 lignes de 10 lettres	85 c.
Un mois	0 fr. 25	Un mois	0 fr. 50	5 lignes de 10 lettres	1 fr. 05
Un jour	0 fr. 05	Un jour	0 fr. 15	6 lignes de 10 lettres	1 fr. 30
Les annonces de 10 lettres		Les annonces de 10 lettres		Les annonces de 10 lettres	
à 10 c. par ligne		à 10 c. par ligne		à 10 c. par ligne	

PARTIE OFFICIELLE.

Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie.

ARRÊTÉ du Gouverneur déclarant la mise en état de siège de l'île Lifou d'une des Loyalty.

Avisé de l'avis à vapeur le *Castagnon*, mouillé au Radeau de Lifou, le 21 juin 1864.

Nous, GOUVERNEUR DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE ET DÉPENDANCES,

Considérant que sous le couvert de la religion protestante, des étrangers ont cherché à dénaturer la population des îles Loyalty, et posséder quelques-uns de ses chefs à l'aide de pouvoirs qui appartiennent au Gouverneur seul;

Considérant que les indigènes du village de Chépénché (tribu de Houé), et ceux de plusieurs parties de Lifou, méconnaissant leurs devoirs envers l'autorité coloniale, ont fomenté le désordre et la révolte parmi les autres populations de l'île Lifou;

Considérant que depuis notre arrivée à Lifou, et malgré les avis et les appels que nous avons adressés aux chefs réfractaires; ceux-ci obstinément se sont refusés à nos ordres et persistent ainsi dans leur rébellion;

Attendu qu'il importe de donner à l'autorité militaire toute l'action voulue pour faire cesser le plus tôt possible cet état de choses;

Vu la loi du 9 août 1849 sur l'état de siège;

Vu la loi du 9 juin 1857 concernant le Code de justice militaire pour l'armée de terre;

Vu la loi du 4 juin 1858 concernant le Code de justice militaire pour l'armée de mer;

Vu le décret du 21 juin 1858 portant règlement d'administration publique pour l'application aux colonies du Code de justice militaire pour l'armée de mer; ensemble le décret du 2 mars 1861 portant réorganisation des juridictions militaires en Océanie;

Vu l'ordonnance du 28 août 1843 sur les pouvoirs spéciaux du Gouverneur aux îles Marquises; ensemble le décret du 14 janvier 1860 rendant la dite ordonnance applicable à la Nouvelle-Calédonie;

Vu l'instruction ministérielle du 26 juin 1860;

Avisé arrêté et arrêté:

Art. 1^{er}. L'île Lifou (une des Loyalty), est déclarée en état de siège.

L'autorité militaire est revêtue, à l'exclusion de l'autorité civile, de tous pouvoirs pour le maintien de l'ordre et de la police.

Art. 2. Le présent arrêté sera enregistré et publié partout où besoin sera.

Signé: GUILLAIN.

Traduction, en langue de Lifou, de l'arrêté ci-dessus:

EMI *La Gouverneur i lifoua et kaledonia me la Nouvelles Loyalty*

En le île ka'oupa ewekang han la Néma, *Castagnon* e Eakha le 21 juin 1864.

Mama-la loi emi la ka hape me ha la île qa tchiva seu tani te la lui proto-tate (Sams) ihapa angé wé'quathé angé Frapé me api angat loi kété d'ohu ge ascha île qa d'ohu me lifou ans île e waka ka tu ne la li-ouevener makaléché;

Mama loi emi laka hape ascha île qa angé Chépénché wé' me île qa angé Lifou paoy wa loi angé me e kaledonia me acoula gao amunan île north e kela Lifou;

Mama la loi emi laka hape: qipcha hun e Eakha ascha hun apoché la loi me la makat'île le catépa ge quelques angat'na ilha nata me ehépa, que deug hapa; Goué la ka loie tou'écile catia kété tige sadie me me loi mulate la meihé ewaka madé potopi la thina qwahi me la gazo;

Kou, ka, hup:

1^o Eakha à lapa îsi ekle Lifou.

2^o Qua i tige angé soldat l'île mission la meihé ewaka qwa i mulate mekuthé pa, kor mus civile e Lifou.

3^o Aue la tance ewekang ekili nina l'oa cihon me amunan eakha e kela Lifou.

Signé: GUILLAIN.

DÉCRET du Gouverneur réglant l'occupation militaire de l'île Lifou (une des Loyalty).

A bord de l'avis à vapeur le *Castagnon*, au mouillage de Chépénché, le 28 juin 1864.

Nous, CHEF DE DIVISION NAVALE, GOUVERNEUR DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE ET DÉPENDANCES,

Vu l'arrêté du 1^{er} mai 1861, érigant en circonscription militaire le groupe des îles Loyalty;

Vu l'arrêté du 21 juin 1864, déclarant l'île Lifou en état de siège;

Avisé arrêté et décret:

Art. 1^{er}. L'île Lifou sera occupée militairement, jusqu'à nouvel ordre, par une colonne expéditionnaire dont le commandement est confié à M. le chef de bataillon Testard, commandant les Compagnies d'infanterie de la marine stationnées en Nouvelle-Calédonie.

Toutes les attributions confiées par nos arrêtés précédents aux Commandants des postes (et au Commandant des îles Loyalty), sont dévolues au Commandant de ladite colonne.

Art. 2. La colonne expéditionnaire se composera de: 147 officiers, sous-officiers, capotains et soldats d'infanterie de la marine; 26 officiers, officiers-maritimes et marins de l'infanterie;

1: Exemple d'un document officiel bilingue du 3 juillet 1864 concernant l'application de la loi martiale à Lifou
La spécificité du document réside dans sa traduction en drehu (colonne de droite) après l'émission du décret interdisant l'emploi des langues locales dans l'enseignement des missionnaires aux indigènes.



2: Portrait d'un jeune homme de Lifou, 1845

Au cours du XIX^e siècle, les habitants de Lifou, engagés comme marins, jouèrent un rôle important dans le commerce maritime de la région. Ce croquis d'un jeune homme de Lifou à bord du *Marian-Watson* a été réalisé par le père mariste Léopold Verguet, connu pour ses dessins et ses cartes géographiques de l'Océanie (1845 [APM/ONC 200]). Avant le début de la traite pour le Queensland (*blackbirding*) en août 1863, quand le premier contingent de travailleurs sous contrat provenant des îles Loyauté arriva sur les côtes australiennes, les habitants de Lifou avaient déjà une grande expérience de mobilité et d'engagements contractuels. La ruée vers l'or qui toucha l'Australie dans les années 1850 eut un rôle moteur dans l'augmentation des opportunités de mobilité pour les habitants de Lifou. La main-d'œuvre européenne dans la région du Pacifique se fit rare et créa une importante demande en marins venus des îles Loyauté.



3: Kanak de Lifou à Sydney

La mobilité des habitants de Lifou se poursuit... En 1953, deux hommes de Druelulu, Kami Hmagu Taua (à gauche) et Iréne Sewia Ikapa (au centre) (neuf ans de différence, le premier marié, le second célibataire), se font photographier dans un studio du port de Sydney. Le verso de la photographie se présente comme une carte postale, il porte le tampon « Photographic Studio, Luna Park ». L'original, est conservé chez Iréne Ikapa.



4: Maria Lifou, dont un ou plusieurs ancêtres ou ont été déplacé en Australie lors du Blackbirding

Plus d'un siècle après la période du *blackbirding*, les descendants des habitants de Lifou restés en Australie amorcent un mouvement inverse, à la recherche du lieu d'où leurs ancêtres sont partis. Maria Lifou est retournée à Lifou avec sa mère et sa sœur en 2001, à l'occasion de l'exposition itinérante "Across the Coral Sea. Loyalty Islanders in Queensland/Embarquement pour le Queensland. Des Loyaltiens en terre australienne", sous le commissariat de Robert Longhurst et Suzanne Grano. Cette exposition a été inaugurée à Townsville (Queensland), puis proposée à Nouméa et à Easo (Lifou). Sur la photo, Maria Lifou visite l'ancienne école de la mission catholique, qui allait accueillir l'exposition. Elle porte une robe mission qui lui a été donnée à Lifou (Easo, août 2001).



5: Un gâteau de mariage

La « première table » du déjeuner lors de la dernière journée d'une fête nuptiale (Drueulu, 28 juin 1990). Le gâteau de mariage, création d'un pâtissier de Nouméa, est décoré avec des billets de banque : le symbole par excellence du système d'échange occidental est englobé dans un rituel local et resémantisé. Les invités sont accueillis sous une véranda préparée pour l'occasion. Comme leur nombre excède toujours le nombre de places disponibles, l'usage veut que l'on invite les plus importants d'entre eux (selon l'usage local) à la « première table », puis les autres et, enfin, toutes et tous ceux qui ont aidé à cuisiner et à servir. Cependant, cette règle n'est pas toujours appliquée. À l'occasion des célébrations nuptiales pour un couple protestant (la mariée était de Drueulu), organisées à Ducos (quartier de Nouméa) en octobre 1991, j'ai vu le grand chef, dont la présence n'était pas prévue, attendre l'arrivée de la vaisselle qui lui est réservée, et donc s'asseoir à la « deuxième table ».



6: Deux grand chefs et un futur grand chef à un mariage

Paul *qatr* (avec la Bible à la main) parle avec le grand chef Pierre Zeula devant l'église de Drueulu pendant la cérémonie de mariage de Nekelo Zeula et Hatre Haluatr. Au second plan, à droite, se trouve le grand chef de Takedji, Ouvéa, Nekelo et l'héritier de la chefferie de Lösi, Boula (Drueulu, 12 juillet 1990).



7: Kama *qatr* entourée d'enfants du village pendant une pause lors des «travaux coutumiers» (Drueulu, novembre 1989)



8: Un des anciens de Druulu

Dans sa case, Kela *qatr* vérifie des termes que j'ai écrits en drehu sur mon bloc-notes (Druulu, février 1992).



9: Des regards sur la thèse

Kela *qatr* et Marie *qatr* feuillettent un exemplaire de ma thèse en anglais : Kela *qatr* regarde une photo de lui, Marie *qatr* lit une citation en français (Druulu, décembre 1993).



10 : La grande chefferie de Feneiwewe à Dreulu

Dreulu, la grande chefferie : *umepö* (sur la droite). La clôture de bois signale un site de chefferie (juin 1990).



11 : La mission de Dreulu

Le nouveau bâtiment de l'église (sur la gauche), l'école élémentaire catholique (le grand bâtiment à droite), dont l'équipe est aujourd'hui exclusivement composée d'enseignants laïques (février 1990).



12: Fête des ignames

L'igname est le tubercule par excellence dans la société kanak de Lifou. Un groupe d'hommes appartenant au même *lapa* (clan) se dirige vers la chefferie en transportant les ignames dans des paniers faits de feuilles de cocotier tressées ; ils attendront les autres clans à l'extérieur de la barrière et, tous ensemble, ils entreront sur le site de la chefferie. Certaines parties de la cérémonie se déroulent à l'extérieur de la clôture, d'autres à l'intérieur (Drueulu, 10 mars 1990).



13 : Itra ou bougna, selon le terme en français calédonien

Il s'agit du plat typique kanak, toujours présent lors des occasions importantes. Les différents ingrédients arrosés de lait de coco – tubercules (il y a toujours de l'igname), poisson ou poulet, *tu* (légume à feuille verte) – sont placés sur un lit de feuilles de bananier, refermé en forme de ballot, tenu par des lianes. Le plat est cuit dans un four kanak, dont la capacité dépend de la taille et de la quantité de bougna préparés. Le four kanak est fait de pierres placées dans un trou, préalablement chauffées au feu, sur lesquelles on pose la préparation, que l'on recouvre de terre et de feuilles (janvier 1990).



14 : La construction d'une meitro (case)

La charpente en bois est ensuite couverte de bottes de paille. (Drueulu, mars 1990).



15: Préparation de la «tête» de la case

La dernière opération pour achever la construction d'une case consiste à placer la «tête» au sommet du toit, pour protéger la case des orages et des esprits. À Lifou, la «tête» remplace la flèche faitière. Sur la photo, est présent Kami Hmagu Taua (cf. photo 3), à qui l'on reconnaissait ce savoir aujourd'hui presque disparus (Drueulu, 12 février 1990).



16: Aux champs

Pour pouvoir participer aux échanges coutumiers, il faut cultiver de « vraies ignames », *dioscorea alata*, les autres variétés étant destinées à l'alimentation. Sainue et Waxöma étaient tous deux salariés, ils s'occupaient de leur champ après le travail ou pendant le week-end (Wedrumel, 9 mars 1990).



17: Retour de la récolte de petit bois

À l'occasion des journées de préparation de la grande natte en pandanus pour l'*umepö*, des femmes protestantes et catholiques de Drueulu, toutes d'âge différent, rentrent des champs en portant sur leur dos le bois nécessaire à la préparation du dîner destiné à toutes les femmes ayant participé au tressage. La femme sur la gauche, mariée à Drueulu, est originaire d'une famille du district de Lösi et descend d'un commerçant anglo-saxon qui s'installa à Lifou au XIX^e siècle. Kama *qatr*, dont on parle souvent dans l'ouvrage, est au centre (Drueulu, juillet 1990).



18: Préparation des feuilles de pandanus

Les nattes en pandanus peuvent entrer dans les circuits d'échange. Lizie *qatr* est en train de sortir de l'eau chaude les feuilles de pandanus (dont on a enlevé les épines et qu'on a séparées en longues lamelles au préalable) pour les mettre à sécher au soleil avant de les tresser. À la différence des feuilles de cocotier, celles de pandanus requièrent une longue préparation avant de pouvoir être utilisées comme fibres textiles (Sitritr, avril 1996).



19:Tressage de feuilles de cocotier

Sipo tresse une natte avec des feuilles de cocotier ; l'opération est beaucoup plus rapide, mais la natte se dégradera plus rapidement. La natte que Sipo prépare sera suspendue avec d'autres pour former une sorte de paravent extérieur sous la véranda où viendront s'asseoir les invités à un mariage (cf. arrière-fond de la photo 5) (15 juin 1990).



20:Tressage d'une natte en pandanus

Le tressage est l'une des nombreuses activités pratiquées à la Maison des Femmes. Kama qatr (à gauche) et Mekatre (à droite), face à face, en train de tresser (Drueulu).



21 : Causerie entre femmes

Des femmes de différentes générations lors d'un moment de détente avant le dîner (8 mars 1990). De gauche à droite : Waxöma, Alice *qatr* (mère du grand chef), sa petite-fille M. Noëlle (première-née du grand chef), avec la fille d'une de ses cousines dans ses bras, Malu (épouse du petit frère du grand chef) avec son fils.



22 : Spectacle de fin d'année scolaire

Les enfants de l'école maternelle catholique se lancent dans une danse tahitienne pendant leur fête de fin d'année. Mané en robe mission (au second plan), Alicia (sur la droite) (Drueulu, 15 décembre 1991).



23 : Deux femmes montrent à l'ethnologue les positions prises par la parturiente et une aide lors de l'accouchement

Kane *qatr* (à gauche) et sa fille Sipo *qatr* montrent comment se passaient les accouchements avant que les missionnaires importent de nouvelles modalités, dont notamment la position couchée. Kane *qatr* occupe la position de la parturiente en travail, elle est aidée par deux autres femmes, l'une assise dos à dos contre elle (Sipo *qatr* sur la photo) (18 avril 1992).



24 : Rituel de soin

Awa pratique un rituel de soin à base de plantes et de salive sur Anna (31 décembre 1989).



25 : Rituel de soin pour la fontanelle du bébé

Alisie *qatr* pratique un rituel de soin pour la fontanelle du petit Sasa, âgé de six mois et demi, dans les bras de sa mère Valentine, à l'aide du liquide tiré de la tige de quelques feuilles. Au second plan, Matroigue Zeula (Sitritr, 1^{er} février 1990).



26: Graffitis de protestation sur une clôture

La clôture du chantier de la Province a été tapissée de graffitis célébrant la vitalité de la coutume et des chefferies (We, 24 septembre 1991).



27: Banderoles de protestation

Quelques dizaines de mètres plus loin que la clôture précédente, des banderoles témoignent d'un autre genre de mal-être, avec la grève des employés d'un petit magasin en conflit avec le propriétaire (We, 1991).



28: Préparation de la manifestation organisée par les femmes de Drueulu contre l'alcool

Les préparatifs, dans la case de Thérèse, toujours très active y compris dans le groupe de femmes. Gazane (à gauche) et Hnaule (à droite), brandissent deux pancartes (Drueulu, 1990).



29: Manifestation organisée par les femmes de Drueulu contre l'alcool

Les femmes défilent de la case de Thérèse jusqu'à la Mission pour dénoncer l'abus d'alcool chez les hommes de la tribu. Hatre *qatr* (à gauche), Pohnimë (à droite), toutes deux en robe mission (Drueulu, 1990).



30: Jeunes femmes de Drueulu à Païta en 1971

Cette photo a été prise à l'occasion de la première réunion des femmes qui officialisera la naissance de mfSVM (mouvement féminin pour un Souriant Village Mélanésien). Pohnimë Haluatr à gauche, Anne Marie Alosio d'Ouvéa porte la pancarte. Photo donnée à l'auteur par Pohnimë, original conservé chez Pohnimë.



31: Assemblée générale des femmes du mfSVM

À l'occasion du vingtième anniversaire du mfSVM, l'assemblée générale est organisée en février 1992 à Drueulu. L'évènement prévu en 1991, fut repoussé d'un an à la suite d'un deuil important. Pohnimë Haluatr et Anne Marie Alosio seront encore présentes.



32: Réunion d'un groupe de femmes protestantes avec les employées du service de santé provincial (Jozip, juin 1990)



33: Ordination de la première femme kanak pasteure de l'église évangélique Marie-Claire Kaemo porte une veste sur sa robe mission (Jozip, Lifou, 16 février 1992).



34: Une rencontre des femmes du mfSVM au bureau provincial

Isola Keitrédi et Pohnimé, la présidente du groupe de femmes de Drueulu, rencontrent Denise Kacatr dans son bureau à la Province pour parler de l'organisation de l'assemblée générale imminente de l'association féminine Vers un Souriant Village Mélanésien (We, 30 janvier 1991).



35: Réunion de femmes de la Grande Terre

*Des jeunes femmes du groupe *Pürê Buè KèWidje* de Kouergoa (à 4 km de Bouloupari, sur la Grande Terre) travaillent avec une bétonnière, elles sont impliquées dans un projet de construction de latrines et de fours en béton destinés aux groupes domestiques locaux. (mai 1992).*



36: Moments festifs entre femmes

Des jeunes femmes de Drueulu à l'inauguration du centre héliomarin de Jozip (Lifou). (Lifou, 24 juin 1990).



37: Des femmes lors d'un tournoi de cricket

Finale du tournoi de Lifou pour la « coupe Yeiwene Yeiwene ». L'équipe féminine de cricket de Drueulu (en blanc et bleu) rencontre celle de Hnacaöm (en blanc et vert) (1^{er} février 1991, We). Avant de se rendre à la rencontre, les filles de l'équipe de Drueulu ont fait une coutume à quelques anciennes du village.



38: Une affiche «Foot-Ball et Télévision»

Sur la porte d'un magasin de la tribu, une affiche fait la publicité de la coupe du monde de football de 1990 et souligne la possibilité de louer des téléviseurs pour suivre l'événement (Dreulu, 29 juin 1990).

Seconde partie

À la rencontre d'un contexte culturel

Comment compter les personnes et comment les prendre en « compte »

Et quand Père s'est interposé, c'était pour la défendre, elle. Et quand il a absolument tenu à ce qu'elle aille à l'école, à ce qu'elle sache lire et écrire comme un garçon, alors que par ailleurs, il ne se privait pas de déclarer que le rôle des filles se confine au clan utérin qu'elles se doivent d'agrandir. Elle était sa préférée et il lui passait tous ses caprices.

Déwé Gorodé, 1994, p. 8.

Certaines dimensions du monde kanak ont été précisées dans cet ouvrage (relations entre autochtones et étrangers, fluidité de la hiérarchie sociopolitique indigène, rapport avec le monde des esprits), ainsi que certains aspects saillants des interactions avec le monde occidental, tant sur l'île qu'ailleurs. Ainsi que nous l'avons dit, la population de Lifou présente un long passé de mobilités et d'échanges avec des présences, des marchandises et des produits européens. Dans cette seconde partie, l'accent est porté sur les frontières de la différence telles qu'elles se manifestent aujourd'hui.

Le titre de ce chapitre fait référence aux relevés statistiques, aux recensements et à la façon dont ce terrain apparemment neutre se confronte avec les conceptions de la « personne » indigène et étrangère.

L'analyse prend en compte certaines dimensions des notions complexes de personne et de relations sociales telles qu'elles sont conçues par les habitants de Lifou. Les différenciations internes, basées sur le sexe, l'âge, le statut et le rang, enracinées dans les principes culturels indigènes, se recourent avec les différenciations issues du contact entre les constructions indigènes et les valeurs et idées promues par les missionnaires catholiques (cf. ci-dessous). Mon intention n'est pas de me risquer à une analyse d'ethnopsychologie kanak, mais de mettre en évidence un autre domaine important dans la redéfinition des frontières de la différence.

Les écrits de Maurice Leenhardt (1947) sur le monde des idées kanak parlent d'une absence de tout concept de « personne » individuelle, au sens où un Kanak se situe et se pense toujours en relation avec un autre que soi-même. Ils ont alimenté un vif débat sur le rapport entre individus et société dans le monde mélanésien, pendant longtemps qualifié en des termes diamétra-

lement opposés à ceux caractérisant la représentation de l'individu autonome dans le monde occidental. L'anthropologue Marilyn Strathern (1988) propose de ne pas considérer l'antinomie société/individu comme centrale dans les sociétés mélanésiennes. Selon elle, il faut chercher de nouveaux termes pour parler de socialité(s) à la fois au pluriel et au singulier, en pensant les personnes mélanésiennes à la fois comme parties intégrantes d'unités sociales et comme entités indépendantes. Je propose de prendre comme point de repère la pensée d'Hannah Arendt (cf. chap. 2), qui situe l'unicité de l'individu dans le contexte d'interactions avec les autres et qui envisage la liberté non pas en termes individuels mais relationnels. Cette approche permet d'échapper aux apories d'une opposition stérile entre individu et société et de laisser de la place au concept lifou de «pauvreté» entendu comme «absence de relations».

Jean Guiart (1986) affirme que la sociabilité à Lifou est caractérisée par des relations duales. La personne n'est pas conçue comme un individu isolé, mais elle est définie au sein d'un réseau de relations. J'ai pris en compte certains aspects de cette problématique dans la première partie : ancienneté (senior/junior) et rang (chef/sujet). À présent, sans prétendre épuiser la grande question des constructions de la «personne» à Lifou, je concentrerai mon analyse sur les éléments principaux de trois autres relations duales : les rapports sœur/frère, épouse/époux et mère/enfants.

Recensements et personnes

La question des données statistiques dans ce contexte soulève un certain nombre de problèmes. La définition de la population de droit (*de jure*) appliquée par l'état civil de We se base sur les droits de résidence coutumiers. À l'époque de ma recherche, les nouveau-nés étaient inscrits dans le registre de la tribu de leur père, et pas dans celui de leur lieu de naissance ou de résidence. Ceux qui étaient nés en ville et y avaient toujours vécu étaient eux aussi enregistrés et décomptés à Drueulu, si leur père était originaire de la tribu. Mais si un homme jouit de ces droits pour toujours, y compris s'il est marié, ce n'est en revanche pas le cas des femmes, qui ne les transmettent pas à leurs enfants. Une femme mariée à Drueulu tout en étant originaire d'un autre village sera recensée sur les listes de sa propre tribu, et non pas sur celles de son mari.

Les enfants d'un couple marié sont des membres du lignage et de la tribu de leur père ; ceux nés hors mariage appartiennent au lignage et à la tribu de leur mère. En raison de la définition de droit (*de jure*) adoptée par l'état civil de We, les rares couples suivant une règle de résidence uxori locale sont enregistrés sur les listes de la tribu où le mari a des droits coutumiers de résidence. De même, les visiteurs de passage pour des périodes plus ou moins longues ne sont pas comptés dans la population du village. J'aurais pu les

prendre en compte dans mon recensement de la population de Drueulu, mais cela aurait faussé les comparaisons avec les données concernant d'autres tribus. Je me suis donc conformée aux modalités de collecte de l'état civil de la commune. Là où c'était possible, je me suis appuyée sur les données du recensement de 1989¹, année de l'application des accords de Matignon mais aussi du début de ma recherche de terrain.

Une autre question de taille pour comprendre le fonctionnement des états civils des communes tient aux deux systèmes juridiques en vigueur en Nouvelle-Calédonie à l'époque de ma recherche : le statut civil de droit commun (ci-après DC), c'est-à-dire le système juridique français qui s'applique à tous les citoyens et citoyennes de nationalité française, et le statut civil particulier (ci-après SP), c'est-à-dire le système coutumier, qui concerne uniquement la population kanak². Reconnue par la Constitution française de 1958 et en vigueur aussi dans les territoires d'outre-mer, cette distinction se fonde sur la définition de la population de droit (*de jure*). Depuis 1946, les Kanak sont des citoyens français ; cependant, à l'époque de ma recherche, 79 832 d'entre eux étaient enregistrés sous le régime SP. Ce statut régit tous les domaines – depuis le mariage jusqu'à l'adoption ou le divorce – exclus du Code pénal français. Ce dernier s'applique à tout citoyen français, Kanak inclus, bien que, parfois, pour les indigènes accusés d'une infraction pénale on ait recours à des « procédures coutumières », généralement sous la forme d'un jugement moral et d'un châtement corporel, infligé par le Conseil des anciens. Par exemple, en 1991, à Drueulu, une jeune femme fut victime d'une agression sexuelle durant une fête nocturne. Informé de l'affaire, le Conseil des anciens décida de punir tous les jeunes hommes et jeunes femmes du village, bien que l'on sût qui était le coupable³. « A. a frappé les autres, puis à son tour il s'est soumis à cinq coups. Le petit chef s'est mis à genoux lui aussi, mais A. et les autres ont dit que pour lui c'était différent », m'a raconté une jeune fille impliquée dans l'incident mais qui avait été punie à part, avec les autres jeunes des familles de la chefferie, en raison de son nom de famille. Le partage de la punition est fortement ancré dans la perception kanak de la transgression, comme le démontre l'anecdote rapportée par une institutrice qui enseignait alors au collège de Hnathalo : « Un élève de l'école a été suspendu pendant trois jours pour un comportement jugé grossier ; deux de

1 Le recensement de 1989 eut lieu un an avant celui prévu par le calendrier septennal en raison des accords de Matignon.

2 Pour comprendre les deux systèmes en vigueur à l'époque de ma recherche, voir le long entretien avec le juge kanak de Lifou, Fote Trolue (mars 1990). À la suite de l'accord de Nouméa, le 1^{er} janvier 2000, le SP a été renommé Statut Civil Coutumier (SCC).

3 Comme me l'a expliqué une jeune fille, l'affaire fut résolue selon la procédure coutumière, c'est-à-dire que les familles se mirent d'accord sur un mariage « réparateur ». L'autre cas dont je fus informée durant mon deuxième séjour de terrain fut résolu par la dénonciation du coupable auprès des autorités françaises. L'homme fut incarcéré au Camp Est à Nouville (Nouméa).

ses camarades ont demandé à faire face “ensemble” à la mesure disciplinaire, avec la claire intention de “partager” la punition, afin de recevoir chacun un jour de suspension » (Martine).

Une femme ou un homme soumis au SP peut décider de changer de statut, mais la loi ne prévoit pas le cas inverse. Dans le cas d’un couple mixte, les enfants relèvent toujours du DC, sans droit d’appel⁴. Les enfants kanak DC sont enregistrés sur une liste séparée, conservée à l’état civil. Néanmoins, ils sont décomptés dans les relevés statistiques comme membres de la population de droit (*de jure*) de Drueulu, ce qui montre la prévalence de la conception coutumière.

Les propos de Mila Busoni (2000), une des rares auteures italiennes qui ait affronté ces questions en prenant aussi en compte les rapports entre les sexes en Nouvelle-Calédonie, s’appuyant sur les travaux de Christine Salomon (qui a travaillé sur la Grande Terre), a affirmé que le nombre de femmes kanak demandant à passer au système juridique français est en constante augmentation. Cette auteure italienne justifie ce choix par la volonté de « complètement couper les liens avec une société qui les humilie et les maltraite légalement » (p. 31). Il est à mon avis réducteur de résumer ainsi la complexité et les ambiguïtés des rapports entre hommes et femmes kanak, du moins dans le contexte des îles Loyauté, et d’estimer que le système juridique français pourrait représenter un refuge ou une bouée de sauvetage ouvrant la voie à une plus grande liberté pour les femmes indigènes.

La constitution française de 1958 établit une distinction rigide entre les deux statuts, mais dans la pratique kanak, plusieurs critères entrent en jeu : de nouveau, la fluidité de la notion de « frontières de la différence » joue un rôle important. Lors d’entretiens à ce sujet, certains m’ont répondu qu’un Kanak DC se situe hors des « lois coutumières », mais si cet individu participe à la vie communautaire, son statut n’est pas pris en considération – le discours étant différent pour le *hnafetra* (lieu racine). Si un homme, considéré comme un « arrivé » récent, se comporte d’une façon jugée destructrice pour le bien-être de la communauté, on lui rappelle : *eka la hnei eö hnafetra?* (où est ton « lieu-racine »?).

Le recensement de 1989 demandait aux citoyens français de souche mélanésienne de déclarer leur tribu d’appartenance et leur statut. Cette question figurait déjà dans les formulaires du recensement de 1976, mais le principe d’auto-identification n’apparut qu’à partir de celui de 1989, où il était explicitement demandé de préciser la « communauté ethnique »

⁴ Dans les années 1990, la province des Îles Loyauté a commencé à revoir certains cas, comme celui d’une jeune femme qui se retrouvait sans statut particulier simplement parce qu’elle était née au Vanuatu. Certains de mes interlocuteurs, à qui j’ai demandé pourquoi cette question n’était pas à l’ordre du jour du mouvement indépendantiste, ont répondu qu’une fois la pleine souveraineté obtenue, cette question n’aurait plus aucune importance. L’accord de Nouméa (1998) prévoit la possibilité de « recouvrer » le SCC.

d'appartenance⁵. En 1989, cette formulation n'a produit aucun changement majeur dans le pourcentage d'individus se déclarant kanak, contrairement à Hawaï⁶ ou en Australie, où le nombre des personnes s'auto-désignant comme « indigènes » est en augmentation.

La question sur l'appartenance ethnique a été exclue lors du recensement de 2004, à la suite des déclarations opposées à cette pratique faites par le président Jacques Chirac durant sa visite en Nouvelle-Calédonie en 2003. Sa prise de position claire contre une modalité de recueil de statistiques « irresponsable et illégale » a provoqué le boycott des opérations de recensement du côté kanak (Marie-Claire Beboko-Beccalossi, entretien téléphonique, 20 octobre 2004). Ces statistiques devaient servir à démontrer les conditions de vie indigentes d'une grande partie de la population kanak, mais aussi à disposer de données précises pour définir le corps électoral en vue du référendum sur l'organisation politique du pays. L'insuffisance des données récoltées ayant rendu les statistiques peu fiables, le gouvernement local a organisé un nouveau recensement en 2005, appelé localement « l'enquête culturelle ». Ces faits montrent que, non seulement les données statistiques sur la population doivent tenir compte du contexte culturel, mais aussi qu'un recensement peut avoir des implications politiques et devenir objet de tensions et de contestations.

Si l'ancestralité est un facteur décisif parmi les éléments qui font d'une personne « un/une Kanak », la notion de « kanak-ité » reste par ailleurs fluide. Dans leur exploration de la notion d'identité culturelle dans le Pacifique, Jocelyn Linnekin et Lin Poyer se sont interrogées sur la façon dont celle-ci est perçue par les habitants du Pacifique et par les Occidentaux, et concluent que le contraste découle d'une accentuation différente plutôt que d'une opposition (1990a, p. 6). Partant de ce principe, les deux chercheuses soutiennent que les éléments centraux dans la construction de l'identité sont nettement distincts dans les deux contextes. Elles associent la construction de l'identité culturelle dans le Pacifique à la notion « lamarckienne » d'identité⁷, c'est-à-dire que « ton lieu de résidence et ton comportement sont aussi importants que la parenté biologique dans la détermination de ton identité sociale » (p. 8). Les particularités de cette construction conduisent à une certaine élasticité et une certaine fluidité des frontières, ainsi qu'à la possibilité de les redessiner. À l'inverse, ces deux anthropologues mettent le concept

5 Dans le formulaire de 1989, il était demandé de déclarer l'appartenance à l'une des « communautés ethniques suivantes », question réitérée dans le recensement suivant de 1996, mais sans le fâcheux adjectif. Dans les deux cas, la liste parmi laquelle choisir comprenait huit groupes spécifiques et un plus générique (« Autre »).

6 À Hawaï, le recensement fédéral de 1970 basait la classification ethnique sur l'« auto-identification ou race du père ». La formulation fut changée dix ans plus tard en « auto-identification ou race de la mère » (Linnekin 1990, p. 153).

7 Cette distinction, qui renvoie à Watson (1990), a été amplement critiquée.

occidental d'ethnicité en rapport avec le modèle «mendélien», qui détermine l'identité de l'individu par la filiation et la parenté, dont les frontières sont imperméables. Dans ce dernier cas, l'identité est figée, immuable, elle ne permet pas la variété de configurations qu'offre la conception lamarckienne. Partant de ce contraste, Linnekin affirme que : «Aussi bien aux Fidji qu'en Nouvelle-Calédonie, le modèle opérant d'identité culturelle, du moins si l'on s'en tient aux déclarations des leaders politiques les plus connus, a plus d'éléments en commun avec la théorie classique occidentale de l'ethnicité [filiation et parentage] qu'elle n'en a avec l'affiliation lamarckienne» (1990, p. 171). La chercheuse justifie ensuite cette position par le fait que les indigènes ne représentent plus la majorité de la population dans aucun des deux pays et que l'aliénation des terres est une question cruciale sur la Grande Terre comme aux îles Fidji.

Les matériaux présentés dans mon ethnographie ne permettent pas d'aborder la construction identitaire de façon rigide, un sujet effleuré dans ces pages et repris dans le chapitre 8, où je mets au jour les différents aspects du processus de construction de l'identité. À Drueulu, de même qu'ailleurs à Lifou, si certaines familles admettent avoir une ascendance mixte, leurs membres ne se qualifient jamais et ne sont jamais qualifiés de «métis». Quand les femmes parlaient d'enfants nés hors mariage, dont on savait que le père était blanc, on ne disait jamais qu'ils étaient «en partie kanak»⁸.

Je m'interroge sur les phénomènes de métissage et sur les unions mixtes dans l'optique proposée par Jean-Loup Amselle, autrement dit en me concentrant «sur l'usage social et contextuel de ces notions à l'époque contemporaine, c'est-à-dire sur leur fonctionnement en tant que représentations du social» (1990/1999). À Lifou, l'absence de catégorie sociale similaire aux «demis», qui existe par exemple à Tahiti et joue maintenant un rôle important dans l'arène sociopolitique (Henningham, 1992, p. 16; Aldrich, 1990, p. 192-193), s'explique par les spécificités des relations sociales indigènes ainsi que par les intérêts variés et les différentes représentations coloniales, locales et métropolitaines⁹. Les Tahitiens sont devenus des citoyens français en 1880, les Kanak seulement en 1946. Cette politique à géométrie variable découlait du regard colonial, qui, d'un côté, convergait dans une vision esthétisante de l'Océanie et, de l'autre, divergeait dans sa manière de souligner la différence entre les habitants du Pacifique oriental (Polynésie) et ceux du Pacifique occidental (Mélanésie), alimentant ainsi des dualismes encore vivaces dans l'imaginaire européen sur l'Océanie. Les populations de

8 Le nouveau climat ambiant après la signature des accords de Matignon a donné de la visibilité à ce débat ; même les Caldoches ont commencé à réfléchir à des questions autrefois autocensurées, comme la reconnaissance d'une filiation mixte ou d'ascendants forcés.

9 Pour une différence dans les politiques coloniales françaises à Tahiti et en Nouvelle-Calédonie, voir Pillon et Sodter, 1991. Pour une vue d'ensemble du phénomène du métissage en Nouvelle-Calédonie, Angleviel, 2004 et Leblic, 2004c.

Polynésie, qui présentaient des institutions sociales comparables aux institutions européennes, purent être pensées en termes plus égalitaires ; les modalités de la rencontre sélective entre Tahitiens et étrangers, provoquée par des logiques locales, contribuèrent, elles aussi, à renforcer cette rhétorique. La spécificité des formes locales de gestion de la terre à Tahiti devint le pivot autour duquel s'articulèrent les règles établies par les législateurs indigènes : d'un côté, les mariages mixtes furent interdits (1835) pour éviter que des Européens (une centaine à Tahiti en 1835) prennent le contrôle des terres ; de l'autre, on imposa aux indigènes enceintes d'un Européen d'épouser le père de l'enfant (1838).

Les unions mixtes ont toujours existé en Nouvelle-Calédonie – au début du xx^e siècle déjà, Sarasin (1929b, p. 24) relevait le nombre élevé de métis –, mais elles étaient rarement légalisées, même en présence d'enfants. Les enfants nés de ces unions étaient assimilés à la communauté kanak ou française (Henningham, 1992, p. 14). Les frontières indigènes de la différence, dont la flexibilité permettait aux enfants nés hors mariage d'être absorbés dans le patrilignage maternel, furent confrontées à une politique coloniale française dont l'objectif était d'installer une importante population de colons blancs dans le pays. Les Caldoches (descendants des colons blancs présents dans le pays depuis plusieurs générations), qui représentaient 41 % de la population totale en 1969, mais n'étaient plus que 33,6 % vingt ans plus tard (données INSEE, 1969 et 1989), ont joué un rôle économique et politique de premier plan dans le pays, et, en tant que groupe social, ils se distinguent des Français métropolitains qui vivent et travaillent *in situ*. Par ailleurs, la conviction répandue que les Kanak étaient en voie d'extinction a sans doute également joué dans cette question complexe : en partant de ce principe, classer les enfants nés d'unions mixtes dans une catégorie à part cessait d'être une stratégie fonctionnelle.

Durant la seconde moitié du xix^e siècle, quand la Nouvelle-Calédonie était une colonie pénitentiaire, les autorités étaient autrement plus intéressées par la distinction entre les colons libres et les forçats que par le décompte des « métis ». Par la suite, les recensements de la population se sont eux aussi basés sur ces critères (INSEE, 1956), en subdivisant les effectifs en trois catégories : population libre, détenus, autochtones et immigrés sous contrat¹⁰.

Dans son ouvrage *L'Homme dans le Pacifique Sud* (1966), lorsqu'il présente les différentes populations du Pacifique, le géographe François Doumenge s'attarde sur les spécificités du « groupe européen » et de ses « assimilés » en Nouvelle-Calédonie. Il s'intéresse aux différentes composantes de ce groupe

10 Il est intéressant d'opérer une comparaison avec la politique italienne sur le métissage en Érythrée. On passe d'une position où « une partie de sang blanc et une éducation italienne sont des conditions nécessaires mais aussi suffisantes pour pouvoir aspirer à l'obtention de la citoyenneté » (Sörgoni 1998, p. 143) à la position de 1938 où les mariages mixtes sont interdits, pour arriver à la définition de 1940, où le « terme "natif" englobera définitivement et sans exception la catégorie des métis aussi » (p. 144).

– des individus aux antécédents très différents, des Italiens aux Malgaches, des Javanais aux Japonais (p. 190) –, mais son analyse des relations entre les Européens et la population indigène choque par son inexactitude et ses accents racistes :

Il n'y a pas eu ici un véritable affrontement racial, car une ségrégation naturelle s'est peu à peu organisée dans les faits [...]. Il en est résulté une remarquable absence de préjugés raciaux et sociaux secondaires. [...] Mais, petit à petit, il a fallu tout de même se rendre à l'évidence que [...] il [l'Européen] restait malgré tout tributaire d'une réaction antagoniste vis-à-vis des autochtones mélanésiens avec lesquels il s'était fort peu mélangé. (p. 192)

La lecture proposée par Doumenge, selon qui la situation du pays répond à un modèle d'apartheid naturel plutôt qu'une situation produite par une politique coloniale spécifique, parle d'elle-même. Je voudrais m'arrêter sur une autre affirmation de Doumenge, selon laquelle, dans la région en question, « le métissage [au sens de mélange biologique et culturel] est resté très marginal » (p. 187). Bien que la présence française ait été minimale aux îles Loyauté, des commerçants européens et nord-américains y ont séjourné au XIX^e siècle, pendant des périodes parfois longues, atteignant en 1870 le chiffre de 63 personnes (missionnaires inclus). Environ la moitié des 27 marchands dont on a pu suivre la trace avec certitude épousèrent des filles de chefs (Howe, 1978, p. 33) et eurent de nombreux descendants, assimilés à la population locale. Aux cas déjà mentionnés, on peut ajouter celui relevé par Eugénie Péter d'un étudiant, fils d'un Américain et d'une femme de Lifou (15 juillet 1928)¹¹.

L'affirmation de Doumenge s'inspire de la pratique des colons européens, qui se tinrent à l'écart du reste de la population, qu'il s'agisse des indigènes comme des forçats remis en liberté. Ces derniers se mêlèrent avec les locaux, et leurs descendants furent assimilés d'un côté ou de l'autre (Bensa 1990c, p. 59). Bien qu'ils se soient adaptés à cette pratique, les colons ont tracé une frontière entre la reconnaissance des métis comme européens et leur acceptation comme conjoints (Merle 1991, p. 243).

Si la notion de métis n'est pas employée par les Kanak dans les échanges sociaux, le concept d'« illégitime », *nekön ne gojeny* (enfant de la route), est en revanche répandu parmi les habitants de Lifou. L'expression a une connotation négative évidente, et je l'ai surtout entendue employée par des hommes pour désigner des enfants nés hors mariage – un stigmate qui les accompagne toute leur vie. Il pèse plus lourd pour les garçons et, dans des situations sociales ou politiques tendues, leur naissance illégitime sera un levier pour affaiblir la légitimité de leurs revendications.

¹¹ Des enfants métis naquirent aussi à la suite d'unions temporaires entre femmes kanak et soldats américains durant la seconde guerre mondiale (Gorodé, 1994, p. 27).

Le phénomène est en augmentation constante, et les données de 2003 montrent que 23 % des enfants nés dans la province des Îles Loyauté ont été reconnus par des mères célibataires. Il convient ici se demander si le concept d'« illégitimité » est une catégorie kanak ou une notion introduite durant la période coloniale. Emma Hadfield notait qu'il y avait « peu d'enfants illégitimes » et qu'« ils étaient réputés posséder [...] un penchant pour le mal » (1920, p. 180). Je soupçonne que nous nous trouvons ici face à un préjugé culturel indigène renforcé, moins par les efforts de coercition de l'État colonial, que par le discours missionnaire sur les valeurs de la famille, du mariage et de la maternité dans le cadre conjugal sur lesquelles je reviendrai.

Mobilité géographique

Il n'y a pas de distinction en drehu entre mobilité de courte ou de longue durée. Quand j'en discutais avec les gens du village, tous soulignaient le sens différent du terme « migration » pour les Kanak et pour les Blancs. Pour les premiers, le mot n'implique pas la perte de droits résidentiels, de positions héréditaires ou d'accès à la terre. Au cours d'une discussion sur la question, les instituteurs kanak de l'école élémentaire de Drueulu ont préféré employer l'expression de « long séjour », en m'expliquant qu'en drehu la différence porte davantage sur le motif du voyage que sur sa durée : « *kalapa e Numea* » (« habiter à Nouméa »), « *tro agö e Numea* » (littéralement, « se promener à Nouméa »). Ces expressions ne tiennent pas compte de la durée de l'absence ; si on se rend à la capitale pour des traitements médicaux, indépendamment de la durée du séjour, on dit *tro agö e Numea*, en mettant l'accent sur le caractère transitoire du séjour.

En délimitant la population du village, j'ai dû faire face à une série de problèmes issus de la comparaison entre les différentes données à disposition : les miennes, celles de l'état civil de We¹² et celles du recensement de la population du 4 avril 1989. Les trois ensembles de données convergent du point de vue chronologique mais reposent sur des critères hétérogènes : par exemple, fin 1989, l'état civil enregistrait 549 personnes résidant hors de l'île, contre les 390 enregistrées par le recensement.

Au cours de la décennie 1979-1989, la population de droit (*de jure*) de Drueulu a augmenté de 2,3 %. Les Kanak formaient 21,6 % de la population urbaine du « Grand Nouméa », la capitale et ses périphéries (recensement de 1989) ; cependant, selon le même relevé, environ la moitié des habitants

12 À l'époque de ma recherche, il y avait trois bureaux d'état civil à Lifou, un pour chaque district (Xepenehe, Mou et We). La population de Gaïca relevait de l'état civil de We. À partir de 1935, les registres des naissances et des décès ont été tenus par la gendarmerie ; à partir de 1968, cette tâche est passée à la municipalité. Autrefois, l'état civil enregistrait seulement les naissances et les décès des Européens (missionnaires, marchands).

de Drueulu vivait en ville¹³. La population urbaine en question a augmenté rapidement, passant de 35 % en 1975 à 50 % en 1989.

La population en 1989 (selon la catégorisation par classes d'âge adoptée par l'état civil de We) était une population jeune, dont plus de la moitié des effectifs se trouvait dans la tranche d'âge 0-21 ans (tableau 1 et fig. 3). Dans ce groupe, on passe d'une majorité de garçons dans les premières années à une majorité de filles ; l'augmentation des décès dus à des accidents de la route est sans doute l'une des causes principales de cette évolution. Cette dernière révèle aussi comment s'exercent les protections parentales vis-à-vis des enfants des deux sexes. Les femmes sont également plus nombreuses que les hommes dans la tranche des plus de 50 ans ; l'espérance de vie pour toute la province des Îles Loyauté était effectivement plus élevée en 1989 pour les femmes (68,9 ans) que pour les hommes (63,2 ans) (ITSEE, 1990, p. 58), comme c'est d'ailleurs le cas chez de nombreuses populations contemporaines.

Année	0-21		22-49		+50	
	F	M	F	M	F	M
1970	215	219	94	86	48	48
1971	208	226	104	90	47	41
1972	212	240	109	83	45	42
1973	229	238	111	91	41	45
1974	241	236	112	98	42	44
1975	246	246	111	106	45	41
1976	252	254	118	104	45	42
1977	249	265	125	107	45	43
1978	257	265	129	116	48	42
1979	263	237	135	117	49	44
1980	265	267	140	125	51	47
1981	277	270	152	129	49	48
1982	274	273	157	141	53	47
1983	275	270	165	150	58	47
1984	282	274	169	161	59	48
1985	281	279	178	173	57	45
1986	290	292	178	177	55	44
1987	290	281	197	189	57	49
1988	293	288	202	202	60	47
1989	296	291	204	210	60	47

Tableau 1 : Composition de la population de Drueulu par tranche d'âge et par sexe, 1970-1989.

© État civil de Wé

¹³ En 1969, la population urbaine du pays représentait 50 % de la population totale ; vingt ans plus tard, elle atteignait presque 60 % (Baudchon et Rallu, 1993).

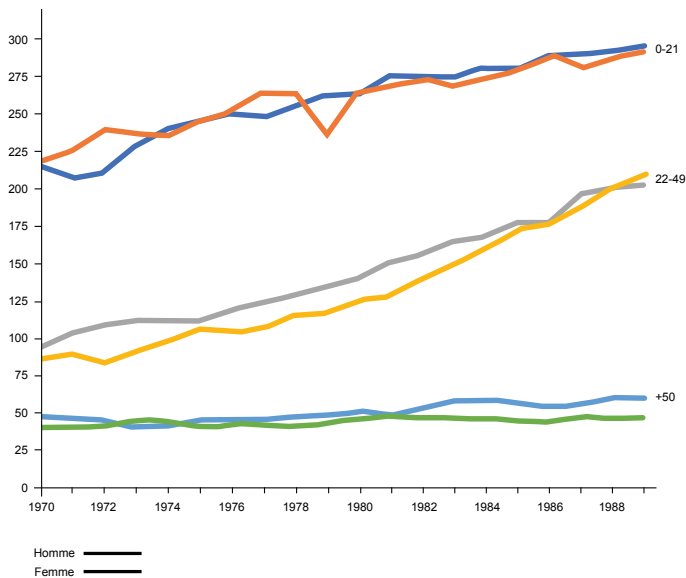


Figure 3 : Composition de la population de Drueulu par tranche d'âge et par sexe, 1970-1989 © État civil de Wé

La mobilité féminine est en augmentation constante par rapport au passé, et le nombre de femmes urbanisées¹⁴ à l'époque de ma recherche était à peine inférieur au nombre de femmes vivant au village, tandis que, chez les hommes, il y avait légèrement plus de citadins. Jusqu'à 1989, le flux migratoire suivait l'axe Drueulu-Nouméa et la mobilité entre milieux ruraux était négligeable. Pour mieux étudier l'incidence de la mobilité des femmes et ses retombées sur les stratégies des groupes domestiques¹⁵, j'examine le profil de la population féminine du village¹⁶. Bien que la différence entre le nombre de femmes en ville et au village soit faible, une analyse des trois groupes d'âge montre que 45 % des femmes à Nouméa sont âgées de 21 à 49 ans, tandis que 60 % de la population féminine du village appartient à la classe d'âge la plus jeune. Le troisième groupe (50 ans et plus) est en revanche équitablement réparti dans les deux contextes (tableau 2).

14 Seul Nouméa est pris en compte, pas les petits centres urbains de la Grande Terre.

15 Bien que la composition d'un groupe domestique (*lapa*) évolue au cours du temps, celui-ci est généralement formé d'un couple marié, leurs enfants, et un ou deux parents plus âgés autour desquels gravitent d'autres proches. Ils partagent le même espace, *hnalapa*. Selon les données que j'ai récoltées, on dénombrait 89 groupes domestiques à Drueulu en 1989.

16 Cette participation plus importante des femmes aux flux migratoires semble aussi valable dans de nombreuses autres réalités du Pacifique sud, exception faite de cas comme ceux des îles Cook et Tokelau (Graves, 1984 et Connell, 1984).

	0-21	22-49	+50
Rurale	177	84	31
Urbaine	119	120	29

Tableau 2 : Composition de la population féminine de Drueulu par tranche d'âge, 31 décembre 1989 © État civil de Wé

Cette distinction par tranches d'âge (jeunes, adultes, vieux) s'appuie sur des critères qui ne recourent pas les différences culturelles en vigueur à Lifou entre les filles et les femmes, étant donné que l'élément déterminant l'appartenance à un groupe ou l'autre n'est pas l'âge mais la situation matrimoniale. Les femmes non mariées, avec ou sans enfants, sont toujours considérées comme « des filles » dans les travaux coutumiers et plus généralement dans la vie communautaire tribale. Par conséquent, on leur demande une participation (comme aux jeunes célibataires) moins importante qu'aux « adultes » de la collectivité¹⁷. Cependant, les hommes et les femmes ayant atteint le statut de *qatr* ou *qatrefoë* (ancien/ancienne) ne sont plus « comptés » parmi ceux qui doivent apporter une importante contribution aux « travaux » coutumiers, dans la mesure où ils l'ont déjà fait au cours de leur vie. En effet, la séniorité a une lourde influence sur les relations internes. La relation entre junior et senior modèle toutes les interactions du quotidien et, dans l'articulation des éléments identitaires locaux, elle définit une socialité lifou spécifique. Comme l'explique Zanesi Ausu, la position de *qatr* n'est pas déterminée par des critères biologiques mais par le « travail que l'on a fait » ; le statut assigné est donc performatif, il dépend de ce qu'on a fait et de comment on l'a fait (Busby, 1997, p. 269)¹⁸.

Stratégies des groupes familiaux

Comme nous l'avons vu, à partir de 1887, les Kanak furent assujettis au système dit de l'« indigénat », un ensemble de règles établies par l'administration coloniale pour limiter leurs mouvements et les confiner dans les réserves. Les restrictions ont été définitivement abolies en 1946 seulement, mais elles l'étaient déjà pour les insulaires des Loyauté prêts à travailler à Nouméa. Par le passé, la plus grande mobilité masculine avait eu des conséquences sur le rapport numérique entre femmes et hommes dans les populations rurales et urbaines, créant des situations déséquilibrées dans les deux contextes. Pour citer la femme du défunt grand chef de Gaica, et mère de

17 Ce type de demande vaut pour les hommes et les femmes qui reconnaissent l'autorité coutumière, quel que soit leur statut (DC ou SP).

18 L'analyse de Cecilia Busby (1997) applique cette notion performative non pas aux générations mais au genre dans le monde mélanésien, instituant une comparaison avec la façon plus fixe et plus stable de considérer le genre dans le sud de l'Inde. D'autre part, l'auteure déclare explicitement qu'il ne s'agit pas d'une comparaison systématique, mais passée au prisme du texte de Marilyn Strathern, 1988.

l'actuel chef : « Maintenant tout le monde va à Nouméa, le mari, la femme, les gosses ; mais autrefois, le mari seulement partait et avant de partir pour Nouméa il lui fallait la permission du grand chef » (Alice *qatr*, entretien enregistré en drehu et français, novembre 1991)¹⁹.

Une enquête conduite entre octobre 1948 et février 1949 par l'assistante sociale Madeleine Feugnet pour la Société des missions évangéliques de Paris recense 600 indigènes à Nouméa, dont plus de la moitié étaient des gens de Lifou. La population ayant fait l'objet de l'enquête se composait de 373 unités : 104 groupes familiaux, 91 femmes (dont 21 veuves) et 178 hommes (dont 3 veufs) qui vivaient seuls. Feugnet reconnaît la partialité de son enquête car axée sur les habitants de Lifou. En effet, comme elle avait vécu à Lifou, les immigrés provenant de cette île la connaissaient bien, elle les trouvait d'ailleurs « plus ouverts et hospitaliers ». De plus, comme elle le souligne, son enquête avait été « voulue par la mission protestante et [...] les habitants de Lifou sont en majorité protestants » (1951, p. 83). En l'absence d'études dédiées à la mobilité féminine²⁰, je m'appuie sur cette enquête pour comparer les explications avancées par Feugnet au sujet de la forte mobilité des habitants Lifou et celles fournies par mes interlocuteurs et interlocutrices kanak. Les données de Feugnet rendent compte d'une forte mobilité féminine dès le milieu du XX^e siècle et permettent de contextualiser la manière dont les groupes domestiques résidant au village s'investissent dans la mobilité de certains de leurs membres (la situation urbaine, qui sort des objectifs de ce livre, n'est quant à elle pas analysée).

Selon Feugnet, à la fin des années 1940, les Kanak emménageaient en ville « pour travailler ; pour se promener ; comme engagés dans l'Armée ; à l'insu de leur famille ; pour des raisons de santé ; pour faire du commerce » (1951, p. 87). L'éventail de raisons fournies par les femmes kanak quant à leurs mouvements vers et depuis Nouméa ne semble pas avoir beaucoup changé. Quand elles m'expliquaient les raisons sous-jacentes à ces mouvements, elles mettaient surtout l'accent sur leur statut marital. Une fille peut se rendre en ville « pour chercher du travail, pour donner la main s'il y a une naissance dans la famille et la mère travaille, pour continuer ses études ». Une femme célibataire qui travaille n'est pas stigmatisée ou décriée, au contraire, elle bénéficie d'une image socialement approuvée. Au sujet de la présence des jeunes femmes de la tribu dans le monde du travail urbain, les femmes ne parlent pas de choix relevant d'une autonomie individuelle, mais situent cette présence au sein du réseau de relations sociales : il s'agit d'un « travail pour les parents », ce qui signifie que, par-là, elles contribuent matériellement à soutenir leur famille d'origine tant qu'elles sont célibataires. Une fois

19 La permission était présentée aux gendarmes avant de partir. Du temps du grand chef Cope Zeula, père de l'actuel grand chef et mari d'Alice *qatr*, cette pratique était encore en usage.

20 Pour une vue d'ensemble de l'histoire des migrations en Nouvelle-Calédonie, voir *Atlas*, 1981.

mariées, elles ne participeront plus aux apports financiers du groupe domestique natal, bien que, lors de certaines cérémonies coutumières, comme le rituel matrimonial, la participation en tant qu'*ifaxa* (sœur mariée) soit l'une des plus importantes, à l'égal de celle du *mathin* (frère de la mère). Cependant, parmi les jeunes filles qui travaillaient à Nouméa pendant ma recherche de terrain, aucune n'envoyait de sommes fixes à la maison chaque mois ; la plupart du temps, il s'agissait d'envois de biens en nature.

Une femme qui travaillait à Nouméa depuis 1985 m'expliquait que, bien qu'elle soit divorcée, elle était tenue de participer au parrainage des événements communautaires parce qu'elle avait un travail salarié : « Avant avec mon mari ils n'osaient pas trop demander, mais maintenant que je vis seule... » (Fago, 14 janvier 1991). Les femmes célibataires et divorcées ne sont pas considérées *ifaxa* et ne doivent pas, par conséquent, contribuer à la cérémonie nuptiale, mais on attend d'elles qu'elles participent à la préparation de la valise. Il s'agit d'une demande d'un genre différent : leur contribution se fera sous forme de don de vêtements achetés avec leur salaire. Dans la mesure où elles ne sont ni mariées ni divorcées, ces femmes occupent une place inédite dans le rituel matrimonial et participent par un don, qui n'inclut pas l'igname, le bien par excellence dans les circuits d'échanges coutumiers.

Ces mêmes femmes justifient différemment le travail des garçons célibataires, même si elles inscrivent sa signification dans une optique relationnelle aussi : le garçon travaille pour contribuer aux dépenses qu'entraînera son propre mariage. Aujourd'hui à Lifou, participer à un mariage requiert une somme d'argent considérable et une grande quantité de « travail », et sans le soutien moral et financier du groupe familial élargi, un mariage ne peut pas être programmé et célébré²¹. Pour pouvoir engager les dépenses exigées par cette cérémonie, un jeune doit pouvoir compter sur l'accord unanime et le soutien actif de son groupe familial, et ce dans une société où le statut conjugal a un poids important, puisqu'il ouvre l'accès à la condition d'adulte avec ses pleines responsabilités vis-à-vis de la collectivité de référence. Le passage au statut d'adulte à part entière est demandé aux jeunes gens des deux sexes. Mais le mariage n'est pas un choix libre, ce n'est pas seulement un lien qui unit une femme à un homme ; c'est avant tout la création d'un lien entre deux groupes. Ainsi un homme célibataire contribue aux revenus de sa propre famille, mais différemment d'une jeune femme.

Les motivations de la mobilité féminine changent pour les femmes mariées. Selon mes interlocutrices, celles-ci se rendent en ville « pour suivre leur mari, pour suivre un malade ou encore pour la scolarité de leurs enfants ».

21 L'approbation de la génération des plus anciens est essentielle pour un mariage. Par exemple, la famille d'un homme qui, pour passer outre la forte résistance de son groupe familial, avait contracté avec sa compagne un mariage civil à We à l'insu de tous, a réussi à le faire annuler.

En 1989, Nouméa était la seule ville de Nouvelle-Calédonie où l'on pouvait achever un cycle d'études secondaires permettant l'accès à l'université. À Lifou dans les années 1990, la possibilité de scolarisation s'arrêtait aux premières années du secondaire ; depuis, à We, tout comme dans la province Nord, la mise en œuvre d'une politique de décentralisation a permis d'ajouter une autre année du cycle secondaire et de retarder le départ des étudiants pour la capitale. Cette solution a été contestée par le président de la province des Îles Loyauté de l'époque, Richard Kaloi, qui, dans l'éditorial de la revue provinciale, *Construire les Loyauté* (septembre 1994), exprimait son irritation quant à l'initiative de créer un lycée polyvalent sur l'île, une initiative prise, selon lui, « sans consulter la population de Lifou, sans prendre en compte leurs préférences, sans se demander si les gens préféreraient garder leurs enfants à Lifou ou les envoyer à Nouméa pour leur faire découvrir la vie citadine ».

Ainsi, au début de l'année scolaire (en février dans l'hémisphère sud), les mères se rendaient en ville pour aider leurs enfants en âge d'être scolarisés dans le secondaire à s'installer. D'habitude, la solution adoptée était celle d'un régime mixte : internat la semaine, accueil le week-end chez un correspondant, un membre de la famille ou en tout cas une personne originaire de Drueulu vivant dans la capitale, avec qui on se mettait d'accord au préalable. Dans ce cas, les déplacements étaient de courte durée, comme ceux motivés par la participation à une cérémonie nuptiale ou funéraire ou encore par des réunions de femmes. Souvent, les femmes prolongeaient de quelques jours une visite prévue en ville pour une raison particulière, à moins que le travail ne les rappelle à Lifou, comme dans le cas des institutrices ou des assistances sociales ou de santé publique. En ville, même les femmes qui allaient rendre visite à leur famille natale logeaient dans celle de leur mari. D'après mes observations, les veuves pouvaient se déplacer et choisir plus librement la famille chez qui elles allaient loger. Leurs critères étaient pragmatiques, la proximité avec le centre-ville ou la commodité des transports publics.

À la fin des années 1940, les femmes travaillaient surtout comme domestiques, blanchisseuses, couturières, nourrices ; quelques-unes étaient employées dans de petites entreprises artisanales ou dans le secteur public, comme infirmières et sages-femmes. Durant la période de ma recherche, la plupart de la population féminine habitant à Nouméa avait un travail salarié : sur les 76 femmes de Drueulu résidant à la capitale, 50 avaient un emploi²² aux revenus modestes, dont 12 comme femmes de ménage. Elles travaillaient quelques heures, un jour ou deux par semaine. Les femmes en ville avaient réussi depuis un bon moment à s'organiser en travaillant pour plusieurs familles. Pour donner une idée des faibles revenus de ces travailleuses,

22 Parmi celles-ci, 26 étaient mariées, 7 séparées ou divorcées et 17 célibataires. Les données ont été récoltées avec l'aide de Zanési ; par la suite, j'ai réussi à interviewer beaucoup de ces femmes.

qui percevaient à l'époque 500 CFP²³ de l'heure, il faut savoir qu'un ticket de bus en ville coûtait 100 CFP (120 le dimanche) : si elles devaient emprunter un moyen de transport pour se rendre au travail, cela signifiait 200 CFP de moins sur leur paie journalière, le double si elles devaient prendre deux moyens de transport (à l'époque, les bus étaient une propriété individuelle et les tickets à l'heure n'existaient pas)²⁴. Souvent, pour éviter cette dépense, les femmes préféraient faire le trajet à pied ou demander à leurs parents et amis ayant une voiture de les emmener.

Pour trouver un emploi dans le secteur des services à domicile, une jeune femme arrivée depuis peu en ville s'appuyait sur son propre réseau ou sur celui des relations féminines de sa famille. Ce type d'activité ne garantit aucune sécurité, mais permet la flexibilité nécessaire à la conciliation des responsabilités familiales et communautaires.

Si l'essentiel des opportunités de travail pour les femmes coïncidait avec les tâches traditionnelles mentionnées par Feugnet cinquante ans plus tôt, un nouveau secteur où les femmes de Drueulu étaient bien représentées était celui de l'éducation. Douze femmes de l'échantillon étaient actives dans ce domaine (école maternelle et élémentaire), la majorité comme institutrices ou assistantes, dont 7 employées par l'école catholique. À l'école maternelle du quartier citadin de la vallée-du-Tir, la directrice et les institutrices étaient originaires de Drueulu. En revanche, aucune d'entre elles ne travaillait dans le cycle secondaire. D'autres avaient trouvé du travail dans le secteur sanitaire et social, occupaient un large éventail de responsabilités : cuisinières, employées, infirmières et même des postes de direction²⁵.

Dans ce secteur traditionnel d'emploi pour les femmes kanak, on remarque une certaine mobilité. À la suite de la division du pays en trois provinces, le département socio-sanitaire a été décentralisé. Dans la province des Îles Loyauté, deux infirmières de Lifou, revenues travailler sur l'île après plusieurs années passées en ville, s'occupent de sensibilisation et d'éducation sanitaire. Les secteurs où les femmes sont les plus présentes touchent donc aux soins à la personne, perçus comme des « tâches féminines » dans cette partie du monde aussi. Les revenus des familles de Drueulu reflètent la plus grande participation masculine et féminine à la force de travail urbaine²⁶ et expliquent que de grosses sommes d'argent circulent parfois lors des

23 Je rappelle que le taux de conversion entre le franc Pacifique (CFP) et le franc français était fixe : à l'époque, 100 XPF correspondaient à 5,5 F.

24 En Nouvelle-Calédonie, « bus » est le terme qui désigne l'autobus urbain, tandis que « car » fait référence au service extra-urbain (autocar).

25 Cette tendance à s'insérer dans des catégories de travail données vaut aussi pour d'autres régions du monde, cf. Maher 1974.

26 Les données officielles montraient en 1989, à l'époque de ma présence à Lifou, que le pourcentage de travailleurs de Lifou et des autres îles Loyauté employés dans le secteur public était plus élevé que la moyenne chez la population kanak totale (INSEE, 1989).

célébrations communautaires, comme les mariages, ce que l'on n'observe pas dans le reste du pays.

La population en âge d'être scolarisée s'installant à Nouméa est en croissance rapide. Le choix de continuer des études en ville est de plus en plus indépendant du sexe de la personne. Par le passé, les jeunes filles arrêtaient leur scolarité à la fin de l'école élémentaire, mais à l'époque de ma recherche la situation était en train de changer. Durant mon premier séjour, Sipo avait une fille qui allait au lycée protestant Do Kamo, un choix motivé par sa réussite scolaire et son comportement « digne de confiance ». De manière générale, le niveau d'instruction des nouvelles générations est en progression. À Drueulu dans les années 1990, il arrivait que l'épouse ait un niveau d'instruction plus élevé que son mari et un travail mieux rémunéré. Cela étant, en cas de besoin c'était toujours la jeune fille qui devait arrêter ses études ou renoncer à son emploi pour revenir au village.

Une demande en mariage (*ihujë*) est aussi un motif pour arrêter ses études. C'est la famille du marié qui décide de la date de la cérémonie : il était de plus en plus courant que le jeune homme choisisse lui-même sa future épouse, mais le dernier mot revenait aux femmes du groupe, en particulier à la mère (je n'ai pas relevé de changements à cet égard lors de mes séjours suivants). Si, en se mariant, une femme a dû abandonner son village pour suivre le modèle de résidence patrilocale, elle essaiera de choisir une belle-fille venant du même village qu'elle, parce qu'elle devra partager avec elle les obligations domestiques. Souvent, les femmes disaient rechercher une belle-fille venant de la même tribu qu'elles. Cette tendance est encore plus visible quand il s'agit de choisir l'épouse de l'aîné, celui qui continuera à vivre sous le toit de ses parents une fois marié, en tant qu'héritier du groupe domestique et par conséquent du foyer et des propriétés de la famille. L'appartenance à une même communauté tribale peut être utile en cas de tensions entre, d'un côté, la belle-mère ou les belles-sœurs de Drueulu et, de l'autre, l'épouse du fils ou du frère venant d'un autre village. Cette dernière cherchera alors le soutien d'une femme originaire du même village qu'elle. Les femmes s'accordaient à dire que, dans ces occasions-là, on préfère avoir recours à sa propre famille. Si celle-ci habite loin, on cherche un appui auprès d'une femme de son village, même si d'habitude « on ne passe pas beaucoup de temps » avec elle. Pendant ma recherche, plusieurs épisodes de ce type ont eu lieu. Le 11 avril 1990, je notais dans mon carnet :

V. me parle de la femme de Z., de Traput, qui la semaine dernière après une dispute avec ses belles-sœurs a laissé son fils, pris un sac et s'est rendue chez E. (qui est elle aussi de Traput) pour lui demander de l'emmener en voiture chez ses parents. E. n'était pas chez elle. Le vieux Q. l'a vue en larmes sur la route et l'a emmenée à Drueulu. Entre-temps, le beau-frère P. (frère du mari) est arrivé et ils lui ont tout raconté. Le mari était au travail à We.

Durant cette même période, à Drueulu, le nombre de mariages entre personnes du village était supérieur au nombre de mariages entre personnes de villages différents. L'explication que les femmes interrogées sur cette tendance m'ont apportée tenait compte des changements sociaux : les jeunes garçons et les jeunes filles du village se fréquentent plus que dans le passé et interagissent au cours d'événements communautaires. En revanche, selon certains hommes, ces changements tenaient au fait que la réalisation d'un mariage requiert une grosse somme d'argent : il est préférable que cette somme circule au sein d'une même communauté, afin que ses membres en retirent les bénéfices.

Les femmes et les hommes mettaient donc un aspect de l'interaction sociale complètement différent en avant, et les propos des hommes avaient un double sens. Le premier est lié au rapport entre manières de faire indigènes et européennes. L'argent n'est pas vu comme un bien étranger en soi, mais on distingue des manières appropriées et des modalités impropres dans l'usage que l'on en fait. Étant donné qu'ils considèrent la sphère sociale comme leur prérogative, les hommes voient dans la redistribution une forme distincte de socialité. Par ailleurs, en mettant l'accent sur la redistribution comme élément indigène fondamental dans le fait de « faire collectivité », les hommes soutiennent les prérogatives masculines en termes de genre et de séniorité. Les données démontrent que la différence d'âge entre époux est moins importante que par le passé (cf. tableau 3). L'échantillon, composé de cinquante ménages où les deux époux étaient de Drueulu, et dont au moins un membre était vivant en 1989 (sur un total de 90 couples mariés résidant au village à la même date), indiquait une baisse de la différence d'âge moyen au premier mariage et une augmentation de l'âge moyen de la mariée – passé de presque 18 ans dans les années 1930 et 1940 à presque 22 ans dans les années 1980. Cela ne signifie pas qu'il n'y a plus de très jeunes épouses. Les gens de Lifou affirment qu'autrefois les hommes se mariaient plus tard, mais mes données semblent montrer une tendance inverse pour la population masculine, où l'âge du mariage est passé de 25,3 ans à 27 ans. La différence d'âge entre les conjoints s'est réduite, passant de sept à cinq ans.

Période	M	F	Différence
1930-1949	24,8	17,8	7,0
1950-1969	25,6	19,9	5,7
1970-1979	25,1	20,1	5,0
1980-1989	27,0	21,8	5,2

Tableau 3 : Âge moyen au premier mariage, par sexe, 1930-1989

© Notes de terrain et registre de la population résidente, We (échantillon de 50 couples)

J'insiste sur cette diminution de la différence d'âge entre hommes et femmes car elle montre combien certaines affirmations sont vagues et risquent de se transformer en lieux communs ; par exemple, celle selon laquelle les femmes kanak « peuvent se marier uniquement avec des hommes qui sont leurs aînés d'au moins cinq ou dix ans, un état de fait qui, dans une société qui privilégie les anciens, comporte une soumission et une subordination permanentes » (Busoni, 2000, p. 30). L'écart s'était déjà réduit à la fin des années 1980, signe d'un changement au sein des relations dans la société kanak.

Si je souhaite me débarrasser des stéréotypes qui aplanissent l'univers des relations entre les sexes en les centrant sur la prééminence masculine, sur la soumission féminine, sur le viol collectif (Busoni, 2000, p. 30 et 34, note 14), je ne nie pas pour autant les problèmes corrélés à l'asymétrie de ces relations et les conséquences désastreuses de l'abus croissant d'alcool, raison souvent invoquée pour expliquer ces problèmes. Mon échantillon de 50 couples inclut 14 veuves et 6 veufs. Outre la diminution de la différence d'âge lors du mariage, ces données montrent une pénurie spectaculaire d'hommes adultes, dont la durée de vie moyenne est plus courte, entre autres à cause des pathologies provoquées par l'abus d'alcool et l'augmentation du nombre d'accidents mortels dus à une conduite en état d'ébriété.

À ce stade, on peut se demander si les règles matrimoniales ont eu un impact sur cette tendance. Je ne dispose pas de réponses quant à l'existence de normes matrimoniales prescriptives ou préférentielles, mais mes interlocuteurs s'accordaient sur la nécessité d'éviter les mariages entre proches parents. Certains habitants de Drueulu, à qui j'ai demandé s'il était possible d'épouser une personne originaire du même *hnafetra*, m'ont expliqué que l'épouse doit appartenir à un *hnafetra* différent de celui d'ego, car sinon le mariage équivaldrait à une union entre « frère et sœur ». Cependant, Louis Case m'a expliqué que si une femme vient du même *hnafetra* mais éloigné, au sens où les interactions entre les deux familles sont rares, elle peut être considérée comme une conjointe appropriée pour rapprocher les deux groupes. Cette attitude contraste avec les règles relatives aux mariages préférentiels entre cousins croisés sur la Grande Terre (Bensa, 1990c, p. 34)²⁷.

À Drueulu, les cousins parallèles et croisés sont appelés *xa*, et on fait la distinction, sur le plan terminologique, entre cousins du même sexe qu'ego et cousins du sexe opposé par rapport à ego, ainsi qu'entre les cousins plus jeunes ou plus âgés qu'ego. Bien que j'aie entendu des femmes justifier la courte durée d'un mariage par la proximité entre les lignages des deux époux, on ne peut que faire des conjectures sur les motivations de l'interdiction de se marier entre cousins, celle-ci découlant peut-être d'un mode de

27 Ray observe qu'à Lifou « il n'y avait pas de restriction pour un garçon, par rapport au choix de sa fiancée, sauf s'il s'agissait d'une parente proche » (1917, p. 286).

penser les liens de parenté imposés par les missionnaires ou, à l'inverse, d'une règle indigène d'exogamie.

Une autre question, aux conséquences démographiques et sociales importantes, et à laquelle les habitants de Drueulu sont très attentifs, est celle du nombre de naissances hors mariage. En 1982, elles représentaient 40% du total des naissances et, en 1987, pas loin de 50%. Distribuées de manière inégale entre les deux communautés religieuses, elles sont beaucoup plus nombreuses parmi les catholiques. Avec l'aide de Waxöma, et avec pour ligne directrice les données du registre de la population, nous avons calculé le nombre d'enfants nés de femmes de Drueulu. La familiarité de Waxöma avec les membres des deux communautés, au village et en ville, nous a permis de couvrir la période 1978-1989 (fig. 4). Le tableau 4 montre que chez les femmes non mariées catholiques le nombre de naissances est bien plus élevé que chez les femmes protestantes. Ce phénomène connu a été mis à l'ordre du jour d'une réunion en 1990 par la commission paroissiale, composée d'hommes et de femmes du village.

Les jeunes femmes enceintes malgré leur connaissance des moyens de contraception avancent différentes explications.

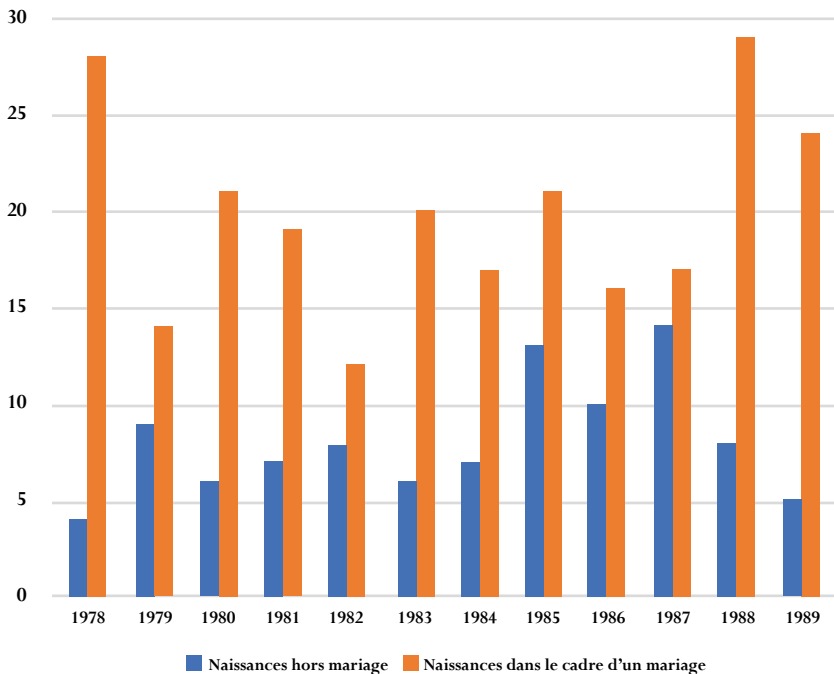


Figure 4 : Naissances à Drueulu selon le statut conjugal des mères

© Waxöma Zeula et État civil de Wé

Année	Population rurale				Population urbaine				Total
	Catholiques		Protestantes		Catholiques		Protestantes		
	H	D	H	D	H	D	H	D	
1978	3	9	1	8	0	7	0	4	32
1979	5	4	1	3	2	5	1	2	23
1980	1	9	1	6	2	3	2	3	27
1981	4	4	0	4	1	8	2	3	26
1982	3	4	2	3	1	2	2	3	20
1983	4	7	0	5	2	6	0	2	26
1984	3	5	1	6	2	4	1	2	24
1985	8	8	0	4	3	4	2	5	34
1986	6	6	1	3	2	5	1	2	26
1987	7	5	1	5	5	5	1	2	31
1988	5	8	2	8	1	10	0	3	37
1989	3	8	0	7	1	7	1	2	29

Tableau 4 : Naissances à Drueulu dans le mariage (D) et hors (H) mariage, 1978-1989

© Waxōma Zeula et État civil de Wé

Parfois, « on est avec un garçon sans y penser » (M. P., 25 septembre 1991), parfois il s’agit d’une stratégie pour se marier ou pousser les familles à avancer la date du mariage, prévu dans très longtemps. En effet, si un jeune homme a des frères plus grands non mariés, il doit respecter l’ordre des naissances, ce qui pour un couple peut signifier attendre son tour pendant des années. Un groupe parental ne peut parrainer plus d’un mariage par an et, comme il a besoin de l’aide financière et pratique des proches, il peut difficilement organiser une cérémonie nuptiale deux ans d’affilée : il doit d’abord restituer l’aide reçue, donnant ainsi la possibilité à d’autres jeunes du réseau familial de se marier. Dans d’autres cas, par exemple quand la famille s’oppose au mariage, la jeune fille espère que l’arrivée d’un enfant atténuera les résistances.

Les règles précises établies par le grand chef de Gaica en matière de reconnaissance de la paternité étaient fréquemment ignorées. Les mariages continuaient à être arrangés par les familles et, souvent, la présence d’un enfant n’était pas un facteur déterminant dans le choix de la future mariée. Durant ma recherche de terrain à Drueulu, j’ai remarqué chez les familles protestantes un contrôle parental plus important à l’égard des jeunes filles, mais aussi une plus grande rapidité à organiser un mariage réparateur pour les filles célibataires enceintes. Il ne faut pas en conclure que cela signifie qu’une grossesse prématurée est la bienvenue parmi les familles catholiques, bien au contraire.

Les jeunes filles affirmaient souvent avoir été « trompées par le garçon » : bien que celui-ci ait manifesté les meilleures intentions du monde, quand la jeune fille l’informait de sa grossesse, il ne voulait plus se marier ! On doit cependant aussi mentionner des cas de jeunes filles enceintes qui ont refusé d’épouser le père. Une jeune femme de 22 ans, par exemple, pour éviter un mariage indésiré avec le père de son enfant, a suivi le conseil de sa grand-

mère et s'est installée en ville, où elle a demeuré pendant quatre ans sans jamais revenir dans sa tribu. Entre-temps, sa grand-mère est tombée malade et lui a demandé de rentrer pour l'aider. À partir de ce moment-là, la fille s'est réconciliée avec son père et, même si elle continue à travailler en ville, son enfant reste à Drueulu où elle-même revient lors d'événements communautaires importants.

Une autre femme avec un nouveau-né a accepté la demande en mariage (*ihujë*) d'un homme qui n'était pas le père de l'enfant ; lorsque le jeune père, qui travaillait en ville, a eu vent de cet *ihujë*, il est revenu au village pour lui assurer que, même s'il ne pouvait pas l'épouser tout de suite, c'était son intention et il lui a demandé de refuser l'autre demande. La jeune femme a restitué l'*ihujë* et l'enfant a pris le nom du lignage du père ; au bout de quelque temps, les deux jeunes gens se sont mariés.

Constructions indigènes de l'être-femme

La terminologie drehu ne fait pas de distinction de genre pour les nouveaux-nés et les enfants : avant deux ans, on est *medreng* et, de cet âge à 12 ans, on est *nekönatr* – les deux termes sont neutres. Par la suite, le genre devient une variable déterminante dans l'emploi du terme de référence. Un jeune non marié est *nekötrahmany* ; à l'âge adulte (entre 20 et 40 ans), il est *thupëtresij* et, là, l'accent est porté sur la maturité plus que sur le statut conjugal. À l'inverse, une fois mariées, les femmes cessent d'être *neköjajiny* (ou simplement *jajiny*) pour devenir *föe*²⁸. Dans ce cas, la distinction repose moins sur l'âge que sur le statut marital. Les termes employés pour désigner les personnes âgées varient eux aussi selon le genre : les hommes sont *qatr*, les femmes *qatrejöe*²⁹. Mais dans le cas d'une femme âgée célibataire, on parle de *jajiny qea* et, de nouveau, on met l'accent sur le statut conjugal.

Cela étant, le rôle de la mère est d'une importance fondamentale : quand une femme mariée devient mère, son mari l'appelle *ifëneköng* (celle qui porte mon fils). L'importance de la maternité a été également relevée par Hadfield (1920, p. 189). Souvent, on s'adresse à une femme par l'expression « la mère de... ». La notion de maternité est centrale dans la construction indigène de l'être-femme pour les Kanak de la Grande Terre ; les femmes deviennent adultes à l'arrivée de leur premier enfant (Salomon, 2000 et 2002). En revanche, à Lifou, au moment de ma recherche, l'atteinte de l'âge adulte dépendait plus du statut d'épouse que de l'expérience de la maternité : le lien conjugal revêtait une importance plus grande que le lien entre mère et enfants. Pour un homme, la question est plus ambiguë. À propos d'un garçon

28 *Föe* signifie aussi « conjoint », comme dans l'expression *föe ne la föe* (le mari d'une femme).

29 Je rappelle que, comme suffixe, *qatr* est employé pour les deux sexes.

encore jeune qui devait succéder à la position héréditaire de son défunt père, le diacre de Drueulu m'expliquait « on dit "voilà le chef de clan", mais l'autorité est effective après le mariage », et il ajoutait cependant : « Il faut toujours prendre en compte ce qu'il dit, même s'il n'est pas marié » (Elé Ele-Hmaea, 12 mai 1990).

Sur la Grande Terre, un mariage *de facto* est accepté et reconnu comme une union valide. Cela ne vaut pas à Drueulu, ni à Lifou plus généralement, même si, en 1992, trois jeunes du village vivaient avec leur conjointe – enceinte ou qui venait d'accoucher. Dans deux des trois cas, les hommes avaient un travail salarié et l'épouse *de facto* n'était pas du village. Ces trois cas sont peut-être le signe de changements en cours. Quoi qu'il en soit, le couple de jeunes gens venant tous deux du même village était un cas unique et, à ma connaissance, il l'est longtemps resté. Christine Dureau (1998) affirme que, à Simbo (îles Salomon) aussi, le mariage chrétien revêt aujourd'hui une importance cruciale lorsque l'on instaure une relation. Toujours à Simbo, si au début du siècle on voyait les femmes surtout à travers leur rôle de sœurs, elles sont aujourd'hui perçues d'abord comme des épouses.

Une « femme » est donc une personne mariée et mère. Si une femme est stérile, le couple subit une pression sociale et familiale très forte pour qu'il adopte un enfant. L'importance de la maternité est telle qu'une femme d'une trentaine d'années qui avait adopté un enfant continuait à être considérée comme une fille et non pas comme une femme lors de travaux coutumiers. Un homme célibataire n'est pas tenu lui non plus à certaines obligations coutumières et ne peut occuper certaines fonctions. Le chef d'un des quatre *lapa* devait être remplacé à la mort du *tixe* précédent, on clarifia tout de suite la situation pour éviter les malentendus : son fils ne pouvait pas prendre ce rôle parce qu'il n'était pas encore marié. Même si Hadfield (1920, p. 189) note que, par le passé, les femmes se mariaient toujours avec un jeune homme ou un veuf, j'aurais tendance à penser que l'importance accordée au lien conjugal s'est accentuée après la colonisation.

Les femmes sont considérées comme épouses et comme mères, mais elles peuvent aussi l'être comme sœurs, une dimension qui fait l'objet d'un intérêt croissant en anthropologie, surtout dans les recherches conduites par des femmes anthropologues. Les travaux d'Annette Weiner (1976 et 1980) parmi les femmes de Kiriwina (îles Trobriand) montrent l'importance du statut de la sœur pour le maintien de la stabilité du système d'échanges traditionnels et attire l'attention sur un aspect fondamental tout à fait négligé par Malinowski : la richesse des femmes (*doba*) et les distributions qu'elles orchestraient à l'occasion des cérémonies funéraires (*sagali*). Effectivement, la présentation de richesses est à la fois une manifestation du statut du frère et du mari (1976, p. 287).

Lorsqu'elle s'intéresse aux femmes issues de lignages de chefs et d'autres lignages dans le contexte polynésien des îles Tonga durant la période

précoloniale et coloniale, Christine Gailey (1980) met en relief la relation de *fahu*, c'est-à-dire les droits ou privilèges d'une sœur vis-à-vis de son frère, de son groupe domestique et de ses descendants. Après les contacts avec l'Occident et la colonisation, l'importance de cette relation a diminué pour toutes les femmes au fur et à mesure que le lien conjugal était valorisé, ce qui a conduit à un renversement des rapports asymétriques : les femmes se sont retrouvées dépendantes de leur mari³⁰.

Christine Dureau (1998) examine la centralité de la relation frère/sœur (*luluna*) dans un autre contexte mélanésien, à Simbo (îles Salomon). À son avis, celle-ci aurait laissé place à la centralité de l'union conjugale, sans pour autant que ce changement ait un impact sur la nature asymétrique de la relation ; seuls les termes de la polarité en jeu auraient changé : de frère et sœur à mari et femme.

Le renforcement du lien conjugal est selon toute probabilité assez récent à Lifou aussi, mais il reste à savoir si l'asymétrie actuelle entre les sexes découle de l'œuvre missionnaire, ou bien si elle était déjà présente dans la société locale. En réalité, la relation frère/sœur façonnait elle aussi un rapport de pouvoir asymétrique, en faveur des hommes. Le mari et le frère conservent ce statut, même si au sein du couple apparaissent des tensions résultant d'une longue familiarité avec l'idéal chrétien d'égalité entre les sexes.

La relation frère/sœur implique des comportements d'évitement. Par exemple, une sœur et son frère ne devraient pas manger ensemble ni utiliser des termes à connotation sexuelle quand ils se trouvent en présence l'un(e) de l'autre. Le lien entre conjoints n'est pas soumis aux mêmes restrictions ; de nos jours, mari et femme ont un rapport plus détendu que dans le passé. L'évitement entre frère et sœur est toujours respecté à Drueulu, y compris par les jeunes ; il s'assouplit lors de certaines activités domestiques, comme le partage des repas, mais il reste fort dans d'autres contextes sociaux³¹. En me racontant un épisode qu'elle avait vécu, Waxöma parla précisément de cet aspect. À une époque où les hommes catholiques buvaient trop, au point d'en négliger leurs devoirs communautaires, irritée par ce comportement, elle était un jour sortie de chez elle pour aller chercher le groupe en question. Elle s'était approchée et s'était mise à polémiquer avec son mari à propos de son comportement et de celui de tous les autres hommes réunis. L'un de ses frères, qui était présent, s'était mis en colère, car elle avait dépassé les bornes en sa présence.

Un épisode analogue eut lieu durant l'assemblée des femmes à Drueulu en février 1992. Les organisatrices avaient essayé d'impliquer les participantes dans une discussion ouverte sur la sexualité, la planification familiale et

30 Cette thèse a été contestée par James, 1988.

31 L'une des pires insultes qui soient en drehu est *fōixa* (époux(se) de la sœur/du frère).

d'autres questions liées à ce thème : certaines ont critiqué par la suite cette initiative, dans la mesure où « on ne parle pas de questions sexuelles devant ses frères ». Ce n'était pas la présence masculine en soi qui était problématique, mais le lien de parenté et les comportements d'évitement qui lui étaient attachés, qui avaient créé une situation de malaise et d'embarras pour certaines. La cérémonie de mariage est une autre situation où le rapport entre frère et sœur joue un rôle de premier plan. À Lifou, l'une des contributions les plus importantes – en argent et en biens – est celle demandée à l'*ifaxa*, sœur réelle ou classificatoire mariée³² : plus un homme peut compter sur des sœurs dans cette situation, plus la coutume sera vaste et réussie.

La loyauté des femmes kanak : une exclusivité interne ?

Les questions traitées jusqu'ici montrent la complexité, l'entremêlement et la superposition des éléments en jeu, ainsi que la fluidité de la situation qui en découle. Je propose à présent une réflexion supplémentaire sur ce thème, avec l'analyse de la façon dont les femmes créent des relations avec leur propre groupe natal et avec celui de leur mari.

Quand elles se marient, les femmes de Lifou vont vivre dans un groupe local composé d'hommes apparentés, de leurs sœurs non mariées et de leurs épouses. Ainsi, la catégorie « femmes de Drueulu » inclut les épouses même si elles sont originaires d'un autre village, mais exclut les femmes de Drueulu qui se sont mariées ailleurs. À partir de leur mariage, dans tous les discours coutumiers, les femmes sont étroitement identifiées au lignage et à la tribu de leur mari (au point que, durant les entretiens, plusieurs de mes interlocutrices m'ont suggéré d'inclure dans les généalogies que je recueillais les femmes mariées des autres villages, mais d'en exclure celles de Drueulu mariées ailleurs). Cependant, dans les pratiques, une femme n'est jamais complètement assimilée au groupe de son mari, comme je le dis plus haut ; si elle devient veuve, elle peut être réintégrée dans son lignage paternel, car son *hnafetra* n'a pas changé. Par le passé, elle changeait d'*hunapo* (lieu de résidence d'un groupe de parenté patrilinéaire), tout comme aujourd'hui elle change d'*hunahmi* (tribu), en se déplaçant dans le lieu de résidence de son mari. Dans le cas d'une séparation ou d'un divorce, la femme peut aussi retourner dans sa tribu natale et continuer à y jouir du droit de résidence et de celui de cultiver des terres, mais ses enfants, même s'ils la suivent, seront toujours considérés comme appartenant au lignage de leur père : c'est lui qui aura des droits sur eux.

32 Interrogés sur le rôle central de l'*ifaxa* dans les cérémonies nuptiales, plusieurs de mes interlocuteurs ont précisé que cette pratique n'existait pas à Maré ni sur la Grande Terre, où c'est le frère de la mère qui endosse la fonction à son mariage principale. « À Maré et sur la Grande Terre on travaille pour l'oncle maternel, à Lifou on travaille pour la famille de la mariée » (pasteur Passa, école pastorale, Bethanie, juin 1990).

À son mariage, une femme opte donc pour une résidence patrivirilocale. Elle endosse le statut du lignage de son mari et elle est, toujours par les hommes, considérée comme un membre à part entière de ce lignage et de cette tribu. Bien que les hommes mettent donc en avant ce changement d'affiliation clanique des femmes mariées, en pratique un système beaucoup plus flexible est à l'œuvre. Les femmes ne sont pas liées à une collectivité. J'ai vu des veuves participer aux échanges coutumiers et prendre des décisions au nom du groupe de leur défunt mari et au nom de leur propre groupe. Par ailleurs, une femme mariée respecte les tabous alimentaires de son propre lignage toute sa vie durant, tandis que ses enfants appliquent les restrictions alimentaires du lignage de leur père. Comme me l'a expliqué une veuve âgée à propos de ses filles elles aussi devenues veuves : « elles ne mangent pas de requin, elles respectent toujours leur *temoni*, leur *haze* » (Mane Wanai, avril 1992 ; interrogée sur la signification de *temoni*, « démon », Mane *qatr* ajouta *haze*, « dieu »)³³. Par exemple, lors d'une visite à son village natal pour l'assemblée des femmes en février 1992, la mère du grand chef Sihaze de Wetr, originaire de Drueulu, a refusé de manger à la résidence du grand chef Zeula (mari de sa fille). Les femmes ont compris ce comportement et me l'ont expliqué ainsi : « Elle sort d'un clan qui n'a pas le droit de manger avec le grand chef. » Pour résoudre le problème, les organisatrices sont parties à la recherche de vaisselle de porcelaine adaptée à son rang d'*isola*, en tant que veuve d'un grand chef (cf. ill. 5)³⁴.

Cependant, à une autre occasion, une femme mariée, adoptée par une famille proche de la chefferie, m'a raconté : « W. D [sa mère adoptive] m'a fait sortir de table et manger par terre. Ma mère peut manger mais moi non, je ne peux même pas servir S. Je pouvais manger avec et servir W. [la femme de S.], mais maintenant, même elle, je ne peux pas, car elle est mariée avec S. » (28 décembre 1989). Cela nous conduit au thème de l'adoption, une pratique très répandue dans le monde kanak et analysée dans le chapitre suivant.

33 Le recours au terme indigène *haze* pour clarifier à mon intention l'emploi du terme dérivé du christianisme, *temoni*, montre une fois encore l'appropriation locale de termes exogènes et la perméabilité des frontières entre les deux sphères.

34 Le terme *isola* renvoie aux femmes provenant de la chefferie, surtout à l'épouse et à la mère du chef, mais aussi – par extension et en signe de respect – à d'autres femmes de la famille (par exemple l'aînée).

Les femmes dans les relations

Les femmes travaillent plus que les hommes [...] l'homme est fier de sa famille. La femme a plus de responsabilités. L'homme c'est juste le nom. Si une femme quitte la famille, il n'y a rien à manger. C'est la femme qui donne la vie, qui fait tout [...] La coutume pour les femmes [kuiï june hmala] c'est très important. Si une femme quitte son mari il traîne comme un garçon.

Sipo³⁵, 14 mai 1990

Dans ce chapitre, la réflexion sur les frontières de la différence kanak porte sur les positions adoptées par les femmes vis-à-vis des manières indigènes et exogènes de vivre la socialité. Il est crucial pour la définition de l'humanité lifou de s'inscrire activement dans cette socialité : les hommes comme les femmes placent cet aspect au fondement de leur éthique, souvent présentée en opposition avec l'éthique égocentrique et individualiste qui caractériserait le mode de vie des Français et des Blancs en général. Bien que la collectivité soit principalement définie et dominée par les hommes, les femmes ont affirmé leur propre agentivité, niée par la rhétorique de victimisation trop souvent employée en Occident pour parler des femmes de l'hémisphère Sud. Cette rhétorique ignore la complexité de ces contextes et ne sait lire les pratiques féminines qu'en termes de déterminisme et de « communautarisme ». Je développe quant à moi ma réflexion en abordant, dans un premier temps, les représentations indigènes de la féminité et de la masculinité, ainsi que celles qui jouent dans les relations sociales. Par la suite, je compare le discours missionnaire et la pratique des femmes kanak au sujet du corps féminin ; enfin, j'analyse les médiations mises en œuvre par mes interlocutrices pour négocier leur féminité et s'engager dans de nouvelles formes de participation au sein de l'espace public.

Figures de femmes et figures d'hommes

Les représentations sexuées de la vie sociale reposent sur des images connues du répertoire local. La plus fréquente, pour parler d'une femme, est

35 Je rappelle que Sipo a été mon enseignante de drehu.

ka xet, la jeune feuille de bananier à peine entrouverte, utilisée pour la préparation de l'*itra* ou bougna, plat typique kanak au menu de toutes les occasions importantes (ill. 13 ; AFFL, 1995). On prépare sur le sol un lit de feuilles de bananier préalablement blanchies pour les assouplir ; les feuilles les plus vieilles servent de base, sur laquelle on pose les plus jeunes ; par-dessus, on dispose de manière concentrique plusieurs couches de tranches d'ignames, de patates douces et de papaye, et on ajoute des *tu* (légume à feuilles vertes) ; au sommet, on place un poulet ou un poisson (parfois une roussette ou un crabe de cocotier), et on arrose généreusement le tout de lait de coco. Après quoi, on replie soigneusement les feuilles les plus jeunes, puis les plus vieilles, utilisées comme enveloppe extérieure ; le «ballot» ainsi obtenu est ficelé avec une liane. L'enveloppe externe protège la nourriture de la trop forte chaleur et de toute saleté durant la cuisson dans le four kanak³⁶, tandis que l'enveloppe interne évite la déperdition de lait de coco. Pour un œil averti, la réussite d'un *itra* est immédiatement visible à l'intégrité des feuilles internes. Les femmes sont donc assimilées à la feuille de bananier qui assure l'unité des ingrédients³⁷. *Ame la fõe, ka xet ne hnalapa*, «la femme est celle qui fait tenir la maison³⁸» : cette expression souvent utilisée ne sous-entend pas une séparation rigide des rôles, mais met en relief une compétence symbolique et une pratique considérées comme nécessaires à la collectivité. On parle aussi de la femme comme d'un *trenge le mel*, «panier de la vie», c'est-à-dire celle qui porte la vie en son sein, une analogie entre la procréation humaine et la récolte également présente dans d'autres contextes du Pacifique. Dans les discours prononcés durant les cérémonies de mariage, la mariée est dite *atre qatrenge la mel*, «porteuse de vie»³⁹. *Qatrenge la nekõnatr*, «porter un enfant en son sein», est encore une autre image centrée sur la capacité des femmes à mettre au monde⁴⁰. Durant les moments de socialité, l'image de la femme comme «contenant de vie» plutôt que comme «contenu»⁴¹ revient de façon récurrente. Cependant, je ne partage pas les interprétations eurocentrées qui relient ces images exclusivement au destin biologique dévalorisé de la femme comme agent reproducteur ; il me semble que, à l'inverse, pour peu qu'on

36 Le four est constitué d'une ouverture dans la terre, où l'on dépose le bougna, recouvert d'une couche de pierres brûlantes (car préalablement chauffées au feu). Le tout est recouvert de feuilles vertes et de sacs de jute ; on laisse le plat cuire pendant plusieurs heures.

37 Sur l'association femmes-feuilles de bananier aux îles Trobriand, voir Weiner 1976 : la richesse des femmes (*doba*) est formée par des jupes de feuilles de bananier et des rouleaux de feuilles de bananier séchées. Sur les produits tressés en fibres végétales comme symboles émergents de l'identité féminine au Vanuatu, voir aussi Keller, 1988.

38 Littéralement, «quant à/la/femme/feuille de bananier entrouverte/de/demeure».

39 Littéralement, «être humain-qui/mettre dans un panier/la/vie».

40 Je remercie Leonard Sam pour sa révision de ces traductions.

41 Sur l'usage métaphorique du filet de portage chez les Telefol de Papouasie-Nouvelle-Guinée et plus généralement comme symbole des femmes du pays, voir MacKenzie, 1991 ; voir aussi Paini, 2004. Sur le concept de «panier» (richesse) dans les langues kanak, voir Leblic, 1995.

les contextualise, ces métaphores lifou peuvent être lues comme des figures vivantes qui valorisent les femmes comme agents de relations.

Pour bien comprendre que l'image du panier est associée à une idée de vitalité, il faut tenir compte du rôle fondamental de la notion *trenge* « enveloppe » en drehu. Cette dernière se trouve dans beaucoup de tournures indigènes et, en particulier, dans les concepts clés de parole et de connaissance. *Trenge ewekë* (littéralement, « récipient-parler ») est traduit en français par « parole » (Moïse-Faurie, 1983, p. 119 ; Clifford 1982/1992, p. 212 ; cf. plus loin, p. 285-87) et *trenge hna atuth*, expression qui littéralement désigne le panier de feuilles de cocotier tressées (ill. 12), indique un type de connaissance particulier.

Dans un passage de Do Kamo, Leenhardt explique la signification du terme *tenge* (« panier », « contenant ») : « Il faut se représenter qu'une chose dans un panier cesse d'être la partie d'un ensemble. Elle se trouve circonscrite par les fibres tressées, et donc séparée de son ensemble et autre » (1947, p. 51). Leenhardt fournit l'exemple du sable de la plage ; une fois mis dans un panier, il appartient à une autre catégorie de sable, désignée par un nom spécifique. En fait, l'enveloppe donne de l'efficacité au contenu. Souligner cet aspect permettait à Leenhardt de présenter un timide début de distinction entre ce qui est subjectif et objectif dans la pensée indigène, qu'il estimait dépourvue de conscience de soi (cf. Naepels, 2002) ; dans notre contexte, cela permet, à l'inverse, de mettre en lumière une image relationnelle.

La notion d'« enveloppe » a été utilisée par Roger Boulay à propos de certaines statuettes qu'il estimait dotées « de fonctions propitiatoires et magiques » (1990b, p. 166). Boulay se fonde sur les premiers témoignages d'Européens et sur certains documents recueillis par Leenhardt (1932) pour expliquer l'apparente contradiction entre la fonction magique de ces objets et l'empressement des indigènes à s'en défaire⁴² :

Ces figurines sont donc sans doute associées à des pratiques magiques mais n'en sont vraisemblablement que les supports, momentanément investis d'une puissance qu'il faut réactiver au moment opportun. Hors de la pratique, circonstanciés et démunis d'enveloppe protectrice (balassor ou tissu), ces objets n'ont plus d'efficacité : ils peuvent être abandonnés sans regret. Il suffira de les remplacer par leur équivalent. (1990b, p. 166)

Par conséquent, si dans la société indigène l'efficacité d'un objet réside dans le rapport entre, par exemple, une pierre magique et son enveloppe protectrice, alors l'idée de la socialité kanak exprimée dans l'image de la femme

⁴² Les missionnaires encourageaient également les indigènes à renoncer à ces statuettes, qu'ils désapprouvaient (voir ci-dessus). Boulay fait ici référence aux observateurs, par exemple Andrew Cheyne, qui ont précédé ou sont arrivés en même temps que les missionnaires (1990b, p. 164). L'abandon de ces objets doit donc être contextualisé aux points de vue culturel et historique (Hadfield, 1920, p. 145).

comme *ka xet*⁴³ peut être bien lue comme une image relationnelle transmettant valeur et vitalité. Cette image est d'autant plus forte dans une société caractérisée par une mobilité intense⁴⁴.

La centralité des femmes dans la société de Lifou a été ouvertement reconnue par les grands chefs de Gaica et de Wetr lors d'une réunion d'environ deux cents femmes à Druulu en février 1992. Le grand chef Zeula a accueilli une délégation avec ces mots : « vous êtes la moitié du pays ». Quelques jours plus tard, en s'adressant à l'assemblée des femmes, le grand chef Zeula a débuté son discours en soulignant le caractère exceptionnel de son intervention (d'habitude, c'est son porte-parole qui parle en public). Il s'est adressé directement aux femmes et a mis en valeur l'importance de leur « travail » en recourant à la métaphore du cerf-volant, où la structure représentait l'homme, et la ficelle la femme : « Vous êtes le panier [...] celles qui portent l'enfant [...] celles qui portent le cerf-volant ; si la ficelle se casse le cerf-volant part [...] la source c'est toujours vous, les filles, les femmes. Nous on peut pas travailler sans vous [...] autrement c'est une moitié du travail » (8 février 1992).

L'idée de socialité exprimée dans ces mots met le rôle des femmes au premier plan⁴⁵. Il s'agit d'une reconnaissance du travail des femmes regroupées dans une association, malgré les critiques formulées à leur rencontre par les hommes (voir plus loin). En d'autres termes, il s'agit d'une reconnaissance de la capacité des femmes à exister dans l'espace public selon des modalités qui leur sont propres, mais qui ordonnent la collectivité dans son entier. Cependant, beaucoup de métaphores indigènes utilisées pour représenter les deux sexes ont tendance à se focaliser sur la figure masculine, assimilée à l'*inatr*, le poteau central qui soutient la case. Parmi les autres représentations de l'homme, on trouve *he* (« la tête »), ou encore *trahmany la mus* (« l'homme qui prend des décisions »), où *mus* signifie « décider », mais indique aussi l'administration, les autorités et, en tout état de cause, des conditions et des rôles caractérisés par une verticalité prédominante. Bien que ces mots et

43 Sur la complexité symbolique de l'acte de « revêtir », « envelopper » dans le contexte polynésien, voir Tcherkézoff, 2003a.

44 Pour une comparaison entre les métaphores employées à Tanna pour parler des hommes et des femmes, cf. Bonnemaïson, 1985. Les premiers sont comparés au banian, et leur domaine est considéré par le chercheur français comme étant « le cœur de la rootedness » ; les secondes sont assimilées à un volatile et leur domaine est considéré comme « relié au mouvement », auquel Bonnemaïson associe la signification d'instabilité. Le chercheur adopte une perspective interprétative différente de celle proposée ici, et explique le recours à cette métaphore par la pratique des mariages contractés à l'extérieur du groupe, et donc par le fait que la femme mariée quitte le groupe domestique où elle est née.

45 On retrouve des idées analogues dans d'autres contextes culturels : par exemple, dans l'interprétation du concept de *wuro* proposé par Paul Riesman à propos de la société peul dans le Burkina Faso actuel. Riesman affirme que le terme pour indiquer un campement est *wuro* mais qu'un ensemble de personnes ne suffit pas à faire exister une telle entité : « Dans la mesure où le terme "wuro" exprime l'idée de socialité, il est facile de comprendre que là où il n'y a ni femmes ni organisation qui les régisse, ce mot ne serait pas adapté » (1974/1975, p. 54).

expressions traduisent des images du répertoire indigène, ils sont influencés par des représentations coloniales des relations entre les sexes. Le discours missionnaire a organisé son action autour d'une consolidation du lien conjugal, en traçant une distinction, inexistante dans le contexte indigène, entre sphère domestique et publique et en essayant de renforcer le rôle de l'homme en tant que *he*. Hommes et femmes ne sont cependant pas d'accord sur cette interprétation. Précisant qu'en drehu on emploie l'image de *he* pour faire référence à l'homme en général et non pas au mari, Pohnimë Haluatr introduit une distinction qui n'est pas partagée par les hommes. Quand j'ai interpellé des hommes sur les relations au sein du couple marié, il est apparu – surtout chez les protestants – que l'image du « chef » est une représentation masculine bien établie. S'ils soulignent l'égalité dans les relations conjugales dans les contextes plus clairement chrétiens, la notion se teinte d'ambiguïté dès lors que l'on s'éloigne de ce contexte.

Je disais que la notion d'« enveloppe » (*trenge*) caractérise de nombreuses constructions sociales. Outre le domaine de la parole, une autre sphère lui est associée : celle de la connaissance. En général, l'*atre* (connaissance, savoir) est attribuée aux hommes (*atr*) : elle suppose donc une asymétrie dans l'accès au savoir dans le monde drehu. Néanmoins, la question est plus complexe que ne le laisserait penser l'affirmation vague selon laquelle il s'agirait d'une société où le pouvoir est aux mains des hommes.

En drehu, on distingue deux grands domaines de connaissance ou de savoir social. L'un est lié aux valeurs et aux pratiques qui soulignent le respect pour les anciens, pour les activités communautaires et pour la hiérarchie sociale indigène. Tout ceci rentre dans le *qene nōj*, expression sur laquelle je m'arrêterai au chapitre suivant, c'est-à-dire la manière de faire des habitants de Lifou, expression condensée dans le terme de « coutume ». Je souhaite m'attarder ici sur les représentations publiques du savoir, et donc accessibles à tous et à toutes. Les hommes ont beau affirmer la prééminence de leur rôle dans le domaine public, la connaissance en la matière n'est pas considérée comme l'apanage d'un seul sexe. Les échanges cérémoniels et les discours prononcés durant les occasions publiques servent à rappeler et à renforcer les réseaux de parenté et les relations et alliances coutumières. Les femmes expliquent qu'elles ont beaucoup appris sur les relations sociales en participant aux échanges durant les cérémonies matrimoniales ou funéraires.

Il existe un second type de savoir, propre à chaque clan, appelé *trenge hna atuth*. Il s'agit d'un savoir secret, qui ne doit pas être révélé aux étrangers. C'est le patrimoine du clan et, pour l'essentiel, une prérogative avant tout masculine. Les femmes ont généralement un accès partiel et moins approfondi à ce type de connaissance, néanmoins elle est plus poussée si elles sont filles uniques. Par conséquent, la rhétorique d'un savoir détenu de manière exclusive par les hommes ne se traduit pas par une pratique spécifique, comme j'ai tâché de l'expliquer plus haut. Même une danse traditionnelle, considérée comme

la « propriété intellectuelle » d'un groupe familial qui la transmet en son sein et en autorise et règlemente l'exécution publique par le biais d'une coutume spécifique, constitue un domaine de savoir où les femmes jouent un rôle de taille, même s'il n'est pas toujours ouvertement reconnu. Par exemple, la danse Drui (voir Kasarhérou, 1990 ; Amman, 1997) appartenait à la famille Nyikeine de Druéulu, alors qu'elle est à présent « aux mains des Taua à cause d'une Nyikeine qui s'est mariée là-bas » (Bah Nyikeine, 23 novembre 1991). L'accès privilégié aujourd'hui des hommes à la sphère publique ne confine pas pour autant les femmes à la sphère domestique et l'image de la femme, comme une ficelle dans le ciel, renvoie à l'idée de lien au sol mais aussi aux espaces ouverts. Les femmes ne sont donc pas pensées comme occupant uniquement un espace délimité, domestique, par opposition à l'espace public qui serait masculin. Derrière l'image du cerf-volant se trouve en filigrane une articulation entre sphère privée et sphère publique différente de celle qui « non seulement sépare la politique de la vie, mais met aussi fin au plaisir d'être au monde pour les uns et les autres » (Muraro, 2005, p. 4). Il ne s'agit pas de forcer l'univers discursif des relations entre les sexes dans le domaine des images – les relations sont aussi vécues – ni de proposer une interprétation littérale et essentialiste de ces discours : toute représentation de la relation entre les sexes doit être politisée et historicisée mais, en définitive, d'explorer la vie de ces idées dans la société contemporaine de Lifou, et de comprendre comment les représentations locales des rapports sexuels et la capacité d'agir des femmes se sont mêlées dans le temps avec des influences exogènes.

Différents regards sur la constitution des relations entre les sexes

Bien que le statut des femmes par le passé ne puisse faire l'objet que de conjectures, la rhétorique selon laquelle elles doivent l'amélioration de leur sort à l'œuvre civilisatrice coloniale mérite d'être examinée de près. Les récits de l'époque ne comportent aucune trace de voix ni de désirs féminins et, même quand ces derniers sont évoqués, ils passent toujours par un prisme masculin. Il s'agit de textes dictés par des préjugés ethno- et androcentriques, qui visaient à justifier l'intervention coloniale. Il n'est donc pas surprenant que, dans les premiers témoignages européens, les femmes de Lifou occupent une place marginale et n'apparaissent qu'à travers un regard méprisant, qui les réduit à un objet de soumission dans une société où pouvoir et autorité sont des prérogatives masculines.

Le marchand Andrew Cheyne observait que « les femmes semblent être très soumises » (Cheyne 1842/1971, p. 104) et présentait les occasions festives comme un privilège masculin, où l'on dégustait les mets les plus exquis, et où « parfois, en privé, [les femmes] recevaient une portion de leur mari » (p. 106). L'officier de marine Henri Jouan décrivait la femme indigène

comme soumise et la comparait à une « bête de somme » (1861, n° 118). Le tableau tracé par l'officier John Erskine est plus flou : tout en inscrivant sa représentation des femmes dans le sillage de la rhétorique de son temps et en les présentant comme des créatures répugnantes et oisives (cf. ci-dessus), il racontait avoir été accueilli à son arrivée par des personnes des deux sexes : « les indigènes [...], aussi bien des hommes que des femmes, nageaient vers le navire » (1853, p. 363). Huit ans plus tard, au détour d'un commentaire sur la diffusion de la syphilis au sein de la population locale, Jouan décrit les femmes des îles Loyauté, et en particulier celles d'Ouvéa, comme « ni débauchées, ni faciles, comme dans les îles de la Polynésie » et note qu'elles vivent dans une maison à part (1861, n° 118). Ce n'est pas ce que rapporte Victor de Rochas, qui affirmait à la même époque que « la femme vivait moins isolée du mari, était un peu moins déconsidérée » (1862, p. 239) aux îles Loyauté, par rapport à d'autres régions visitées. Le témoignage d'Emma Hadfield, seul témoignage féminin sur Lifou à cette période, est plus nuancé : « Bien que les femmes fussent très peu respectées par les hommes [...], leur opinion était parfois écoutée », par exemple « à l'occasion de la construction des maisons » (1920, p. 41)⁴⁶. L'auteure mentionne deux autres contextes où « l'on exprimait du respect à l'égard des femmes » : lors de la distribution du poisson, on leur donnait « les meilleurs morceaux » et si le poisson était avarié seuls les hommes devaient en manger (p. 58).

À la différence de la politique coloniale française en Nouvelle-Calédonie, qui ne régla pas le domaine des rapports entre les sexes⁴⁷, la présence missionnaire sur l'île a conduit à l'élaboration d'un discours et d'une pratique à ce sujet. Comme l'affirment Margaret Jolly et Martha Macintyre dans leur ouvrage sur la vie domestique dans le Pacifique (1989, p. 7), les interventions visant à changer la façon de penser et de vivre la famille furent surtout l'œuvre des missionnaires. Mes interlocutrices kanak de Druelu reconnaissent que certaines valeurs du discours missionnaire liées aux rapports entre les sexes ont été acceptées et intégrées dans les pratiques locales. Cependant, leurs récits font état d'une distinction claire entre ce qui est vécu comme interdit par l'Église et ce qui relève de la pratique coutumière. Invitée à s'exprimer sur le comportement imposé à une femme pendant qu'elle a ses règles ou qu'elle allaite, Awa *qatr*, née en 1916, répondit : « C'est défendu de rester avec ton mari : c'est la coutume. » Mais, bien consciente que la morale chrétienne reposait sur des prémisses différentes de celles qui sous-tendaient les

46 L'importance des femmes dans la construction de la maison apparaît également quand on prend en compte le fait qu'une vieille natte de femme est toujours placée à l'intérieur, au-dessus de la porte.

47 Pour un compte rendu intéressant de la colonisation européenne et des formes de relations sexuelles qui en ont découlé en Indochine française et aux Indes occidentales néerlandaises au début du xx^e siècle, voir Stoler, 1991 ; pour une étude sur les rapports entre citoyens et sujets dans la colonie italienne d'Érythrée, voir Sòrgoni, 1998.

valeurs locales et que les sœurs missionnaires de Lifou avaient voulu former « de bonnes épouses » en inculquant des « vertus domestiques » et en séparant les garçons des filles et du reste de la communauté dans des internats non mixtes jusqu'au mariage, elle ajouta : « C'est défendu de se refuser au mari [...], c'est l'Église qui a dit ça » (Awa *qatr*, octobre 1991).

Par rapport à cette interdiction de se refuser, Awa *qatr* montre qu'elle se sent plus « agie » qu'agente. La vieille tante paternelle de l'actuel grand chef établit une distinction claire entre le comportement lié à l'idéologie de Lifou et celui lié à l'idéologie missionnaire. L'interdiction de se soustraire aux rapports sexuels au sein du mariage n'est pas lue comme l'éradication d'une pratique indigène (tabou des rapports sexuels durant l'allaitement) de la part des missionnaires, mais comme une prise de position qui nie la sexualité féminine et laisse une place prépondérante à la sexualité masculine dans le cadre des obligations conjugales. Les missionnaires ont cherché à imposer un style de vie qui, selon eux, aurait dû améliorer les conditions de vie des femmes, un style de vie inspiré d'une conception des rapports entre les sexes, qu'ils considéraient universelle et par conséquent appropriée au contexte local, bien qu'elle lui soit étrangère. L'accent était mis sur les relations sexuelles au sein de l'union conjugale, mais le rapport était asymétrique : les femmes devaient être soumises à la volonté de leur mari et consentir à ses exigences sexuelles. Pohnimë, qui a vécu durant les années 1950 l'expérience de l'école pour filles de la mission, a le même souvenir des attentes des missionnaires par rapport à une bonne épouse : « Autrefois à l'école on nous disait que si on refuse [les rapports sexuels avec le mari] on fait péché » (Pohnimë, avril 1992).

Dans une rétrospective sur les changements advenus dans les relations familiales dans la modernité, Jack Goody (1988) souligne que, tant dans les sociétés européennes que dans les sociétés colonisées, l'Église a insisté sur l'universalité des normes familiales et matrimoniales, dont le libre choix du conjoint, l'opposition à la contrainte parentale et la privatisation du lien conjugal. Les missionnaires européens de Lifou, qui ont souvent décrit les relations distantes entre mari et femme et l'instabilité de leurs rapports, intervinrent pour stabiliser les unions et réduire le contrôle des anciens sur les mariages, et ils s'approprièrent ce domaine⁴⁸.

L'intervention directe des missionnaires est très explicite dans les paroles de mes interlocutrices ; l'assouplissement de l'autorité parentale n'a pas laissé place au libre choix du conjoint, mais à l'affirmation d'une autre autorité – celle des missionnaires. Les femmes interrogées rappellent que, autrefois, les filles comme les garçons ne quittaient l'école qu'au moment du mariage et que le choix du conjoint était la prérogative des missionnaires. Dans une

48 Sur les métaphores utilisées dans la rhétorique chrétienne et les tentatives de contrôle missionnaire des mariages à Dobu, dans l'archipel d'Entrecasteaux, voir Young, 1989 ; cf. aussi Jolly, 1991.

lettre des années 1930, le père Théodore Levavasseur raconte : « J'ai lutté et bataillé pour garder les garçons en classe jusqu'à leur mariage. J'en ai déjà marié ainsi 7 qui ont tous des enfants » (28 décembre 1937).

Pour les missionnaires, la restriction et l'encouragement simultanés à la sexualité dans le cadre du mariage monogame étaient nécessaires à l'élimination de l'adultère, qu'ils associaient aux pratiques locales de ségrégation et d'abstinence. Cependant, leurs idéaux contrevenaient à une pratique très importante : le tabou sur les relations sexuelles post-partum qui, selon plusieurs de mes interlocutrices, doit se prolonger jusqu'à la fin de l'allaitement. Il existe en effet plusieurs tabous liés à la grossesse et à l'allaitement, autant de prescriptions que de nombreuses femmes continuent d'appliquer. Une femme enceinte doit prendre des précautions quand elle effectue certaines tâches, comme casser une noix de coco, pour éviter toute complication pour le bébé à naître. Une femme qui allaite évite le contact avec l'eau froide pour que l'enfant ne tombe pas malade – cela signifie qu'elle est exonérée des travaux domestiques qui réclament l'usage d'eau froide⁴⁹. Les femmes expliquent qu'autrefois le tabou post-partum permettait de prolonger les intervalles entre les grossesses, avec des effets sur la fécondité. Les récits des premiers Européens (de Rochas, 1862) et les descriptions ethnographiques d'autres régions de Mélanésie (Marshall, 1985 ; Dureau, 1993) semblent le confirmer. Selon mes interlocutrices aussi, une femme devrait s'abstenir de tout rapport sexuel durant l'allaitement, ceci même si « elle peut continuer à dormir à côté de son mari ». Les points de vue des femmes sur leurs croyances et pratiques sont cependant variés.

Durant une session sur la planification familiale, en juin 1990, à la Maison des femmes, à Drueulu, les participantes ont posé des questions à ce propos à la docteure française qui animait la rencontre avec les infirmières kanak (rencontre enregistrée, le 21 juin 1990). Après une présentation en français (résumée en drehu par Denise Kacatr, coordinatrice de la section provinciale d'éducation sanitaire et de prévention), la première question a mis sur le tapis le problème de la légitimité à discuter ouvertement, dans un espace public, de certains thèmes, un fait inédit, et pour certains opposés à la coutume. Les organisatrices indigènes ont expliqué que le but de la rencontre était de fournir de plus amples informations et qu'« informer n'est pas tabou ». Quoique d'accord avec cette explication, Pohnimë a souhaité rappeler les risques d'une prévention adressée tant aux femmes qu'aux filles : « Si vous prenez la pilule, n'allez pas ensuite courir partout. Il faut bien en parler avec les jeunes. » L'une des participantes a demandé si « une femme qui

⁴⁹ En drehu, avoir de la fièvre se dit *lööth hnei hnöötr*, littéralement « le froid est entré dans le corps ». Dans ces cas-là, on couvre bien les enfants. Il est probable qu'il s'agisse d'une pratique introduite par les missionnaires (à l'époque précoloniale, les enfants ne portaient pas de vêtements). Je rappelle que cette pratique était suivie au moins jusqu'aux années 1980 en Italie aussi, à la différence des États-Unis où les pédiatres conseillaient de garder l'enfant fiévreux peu vêtu dans un environnement chauffé.

allaite peut prendre la pilule ». La docteure, après avoir répondu en termes strictement médicaux, précisa que l'usage de la pilule ne compromettait pas l'allaitement. Pohnimë est alors intervenue de nouveau pour affirmer que la question, comme la réponse, n'avaient aucun sens : « Il ne faut pas avoir de rapports avec nos maris pendant l'allaitement, c'est interdit. » Puis elle justifia son assertion : ne pas suivre ces pratiques met en danger la vie du nouveau-né, qui peut tomber malade ou développer des malformations avec le temps. « Les vieilles nous l'ont toujours dit », a insisté Pohnimë, après la question légèrement ironique de la docteure française : « Autrefois il ne fallait pas rester avec son mari, et aujourd'hui ? Il y a toujours des femmes qui respectent la coutume. » Malgré les difficultés de cet échange, dans sa tentative de trouver une médiation entre son expérience et celle de la docteure, Pohnimë a reformulé son intervention en lui demandant son opinion sur le lien entre le tabou sur l'allaitement et sur les conséquences néfastes sur le nouveau-né dans le cas où la mère ne respecterait pas ce tabou. Une discussion animée a suivi (entretien, 21 juin 1990).

La question a de nouveau été discutée durant l'assemblée générale des femmes en février 1992 (cf. p. 292-94) et, encore une fois, les participantes ont rappelé les raisons qui sous-tendent cette pratique. L'un des deux membres du personnel de santé présents, qui n'était pas d'accord, a déclaré que vouloir continuer à espacer les grossesses pouvait provenir de l'intériorisation d'un sentiment de culpabilité. Les femmes ont rétorqué qu'il s'agissait d'une méthode naturelle de contrôle des naissances utilisée par leurs aïeules. Par le passé, sans doute que l'espacement des grossesses servait aussi à augmenter les probabilités de survie de chaque enfant. Cependant, aujourd'hui, les femmes lisent cette pratique comme une certaine autonomie de leurs aïeules, qui décidaient de leur vie, et donc comme une affirmation de la maternité en tant que choix personnel et non en tant que destin inévitable. Donner de la visibilité à cette approche ne signifie pas occulter le pouvoir de contrôle reproductif exercé par les hommes en tant que maris et que frères (Jolly, 1998a), mais déplacer la focale vers d'autres lectures du sens de la réalité.

Bien que l'avortement soit socialement mal vu, les jeunes mentionnent l'utilisation de plantes pour interrompre une grossesse non désirée – je n'ai toutefois jamais réussi à obtenir des informations précises à ce propos. On trouve des traces du recours à des contraceptifs et à des substances abortives tant dans les témoignages oraux contemporains que dans des documents historiques (Hadfield en a parlé au sujet des grossesses illégitimes, y reconnaissant un savoir proprement féminin). Il s'agit d'une pratique bien présente dans le système indigène de contrôle des naissances, clairement aux mains des femmes, que les missionnaires ont essayé de décourager dans d'autres régions du Pacifique aussi (Ralston, 1989).

Les différences entre les sexes imprègnent également le début de la puberté et sa réglementation sociale. Tandis que les anciens entretiennent le souvenir

de la maison commune (*hmelöm*) où vivaient les jeunes gens non mariés jusqu'au moment où ils se soumettaient au rituel du rasage de leur barbe (*iciny*), les anciennes ne conservent aucune trace dans leur patrimoine oral d'un lieu spécifique destiné aux femmes pendant leurs règles. Le début de la puberté est marqué par un rituel de purification consistant à ingérer de l'eau de mer pour se purger. Cette pratique, décrite par les missionnaires, était pourtant « considérée comme une panacée pour la plus grande partie des indispositions » (Hadfield, 1920, p. 194) et dépassait donc les périodes des règles⁵⁰. Aujourd'hui à Lifou, cette pratique, devenue très rare comme rite d'initiation et d'entrée dans le monde adulte, s'est pour ainsi dire sécularisée⁵¹. Autrefois, à l'inverse, comme le raconte Hnaule *qatr*, « les jours où elle avait ses règles, la jeune fille restait dans la case à se reposer ; puis avec les autres filles elle se purgeait [...], ensemble, jamais seule » (24 mars 1990). L'aspect collectif du rituel a été mis en avant par toutes les femmes qui m'en ont parlé. Awa *qatr*, sœur du défunt grand chef, précisa que pour les filles de la chefferie le rituel était réalisé séparément par « une famille qui jouait un rôle coutumier spécifique », détail qui montre bien que, dans une société fortement hiérarchisée, les individus doivent être pensés non seulement comme des êtres sexués, mais aussi par le biais de statuts sociaux différents.

Le corps instruit

Les religieux, catholiques comme protestants, étaient convaincus que pour rendre leur mission civilisatrice efficace, ils devaient promouvoir l'éducation des indigènes. À ce propos, j'ai auparavant examiné la demande, formulée par les maristes dans leur correspondance avec la maison-mère, en faveur de la venue de sœurs missionnaires. J'aborde ici à nouveau cette question, en m'appuyant sur la correspondance du XX^e siècle, plus proche des récits recueillis auprès des femmes.

Les missionnaires ont déployé beaucoup d'énergie dans le domaine de l'éducation. À propos de l'école de Béthania, Eugénie Péter écrivait : « Leurs femmes [des étudiants en théologie] ont grand besoin qu'on s'occupe d'elles, surtout pour leur apprendre à coudre et à tenir leurs enfants propres » (5 août 1923). L'œuvre civilisatrice conduite par les femmes blanches, même si elles étaient célibataires et n'avaient aucune expérience directe de la maternité, passait

50 De nos jours à Druelulu, la pratique a lieu une fois par an, dans un but hygiénique et sanitaire. Les étudiants profitent des vacances pour suivre le rite qui dure une journée entière, durant laquelle on ne boit que de l'eau de mer. Selon mon expérience, il semble que le nombre de bols d'eau nécessaires avant qu'un effet se fasse sentir varie beaucoup selon les individus.

51 Tandis que je me trouvais à Maré en mai 1992, Charlotte Wadrawane, responsable de la section locale pour les droits des femmes, me montra un groupe de femmes et de jeunes filles qui marchaient le long de la route : elles se préparaient au rituel. Aujourd'hui, l'événement est souvent différé pour être adapté au calendrier scolaire.

par l'enseignement de pratiques corporelles, qui allaient de l'habillement au contact physique avec les enfants et aux relations sexuelles – des idéaux de civilisation étrangers au contexte local. Dans sa correspondance, Péter insiste à plusieurs reprises sur la nécessité d'une école pour filles⁵². Commentant son ouverture imminente, elle en expliquait l'importance, qui n'était pas comprise par la population locale, et précisait que les filles leur étaient confiées « plus pour qu'elles soient gardées du mal qu'instruites » (7 mai 1926).

Du côté catholique, Kama *qatr*, se remémorant des épisodes remontant aux années où l'école des sœurs était ouverte⁵³, parle plutôt d'un intérêt limité à l'égard de l'instruction des indigènes de la part du personnel religieux, et non pas des locaux. Les récits des femmes sur ces années-là évoquent invariablement la rigidité de l'école pour filles par rapport à l'école de garçons. Pohnimë raconte : « On nous astiquait tout le temps. Une petite bêtise et on nous astiquait ou on nous faisait mettre à genoux. Le père usait la ceinture, la sœur une liane, *segöl* » (juillet 1991).

J'ai déjà cité les témoignages sur l'avarice des sœurs et leur incapacité à établir des relations de réciprocité. Dans ces récits très semblables, qui mettent en évidence des modalités différentes de vivre la socialité, l'ironie est absente – alors même que ce registre est bien présent dans les autres récits autobiographiques de mes interlocutrices kanak. Ce sont ici d'autres détails qui m'intéressent. Il y avait à Druulu une école catholique pour filles gérée par deux sœurs, sœur Eulalie et sœur Agathe⁵⁴, et une pour garçons, gérée par un missionnaire. Les écoles se trouvaient dans le village mais, à la différence des garçons, les filles étaient obligées d'y passer la nuit. Mes interlocutrices racontent qu'elles avaient le droit de rentrer chez elles seulement un après-midi par semaine⁵⁵. Il n'y avait pas de jours de vacances, se souvient Pohnimë : « On reste toujours à l'école. La fille sort de l'école pour se marier. » Kama *qatr* tient le même propos en drehu : « *ame eahun ka lapa pala pe hi e celë* » (nous devons rester ici tout le temps). Il s'agissait de les éduquer pour qu'elles deviennent de bonnes épouses et de bonnes mères. « On nous gardait même si on ne continuait pas les études pour que les filles ne courent pas partout. » Kama *qatr* a précisé par ailleurs que l'école des sœurs n'était pas *nyipi ini kō* (une vraie école), qu'il n'y avait pas d'*inamacan* (programme scolaire) : « *ame ekō pëkö ca hnei eahun hna atre, caas i hi la hnei eahun hna atre a Joxu* » (avant, on

52 Naturellement, mon intention n'est pas de nier que le missionnaire croyait en ces idéaux et pensait être investie d'une mission altruiste.

53 Toutes les citations de Kama *qatr* rapportées dans ce chapitre proviennent d'un entretien enregistré en drehu/français le 26 avril 1992. L'entretien eut lieu à la mission, ce qui explique l'emploi d'« ici » pour parler des années passées à l'école de la mission.

54 Sœur Agathe était de Maré. Les « Petites Filles de Marie » était un ordre catholique ouvert aux Kanak, mais la mère supérieure était toujours française.

55 Dans une lettre du 20 juillet 1944 (OMPA 328, AAN 123), sœur Agathe parle de dix-neuf jeunes filles qui fréquentaient l'école, dont sept ne restaient que la journée.

ne savait pas une seule chose, la seule chose qu'on connaissait c'était Dieu). Cette assertion est intéressante, surtout à la lumière de la rhétorique des missionnaires sur le bilan de l'évangélisation et de leurs relations avec les locaux, une rhétorique centrée sur des binômes antinomiques – lumière/ténèbres, connaissance/ignorance. Il s'agit en fait d'une modalité de représentation du rapport entre passé et présent, qui parfois colore les réponses des Kanak eux-mêmes aux questions sur les différences entre la période pré-chrétienne et celle d'après la christianisation. La position de Kama *qatr*, très explicite, prend ses distances avec cet univers discursif : l'école pour filles de la mission n'était la source ni de lumières ni d'un nouveau savoir.

Marie *qatr* est entrée à l'école catholique de Drueulu à l'âge de sept ans et en est sortie en 1948, à l'âge de dix-huit ans. Comme elle l'a raconté, pendant la guerre, les filles de l'école devaient prier sans arrêt : « pour vous autres en France et pour les Italiens, pour le pape, Pie XI, Pie XII ». Elle commenta : « On a prié pour la France pour éviter la guerre et maintenant vous venez ici avec vos fusils » (février 1990), une référence aux affrontements de 1988 et à l'intervention militaire française à Ouvéa, qui a causé la mort de dix-neuf Kanak. Partant donc d'une observation sur la pratique missionnaire du passé, elle formulait un jugement très critique sur les rapports contemporains entre l'État colonial et la population indigène. À partir de 1952, la scolarisation a continué à Drueulu pour les enfants les plus jeunes seulement, tandis que les plus grands étaient envoyés à Hnathalo (Wetr). À Drueulu, il n'y avait pas d'école protestante, et les adolescents de cette confession, garçons et filles, étudiaient à Hnaizianu (Wetr)⁵⁶.

Les femmes missionnaires ont cherché à « sauver » les femmes locales des dangers inhérents à la vie indigène en imposant un modèle de rapports entre les sexes à l'européenne, qu'elles pensaient universel. Par exemple, Péter racontait – réjouie – dans une de ses lettres (2 septembre 1923) que les hommes commençaient à aider leur épouse à transporter les lourds fardeaux « en rentrant des champs », un comportement qui, soulignait-elle, ne correspondait pas aux pratiques indigènes. Les idéaux et les enseignements des missionnaires européens ont confronté les habitants de Lifou dans une éthique égalitariste, fondée cependant sur une stricte division des rôles, associés à des espaces bien définis. Cette perspective s'est greffée sur l'univers discursif local, donnant forme aux métaphores présentées au début de ce chapitre, autant d'images qui tracent les contours de rapports profondément asymétriques entre les sexes et opèrent une distinction nette entre l'espace public et l'espace privé. La maternité a été associée au domaine domestique féminin, confinée dans l'union conjugale et dissociée de toute présence publique des femmes.

56 L'école protestante pour filles fut ouverte à Hnaizianu vers la fin de l'année 1926 (Péter, 8 octobre 1926).

La vision missionnaire de la maternité, des valeurs familiales et de la vie domestique, ancrée dans des idéaux de civilisation européens, a été imposée durant la période où les missionnaires étaient présents au quotidien dans la vie locale, et n'a été que partiellement acceptée par les femmes, qui l'ont greffée à leurs propres conceptions, auxquelles elles n'ont pas totalement renoncé. Quand la présence des figures religieuses est devenue moins pesante, d'autres modalités ont pris le dessus. La façon dont les femmes vivent leur propre corporalité est significative à cet égard.

Le corps découvert/recouvert

Un autre univers auquel les missionnaires se sont beaucoup intéressés est celui qui entoure la nudité. Les religieux – bien plus que les fonctionnaires de l'administration coloniale – ont voulu inculquer le sentiment de la pudeur et de la modestie (cf. Maher, 2001), imposant à des corps habillés selon les coutumes locales les normes de décence européennes, très différentes de la dialectique indigène du corps couvert/découvert.

Contrairement à ce que laissent entendre les références constantes à la nudité qui jalonnent les textes coloniaux, celle-ci était proscrite par la morale indigène pré-européenne (O'Reilly et Poirier, 1953), empreinte d'une pudeur importante, mais uniquement liée aux parties intimes. Tout en reconnaissant l'arrivée d'une nouvelle forme de pudeur dans un passé récent, mes interlocutrices estiment que celle-ci a été intériorisée. Une double vignette parue dans le *Fidji Times* (Colchester, 2003, p. 3) condense de manière efficace ce déplacement. La première image, datée de 1835, montre un couple de missionnaires protestants qui ordonnent à un couple indigène de se couvrir ; la seconde nous transporte plus d'un siècle plus tard (1978) et montre de nouveau un couple d'Occidentaux, cette fois des touristes en maillot de bain, et un couple de Fidjiens, mais les rôles sont alors renversés. Pour me faire comprendre combien les règles prescrites par la morale pré-européenne différaient des règles imposées par les missionnaires, une femme âgée m'a raconté son arrivée à Drueulu, où opérait un personnel religieux. Elle m'a décrit la stupeur générale lorsqu'elle est apparue, en tant que jeune fiancée venant d'une tribu de l'intérieur des terres, seulement vêtue d'une jupe, la poitrine nue.

Avec le temps, les hommes se sont mis à s'habiller à l'occidentale, tandis que les femmes ont adopté une robe de gaze de coton, très légère, ample, arrivant au mollet (autrefois, aux chevilles), aux manches larges. À l'époque de ma recherche, cette tenue avait acquis une forte valeur identitaire, qui s'était renforcée au cours des dernières années (Paini 2002d et Paini 2003a)⁵⁷.

⁵⁷ Voir la discussion de Klaus Newmann sur l'usage de la meriblaus (chemisier) en Papouasie-Nouvelle-Guinée, comme « signe distinctif identitaire des femmes de Tolai » (1992, p. 306).

La correspondance inédite de Péter met en évidence le fait que l'approche des missionnaires est bien plus complexe qu'il n'y paraît et ceci est particulièrement intéressant. En 1923, Peter soulignait en effet que les femmes de Lifou étaient toutes habillées de la même façon – un style qui ne lui plaisait pas et qui, pour elle, remontait à l'époque d'Emma Hadfield. Elle écrivait que des kimonos auraient été « plus jolis, plus économiques et plus faciles à confectionner » mais ajoutait, déçue, qu'« il n'y a rien à faire » : les femmes ne semblaient pas vouloir changer de tenue vestimentaire (2 août 1923). Cet extrait est très instructif, car il révèle la tension entre imposition et réappropriation qui caractérise les rapports entre missionnaires et indigènes. Péter semble reconnaître aux femmes de Lifou la possibilité de choisir : elles avaient adopté un habit européen que Péter trouvait peu adapté aux circonstances, car sa fabrication demandait beaucoup trop de tissu et de temps, mais ses propositions n'étaient pas du goût des femmes locales. De manière générale, mes interlocutrices de Drueulu et de Lifou considèrent la « robe mission », ou « robe popine », (voir les photos du cahier central) comme la tenue féminine adaptée aux occasions formelles. Il faut préciser que le nom de cette tenue reflète le déploiement différent des rapports coloniaux à Lifou et sur la Grande Terre. « Popinée » est un terme péjoratif du français calédonien, utilisé autrefois par les colons sur la Grande Terre pour désigner une Kanak ; le terme est entré en drehu sous la variante de « popine », utilisé au quotidien à Lifou pour renvoyer à la robe, alors que sur la Grande Terre il continue à être perçu comme un terme méprisant, que l'on n'utilise par conséquent jamais pour désigner ce vêtement, plutôt appelé « robe mission » ou « robe mélanésienne » (Paini, 2003a)⁵⁸.

Les femmes ont resémantisé un habit qui continuait, pour un regard occidental mais aussi pour celui de nombreux Kanak de l'île principale, à évoquer le passé colonial comme symbole d'imposition/assimilation. Comme l'affirme Annamaria Rivera, « les signes vestimentaires – comme tous les signes – revêtent une signification différente selon leur usage dans telle ou telle situation historique donnée ; et [...] il n'y a pas de correspondance stricte entre les signifiés sédimentés au sein d'une certaine coutume, et la signification que celui ou celle qui le porte lui confère à présent » (2004, p. 18). À y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette robe, qui varie en fonction de la mode locale, est tout ce qu'il y a de moins monotone et uniforme : les modèles, les couleurs, tissus et les motifs changent selon les saisons. Ainsi, il y a plusieurs années, la mode était aux tissus rayés et, pour les plus jeunes, aux modèles fendus sur les côtés, lesquels laissaient apercevoir le jupon blanc épais qui, dans ce modèle, faisait partie de la robe.

⁵⁸ Au cours des années 2000, d'autres termes sont entrés dans le vocabulaire local pour désigner ce vêtement, tels que « robe kanak ».

J'ai mieux compris la valorisation de l'identité Kanak associée à ce vêtement le jour où ma fille m'accompagna à un mariage, habillée d'une robe d'adulte empruntée pour l'occasion, trop grande et trop longue pour elle, que nous étions parvenues à raccourcir à l'aide d'une ceinture. J'avais vu si souvent des enfants porter des tee-shirts beaucoup trop grands que je pensais me conformer à cet usage. Or, des femmes m'ont rapporté les commentaires d'autres femmes : ma fille n'était pas habillée de manière appropriée, si bien que certaines avaient pensé lui prêter la robe d'une de leurs filles, mais ne l'avaient pas fait parce que la taille n'était pas la bonne.

Les chercheurs qui travaillent sur l'anthropologie du vêtement insistent sur la distinction, présente dans de nombreuses populations, entre l'habit de fête ou de cérémonie et l'habit de travail. Dans le cas de la robe, il est vrai qu'on la porte aussi pour aller travailler aux champs, mais seulement quand elle est usée, qu'on ne la met plus à d'autres occasions (et de toute façon pour cette tâche n'importe quel vieux vêtement fait l'affaire). Dans ces cas-là, les femmes enfilent d'habitude de vieilles robes délavées, avec des accrocs, et qu'elles mettent devant derrière, donc avec les boutons sur le devant, pour faciliter les mouvements. Pendant l'allaitement, les femmes s'habillent de la même façon. Ces robes sont vraiment polyvalentes et les joueuses de cricket, un sport très répandu dans la région, les portent également, chaque équipe étant différenciée par les couleurs propres à leur village.

Toutes les techniques pour s'accroupir ou s'asseoir par terre, jambes écartées ou croisées, en repliant un pan de la partie postérieure de la robe vers l'intérieur ou encore en tirant sur le bas du jupon, toujours présent sous la robe, rendent possibles les positions les plus variées, découvrant les genoux et les jambes, mais masquant toujours parfaitement les parties intimes. Cette façon de s'asseoir, tout à fait naturelle pour les femmes de Lifou, a toujours été compliquée pour moi. Comme je l'ai expliqué ailleurs (Paini, 2003a), la façon de porter ce vêtement s'inscrit dans une continuité avec l'habit pré-européen : une jupe en fibres végétales. Les explications que m'ont données les femmes, surtout durant mes premiers mois sur le terrain, quant à la gestuelle à adopter lorsque je portais la robe vont dans ce sens.

On observe aujourd'hui chez les jeunes femmes comme chez les plus âgées des attitudes de grande pudeur en public. Ces attitudes sont beaucoup plus marquées pour la zone génitale que pour la poitrine. Les femmes continuent à allaiter en public et, en privé, certaines anciennes ne portent qu'une jupe. Je tiens cette observation, qui m'a été rapportée au début des années 1990, de femmes protestantes qui parlaient de parentes et je l'ai moi-même observée une fois où j'ai rendu visite à une vieille femme de Drueulu hospitalisée, une telle tenue était jugée désinvolte par des jeunes femmes, qui se disaient embarrassées.

Partout dans le Pacifique, les femmes portaient des jupes plus au moins longues, la poitrine n'étant pas couverte (Colchester, 2003). La perception

missionnaire de la maternité, du corps féminin et de la moralité (et les règles qui en ont découlé) s'est d'ailleurs heurtée au rapport mère/enfant, caractérisé par une grande proximité physique. Cette dernière jurait avec le code de comportement maternel beaucoup moins fusionnel, encouragé par les missionnaires. Péter observait, au sujet d'une petite fille nouveau-née dont elle et l'autre missionnaire s'occupaient : « Pour nos femmes indigènes qui transportent toujours et partout leurs bébés, c'est un mystère cette petite qui passe des heures seule dans son berceau et qui ne mange qu'à heures fixes » (7 mars 1924).

Les missionnaires, partisans d'un modèle limitant les contacts, désapprouvaient le rapport physique profond et intense entre mère et enfant, par exemple lors de l'alimentation ou durant le sommeil. Margaret Jolly (1993) montre, ailleurs, qu'entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, il y eut, contre les femmes indigènes, une utilisation du thème du *bad mothering*, manière inadaptée de s'occuper des enfants, préalablement développé en Angleterre (1998b : 182). En expliquant la forte baisse démographique par la pratique de l'avortement, de l'infanticide et par les très mauvais soins maternels, on éliminait ou du moins diminuait les responsabilités de l'Occident dans les conséquences fatales des épidémies et dans la diffusion des armes à feu dans les contextes coloniaux. Apprendre à prendre soin des enfants, selon le canon européen, inspirerait un nouveau modèle de parentalité aux femmes kanak et contribuerait à former des « personnes » que l'on pourrait penser comme des individus.

Quoi qu'il en soit, le rapport physique entre une mère et son fils ou sa fille est encore aujourd'hui très fort. Les enfants sont choyés et l'allaitement est encore pratiqué, même si c'est pendant une période plus courte que par le passé où des femmes, comme Marie *qatr*, allaitaient leurs enfants jusqu'à leurs deux ans. Aujourd'hui, la durée de l'allaitement varie de quelques mois à un an⁵⁹. Pour exprimer sa déception devant les changements à l'œuvre et l'interchangeabilité des rôles maternel et paternel, Waxöma m'avait donné, lors de l'un de nos entretiens, les exemples contrastés de l'une de ses sœurs et de l'un de ses neveux : la première avait eu sept enfants et était restée à la maison pour s'en occuper tandis que son mari travaillait aux champs, alors que le second « [...] reste à la maison avec son fils pendant que sa femme va aux champs ».

Ses critiques passaient également par la dimension corporelle : « Les hommes grossissent, tandis que des femmes grosses, il y en a peu. Les jeunes – regarde, moi, la femme de Patrice, [celle] de Bah, Awa – nous sommes toutes maigres » (14 février 1990).

59 Sur l'expérience de la maternité des femmes simbo (îles Salomon occidentales), cf. Dureau, 1993. Les femmes locales se plaignent de la charge excessive liée au soin des enfants, qui les empêche de prendre part à des événements collectifs. Le cas des femmes de Drueulu est différent. Voir aussi Maher, 1992a.

Certaines des femmes interviewées ayant des enfants en bas âge ont commencé à utiliser du lait en poudre, soit parce qu'elles sont convaincues – à tort – qu'il s'agit d'un aliment plus complet, soit parce qu'elles sont trop prises par le travail. Waxöma avait conseillé à la sœur célibataire de son mari d'utiliser du lait en poudre pour sevrer son fils, deux ans plus tard, elle donna le conseil inverse à une autre belle-sœur qui attendait son premier : le département provincial de la santé s'était entre-temps mis à promouvoir activement une politique de l'allaitement, moins pratiquée que par le passé. Cependant, les problèmes en lien au « corps féminin » ne concernaient pas que les femmes kanak. Les hommes indigènes étaient également confrontés au « corps » des femmes missionnaires, comme on le comprend à la lecture d'une annotation pleine d'esprit de Péter, à propos de la période où la mission protestante aux îles Loyauté était uniquement gérée par des laïques missionnaires : « Cela renverse toutes leurs idées [...] Le vieux hnamiat qui prêchait a voulu dans sa prière nommer les demoiselles et il ne savait comment s'en sortir. (Je pense qu'il ne savait plus bien nos noms). Pour finir, il nous a appelées les deux serviteurs de Dieu qui n'ont pas un corps fait comme les autres. » (19 novembre 1933).

L'accouchement comme savoir

La question de l'accouchement était, elle aussi, sujette à contestations. Les écrits des missionnaires ne mentionnent pas les changements advenus dans les pratiques d'accouchement, pourtant présents dans les témoignages oraux. Les formes indigènes d'accouchement sont encore bien vivantes dans les récits des femmes âgées (photo 23, p. 193) qui affirment que, par le passé, il s'agissait d'une sphère exclusivement féminine et, qu'aujourd'hui, ces pratiques ont disparu du patrimoine des plus jeunes. J'ai pu recueillir des récits de femmes ayant accouché « en tribu » ainsi que de guérisseuses et de sages-femmes. Mes interlocutrices reconnaissent toutes le rôle joué par « Moria », la première maternité ouverte dans les années 1930 dans la mission protestante de Béthania, à Lifou, dans l'apprentissage de nouvelles modalités d'accouchement, la position allongée sur le dos, en particulier, que les missionnaires considéraient comme plus adaptée pour les femmes en travail. Cette position – il faut le rappeler – avait été introduite dans les hôpitaux européens au cours du XIX^e siècle. Marguerite Anker, missionnaire laïque, était en charge du projet de « Moria » et elle était assistée par Eugénie Péter. Les femmes des futurs pasteurs apprirent la nouvelle méthode et la diffusèrent dans les tribus où elles allaient résider avec leur mari et où elles assistaient les femmes durant l'accouchement. Peu à peu, la nouvelle pratique a remplacé l'ancienne⁶⁰.

60 Pour un récit de l'intervention des missionnaires sur les pratiques d'accouchement parmi les femmes anganen (partie sud des Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée) dans les années 1970, voir Merrett-Balkos, 1998.

Racontant sa propre naissance, « je suis née pendant la guerre [première guerre mondiale], il n'y avait pas de dispensaires⁶¹ », Awa *qatr* expliquait que, par le passé, l'accouchement (*hna ho*) avait lieu dans le *hnexöt* (partie arrière de la case)⁶², sur une natte de pandanus ensuite jetée dans la mer ou dans un puits naturel⁶³. Puis, la mère s'asseyait avec le nouveau-né sur une autre petite natte préparée pour l'occasion. L'accouchée ne pouvait pas se laver dans la mer pendant plusieurs jours. Le bébé était allaité et ne pouvait être lavé que quand le cordon ombilical (*eng*) avait été coupé et attaché avec une ficelle. Le morceau de cordon que l'on conservait était celui qui se détache du bébé au bout de quelques jours ; on le mettait dans une valise ou bien il était emporté par la mère, le père ou un parent, quand l'un ou l'autre se rendaient aux champs ou à la pêche (la femme l'attachait à l'intérieur de sa jupe, l'homme le plaçait dans un paquet de cigarettes ou dans n'importe quel autre contenant).

La plupart des femmes de Drueulu ayant accouché à l'hôpital de We ont gardé le cordon ombilical de leur enfant. Cette pratique assure que, si l'adulte rencontre du succès dans l'activité qu'il entreprend, plus tard, l'enfant aura lui aussi un don pour cette activité⁶⁴. Si les anciennes précisait que l'homme porte l'*eng* du fils et la femme, celui de la fille, les plus jeunes ne font plus cette distinction.

Awa *qatr* observait que, à l'époque, il n'y avait pas d'infirmières blanches et que toutes les Kanak âgées – elle y compris – estimaient avoir des compétences en matière d'accouchement. Cet événement se déroulait en présence de femmes exclusivement : « Chez nous la coutume c'est pas les hommes, c'est les femmes, toutes seules. » L'accouchement était donc considéré comme un « entre-femmes » dont elles étaient les seules protagonistes reconnues par toute la collectivité. Awa *qatr* était convaincue que les changements découlaient de l'intervention des missionnaires. Alors que de nombreuses protestantes ont appris à Moria une nouvelle façon d'accoucher, différente de la façon indigène, Awa *qatr*, elle, l'a quant à elle apprise auprès des sœurs de Xepenehe⁶⁵. Par le passé, la parturiente était assistée par deux femmes aux

61 Toutes les citations de Awa *qatr* dans ce paragraphe sont issues d'un long entretien mené le 2 octobre 1991.

62 À Lifou, l'arrière de la case est la partie opposée à l'entrée principale (*qëhnelö*). L'intérieur est subdivisé en deux parties latérales – *sehnë maca* (partie droite) et *sehnë mi* (partie gauche) – qui, lors de rituels, accueillent chacune des individus spécifiques, où des gestes particuliers y ont lieu.

63 Cependant, Hadfield présente l'accouchement comme un événement qui avait lieu dans le *bush*, tandis que « le mari et ses amis s'installaient à une distance qui leur permettait de rester à portée de voix » (1920, p. 175).

64 Marie *qatr* explique qu'aujourd'hui on peut confier le cordon ombilical à un travailleur salarié, par exemple un chauffeur de bus, afin qu'adulte l'enfant développe ses capacités, mais cette pratique vise toujours les mêmes finalités.

65 Sur les accouchements en clinique aux îles Salomon occidentales et l'impact des infirmières professionnelles sur la pratique de l'accouchement, voir Dureau, 1998.

tâches bien définies, qui lui assuraient aussi un soutien émotionnel. L'une, l'*itra pathë*, s'asseyait dos contre dos avec la parturiente en se tenant bien droite. Au début des contractions, la parturiente s'accrochait à une corde qui pendait du plafond. Une autre femme, reconnue comme la véritable experte, officiait comme *ka ixep* (sage-femme), face à la femme pour recevoir le nouveau-né. Après l'accouchement, l'*itra pathë* devait masser la mère pour faciliter la sortie de l'*iwenemele* (placenta). La *ka ixep* rappelait toujours à l'*itra pathë* de retirer rapidement le placenta (cf. photo 23).

La plupart des anciennes se souviennent de ces différents noms et rôles, ce qui n'est plus le cas des plus jeunes, qui connaissent seulement le terme générique *dic* (sage-femme). L'*itra pathë* pouvait être remplacée par une autre si elle se fatiguait, mais pas la *ka ixep*, qui avait « plus de connaissance sur l'accouchement ». Sipo *qatr*, une protestante née en 1926, et sa mère, Kane *qatr*, avaient toutes deux aidé des femmes à accoucher. Cette dernière observait que « *tru la hna metrötr eni la kola dic* »⁶⁶ (« j'étais très respectée comme sage-femme »), et expliquait que, dès qu'une femme remarquait que ses mains tremblaient et que sa vue baissait, elle arrêta immédiatement de pratiquer et était remplacée par une femme plus jeune.

Les Européennes présentes sur l'île se montrèrent toujours très critiques vis-à-vis des pratiques obstétriques de ces anciennes, à qui elles ne reconnaissaient aucun savoir lié au corps et à la maternité. Elles essayèrent de réduire leur espace d'intervention en la matière et revendiquèrent l'exclusivité de ces compétences. Par exemple, Hadfield (1920) exprimait un jugement sévère : « beaucoup de cruauté inutile était infligée pour le soi-disant bien-être de la patiente et de l'enfant à naître » (p. 176), même si elle précisait, quelques pages après, que les grossesses n'avaient jamais été impopulaires (p. 179).

Hadfield décrivait les réactions des hommes quand ils apprenaient que l'accouchement était terminé. La naissance d'une fille était accueillie par un « silence maussade, glaçant », celle d'un fils par des manifestations de « profonde satisfaction et de joie » (p. 176). Soixante-dix ans plus tard, Marie *qatr* explique la différence en termes culturels locaux : « si c'est un garçon, le *mathin* [oncle maternel] vient lui rendre visite et apporte quelque chose, *kola fetra ume nekönatr* » et la famille du père du nouveau-né le remercie en faisant *kola ithuai mathin*⁶⁷. Le rituel n'a pas lieu pour la naissance d'une fille. « Si c'est le premier [enfant] c'est bien que ce soit un garçon parce que c'est lui qui reste à la maison, qui succèdera au père » (avril 1992). Pohnimë souligne elle aussi l'importance de la naissance du premier enfant et explique que, quand il n'y a pas d'héritier masculin dans la famille du grand chef, on procède à un rituel spécial. Il est intéressant de noter que, souvent, les femmes,

66 *Dic* est employé ici comme synonyme de *ka ixep*.

67 Il s'agit de coutumes spécifiques, liées à l'événement de la naissance.

sans être sollicitées, ajoutaient à leurs explications une référence au cas spécifique d'individus de la chefferie.

Marie *qatr* racontait qu'à partir des années 1970, on demanda aux femmes d'aller accoucher à l'hôpital⁶⁸. Elle était critique quant à cette décision d'éloigner l'accouchement du contexte familial : « C'est pour ça que maintenant l'hôpital doit être gratuit, on ne doit pas nous faire payer parce que c'est eux qui nous ont interdit d'accoucher en tribu » (avril 1992). « Eux » renvoie ici à l'État colonial, alors que ce changement proviendrait, selon les femmes, des missionnaires (hommes ou femmes). Marie *qatr* se souvient des deux « demoiselles »⁶⁹ à Moria, qui enseignaient une nouvelle position d'accouchement. Les femmes n'accouchaient plus assises : un polochon en bois était placé sous le cou de la femme, qui s'allongeait sur le dos ou sur le côté en présence de la sage-femme. Le rôle de l'*itra pathë* est ainsi devenu obsolète. Les femmes interviewées parlaient surtout de ces changements, mais l'accouchement restait pour elles un événement « entre-femmes ».

Le département de santé de la province des Îles Loyauté (opérant à partir du début des années 1990⁷⁰) recommandait une médicalisation de la santé de la mère et du nouveau-né. Les consultations pré et post-natales étaient encouragées, entre autres par la remise d'une récompense aux femmes qui s'y rendaient et accouchaient dans un centre hospitalier ; de cette façon, on décourageait l'accouchement « en tribu », qui était très rare à Lifou à l'époque de ma recherche. En 1991, 104 naissances eurent lieu à l'hôpital de We, une seulement à la tribu et on attendait 180 naissances l'année suivante⁷¹. Le programme sanitaire provincial a été critiqué (Salomon, 1991, p. 44), mais j'estime qu'il faut tenir compte du contexte de pouvoir dans lequel ces décisions sont prises. La section de prévention et d'éducation sanitaire du département de santé de l'époque était coordonnée par deux infirmières kanak. S'il est normal de signaler les risques liés à une médicalisation de la maternité, il faudrait aussi prendre en considération la manière dont les modes d'accouchement exogènes étaient perçus par les femmes.

Dans son travail sur la signification de l'accouchement dans le discours euro-américain, Paula Treichler (1990) présente des arguments convaincants. Elle affirme que, pour les femmes, aujourd'hui, la question de l'accouchement est étroitement liée à la mise en veilleuse des savoirs féminins à partir du moment où la gestation et la naissance sont médicalisées : « [ceci] est enracinée non pas

68 La situation n'est pas la même sur la Grande Terre, où dans certaines tribus des montagnes les femmes ont accouché à la maison jusqu'à la fin des années 1980 (Salomon, 2002).

69 L'emploi de ce mot est intéressant ; je ne l'ai jamais entendu pour parler de jeunes femmes non mariées, pour lesquelles on a recours au terme de « filles », mais cf. Péter, 19 novembre 1933.

70 En 1992, les dépenses pour la santé et les services sociaux représentèrent 38 % du budget provincial, mais c'est l'instruction qui bénéficia de la part la plus importante de budget (40 %).

71 Entretien avec la sage-femme de l'hôpital de We, 23 avril 1992. Elle décrivait les pratiques et les politiques liées à la naissance comme une « médicalisation, pas une hypermédicalisation ».

dans la médicalisation en soi, mais dans le “monopole” de l’autorité professionnelle, des ressources matérielles et de ce que l’on peut appeler le capital linguistique – le pouvoir d’établir et de renforcer une définition particulière de la naissance» (p. 116). La médicalisation de l’accouchement est décrite ainsi : «préparation chirurgicale standard [...], surveillance fœtale, ultrasons, médicalisations antalgiques et anesthésiques, accouchement déclenché, aux forceps, épisiotomie et césarienne». À We, à l’époque de ma recherche, on avait adopté un compromis : l’épisiotomie n’était pas systématique et l’accouchement était déclenché seulement si la vie de la parturiente ou du nouveau-né était en péril. Les césariennes programmées se déroulaient à Nouméa et les accouchées étaient invitées à allaiter (pratique suivie, selon la sage-femme interrogée, par 90 % des parturientes). L’hôpital ne fournissait pas le couvert à la parturiente hospitalisée, il revenait aux membres de sa famille de lui apporter à manger, et ces derniers pouvaient lui rendre visite n’importe quand (dans le nouvel hôpital, les chambres donnent directement sur la cour intérieure), permettant ainsi à tous les parents de continuer à apporter leur soutien émotionnel.

Pour comprendre les positions des femmes de Druéulu d’aujourd’hui vis-à-vis des pratiques médicales indigènes et occidentales⁷², il faut se garder des risques liés à une description de l’accouchement comme un ensemble de règles normatives et, à l’inverse, s’intéresser aux processus qui codifient différentes significations de l’accouchement (événement pathologique, expérience naturelle, gestation pour autrui), pour arriver à une définition canonique. On trouve une piste de travail féconde dans l’analyse de Barbara Duden (1991), laquelle remet l’expérience et le fait de partir de soi au cœur de la réflexion, faisant ainsi regagner une place centrale au vécu et à l’émotion. Ainsi, si les procédures d’accouchement sont issues du modèle introduit par les missionnaires, la façon de concevoir et de vivre la grossesse passe toujours par une expérience individuelle du corps et de la maternité, un vécu ayant peu à voir avec la rhétorique de la «vie» qui considère la femme enceinte comme «un système utérin d’approvisionnement». Comme on le voit, à l’époque de ma recherche, tout en appliquant le «rituel hospitalier», le contexte local continuait de se fonder sur la socialité indigène.

La pratique de l’adoption

Dans la société de Lifou, mettre un enfant au monde n’est pas le seul moyen de devenir mère. L’adoption est une pratique sociale fréquente, aussi cruciale que les alliances matrimoniales, pour permettre aux personnes de passer d’un groupe à un autre, nouer de nouveaux liens ou renforcer ceux

⁷² Pour une nouvelle conceptualisation politique de la maternité et de sa réappropriation par les femmes, cf. Irigaray, 1992, Ram et Jolly, 1998.

existants. Dans la région du Pacifique, l'adoption n'a pas les mêmes caractéristiques que dans d'autres contextes, par exemple en Afrique sub-saharienne où il s'agit plutôt d'une garde temporaire. Dans notre cas, il implique un changement de nom, de groupe, de statut social, les droits sur les enfants étant transférés aux parents adoptifs (Leblic 2004b).

L'institution de l'adoption présente de multiples facettes. Il s'agit d'une pratique à laquelle les missionnaires, et les Occidentaux, en général, se sont opposés. Victor de Rochas affirmait que « la funeste coutume de l'adoption concourt encore à l'instabilité de la famille » (1862, p. 233) et Péter opposait le rôle des femmes, tantes et grands-mères au sein de la famille, à Lifou, à celui, canonique, attendue dans la famille européenne – une unité circonscrite, où les responsabilités parentales sont la prérogative du père et de la mère. Ainsi soulignait-elle :

La famille pour nous c'est le papa, la maman et les enfants. La famille à Lifou, c'est toute la parenté et les parents sont là au milieu, n'ayant pas plus d'autorité sur leurs enfants que les oncles, tantes et grands-mères. Tout ce monde vit ensemble et la coutume hospitalière du pays ouvre en outre la porte à tout passant quel qu'il soit. (1^{er} juin 1953)

Cette affirmation comporte en filigrane une condamnation de la notion indigène de parentalité, qui devient très explicite dans une autre lettre de Péter. Décrivant une femme avec enfant qui s'était mariée, puis, était à nouveau enceinte, Péter se plaignait qu'elle avait « complètement négligé son premier enfant » (2 février 1937). Or, la pratique voulait que l'enfant d'une femme célibataire, mariée par la suite avec un autre homme que le père, ne soit pas intégré au nouveau noyau familial mais demeure dans le noyau familial maternel. Cette pratique est encore la règle aujourd'hui et relève de l'« adoption ». De nos jours, à Lifou, on établit une distinction entre donner selon les règles coutumières et adopter selon les règles de la loi française, mais la différence entre les deux formes d'adoption se situe au niveau du droit coutumier *vs* droit français et non pas au niveau de l'adoption en soi. Dans les deux cas, le statut de l'adopté(e) n'est pas le même.

L'adoption donne une possibilité d'établir une continuité pour les lignages qui n'ont pas de descendant, mais elle permet aussi à une femme mariée sans enfant de connaître l'expérience de la maternité. Une femme mariée est toujours appelée *ifëneköng* (qui a engendré mon enfant) par son mari et *ifaping* (qui a engendré mon petit-enfant) par ses beaux-parents. La pression sociale poussant les femmes à avoir des enfants est forte et, dans un couple sans enfants, le problème de la stérilité est toujours imputé à la femme. Mes interlocutrices reconnaissaient que les deux conjoints pouvaient être jugés responsables d'un mariage sans enfants, mais que, dans la pratique, les affins font toujours peser la culpabilité sur les femmes.

L'adoption est donc aussi une façon d'alléger la pression pesant sur la femme stérile ou dont le mari est stérile, mais aussi de réaliser un désir de parentalité.

Pour chaque femme qui reçoit un enfant, une autre doit le donner. Dans les conversations à ce propos, d'importants éléments de tension se font jour entre ces deux positions subjectives. Il faut donc penser l'adoption à partir de ces points de vue différents, divergents, et parfois même opposés. Que représente l'adoption en termes de subjectivité et que signifie-t-elle pour les femmes, pour celle qui donne et celle qui reçoit l'enfant ?

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les enfants d'une femme célibataire appartiennent à la population de Drueulu et ils sont inscrits à l'état civil sous le nom de famille de la mère. À la naissance, le groupe domestique maternel leur donne un prénom de Drueulu, tandis que le prénom d'un enfant né dans les liens du mariage sera choisi par les parents paternels. À la différence du prénom français, le choix du prénom en drehu est une déclaration de sa position dans la société (un nouveau-né est presque toujours inscrit à l'état civil avec un prénom drehu suivi d'un prénom français). Le prénom identifie avant tout le groupe de descendance. Cependant, si un prénom doit rester à l'intérieur d'un groupe de parenté, la pratique fréquente de laisser au groupe de parenté maternel le soin de donner le prénom à un enfant fait que ce dernier circulera au-delà des limites du lignage. Malgré tout, les gens réussissent encore à identifier l'origine d'un prénom par rapport à un lignage donné et à un territoire⁷³.

Choisir le prénom d'un nouveau-né implique une responsabilité particulière. Par exemple, donner un prénom issu d'un lignage de chefs signifie rappeler la filiation de haut rang à chaque fois qu'il est prononcé. Les habitants du village précisent que porter le prénom d'une autre personne revient à incarner certaines de ses caractéristiques. On s'adresse à l'enfant d'un lignage de chefs qui porte le prénom d'un grand chef du passé comme s'il était lui-même l'ancêtre : « ils le taquent comme s'il était le grand chef », me racontait Waxöma au sujet d'un de ses propres enfants qui se trouvait dans cette situation. Les adultes font des commentaires sur l'individu dont on porte le prénom, sur ses habitudes et ses comportements « bons et mauvais ». De même, la relation induite par le prénom est parfois traitée avec humour. Par exemple, on appellera d'un ton blagueur « mari de la grand-mère » un enfant qui porte le prénom de son défunt grand-père. De même, on appellera celui qui porte le prénom du frère de sa mère « mari de » comme extension, même si son oncle maternel est toujours en vie.

Dans le cas où le grand-père maternel est décédé et que le choix du prénom est confié au groupe maternel, il y a deux possibilités : si la grand-mère veuve réside encore dans la communauté, le choix du prénom lui revient ; si elle est retournée vivre dans son village d'origine, le choix revient à l'oncle maternel le plus âgé. Le fait que le choix du prénom soit laissé au patrilineage

73 Sur les pratiques de choix du prénom, voir Lutz, 1985. Selon elle, ces pratiques sont fécondes quant à l'ethnopsychologie de la population en question. Je n'ai pas suivi cette voie, mais je souhaite la signaler.

auquel l'enfant appartient n'empêche pas la branche maternelle de nourrir des espoirs. Une amie me racontait que sa famille d'origine avait regretté ne pas être impliquée par la famille du mari dans le choix du prénom du troisième enfant – le troisième garçon.

Aujourd'hui encore, l'attribution du prénom revêt une grande importance. Le choix du prénom français, lui, est plus libre, car à la différence du prénom drehu, il ne définit pas « la place d'une personne dans la société ». Pour clarifier cet aspect, une de mes interlocutrices m'expliqua que sa fille portait le prénom français d'une dame qui travaillait à l'état civil, et ajouta qu'elle aurait pu accepter n'importe quel prénom qu'on lui aurait suggéré dans la mesure où, après tout, ce prénom était privé de signification.

Une fille nouveau-née est souvent *hamën* (donnée), la plupart du temps au groupe de parenté de la mère pour *sanai fõe* (remplacer la mère)⁷⁴. Dans ce cas, le choix du prénom détermine l'établissement d'une relation durable entre l'enfant et le groupe qui lui a attribué son prénom. Ce lien comporte certains échanges coutumiers particuliers durant la vie de la fillette. Zanesi (mariée à Druueulu) expliquait que sa troisième fille avait été donnée à son groupe natal résidant à Luengöni (district de Lösi) et, par conséquent, même si celle-ci avait grandi avec sa mère, on la considère toujours comme « une fille de Druueulu ». Cependant, au moment de son mariage, « on soulignera que c'est une fille de Luengöni » et, à la naissance de sa première fille, la famille de son futur mari pourra décider de la « donner » pour remplacer sa mère ; dans ce cas-là, il reviendra au groupe de Luengöni (d'où provenait Zanesi) de lui attribuer un prénom. Toutefois, porter le prénom d'un membre de son groupe maternel ne conduit pas toujours à ce déplacement des relations. Zanesi précisait ainsi que, si le prénom de sa mère avait été donné à sa fille la plus jeune, cela aurait simplement été un signe de respect, sans aucune conséquence pour la suite.

J'ai assisté à une cérémonie de mariage dont je n'ai pas compris le sens de certains échanges, ni les mouvements de certains dons car ils n'étaient pas adressés – comme je m'y serais attendue – à la mère de la mariée. Une invitée m'expliqua que, même si la mariée vivait à Druueulu, cette dernière avait été donnée à un autre couple (que je ne connaissais pas). De ce fait, la destinataire des dons était la mère adoptive, et non pas la mère biologique.

Bien que les femmes acceptent les pratiques d'attribution du prénom et d'adoption en expliquant que « c'est la coutume » ou bien que « c'est la famille qui a décidé », un nombre croissant d'entre elles y répond par des formes de résistance. Certaines mères ont ainsi demandé – et obtenu – que leur enfant vive avec elles, pour en prendre soin et l'élever elles-mêmes. Quand un de leurs enfants avait déjà été donné, elles ont pu s'opposer à la proposition du mari de donner un autre enfant, même si ce don s'effectuait

74 Parmi les Kaulong de Nouvelle-Bretagne, le « remplacement » de la femme est aussi lié à son mariage et non à sa mort. Cf. Goodale, 1980.

toujours dans le cercle familial. Les femmes ont semblé partager les mêmes préoccupations vis-à-vis de l'adoption, mais leurs positions publiques sur la question pouvaient varier en fonction de leur âge et de leur personnalité.

Jusque-là, j'ai présenté l'adoption comme une pratique qui implique un couple et les parents de la mère, et j'ai montré ses retombées au moment du mariage. Mais l'adoption peut aussi concerner un nouveau-né garçon ou fille qui passe de sa famille de naissance à celle d'un parent marié du patrilignage. Dans les deux cas, l'adoption n'est jamais un long fleuve tranquille. Une femme m'a ainsi raconté la soirée qui précéda le jour où sa fille devait être amenée dans sa famille adoptive. Sa fille, qui était sa cinquième, avait été donnée à sa famille d'origine. La nuit avant son départ :

J'ai passé toute la nuit à pleurer comme si elle était morte. Mon mari me dit : « Elle sera avec tes parents. » Nous l'avons amenée là-bas de nuit. Quand nous sommes revenus la voir au bout de trois semaines, elle allait bien, parce qu'ils la portaient tout le temps dans leurs bras. Quand nous allons lui rendre visite [elle avait sept ans au moment du récit], elle est contente, elle ne pleure pas. C'est ça qui fait que je me sens bien. Mon frère et sa femme habitent avec mes parents, ils n'ont pas d'enfants.

La femme en question avait à son tour « reçu » une fille, qui à l'époque avait treize ans. Cette dernière savait qui étaient ses parents biologiques – les enfants sont informés de leur situation familiale – et les voyait de temps en temps, mais elle était contente d'être dans sa famille adoptive.

Bien que la situation des femmes soit loin d'être homogène, en général, celles qui étaient mariées depuis longtemps, et qui me semblaient avoir un caractère plus affirmé, ont réussi à imposer leur volonté de s'occuper de leurs enfants, qui continuent à vivre avec elles. Elles ont conscience que le mariage de leurs filles sera organisé par leur famille adoptive, mais cela ne semble pas beaucoup les préoccuper. À nouveau, il est difficile de déterminer si l'on a affaire à une expression indigène du lien entre mère et fils/fille, ou à une intégration de valeurs exogènes de domesticité, adoptées au contact des enseignements du christianisme et de l'éducation européenne, que les femmes kanak se sont ensuite réappropriées.

Mais l'adoption n'est pas non plus un processus simple pour l'enfant concerné. Un garçon adopté a un statut différent dans sa nouvelle famille par rapport à une fille. Un adopté dans une famille sans descendants masculins mais où naît par la suite un fils verra sa condition de premier-né (*haetra*) remise en question. S'il est adopté dans la branche aînée d'un lignage qui n'a pas de descendants, il ne sera à même d'obtenir un rôle de leader que si le lignage l'accepte comme *tixe*. On observe la même procédure au niveau du clan, comme nous l'avons déjà vu.

Afin de mettre en lumière la position des femmes vis-à-vis de l'adoption, j'examine maintenant certaines questions relatives à ce domaine et je passe en revue les différentes options qui s'offrent à elles. Je présente également la

généalogie de l'atresi Waminya, qui me fut exposée en 1992 par une femme de la famille (fig. 5). Les dates de naissance ont été vérifiées dans les registres de l'état civil⁷⁵. La généalogie est très riche, elle présente un condensé de différents problèmes soulevés par l'adoption car, malgré une filiation patrilinéaire, quand un lignage n'a pas de descendants masculins, la filiation peut être récupérée par un lien passant par les femmes.

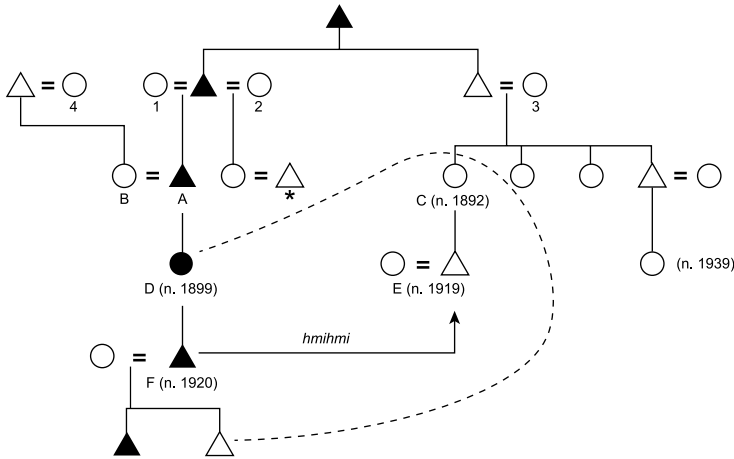


Figure 5 : Généalogie de l'atresi Waminya

1. d'Easo 2. de Kejëëny 3. de Hnathalo 4. de Hnaeu (Inagoj)

A : homme âgé

B : fille d'Anga Joxu Wazetra et d'isola Wamewa

C : adoptée par A

D : plus jeune que C, mais considérée *haetra*

E : Fils de C

F : s'adresse à E comme *hmihmi*, frère de la mère, car il appartient à une génération différente

* : mort en 1991 (il a participé à la première guerre mondiale, il venait de Hnaeu, Inagoj).

Dans le cas de la généalogie examinée, une fille (C) a été adoptée dans une branche différente d'un lignage (A), où par la suite une héritière féminine est née (D). Une fois adultes, toutes les deux ont eu un fils et, bien que le fils de la plus âgée (fille adoptive) soit l'aîné, il n'a pas été désigné comme *haetra* (premier né). Ce choix montre la tension structurelle présente dans la pratique de l'adoption, qui crée des situations conflictuelles. Par ailleurs, le fils (F) de la femme la plus jeune avait la possibilité de donner la priorité au critère générationnel par rapport à celui de la filiation dans sa relation avec

75 Les restrictions sur la confidentialité ne permettraient pas aujourd'hui d'opérer ce type de vérification croisée des données.

son « frère » (E). S'adresser à E comme à son « frère », c'est-à-dire comme au fils de la sœur de la mère, aurait signifié considérer les deux femmes comme sœurs, selon le principe de parenté en vigueur parmi les Kanak à Lifou, qui veut que toutes les sœurs de la mère soient des « mères »⁷⁶. En revanche, la décision d'appeler E « *hmihmi* »⁷⁷ (frère de la mère) mettait au premier plan le critère générationnel, selon lequel la mère de F (D) est considérée comme étant d'une génération différente (*xötr*) par rapport à l'autre femme (C), dont le fils (E) s'avère ainsi être de la même génération que D⁷⁸. L'initiative d'adopter un enfant né d'un couple marié revient toujours à la famille du mari ; dans le cas d'un fils né d'une femme célibataire c'est, à l'inverse, sa famille qui décide, sans que la mère ait voix au chapitre. Cela peut vouloir dire que le nouveau-né sera adopté par un parent au moment même de sa naissance. Les jeunes femmes non mariées n'ont aucun contrôle sur cette pratique et l'angoisse qui en découle transparaît clairement dans leurs récits. Mais il peut aussi arriver que la famille d'une jeune femme célibataire qui vient d'accoucher permette au groupe de parenté du père de l'enfant, qui l'avait informellement reconnu, de lui choisir un prénom puisé dans le répertoire du lignage paternel. En général, cela advient durant les premiers jours qui suivent la naissance. L'homme et sa famille vont rendre visite au groupe de parenté de la femme pour *atë la ejen la nekönatr* (donner un prénom au nouveau-né). En accomplissant ce geste, le jeune homme et son groupe de parenté prennent un engagement vis-à-vis du groupe de la future épouse, promettant que le mariage aura lieu à court terme – une promesse qui n'est pas toujours suivie d'effet. Par exemple, une jeune femme m'expliquait que sa mère, devenue veuve et marquée par l'expérience de sa fille aînée, refusa de laisser la famille de son fils lui attribuer un prénom, par crainte qu'ensuite elle ne tienne pas son engagement.

Un jeune homme et sa famille peuvent aussi rendre visite à une femme ayant tout juste accouché pour *amë* (réserver) le nouveau-né. C'est là encore une façon de rendre publiquement sa propre paternité et d'en assumer la responsabilité. D'habitude, le nom du père de l'enfant à naître est connu, mais reconnaître ainsi sa paternité signifie que le groupe de parenté formalise la requête par un échange coutumier. Ce geste, qui n'est jamais effectué par le jeune père seul, constitue une prise de position publique du lignage paternel.

76 À Lifou, le père et ses frères sont désignés par le même terme de référence (*kem*), de même que la mère et ses sœurs (*thin*). En revanche, des termes distincts désignent les sœurs du père et les frères de la mère, ainsi que leurs conjoints.

77 *Mathin* est le terme employé pour se référer à la personne, *hmihmi* pour s'y adresser.

78 À Rotuma (Fidji), bien qu'un enfant adopté soit appelé *ma'piga* (petit-fils) par ses parents adoptifs, lui a tendance à appeler les enfants de ses parents adoptifs par des termes qui désignent des individus de sa génération à lui et non pas de la génération de ses parents. Sur les pratiques de l'adoption à Rotuma, cf. Howard, 1970.

Dans le cas d'une paternité reconnue plusieurs années après la naissance, le prénom de l'enfant peut être changé. Ce rituel est dit *ujen la ejen* (changer le prénom), bien que dans les conversations de tous les jours en français, les Kanak condensent toutes ces pratiques dans l'expression « faire la coutume ». Dans le cas où le futur mari et sa famille ne reconnaissent pas la naissance de l'enfant, celui-ci sera confié au groupe de parenté et au lignage de la mère. Si, par la suite, la mère épouse un homme qui n'est pas le père biologique de l'enfant, ce dernier sera adopté par un couple du groupe maternel, en général les parents ou un frère marié. Mère et enfant seront séparés, puisque la mère suivra son époux, mais l'enfant ne quittera pas l'endroit où il/elle a grandi et n'aura pas à établir de nouvelles relations avec des adultes inconnus. Dans tous les cas, une fille ou un garçon adopté sera informé en temps et en heure de sa propre situation. Donner un prénom et adopter révèlent donc des nuances qui se perdent lorsqu'on les résume sous l'étiquette générique de « faire la coutume ».

Je termine cette section sur le processus qui s'ouvre quand un jeune homme non marié et sa famille reconnaissent un bébé. En général, cela conduit à une demande en mariage. Pour exprimer sa gratitude quand sa demande a été acceptée, le jeune prétendant fait un geste, *kuië june hmala* (verser le prix, la récompense pour l'acceptation). C'est la coutume dont Sipo parle dans la citation d'ouverture, et il s'agit d'une pratique bien établie. Si les deux jeunes gens ne se connaissent pas, cette coutume est précédée d'une autre, *ihujë* (geste par lequel on demande la main de la jeune fille). Dans le village, la seule exception à la pratique de *kuië june hmala*, connue de tous, a eu lieu dans la famille de Paul Zöngö qui, affirmant s'inspirer de principes chrétiens, avait refusé d'accepter ces demandes pour ses filles. Une femme de Drueulu m'a raconté que son père aussi s'y était opposé mais, comme son futur beau-père voyait les choses autrement, un compromis avait été trouvé : la coutume avait été faite, mais « elle a été mesurée ».

Les filles de Paul *qatr*, à leur tour, n'ont pas suivi les instructions de leur père. La petite fille de ce dernier (fille de sa fille aînée) a attendu un enfant alors qu'elle avait vingt-trois ans et s'est mariée en juillet 1990. Quelques mois plus tôt, elle avait été la destinataire d'une coutume semblable, événement auquel on m'a permis d'assister. Le futur mari (vingt-cinq ans), ne pouvant être présent car travaillant à Nouméa, son frère aîné et son oncle paternel ont été reçus dans la case de Hneumête vers le soir. La cérémonie était très privée et, comme les deux familles étaient déjà apparentées, elle n'a duré en tout qu'une demi-heure. Quand la famille du prétendant est entrée dans la case, les personnes présentes se sont assises en cercle : d'un côté les parents du garçon, de l'autre la mère, veuve, et la sœur de la future épouse. La famille du garçon a présenté le *qëmek* (coutume d'arrivée) qui consistait en l'occurrence en un don de 3 000 CFP. La mère de la jeune fille les a remerciés, et a envoyé chercher le seul de ses frères qui habitait au village (les autres travaillaient à Nouméa).

À l'arrivée de ce dernier, la famille du futur époux a présenté 100 000 CFP pour *kuië june hmala*. Le couple de jeunes gens avait déjà une fille et, pour légitimer cet enfant, 50 000 CFP furent donnés par la famille du garçon pour *oth la nekönatr* ([faire] le lien avec l'enfant). À partir de ce moment, le côté formel des gestes et des discours a été moins prégnant, laissant place à des questions familiales sur la santé et le poids de la fillette nouveau-née. Puis, ce fut au tour de la famille de la future épouse de répondre en termes d'échanges, en accompagnant ses propres paroles d'acceptation de la coutume d'un don de 20 000 CFP. La cérémonie s'est conclue par la communication, de la part des représentants de la famille du marié, de la date du mariage, qui était déjà officieusement connue.

Ces échanges doivent être contextualisés. Les paroles de Sipo font écho à celles des interlocutrices à qui j'avais demandé leur point de vue sur cette coutume. Elles ne la considèrent pas comme une compensation matrimoniale, une espèce de « prix de la fiancée », mais comme un geste de reconnaissance et de gratitude envers la famille qui les a élevées. Dans le cas d'une jeune fille adoptée, la destinataire de cette coutume est en effet la famille sociale et non la famille biologique.

La dimension maternelle à l'œuvre : faire société

Jusqu'ici l'accent a porté sur des images et des pratiques liées à la dimension maternelle dans la socialité mixte, principalement dominée par les hommes. À présent, je regarde comment les femmes mettent en œuvre la dimension maternelle dans leur création de nouvelles formes de collectivité exclusivement féminines⁷⁹.

L'étude des formes de participation à l'espace public montre que la figure de la femme comme mère est fréquente bien, qu'à mon avis, celle-ci n'est pas tout à fait dotée du même sens dans le quotidien pour les catholiques comme pour les protestantes. Encore une fois, cette situation doit, me semble-t-il, être mise en relation avec les différences entre l'évangélisation catholique et l'évangélisation protestante, et la structure des Églises locales.

Pour les protestantes de Drueulu, la dimension maternelle, dans le contexte large de la société, est une extension de leur rôle de mère, et l'accent est mis sur le lien conjugal et familial. En revanche, pour les femmes catholiques, la dimension maternelle occupe une place centrale dans leur engagement vis-à-vis de la vie sociale, et leur permet de lier transformations individuelles et transformations politiques. Dans ce cas, la dimension maternelle met

⁷⁹ Sur l'image des femmes comme mères dans les discours nationalistes, cf. Jolly, 1994b. L'anthropologue soutient que la rhétorique de la maternité, conçue de façon variable par les différents nationalismes, ne doit pas être vue exclusivement comme « un lieu pour des constructions machistes » (p. 57) mais aussi être interprétée du point de vue de l'expérience vécue par les femmes et de leur agency créative.

davantage en évidence la construction singulière d'une femme que le lien matrimonial. Ces représentations de l'être-femme ne sont donc pas opposées, mais présentent une différence d'accentuation. Je rappelle que lors d'une rencontre entre protestantes à laquelle j'ai participé en avril 1992 au village de Thuahaik (Lösi), la femme du chef coutumier de la tribu a prononcé les paroles suivantes lors de la coutume d'arrivée : « Jaune, blanc ou noir, le sang qui court dans nos veines est le même. Il n'y a pas de différences dans les peaux des femmes, leurs problèmes sont les mêmes partout » (21 avril 1992). Dans le cas des catholiques comme des protestantes, les limites entre domesticité circonscrite et contexte social élargi sont vagues et la figure de la maternité (la femme comme mère), loin d'être cantonnée dans un espace privé, est une image puissante employée par les femmes pour s'engager dans la vie sociale, défiant les conventions européennes des missionnaires, pour qui les espaces privés et publics étaient des sphères bien définies et opposées. Les femmes à Drueulu sont organisées à différents niveaux (Paini 2003b). Au sein du groupe familial, elles s'apportent une aide mutuelle dans les différentes tâches relevant de l'ordre et de la propreté des lieux domestiques, de la cuisine, du soin des enfants et de la culture des champs. Comme ailleurs en Mélanésie, les hommes participent aussi aux activités agricoles et au soin des enfants. Certaines tâches sont assignées en fonction du sexe, mais la distinction n'est jamais trop tranchée. La division du travail tient aussi compte du statut marital et de l'âge. La coopération entre mari et femme dans la culture des champs est très appréciée (ill. 16). On plante après avoir défriché et brûlé la couche de végétation sylvestre qui recouvre une parcelle de terrain déterminée, dont les dimensions varient selon les exigences annuelles, par exemple, et, les années où un mariage est prévu dans l'entourage familial, la parcelle mise en culture est plus grande. De manière générale, une bonne récolte d'ignames reçoit un éloge public informel, dans la mesure où cette récolte résulte aussi de l'efficacité du travail en couple et représente une valeur sociale prise.

Par la mobilisation de leurs réseaux de relations informelles, les femmes mettent en œuvre différentes formes d'organisation individuelle et collective, valables aussi dans les situations les plus critiques. À Lifou, le réseau féminin fonctionne comme dans d'autres contextes et « produit des symboles, exerce un contrôle social et offre du soutien à ses membres » (Maher, 2000, p. 15). Par exemple, lorsque leur mari est ivre, et les femmes mariées expliquent la violence domestique comme une conséquence de l'état d'ébriété fréquent des hommes, les femmes du village activent leurs relations pour trouver un refuge et recevoir confort et soutien. Si une femme ne vit pas à proximité de sa famille, elle s'appuiera sur ce réseau informel, également sollicité dans d'autres situations problématiques.

Un épisode qui a eu lieu à l'époque de ma recherche rend compte des formes de médiation adoptées par les femmes dans de pareilles circonstances.

Une jeune femme non mariée, mère de deux enfants, habitait chez sa propre mère, une veuve catholique. Tous trois dépendaient quotidiennement d'autres membres de leur famille. Ces derniers, fatigués de devoir nourrir trois bouches supplémentaires, ont un jour abandonné la mère et ses enfants dans un refuge improvisé situé sur une de leurs parcelles destinée aux cultures. Une autre femme du village, Lilie (la fille de Thérèse), une femme mariée catholique, a découvert la situation en se rendant aux champs. Elle a décidé d'intervenir et a emmené la femme et ses enfants chez elle. La nouvelle s'est répandue, et la famille de la jeune femme a fait savoir qu'elle les récupérerait le soir même. Certaines femmes catholiques, qui pourtant n'étaient pas réunies dans une association, se sont alors mobilisées. Accompagnés par d'autres couples, Waxöma et son mari se sont rendus chez Lilie. Ils voulaient s'assurer que ceux qui les avaient abandonnés ne maltraiteraient plus la jeune femme et ses deux enfants. Bien qu'ils désapprouvaient son comportement (elle avait deux enfants sans être mariée), ils exprimaient leur préoccupation vis-à-vis des enfants, qui ne devaient pas payer les conséquences de la conduite de leur mère. Leur mobilisation a exercé une forme de contrôle social à l'égard du groupe domestique de la jeune mère célibataire. Dans des situations de tensions comme celle-ci, les femmes activent leurs réseaux de relations informelles en suivant des lignes confessionnelles. Bien que les femmes se reconnaissent dans leur appartenance commune à la tribu de Drueulu, les frontières de la différence se recourent autrement dans les occasions où le contexte de référence est local, et c'est l'appartenance à l'une ou l'autre communauté confessionnelle qui prévaut.

En mettant l'accent sur les différents sens de la dimension maternelle, mon propos n'est pas d'affirmer que, dans la société kanak de Lifou, la symbolique féminine est pensée uniquement au prisme de la maternité. Comme nous l'avons vu plus haut, une relation très importante dans le passé précolonial était celle entre frères et sœurs (siblings de sexe opposé) : le rapport *tremun* liait une sœur à son frère et vice versa. Il s'agissait, nous l'avons déjà évoqué, d'une relation marquée au quotidien par des règles rigides de comportement, par exemple, comme je l'ai mentionné plus haut, un frère et une sœur ne pouvaient pas partager un repas ni parler de sujet à caractère sexuel en présence l'un(e) de l'autre. Certaines de ces règles sont moins respectées, mais d'autres subsistent, comme cela me l'a été confirmé lors de mon séjour en mars 2005. Pour citer mes interlocutrices, la différence majeure avec d'autres relations duelles impliquant hommes et femmes (la relation conjugale, la relation entre parent et enfant) est que la première s'appuie sur *hmitrötr* (le respect) quand les autres sont fondées sur *l'ihnim*, l'amour (Paini 2005). La caractérisation de la relation frère/sœur (siblings de sexe opposé) fondée sur le respect et non sur le pouvoir se retrouve dans d'autres contextes du Pacifique (Rogers, 1977).

En appeler à la dimension maternelle signifie reconnaître la compétence féminine dans la mise au monde. Les femmes peuvent donc recourir à la dimension maternelle comme modalité d'*empowerment*⁸⁰, qui leur fait prendre leurs distances avec la sphère domestique et affirmer une plus grande mobilité et visibilité dans le monde social élargi.

À Drueulu en 1989, les femmes participaient aux activités communautaires au sein de groupes de femmes ou de groupes mixtes. Certaines faisaient partie d'un groupe informel de prière qui se rassemblait toutes les semaines à la paroisse, d'autres étaient membres de la commission paroissiale, d'autres encore s'investissaient au Secours catholique, dans la section locale de l'association française qui récolte argent et vêtements pour les nécessiteux (par exemple, le groupe de Drueulu intervient dans les régions touchées par des cyclones). Les jeunes filles, indépendamment de leur confession, faisaient partie d'un groupe culturel pour la jeunesse, *Drui*, lancé en décembre 1989. Elles pratiquaient aussi des activités sportives, les plus populaires étant le volley-ball et le cricket (photo 37, p. 200).

Dans les pages suivantes, je relaterai les tâches et activités des deux groupes organisés par des femmes du village, chacun lié à l'une des deux religions à l'origine de l'évangélisation du pays. Cependant, une mise en contexte de ces groupes dans le cadre plus large des associations féminines similaires dans la région est au préalable nécessaire.

Ce sont les missionnaires protestants qui, à partir de la première moitié du XIX^e siècle, ont commencé à créer des occasions de rassemblement pour les femmes, avec des objectifs variés : spirituels, moraux et éducatifs. Selon Douglas (2002 et 2003), les Mélanésiennes passaient une grande partie de leur vie, seules, dans la mesure où la principale unité de production dans la culture du taro était la famille nucléaire. Par conséquent, les situations communautaires, telles que ces rencontres organisées par les missionnaires, furent bien accueillies en tant que nouvelle forme de socialité. Les recherches de Margaret Jolly vont aussi dans ce sens : « le processus de formation de "groupes" organisés de femmes aux intérêts distincts de ou complémentaires à ceux des hommes était inédit, stimulé par les missions chrétiennes » (2003, p. 135). Cependant, Jolly précise que la formation de ces groupes ne doit pas être uniquement associée à l'œuvre missionnaire, mais aussi à l'agency des femmes indigènes, qui fut aussi cruciale dans la genèse de leur constitution. De plus, la chercheuse montre que les Églises ont âprement critiqué la ségrégation sexuelle locale tout en reproduisant cette séparation sous d'autres formes : bancs différents à l'église, hiérarchies religieuses divisées par sexe et, précisément, formation de groupes uniquement féminins.

80 Un terme difficile à traduire, qui dans ce contexte renvoie à une capacité d'agir des femmes.

Beaucoup de groupes de femmes dans cette région du monde continuent d'être liés à une confession. Cependant, si dans le panorama local leur présence a gagné en visibilité, celle-ci reste très modeste dans les recherches académiques conduites dans la région. À juste titre, Douglas (2003) affirme que le rapport entretenu par ces groupes avec le christianisme les a pendant longtemps rendus peu intéressants comme sujet anthropologique⁸¹. Cela étant, une diversité d'approches caractérise les premières études anthropologiques dédiées au sujet, qui se focalisèrent sur le rôle des missionnaires européens (Jolly, 1991 ; Young, 1989), alors que les suivantes (Jolly, 1993 ; B. Douglas, 1999) s'interrogent sur l'agency des Mélanésiennes, et concluent que le projet de cantonner les femmes à la sphère domestique fut un échec. Les femmes ont continué à être occupées par de lourds travaux agricoles ; les collectivités indigènes centrées sur la parenté et sur l'enracinement dans un lieu précis ont continué à exister.

Le risque de ces études est d'inscrire les pratiques des femmes dans une dichotomie entre la personne mélanésienne, vue de manière socio-centrée, et l'individu autonome occidental. La proposition de Jolly est intéressante et féconde : elle soutient que l'agency trouve son origine dans les relations intersubjectives plutôt que dans les motivations individuelles et, par conséquent, « l'efficacité des groupes féminins est mobilisée à travers une série de relations entre sujets plutôt que comme une congrégation d'individus » (Jolly 2003, p. 136-137).

Retournons au contexte local. Un des deux groupes que j'ai étudiés faisait partie de l'Église évangélique et comptait onze femmes, mais, à la différence de l'autre groupe, durant la période de ma recherche il ne comprenait aucune femme non mariée. Selon Wapea Ele-Hmaea, présidente du groupe en 1989, cette exclusion provenait du type d'activités réalisées par la communauté protestante, différenciées selon une base générationnelle (jeunes/adultes). Les femmes se retrouvaient le dimanche après-midi à Eika, en même temps que les autres membres de l'Église. Malgré une séparation des réunions, se rassembler en journée plutôt que le soir permettait aux maris, présents également dans le lieu de culte pour discuter et organiser le « travail » de l'Église, de s'occuper des enfants⁸².

Le groupe n'avait pas de statut, et de nombreuses activités étaient « à caractère religieux », comme me l'expliqua Wapea, bien que l'abus d'alcool soit aussi une question sociale importante abordée par le groupe. Généralement, les réunions commençaient par une prière, à la différence des réunions des

81 Sur les processus et les domaines relégués dans l'invisibilité culturelle par l'anthropologie à l'époque des normes classiques, voir Rosaldo, 1989, chap. 9.

82 Durant la période de ma recherche, ces femmes ne se sont retrouvées qu'une fois en soirée, pour préparer un itra pour une réunion à Wedrumel à laquelle tous les groupes protestants de femmes de l'île devaient participer le lendemain (2 mars 1990).

femmes de l'autre groupe. Le groupe protestant s'occupait à tour de rôle de la culture des champs de ses membres et de l'organisation de levées de fonds pour permettre la participation à des rencontres dans d'autres parties de l'île. L'organisation, très formelle, reproduisait la structure hiérarchique de l'Église protestante. Une commission avec une présidente, en fonction pendant trois ans, était choisie au niveau tribal, consistorial⁸³ et régional (Lifou). Cela signifiait que n'importe quel contact entre la commission centrale à Nouméa et la commission locale passait d'abord par le filtre des niveaux intermédiaires. Le groupe n'avait donc pas à l'époque la liberté de mouvement et l'autonomie du groupe catholique (voir plus loin). Il devait avoir l'autorisation de Nouméa pour participer à des activités sociales de plus grande envergure, si bien que son implication était moindre. Cette structure organisationnelle témoigne d'un plus grand respect des hiérarchies, valable pour le groupe féminin mais aussi plus généralement pour la communauté protestante. Ce respect se reflète dans la participation des femmes aux rencontres organisées hors de l'île, auxquelles seules les femmes élues au sein de la commission avaient accès. Je rappelle que, comme les groupes de l'Église évangélique, les groupes de protestantes étaient composés exclusivement de femmes kanak.

En 1990, à l'occasion de la journée internationale protestante de la prière (2 mars), tous les groupes de femmes de l'île se sont retrouvés à Wedrumel (Gaïca), chacun accompagné du pasteur ou du diacre de son village. Les responsables étaient assises sur un banc, plus haut que les autres assises par terre, pour marquer leurs statuts respectifs. Au début des échanges coutumiers, les hommes présents monopolisèrent la cérémonie. En revanche, quand les femmes se sont réunies seules pour évaluer leur assemblée générale tenue à Drueulu en octobre 1989⁸⁴, au moment où la rencontre s'est tendue, certaines participantes prirent la parole sans détour pour exprimer leur désaccord vis-à-vis de l'organisation. Les femmes discutèrent aussi de l'attribution des seize postes pour JSD, « Jeunes Stagiaires pour le Développement⁸⁵ », que l'organisation avait obtenus de l'administration. La présidente avait distribué les postes sans consulter la base et la modalité de cette attribution fut

83 À la différence de Maré, les limites des consistoires à Lifou coïncident à peu de choses près avec celles des districts.

84 L'assemblée générale des femmes protestantes eut lieu quelques semaines avant mon arrivée à Drueulu.

85 Le plan JSD, au centre de grandes discussions en 1989, s'inscrivait dans une stratégie étatique permettant aux jeunes à la recherche d'un emploi de gagner un salaire mensuel tout en recevant une formation professionnelle. En pratique, ce plan devint un moyen d'employer des jeunes pour tout un éventail d'activités pour des périodes de trois à six mois, sans leur fournir aucune sorte de formation. De nombreux habitants du village y voyaient une politique d'assistanat qui n'affrontait pas les problèmes réels des jeunes : le chômage, la baisse de qualification et ainsi de suite. De plus, les femmes estimaient que le salaire touché par ces jeunes avait contribué à aggraver les problèmes de consommation et d'abus d'alcool au sein de la tribu. Certains Kanak, très critiques vis-à-vis de cette initiative, l'avaient surnommée « Jeunes Sous-Développés ».

âprement critiquée. Le cœur de la question était de comprendre qui en bénéficierait, du point de vue individuel comme de celui de la tribu. Une femme dit « avoir honte » parce que son propre fils avait été choisi, et sa tribu bénéficiait de trois postes alors que d'autres avaient été exclues. La présidente précisa alors que les postes avaient été répartis entre les trois consistoires : quatre à Gaica, six à Wetr et six à Lösi. Les femmes continuèrent à contester ce choix, et la présidente dut s'excuser formellement⁸⁶.

Dans la communauté protestante, non seulement les différences hiérarchiques étaient davantage respectées, mais les relations entre les sexes semblaient plus asymétriques. L'indigénisation de l'Église protestante signifia pour les hommes locaux une responsabilité non seulement dans le domaine de la coutume mais aussi dans celui de la religion, tous deux cruciaux dans la définition de leur identité kanak. La superposition de la hiérarchie religieuse et séculaire a produit un renforcement du pouvoir masculin, à l'origine d'un contrôle social plus important, même si des exemples d'agency féminine voyaient le jour. Selon les femmes catholiques, la moralité aussi était plus rigide chez les familles protestantes où, par le passé, la chasteté était plus strictement réglemée – ce qui ne signifie pas que, dans la pratique, les jeunes se conformaient toujours à ces règles. Toutefois, certaines protestantes étaient très actives au sein de la socialité féminine et mixte, au-delà de leur affiliation politique ou religieuse.

La première femme kanak ayant décidé de suivre des cours de théologie est entrée à l'école pastorale de Lifou comme épouse d'un étudiant ; une partie du clergé s'est opposée à sa décision, et quand elle a été ordonnée pasteure à Lifou en avril 1992 – la première femme kanak pasteure –, il y eut peu de communication autour de cette cérémonie (photo 33). Mais la présence féminine s'est accrue au cours des ans et, avec le temps, sera à l'origine de changements. Lors de la Convention annuelle de Pâques, qui a eu lieu en 1990 à Kumo (Wetr), une femme de Drueulu s'est adressée à une assemblée de plus de 2 000 personnes, parmi lesquelles se trouvaient des délégations de toutes les tribus protestantes de l'île, ceci bien qu'il s'agisse d'un contexte très formel, géré de plus par les hommes.

Dans la communauté catholique de Drueulu, à l'inverse, en raison de l'absence de toute autorité religieuse locale au moment de ma recherche, les catéchistes et le comité paroissial devaient, aujourd'hui encore, assumer personnellement la responsabilité du soin de la communauté, dans le cadre d'une structure nationale dominée par les Blancs et fortement hiérarchisée. De ce fait, l'autorité est plus diluée, moins centralisée. Durant les réunions de la commission paroissiale, les femmes participent au processus décisionnel,

86 Bien que mon récit puisse sembler plus favorable aux femmes catholiques, je dois reconnaître avoir été très frappée quand, durant la rencontre de Wedrumel, j'ai reçu un *itra* et 1 000 CFP, accompagné d'un *kowe la ketre trejin*, « à notre sœur ».

même si les règles coutumières ne sont jamais oubliées. Bien qu'il s'agisse d'un organe électif, quand un de ses membres mourut en 1991, son premier-né lui succéda : le critère appliqué répondait davantage aux règles de succession en vigueur dans la structure sociale locale qu'à celles de la démocratie représentative.

L'autre groupe actif à Drueulu à l'époque de ma recherche était exclusivement formé de femmes catholiques kanak du village, ses activités remontent à 1971. Ce groupe était autonome de l'Église et de la paroisse et, bien qu'il fit partie d'une organisation plus large formée de groupes locaux de plusieurs régions de Nouvelle-Calédonie – le mouvement féminin « Pour un Souriant Village Mélanésien » (mfSVM) – il avait un statut propre, qui le rendait indépendant de l'organisation à laquelle il appartenait. Cela lui permettait de s'impliquer dans des activités sans devoir passer par le comité central. La direction, élue par les membres selon certains critères, notamment le lignage (celui du mari ou de de la femme dans le cas d'une veuve) et l'âge, se réunissait occasionnellement pour discuter des questions budgétaires ; les autres réunions étaient ouvertes. Bien que les femmes fussent là catholiques, cette confession n'était pas une condition nécessaire à l'affiliation au groupe, et la foi est toujours restée une affaire privée et non pas une préoccupation. À la différence d'autres exemples dans le Pacifique (cf. B. Douglas, 2003), la collaboration œcuménique à Drueulu, du moins durant ma recherche, n'était pas un élément important dans les groupes de femmes. Il faut cependant signaler l'invitation et la participation d'une délégation de femmes protestantes à l'assemblée générale du mfSVM.

Le groupe qui se retrouvait à la Maison des femmes et le groupe protestant organisaient leurs réunions de manière différente. Tandis que ce dernier se réunissait toujours de jour, le premier organisait souvent des réunions le soir dans ses locaux, un élément d'ailleurs critiqué par des hommes et certaines femmes de la communauté. Ceux-ci désapprouvaient les réunions en soirée, considérées comme des loisirs parce que les femmes jouaient souvent au bingo avant de commencer les réunions ou à la fin de la soirée. Je rappelle cependant les paroles du grand chef adressées à l'assemblée des femmes, impensables quelques années auparavant seulement, qui soulignaient la centralité des femmes dans la société locale. Un autre élément distinctif de ce groupe apparaissait lors des réunions avec d'autres groupes de femmes actives sur l'île : elles se déplaçaient seules, sans être accompagnées par des hommes. Ce sont donc elles qui géraient les échanges coutumiers et prenaient la parole quand elles présentaient la coutume à leurs hôtes.

Quand j'ai commencé à participer aux réunions en 1989, le groupe comptait trente femmes, toutes catholiques. La force du groupe résidait dans l'autorité de certaines de ses membres, dont la femme du grand chef et des anciennes, dont certaines étaient mariées dans des familles de *trenadro* (maîtres de la terre). Leur âge variait, les plus jeunes avaient entre 20 et 25 ans. En 1992,

les jeunes étaient peu nombreuses à participer activement à la vie du groupe, soit parce qu'elles en critiquaient les modalités de gestion par les anciennes, soit à cause d'une maternité récente. À Drueulu, les jeunes semblent avoir une lourde charge de travail, surtout si elles ont eu un enfant avant de se marier. On attend généralement d'elles qu'elles en prennent soin, mais aussi qu'elles participent aux travaux domestiques, alors que pour les plus âgées la charge de ces travaux s'allège, dans la mesure où elle est partagée avec les sœurs plus jeunes du mari et, surtout, avec les filles les plus grandes et les belles-filles.

Une femme protestante approchant la quarantaine, qui n'utilisait pas de moyen de contraception et avait eu 8 enfants, un tous les 3 ans, parlait de sa famille nombreuse comme d'un choix personnel tout en soulignant néanmoins : « avec mon dernier je me suis rendu compte que j'avais vieilli et que j'étais fatiguée de m'occuper d'enfants ». Ses filles les plus âgées se chargeaient du nouveau-né, sauf quand il était malade (dans ce cas, sa mère en prenait soin elle-même). Une autre femme catholique d'une trentaine d'années avait décidé de prendre la pilule après sa troisième et dernière grossesse ; elle pensait qu'il était « impossible » de travailler tout en ayant une famille plus nombreuse. Ces observations et d'autres contrastent avec la situation observée par Christine Dureau (1993) chez les femmes simbo des îles Salomon voisines, où les jeunes femmes peuvent compter sur un large réseau d'entraide du groupe de parenté pour s'occuper de leur premier enfant, tandis que les femmes plus âgées se plaignent d'une augmentation de la charge de travail avec l'agrandissement de leur famille et la diminution de l'aide reçue du groupe de parenté, ce qui les empêche de participer aux événements communautaires.

Les femmes se rencontraient uniquement entre elles (sans la présence d'homme) dans la Maison des femmes, située à côté de l'église et du local paroissial mais hors de l'enceinte de la mission – aspect fortement critiqué par une partie de la communauté, j'y reviendrai au chapitre suivant. Ici, je voudrais aborder la dimension maternelle dans le cadre des projets communautaires qui étaient pris en charge par le groupe des femmes. Quand les femmes exprimaient leurs préoccupations face aux problèmes actuels d'abus d'alcool chez les jeunes et les hommes de la tribu, quand elles prenaient la parole sur la question des grossesses avant le mariage, elles légitimaient leurs affirmations par un recours à la symbolique de la dimension maternelle. Leur implication dans cette nouvelle forme du « collectif », leurs relations maternelles, conçues comme des relations incarnées dans la communauté en général, occupaient une place primordiale. Les femmes donnaient toujours voix à leurs actions – depuis la protestation contre l'abus d'alcool jusqu'aux rencontres dédiées à la planification familiale – en termes d'activités importantes pour la communauté, soit, en définitive, le focus porte sur le lien entre leur bien-être et celui de la communauté. Elles associaient leur rôle de mère,

de point d’ancrage dans le groupe familial, à leur rôle social au sein de la communauté. Elles s’impliquaient donc dans ce nouveau « sujet collectif » qu’est le groupe de femmes – qui n’a aucun précédent au niveau local – non pas à travers des déclarations de retournement de leur rôle maternel, mais à travers sa réaffirmation. Leur façon d’être au monde ne découle pas, ici, d’une négation de leur féminité, qui verrait les femmes concentrées sur les autres tout en renonçant à elles-mêmes. Il s’agit, à l’inverse, de se penser et d’agir en tant que femmes prises dans des relations. En centrant leur engagement sur le social tout en se servant de la dimension maternelle, elles ont été à même de créer un nouveau « sujet collectif » et d’acquérir une plus grande autonomie en matière d’accès aux financements provinciaux et de mobilité géographique.

Je conclus le chapitre en revenant sur l’affirmation de Sipo citée en ouverture : « Les femmes travaillent plus que les hommes ». Sans mâcher ses mots, elle exprimait ainsi sa vision des relations entre les sexes dans la société de Lifou, une vision centrée sur la femme comme point d’ancrage, mais qui suppose une articulation entre la sphère domestique et la sphère publique différente des idéaux canoniques masculins occidentaux.

Femmes et hommes entre éthique de l'échange et idéologie

C'est la souveraineté qui nous donne le droit et le pouvoir de négocier les interdépendances. Pour un petit pays comme le nôtre, l'indépendance, c'est de bien calculer les interdépendances.

Jean-Marie Tjibaou

Cette phrase de Tjibaou (1996, p. 179) apparaît pour la première fois dans une interview donnée à la revue *Les Temps modernes* en 1985, la retranscription de l'interview contient aussi le passage sur la construction identitaire déjà rapportée plus haut (probablement l'un des extraits les plus cités du leader kanak). Elle forme un rappel utile de la situation politique locale contemporaine, et elle est un bon point de départ pour les réflexions que je souhaite développer ici.

Dans le Prologue, puis à plusieurs reprises au fil du livre, j'ai montré la fluidité remarquable avec laquelle s'établissaient par le passé les relations avec le monde extérieur dans l'univers de Lifou. Il est temps d'examiner une autre facette, d'un côté, par l'étude des changements liés à l'application des accords de Matignon et, de l'autre, par la façon dont ceux-ci ont été perçus au niveau local, à travers une action politique différente et une réarticulation des frontières de la différence. Le titre du chapitre renvoie précisément à la façon dont les habitants de Lifou mobilisent des éléments et des symboles en fonction des circonstances et des contingences historiques, mais aussi de leur propre expérience. Explorer les frontières de la différence signifie donc analyser les diverses configurations de l'action politique et montrer comment les Kanak – hommes et femmes – se repositionnent dans des contextes inédits, tout en déployant une certaine diversité.

La tension entre l'émergence d'un sentiment d'appartenance nationale et la persistance d'un « nous » local est un aspect essentiel de la Nouvelle-Calédonie de l'après-Matignon. L'application des accords a eu un double effet : la création d'une nouvelle entité territoriale (la province) et celle d'une nouvelle institution politique (le gouvernement provincial), qui a donné de nombreuses possibilités de travail aux insulaires et fait de l'administration publique territoriale et provinciale le plus gros employeur au niveau local.

Entre coutume et modernité

Il est intéressant à ce propos d'opérer une comparaison avec les politiques françaises contemporaines à Tahiti, étudiées par Victoria Lockwood (1993). Pour décrire l'économie artificielle générée par ces politiques, l'anthropologue renvoie à la notion de *welfare State colonialism*, proposée par Geoffrey Bertram et Ray Watters (1985). De ce point de vue, l'augmentation du niveau de vie de la population tahitienne n'est qu'un « vernis de prospérité », qui cache « une société [...] en marge de l'économie » (p. 5) et de plus en plus dépendante de l'État à travers de nombreux mécanismes, depuis les projets de développement subventionnés jusqu'aux emplois gouvernementaux. Nous sommes en définitive en présence d'une politique qui, loin de résulter d'un processus de croissance interne, produit une importante passivité, sans stimuler l'auto-entrepreneuriat⁸⁷. En particulier, l'île de Tubuai, désignée « centre administratif de la Subdivision des îles Australes », a connu dans les années 1960 un développement hypertrophié du secteur public, devenu la principale source de revenus des insulaires (p. 59). Cette situation, déjà abordée à la fin de la première partie, présente des similitudes avec celle de Lifou dans les années 1990.

À la différence du tracé des deux provinces de la Grande Terre, les limites territoriales de la nouvelle province des Îles Loyauté coïncident avec celles de l'ancienne découpe régionale (voir carte 5a). La nouveauté de ce processus de décentralisation tient moins, par conséquent, à la constitution d'une nouvelle entité territoriale qu'au déplacement du pouvoir politique entre les mains de nouvelles figures indigènes provinciales – localement nommées les « élus » – qui viennent s'ajouter à celles de la mairie. D'un côté, cet aspect a renforcé le sentiment d'*empowerment*, d'autodétermination des Kanak, maintenant représentés par d'autres Kanak. La création d'un niveau administratif supplémentaire, dont les objectifs de développement sont fixés en fonction d'un ordre du jour considéré comme « extérieur » par mes interlocuteurs, a impliqué une plus grande intrusion dans la vie locale. Son premier effet a été de réarticuler le rapport entre le village et l'État, ce qui a suscité de fortes tensions et un repli plus prononcé sur le local⁸⁸. En m'apprêtant à examiner ce processus, j'ai conscience du rôle significatif de la notion de « patrie » dans la modulation des sentiments anticoloniaux – rôle que l'on ne saurait réduire à l'instrumentalisation réactionnaire qu'en font ceux qui vivent dans des pays indépendants –, et je garde à l'esprit les mises en garde de Clifford (déjà

87 En ce sens, le concept de *welfare State colonialism* doit être différencié de celui de *welfare State*, lié à un modèle de gouvernement interne, basé sur la distribution de *benefits* et d'opportunités.

88 Par exemple, le choix d'une future langue nationale est une question sensible. Le drehu (Lifou) et l'*a'jiï* (Grande Terre) sont les idiomes vernaculaires les plus répandus, mais les personnes dont aucune n'est la langue maternelle contesteraient le choix de l'une de ces deux langues comme la langue officielle du futur pays indépendant.

reproduites en exergue du premier chapitre) à propos de la particularité du Pacifique. Dans leur discussion sur l'importance du lieu pour la mobilisation d'actions collectives, Gupta et Ferguson (1992) soulignent quant à eux la nécessité de problématiser le lien entre construction identitaire et sentiment d'appartenance à un lieu (p. 7). La complexité de la question est aussi liée au fait que l'attachement au territoire agit au niveau local comme national et qu'une politique locale peut s'inscrire dans une logique aussi bien progressiste que conservatrice.

Ainsi que je l'ai souligné, je ne partage pas l'analyse de Jocelyn Linnekin (1990, p. 170-171) sur le modèle identitaire opérant chez les Kanak (cf. Kohler, 1991). Par exemple, la pratique répandue de l'adoption chez les habitants Lifou, et plus généralement chez les Kanak, indique une façon de construire l'identité moins rigide que ne le suggère le modèle de Linnekin. Cependant, il faut signaler un raidissement de la notion d'externe/interne durant la période qui a suivi les accords de Matignon, avec pour conséquence une diminution de la flexibilité et de la fluidité qui caractérisaient la structure indigène dans son rapport aux étrangers et qui rendaient les frontières plus mobiles et ouvertes. Ces accords ont eu à Lifou un impact sans précédent sur les politiques mises en place par la France après la Seconde Guerre mondiale. L'analyse présentée ici se réfère aux premières années de l'application des accords, avec quelques incursions dans la période suivante. Il est important de préciser que ces remarques concernent la situation de Lifou et ne doivent pas être généralisées à tout le pays.

L'analyse de la position d'un certain nombre d'hommes et de femmes vis-à-vis de la nouvelle conjoncture après les accords de Matignon montre clairement que leurs réponses n'ont pas été homogènes. En général, les hommes de Drueulu ont eu recours à la coutume⁸⁹ comme « langue » de résistance, sans que cela immobilise les femmes, à la différence d'autres régions de Mélanésie. De leur côté, les femmes, qui n'avaient pas de positions de pouvoir à préserver, ont approché le changement différemment, se servant de leurs réseaux de relations traditionnelles et contemporaines pour explorer de nouvelles possibilités dans les domaines de la santé communautaire, de l'alimentation et de la planification familiale – sans que cela comporte une prise de distance à l'égard de la coutume⁹⁰. Il est opportun ici de mentionner

89 Sur les différentes significations de *kastom* au Vanuatu et de *vakavanua* à Fidji, voir Jolly, 1992a.

90 À l'occasion du premier European Colloquium on Pacific Studies (Nijmegen, 17-19 décembre 1992), Jean Guiart avait critiqué mon emploi du terme « coutume » (Paini, 1992). Il observait à raison que le terme était généralement utilisé par les colons blancs de Nouvelle-Calédonie avec des connotations méprisantes (Guiart, 1992b), pour indiquer un obstacle opposé au changement en général, et au développement économique en particulier. Cela étant, je continue à m'en servir car les gens de Lifou l'emploient de manière positive, de même que l'expression *gene nōj*; de plus, il s'agit d'un terme utilisé dans tout le pays, à côté du mot vernaculaire propre à chaque région. Le terme de « tradition », suggéré par Guiart, reste un concept polysémique, sans compter que les notions de « coutume » et de « tradition » se superposent partiellement, mais ne coïncident pas tout à fait.

les observations de Roger Keesing (1982b) sur la rhétorique de la coutume comme discours qui informe différents niveaux identitaires qui, à leur tour, jouent différemment en fonction de la recherche d'unité ou de séparation (p. 299). Pour le citer, le recours à la coutume devient « un symbole adapté et puissant précisément parce qu'il peut signifier (presque) n'importe quoi pour chacun » (p. 297). En somme, parce qu'il permet à une multiplicité de sens de coexister.

Les changements à Lifou ont débouché sur un usage plus important de la *kastom* comme « langue » de résistance face aux étrangers et comme rhétorique d'idéalisation du passé. À l'époque de ma recherche, les hommes parlaient du mode de vie moderne (c'est-à-dire occidental) avec des accents réprobateurs car il était considéré à l'origine de la « perte de respect vis-à-vis des anciens » de la part des jeunes générations et, par conséquent, de l'éloignement de la « manière de faire de Lifou ». Il s'agit en réalité de la censure d'un comportement moral plutôt que d'un refus de la modernité dans ses dimensions technologiques et sa culture matérielle. Par ailleurs, la coutume n'a jamais été employée pour critiquer la religion chrétienne⁹¹. L'attitude désapprobatrice face à certaines modalités inhérentes aux façons de faire considérées comme « occidentales » permet d'annuler les contradictions apparentes entre les modes de vie ancestraux et le christianisme, pour mieux ancrer la kanakité tant dans le *qene nōj* que dans la religion chrétienne. Clairement invoquée à des fins idéologiques, la coutume offre une définition plus précise et un renforcement des fonctions et de la position des hommes dans la structure sociale. Cependant, la rhétorique de la coutume a été mobilisée par les indigènes, mais aussi par l'administration coloniale française, par exemple en relation avec le système des chefs et avec la reconnaissance de leur autorité (cf. White, 1991). À Lifou, dans la période qui a suivi les accords de Matignon, ces différents intérêts indigènes ont été réorientés et renforcés pour être mis au service d'une politique coloniale très différente.

Le binôme coutume/christianisme apparaît cependant ailleurs que dans des contextes très politisés. Pendant la conférence « Femmes et droits humains, justice sociale et citoyenneté », organisée en 1998 à Melbourne par l'International Federation for Research in Women's History, les intervenantes venues de Mélanésie ont réaffirmé la centralité du binôme coutume/Dieu dans leur vie et, dans l'ouvrage collectif sur les groupes de femmes dans le Pacifique Sud (B. Douglas, 2003), l'articulation s'élargit pour inclure aussi la modernité.

Comme l'a suggéré Nicholas Thomas (1992), il ne s'agit pas de savoir « comment sont inventées les traditions », mais plutôt « contre quoi elles sont inventées » (p. 216). Les notions de précolonial et colonial, d'endogène et d'exogène finissent par fusionner selon des modalités variables en fonction

⁹¹ Je ne prends pas en compte ici les jeunes kanak de Lifou, relativement peu nombreux au moment de ma recherche, engagés en politique et critiques vis-à-vis du clergé.

des différents contextes. Plutôt que d'attester l'authenticité d'une pratique culturelle, il faut comprendre les stratégies mises en œuvre par les indigènes pour recombinaison et réarticuler des éléments relevant de modes de vie occidentaux avec des valeurs et des pratiques ancestrales (White, 1993). En d'autres termes, les moyens par lesquels les hommes et les femmes expriment leurs préoccupations et leurs malaises doivent être compris comme des signes de la réaffirmation de leur différence et comme des manières de redessiner les frontières de cette dernière.

Une réflexion rapide autour du terme *nyipi*, «vrai», permet d'approfondir la question. Comme je l'ai expliqué plus haut, pour les Kanak, la notion de «vrai», liée à celle d'«interne», est mise en relation avec son pôle opposé : «Blanc», «étranger», «externe» (Paini, 2003a). L'opposition entre *ka xep qa hnagejē*, «ce qui arrive de la mer⁹²», avec la référence – souvent connotée négativement – à l'origine extérieure des individus, des biens, des plantes et de la nourriture, et *ka fetra qa hnadro*, «ce qui sort de la terre⁹³», au sens de tout ce qui est généré dans le pays, est utilisée par les Kanak pour articuler la frontière entre interne et externe. Cette frontière reste néanmoins poreuse, car certaines origines sont considérées comme étrangères quand d'autres sont en revanche indigénisées. Si nous considérons la coutume comme une forme de classification (Bolton, 2003, p.136), une façon d'ordonner la réalité, elle nous fournit le cadre qui permet de comprendre la distinction opérée par les anciens entre les institutions et valeurs introduites par «les Anglais» (l'école et la religion) – qui ne portent pas de connotation négative – et celles introduites ensuite par «les Français». Derrière ces termes, se cache la relation différente instaurée avec ces deux réalités culturelles : toutes deux sont associées à l'évangélisation locale, mais la réalité anglaise est détachée du projet colonial dans la mémoire et l'imaginaire collectifs.

Cependant, tout le monde ne ressent pas cette distinction avec la même intensité : elle est plus marquée chez les hommes que chez les femmes, et quasiment inexistante chez les jeunes. De plus, et c'est là un aspect intéressant, les éléments domestiqués, comme l'école, sont absorbés linguistiquement : on y appose le terme *nyipi*, pour en souligner l'incorporation. Par ailleurs, comme on s'en souvient, Kama *qatr* avait parlé de l'école pour filles du temps de la mission comme d'un lieu de non-enseignement, en rien assimilable à *nyipi ini kö*, une «vraie école».

Avant de terminer ce paragraphe, il est opportun de rappeler un point fondamental : les frontières, en particulier celles de la différence, ne sont pas des éléments statiques, et doivent être envisagées dans leur flexibilité, comme des lignes de démarcation qui se recourent, en permanence mélangées et

92 Littéralement, «qui/débarquer/venant de/mer».

93 Littéralement, «qui/se montrer/venant de/sol».

redessinées par les acteurs, dans un processus de construction historique. Il ne s'agit donc pas d'un moyen pour opposer les habitants de Lifou et les étrangers et ainsi les essentialiser. Persistance, innovation et résistance changent de forme selon le contexte (Keesing et Tonkinson, 1982 ; Linnekin et Poyer, 1990b). Seuls les changements sociopolitiques des années 1990 semblent avoir durci ces frontières. Sur cet arrière-plan de longue interaction avec le monde extérieur, je voudrais à présent explorer l'utilisation de la coutume comme forme de résistance chez les hommes kanak, en réponse à ce qu'ils perçoivent comme une menace et un défi venus de l'extérieur.

La rhétorique de la coutume et son incorporation culturelle

Je sais bien que parler de la fluidité du concept de tradition et souligner son dynamisme ne peut tenir lieu d'analyse historique. Bien sûr, la tradition est un discours rhétorique sur les relations entre passé et présent, prononcé par des sujets qui modifient leurs propres interprétations, en plaçant l'accent tantôt sur les éléments de continuité et tantôt sur ceux de discontinuité. En fait, comme le suggèrent Richard Handler et Jocelyn Linnekin (1984), «le rapport entre représentations présentes et passées est médiatisé symboliquement, ce n'est pas une donnée naturelle» (p. 287). Cependant, la tradition n'est pas seulement un dispositif rhétorique en mouvement, elle revêt des significations et se plie à des codifications variables en fonction des intérêts en jeu dans les différentes conjonctures historiques (Jolly et Thomas, 1992 ; White et Lindstrom, 1993). Si cet aspect n'est pas reconnu, la tradition se réduit à une construction vide, et le risque est grand de retomber dans des représentations anhistoriques. Il convient donc de préciser les limites au sein desquelles, et dans quel sens, il est permis de parler de plasticité et d'élasticité de la tradition dans la société kanak de Lifou.

Par exemple, tout en soulignant l'existence du binôme coutume/christianisme, les catholiques et les protestants mettent différemment en relation passé et présent. Les témoignages des protestants, à la différence de ceux des catholiques, soulignent des éléments de continuité et de persistance entre l'ancien et le nouveau et ne se fondent pas sur un langage de rupture et de désagrégation. Non que les étrangers n'aient jamais été vus comme des agents de désagrégation, mais le passé colonial de Lifou joue un rôle crucial dans la construction symbolique de la tradition dans le présent (Jolly, 1992b). La coutume devient donc une relecture du passé «située et orientée vers le futur» (Keesing, 1993, p. 588).

Les récits historico-ethnographiques montrent une population indigène très mobile, habituée de longue date aux contacts avec des personnes, des marchandises et des idées venues de l'extérieur. Bien entendu, surtout par le passé, les femmes tenaient dans ces échanges un rôle marginal par rapport aux hommes, et les stratégies élaborées par les acteurs individuels étaient

et continuent d'être attentivement surveillées par les autres membres du groupe. Cependant, dans l'ensemble, la flexibilité du système social kanak permettait un processus général de « domestication » du nouveau. Dans ce processus, la parenté et l'ethnicité semblent avoir promu une tendance à l'« inclusion » plutôt qu'à l'« exclusion », d'ailleurs confirmée par la reconnaissance fréquente, par les hommes, du caractère non figé de l'identité kanak. Aujourd'hui encore, les habitants de Lifou privilégient dans leurs récits oraux cette fluidité de l'accueil des étrangers, dont l'intégration est présentée comme un élément essentiel de l'hospitalité – à la seule condition qu'elle ait lieu dans le cadre d'un échange réciproque, c'est-à-dire dans le respect du protocole indigène de la part des étrangers. De cette façon, il devient possible pour les hommes et les femmes de Lifou de se repositionner sans avoir à effacer leurs propres origines – qui ne sont jamais tout à fait oubliées, même si elles sont minimisées.

La pratique répandue de l'adoption coutumière peut aussi être placée dans ce cadre, en ce qu'elle permet à un sujet donné de recevoir un nouveau nom et avec lui le titre, la fonction et le statut social qui l'accompagnent. Dans la détermination de l'attribution d'une place au sein d'une communauté kanak, le nom est effectivement aussi important que les liens du sang. Par exemple, lors d'une cérémonie nuptiale, « on entre » dans le lieu où l'on célèbre le mariage en choisissant entre un « chemin du sang » (l'affiliation à son propre lignage) et un « chemin coutumier » (l'affiliation au groupe des affins). Par conséquent, « l'ensemble des relations mobilisées » (Howard, 1990, p. 266) a une importance plus grande que les liens du sang dans la détermination de l'identité.

Bien que les témoignages recueillis ne doivent pas être lus à la lettre, l'analyse de la structure sociale indigène montre à la fois une forte mobilité interne et une flexibilité qui traverse le système des relations à tous les niveaux hiérarchiques. Autrefois, cette flexibilité permettait d'être en désaccord, de rompre une alliance, de quitter sa chefferie pour être intégré au sein d'une autre, en y jouant un nouveau rôle et en y endossant une position héréditaire. Ces stratégies sont utilisées pour contrebalancer l'autorité du chef suprême et minimiser les tensions structurales. La présence « étrangère » et les nouveaux biens n'étaient donc pas perçus comme des éléments de rupture du tissu social, même si, comme nous l'avons vu, des changements remarquables sont advenus au cours du temps. En un mot : l'usage de biens modernes et d'argent dans le cadre de la coutume n'est pas ressenti par les indigènes comme ambigu ou contradictoire.

Coutume et don

Ainsi que l'ont fait remarquer Alban Bensa et Jean Freyss (1994), « quand les produits et l'argent européens sont pris dans les formes kanak de l'échange, ils

deviennent [...] les simples signes d'une relation sociale [...]. Dans ces conditions, les usages véritablement "monétaires" de l'argent européen ne peuvent se développer qu'à la périphérie du système socio-idéologique kanak» (p. 15). En effet, les marchandises occidentales et l'argent ont été intégrés dans la coutume, surtout à Lifou, où, par exemple, la contribution à un mariage est aujourd'hui très élevée. La circulation d'argent est venue se greffer à l'ancienne circulation de biens, créant une espèce de processus inflationniste, remarqué aussi dans d'autres régions du monde, par exemple dans certaines zones d'Afrique de l'Ouest. Un *qëmek*, le don que l'on présente quand on rend visite à quelqu'un, peut consister aujourd'hui, selon le contexte, en un billet de 500 ou 1 000 CFP ou quelques pièces de 100 CFP⁹⁴. Cependant, comme le soulignent les habitants de Drueulu, ce qui compte, c'est le geste.

On n'entreprend ni ne termine rien – qu'il s'agisse de la construction d'une case, de l'ouverture d'une réunion, d'une visite, de la participation à la fête de l'igname ou d'événements comme une naissance ou un mariage – sans tout d'abord accomplir le geste. Les rencontres entre enseignants et parents d'élèves ou la réunion sur la planification familiale à Drueulu entrent également dans cette vaste catégorie. Cependant, à Lifou, à la différence de la Grande Terre, le geste peut certes consister en une somme d'argent (*mani*), mais il doit toujours prendre la forme d'un don/contre-don, accompagné d'un échange de paroles. Le paradoxe n'est qu'apparent : comme l'a bien vu Jacques Godbout (1992/1993, p. 217-220), à côté des valeurs d'usage et d'échange, une valeur de lien persiste dans l'argent, qui est précisément rendu plus puissant du fait de sa circulation en tant que don. En d'autres termes, ce n'est pas l'argent en soi mais l'usage qui en est fait qui peut donner lieu à une critique ou à une condamnation. Tout comme le travail, dont la signification n'est pas réductible à celle d'une marchandise mais se situe au sein de la logique du don, le bien marchand occidental par excellence s'insère dans les circuits coutumiers gouvernés par des obligations de respect pour le plus âgé ou le plus important, statutairement, et de redistribution. Cela ne signifie pas que l'argent ne constitue pas une préoccupation, dans la mesure où il en faut pour payer les frais de scolarité des enfants, acheter des produits alimentaires, satisfaire aux requêtes du clan. Mais dans tous ces cas, on est au sein d'une logique différente de celle de la sphère marchande.

La pratique du don n'est donc jamais réductible à une série d'actes unilatéraux, puisqu'il s'agit du «système social des rapports interpersonnels» (Godbout, 1992/1993, p. 24) : à Lifou aussi, le circuit des échanges crée une relation équilibrée non pas entre les choses, mais entre les vivants, les ancêtres et d'autres formes de vie. Voilà pourquoi on encourt la réprobation sociale si

94 Je ne tiens pas compte ici du *qëmek* qui ouvre les échanges coutumiers durant une cérémonie matrimoniale : dans ce cas-là, la quantité d'argent est plus importante, et d'autres éléments, comme le type de relation entre les hôtes et les invités, entrent en ligne de compte.

l'on donne trop peu, car les attentes de restitution ne sont pas satisfaites, ou si l'on donne trop, car on altère l'équilibre de la balance coutumière⁹⁵.

Une anecdote vécue illustre bien la diversité des regards face à l'incorporation de l'argent dans la coutume et l'importance de l'interaction pour les Kanak (Godbout, 1992/1993, p. 225 : « Dans le don tout tient dans la façon, dans le geste »). J'étais allée rendre visite à Paul Zöngö à Nouméa, où il se remettait d'une hospitalisation. Bien que ce fût ma deuxième période de recherche sur le terrain, j'étais toujours gênée quand je devais rendre visite à des personnes que je connaissais et auprès de qui je devais faire la coutume avec de l'argent. J'ai écrit dans mon bloc-notes :

J'entre dans la chambre de Paul qatr en me demandant si et quand je devrai sortir de mon sac le billet de banque que j'ai préparé. Nous commençons à parler et je suis de plus en plus gênée. Avant de partir, je me force à lui donner le billet, en faisant un iahny, le geste qui accompagne les au revoir. Paul qatr accepte mais il me corrige en me disant qu'il s'agit d'un qëmek. Il est content que je me sois souvenue d'accomplir le geste et ajoute qu'il le montrera à ses enfants et aux proches chez qui il loge avec sa femme à la Rivière salée, un quartier de Nouméa peuplé en majorité de Kanak.

Mon embarras, surtout en contexte urbain, à utiliser de l'argent dans un circuit fondé sur l'échange de dons, était en partie lié à la difficulté de vivre une pratique entrant en contradiction avec un schéma bien ancré dans de nombreux courants de pensée occidentaux. Ainsi, « Le commerce et le don sont deux types d'activités distincts, le premier basé sur une récompense précise, le second spontané, dépourvu de tout mobile » (M. Douglas, 1990, p. vii) ou, pour citer la formule incisive de Jonathan Parry et Maurice Bloch (1989), « l'idée d'un don purement altruiste est le revers de la médaille dans l'idée d'un échange purement utilitariste et intéressé » (p. 9). L'exemple raconté montre clairement comment je me suis retrouvée coincée dans cette antithèse.

En revanche, je n'ai rencontré que des difficultés mineures dans la partie de la coutume relative aux discours qui accompagnent le don. Selon le contexte, ils sont plus ou moins formels, mais dans tous les cas ils inaugurent un espace de dialogue et de communication dans un cadre différent de celui du quotidien. Si le don place les sujets impliqués dans un état de dette qui consolide le lien social, les paroles échangées au moment de la coutume ont une importance et une efficacité particulières : par exemple, il m'est arrivé d'écouter des hommes et des femmes questionner leur comportement réciproque ; j'ai moi-même, à plusieurs occasions, réussi à exprimer mon point de vue avec

95 Durant mon deuxième terrain, je me suis rendue un jour chez Sipo, avec qui, à cause de ses nombreuses obligations familiales (elle s'occupait de deux de ses petits-enfants en âge d'être scolarisés), je passais moins de temps que l'année précédente : j'ai fait le geste, mais elle m'a rendu le billet, en me disant que je ne devais pas faire la coutume chaque fois que je lui rendais visite.

plus d'assurance ou à présenter des excuses et à dissiper un malentendu, et ainsi conserver une bonne relation qui risquait de se détériorer.

Comme je l'ai précisé, aucune connotation négative n'est associée à l'argent en tant que tel, mais seulement à la façon dont il est employé et redistribué parmi les membres de la communauté⁹⁶. Voilà qui apporte un clair démenti aux discours de certains qui, à l'instar d'Alain Babadzan (1988), disent que, dans l'idéologie de la coutume, la consommation serait « en soi le véritable symbole de l'acculturation » (p. 206) et affirment que tout est aujourd'hui sujet à marchandisation. En réalité, dans le contexte en question, l'utilisation de l'argent est très différente de celle qu'on en fait dans la sphère du commerce, où sa circulation est assimilée au gain économique et à un comportement individualiste, typique de la socialité des *kamadra*, les « Blancs » occidentaux. L'histoire coloniale en est la preuve, mais aussi des événements plus récents, liés à la question de la propriété et de l'usage de la terre sur l'île. La population s'est sentie étrangère aux politiques de décentralisation provinciale, perçues comme une nouvelle forme de pouvoir, un système basé sur des règles importées, même s'il est administré par des Kanak.

L'examen des stratégies gouvernementales – sur la longue durée, les différentes administrations françaises sont passées d'un modèle francisé de société calédonienne à un modèle également attentif à la spécificité kanak – dépasserait les objectifs de ce travail. Mais la seconde de ces stratégies mérite que l'on s'y arrête un peu, car elle étaye ma conviction que les accords de Matignon se distinguent des politiques coloniales précédentes non seulement par leur profondeur mais aussi par leur nature.

L'institution des régions a été perçue par certains commentateurs comme une anticipation de la subdivision du pays en provinces – un point de vue que je ne partage pas. Le plan Fabius de 1985 prévoyait une période de transition, au terme de laquelle, fin 1987, un référendum sur la souveraineté serait organisé. Quatre régions ont été tracées (voir carte 5a), chacune administrée par un conseil régional compétent en matière de développement économique, d'instruction primaire, de santé, de questions de logement et de réforme foncière. Le Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste (FLNKS), l'organisation indépendantiste formée en 1984, a obtenu la majorité dans trois des quatre conseils, ce qui a marqué le début de la participation des Kanak au développement économique de leur territoire (Fraser, 1988 ; Henningham, 1988-1989). Cependant, le processus de régionalisation n'a pas décollé. À la suite des élections législatives françaises de 1986, Jacques Chirac est devenu premier ministre, Bernard Pons ministre des Territoires d'outre-mer et le pouvoir des conseils régionaux a été transféré au haut-commissaire résidant à Nouméa. Le référendum de septembre 1987, boycotté

96 À l'époque de ma recherche, la présence de l'argent dans les échanges coutumiers était courante à Lifou, mais moins sur la Grande Terre.

par le FLNKS, a enregistré un taux de participation assez bas avec seulement 58 % de votants, favorables à 98 % au maintien du contrôle français.

En juin 1988, le nouveau gouvernement de Michel Rocard a engagé les négociations qui conduisirent par la suite aux accords de Matignon. Ce plan décennal se proposait de rééquilibrer l'énorme fossé économique et social entre Nouméa, centre « blanc », et le reste du pays, surtout peuplé de Kanak. La décentralisation territoriale prévoyait la création de trois provinces : les Îles Loyauté, Nord et Sud⁹⁷. L'accord, signé par Rocard, par le regretté Tjibaou (alors leader de l'Union Calédonienne, le principal groupe indépendantiste, et président du FLNKS) pour les Kanak et par Jacques Lafleur pour les caldoches (les colons blancs fortement anti-indépendantistes), a été ensuite soumis à une consultation par voie référendaire fin 1988. Le résultat a été favorable à sa mise en place, mais, cette fois encore, la participation populaire a été très basse : seul 37 % du corps électoral s'est rendu aux urnes en France, et 63 % en Nouvelle-Calédonie, où seuls 57 % des votes étaient favorables à ces accords.

Dans les années 1980, la Nouvelle-Calédonie s'était retrouvée au bord d'une guerre civile qui, en janvier 1985, a mené le gouvernement de Paris à déclarer l'état d'urgence et à imposer un couvre-feu⁹⁸. Ces événements ont obligé les deux parties à négocier : les Kanak, pour éviter le risque d'un conflit armé avec la France, et les caldoches, pour ne pas perdre le soutien français. Pour rééquilibrer le fossé considérable entre le développement de Nouméa et de la province Sud et celui du reste du pays⁹⁹, il fut décidé que 75 % des fonds seraient destinés aux deux autres provinces ; on s'accorda aussi sur l'idée qu'au référendum de 1998, seul le corps électoral de 1988 pourrait voter. Cependant, les controverses ont continué jusqu'en 1998, où l'accord de Nouméa¹⁰⁰ a rendu la tenue du référendum caduque, mais pas la question de l'électorat de référence pour les consultations électorales à venir au sujet de l'organisation politique et institutionnelle du pays.

La situation économique, sociale et culturelle de Lifou a significativement changé à partir de 1989-1990, année où le processus de décentralisation a commencé. Celui-ci a rimé avec l'arrivée d'un personnel administratif blanc, originaire de la capitale. Dans une île habitée presque exclusivement par des Kanak (en 1989, selon les données de l'INSEE, ils représentaient 98,1 % de

97 Par ailleurs, les accords prévoyaient la libération des détenus politiques et un référendum sur l'organisation future du pays, qui a eu lieu à la fin du plan décennal, le 4 novembre 2018.

98 Au cours du débat à l'Assemblée nationale, à Paris, Tjibaou fut contraint de quitter la salle à cause des injures que lui avait adressées un membre du parti néo-gaulliste, le RPR, qui jugeait inacceptable la présence d'un « hors-la-loi » (*The Australian*, 25 janvier 1985, p. 4). Le centre culturel réalisé par l'architecte Renzo Piano porte aujourd'hui le nom de Tjibaou.

99 70 % de la population vivait dans la province Sud, où se trouvent l'industrie du nickel, le barrage hydroélectrique de Yaté, le port de Nouméa et l'aéroport international La Tontouta.

100 Cf. Épilogue.

la population totale dans la province des îles Loyauté, contre 25,8% dans la province Sud), la présence stable d'une « colonie » de Blancs a été vécue comme une installation aussi intrusive que menaçante pour les institutions sociales indigènes. Dans un éditorial publié en juillet 1993 dans les pages de la revue provinciale *Construire les Loyauté*, celui qui était alors président de la province, Richard Kaloi, un Kanak de l'île de Maré, illustra cette perception par des données chiffrées : 2 745 personnes s'étaient installées aux îles Loyauté entre 1989-1990 et 1993. Cette donnée peut sembler exagérée, ne serait-ce que parce qu'elle inclut les Kanak s'étant installés à Lifou, mais les Blancs représentaient toutefois la majorité de ce chiffre.

Jusqu'alors, la communauté blanche, essentiellement composée des quelques enseignants venus de la métropole, avait occupé une place modeste sur l'île. L'arrivée d'une « colonie » de fonctionnaires français avec leur famille, en particulier à We, choisi comme chef-lieu de la nouvelle entité provinciale, et les changements rapides de la physionomie d'un centre administratif autrefois minuscule¹⁰¹ ont suscité des inquiétudes bien compréhensibles au sein de la population locale. La majorité des nouveaux venus s'est installée sur deux parcelles où des logements avaient été construits (les années suivantes, les fonctionnaires ont occupé un habitat plus dispersé). C'était là une situation sans précédent. Effectivement, dans l'intervalle entre mes deux premiers séjours de terrain, le centre administratif de We, village rural doté de quelques services essentiels comme la poste, un dispensaire et un minuscule bâtiment qui servait de guichet de banque, s'est transformé en un centre administratif offrant des services plus vastes et plus diversifiés, matérialisés par de nouveaux bâtiments : celui de la province, un bureau de poste, un nouvel hôpital, un supermarché et un salon de beauté. Les insulaires ont commencé dès lors à considérer We comme une petite ville et la distinction rural/urbain, autrefois opérante dans le rapport à Nouméa, est apparue au sein de l'espace insulaire, dans le rapport entre tribu et centre administratif.

Avec la création d'une nouvelle entité territoriale et d'une nouvelle institution politique – la province – et avec la décentralisation administrative, les accords de Matignon ont débouché sur une situation sociale et politique inédite, qui soulève la question de la source de l'autorité : s'agit-il du grand chef, du gouvernement provincial ou des représentants du gouvernement français ? Au niveau local, la tension entre les différents niveaux de pouvoir a été affrontée de différentes façons. Tout le monde a fait porter l'accent sur la coutume, mais, tandis que les femmes l'entendaient surtout dans le sens d'une éthique

101 Selon Ele-Hmaea, le choix de We comme centre administratif serait moins lié à sa situation géographique centrale qu'au fait que le père de l'actuel grand chef de Gaica avait été le seul des grands chefs à avoir autorisé en son temps la construction de bâtiments administratifs sur le territoire de son district. En raison du statut dont jouissent les îles Loyauté, les terrains où sont construites les infrastructures provinciales, de même que des bâtiments accueillant du public (commerces, petits restaurants) restent une propriété kanak.

du vivre ensemble et d'une construction de relations, les hommes l'ont utilisée pour promouvoir un discours de résistance (cf. ill. 26). Les provinces ont redessiné les frontières territoriales sur la Grande Terre (deux provinces au lieu de trois régions), mais pas aux îles Loyauté (carte 5b). Cependant, ces changements ont généré une crainte diffuse de menace portée à l'autorité et au pouvoir coutumiers, donnant lieu à un repositionnement chez certains hommes haut placés. La conséquence la plus évidente a consisté en une renégociation de l'équilibre entre, d'un côté, la coutume et la religion et, de l'autre, l'autorité politique, tandis que les femmes, je l'ai dit, ont fait de la coutume le pivot d'une pratique sociale de participation et d'échange.

Coutume et christianisme

Même si ici je suis un Directeur, quand je rentre chez moi je suis l'un d'eux. Mes relations ne sont pas fixées par le fait que je suis Directeur, mais par d'autres critères. C'est la même chose pour tous les autres Kanak [...]. Avec la revendication culturelle, on s'est aperçu qu'on faisait partie du même clan [...]. La culture qui unit les gens, la culture et les Églises [catholique et protestante] les unissent.
(Billy Wapotro, octobre 1989)

Ce témoignage du directeur de l'Alliance scolaire, l'organisme qui regroupe toutes les écoles de l'Église évangélique¹⁰², explicite ce qui définit la diversité culturelle et les relations entre coutume et christianisme. Dans ses interactions avec la population de Lifou – Wapotro est natif de Lifou (district de Lösi) et vit à Nouméa –, ce n'est pas son rôle professionnel qui compte, car sa « carte d'identité à la tribu est toute une autre ». Cela étant, les mondes kanak et chrétien ne sont pas à ses yeux des milieux incompatibles, aux valeurs contradictoires. Wapotro emploie le terme de culture tout en affirmant son désaccord avec ceux qui voudraient en faire un synonyme de coutume, ce qui serait réducteur. La culture est un « art de vivre » en mutation constante, tendu vers l'incorporation de nouveaux éléments : « Ma culture n'est pas la culture de mes enfants », dit-il. Cependant, la citation en exergue ne renonce pas à une définition du concept de « culture », même si elle prend place dans un cadre dynamique : la culture est le substrat commun qui tient lieu de ciment social, et dans ce creuset se trouvent les Églises, qui sont les structures sur lesquelles repose l'appartenance kanak.

Les habitants de Lifou opposent *qene nōj*, « la manière de faire du pays », traduit en français par le terme fourre-tout de « coutume », au *qene wi wi*, c'est-à-dire « la façon de faire des Français », expression qui signifie aussi « parler

¹⁰² En 1989, l'Alliance scolaire regroupait 2 400 étudiants sur tout le territoire calédonien, avec une présence féminine supérieure à la présence masculine et 270 membres du personnel. Des 25 écoles élémentaires, environ la moitié (12 précisément) se trouvaient à Lifou, de même que deux collèges (Wapotro, octobre 1989).

français» (*wi wi* étant l'équivalent de «oui oui») ¹⁰³. Dans les discours prononcés en présence de personnes qui ne sont pas de Lifou, la distinction est formulée par une opposition entre le *qene drehu* (la manière de faire de Lifou, mais aussi le fait de parler drehu) et le *qene kamadra* (la façon de faire des Blancs). On oppose un terme très vaste, qui renvoie à une langue et à une certaine vision du monde et de la socialité, à un terme associé à un ensemble de comportements perçus comme éloignés des valeurs éthiques les plus hautes. On recourt aussi à cette façon de parler quand on veut stigmatiser le comportement de quelqu'un de Lifou qui ne correspond pas à la coutume : *eö a qene kamadra*, «tu te comportes comme un Blanc». «Faire la coutume» renvoie aux rituels propres aux relations sociales où les personnes s'échangent des dons et accompagnent ces interactions par des discours plus ou moins élaborés selon les circonstances. Dans ces échanges, la scène est dominée par les hommes, même si les anciennes jouent souvent un rôle important en tant qu'oratrices et en tant que destinataires d'une partie des dons. Les femmes plus jeunes peuvent participer activement aux échanges moins formels.

Bien que les frontières entre les deux domaines soient flexibles et qu'il y ait une interpénétration entre eux, *qene nöj* et christianisme conservent un certain degré de séparation, bien reconnu – comme nous allons le voir – dans certains contextes particuliers. Ceci se comprend par rapport à une dimension de la coutume déjà soulignée par Keesing : elle tire sa force et ses contenus de son perpétuel éloignement par rapport à quelque chose ou quelqu'un, même si ce à quoi elle s'oppose change au cours du temps. Par exemple, à Drueulu, l'articulation entre coutume et religion est maniée différemment par le groupe de femmes catholiques et par celui de femmes protestantes. Cependant, il serait erroné d'accentuer les points de différenciation dans un panorama où l'on insiste toujours sur les éléments de connexion.

Dans tous les témoignages recueillis, l'appartenance à un même clan est mise au premier plan, alors que la confession religieuse de chacun est reléguée au second plan. L'expression même de ce lien repose sur un discours généalogique qui permet d'articuler et de comprendre le rapport entre catholicisme et protestantisme. Par exemple, les deux *atesi* du district de Gaica sont considérés comme les «pères» symboliques, l'un, du grand chef, l'autre, de Gaica, et l'un est catholique, l'autre, protestant. Chacun d'entre eux est considéré responsable de l'introduction d'une des deux confessions au village. Cette lecture partagée par tous met elle aussi en évidence les caractéristiques spécifiques du système sociopolitique indigène, où des mécanismes complexes de pouvoir et de contre-pouvoir sont constamment à l'œuvre, canalisant les valeurs portées par le christianisme dans une approche de négociation. Il ne faut pas confondre cette tension structurelle, qui permet

103 Au Vanuatu aussi, parfois le *man franis* (Français) est remplacé par *man wi wi* (Michael Young, communication personnelle, novembre 1993).

d'éviter la dégénérescence d'un système fortement hiérarchisé, avec l'idée d'un système qui tendrait vers un équilibre homéostatique.

Coutume et religion ne sont donc pas présentées comme une antithèse, et le christianisme est confirmé en termes coutumiers. La majorité de mes interlocuteurs et interlocutrices voient dans la coutume le fondement sur lequel se greffe la religion. Comme le dit Sipo : « Si la coutume n'est pas *catr* [forte], aussi la religion ne marche pas ». Dans tous les cas, la coutume reste l'horizon de signification et le fondement de la différence culturelle. Sur ce point, les témoignages des anciens et anciennes sont éloquents : le manque de respect à leur égard est considéré (et déploré) comme un comportement typique des nouvelles générations, que l'on s'explique uniquement par leur exposition à un modèle de vie différent. De plus, l'action de la coutume ne se limite pas aux espaces physiques du village et de l'île, elle opère aussi en ville, comme l'ont montré les tensions à Gaïca à la suite de la mise en application des accords de Matignon.

Beaucoup de Kanak ont réagi aux changements à l'œuvre par le renforcement de la distinction entre *insider* et *outsider* et de leurs frontières spatiales et culturelles. Pendant une période, il a même été question d'interdire le village aux étrangers qui n'auraient pas reçu un permis spécial délivré par les autorités indigènes. Se fondant sur cet interdit, le petit chef en est venu à reprocher à une veuve kanak, qui résidait à Nouméa et était revenue au village, d'avoir accueilli un Blanc. À plusieurs reprises, l'accès au village fut refusé à des touristes, au prétexte qu'ils ne s'étaient pas conformés aux normes de la coutume. Ce comportement intransigeant s'est modéré au cours des années suivantes, avec la dissipation des incertitudes sur les rapports avec les nouveaux échelons de pouvoir. Quoi qu'il en soit, durant les années 1990, ce comportement, d'ailleurs loin d'être inédit (que l'on se rappelle les « événements » des années 1980), a représenté un véritable paradoxe, dans la mesure où le tourisme était une priorité du développement au programme du gouvernement provincial, constitué entièrement d'élus kanak.

Des tensions analogues sont apparues à l'échelle locale, par exemple au sein du Conseil des anciens de Gaïca, en rapport avec les prérogatives et compétences respectivement accordées à chacun des deux « pouvoirs » qui le constituaient – les autorités coutumières et les représentants locaux du monde religieux (pasteurs et prêtres). Le premier effet de ces tensions a été l'aggravation du conflit avec les représentants de l'Église catholique, assimilés – dans les moments de crise – au pouvoir colonial (nous en verrons un épisode spécifique au paragraphe suivant). Durant ma recherche, une règle établie par le grand chef était en vigueur à Gaïca, selon laquelle – clairement sous l'effet d'influences chrétiennes – il était interdit de travailler et d'exercer toute activité d'autofinancement le dimanche. En janvier 1992, une kermesse s'est tenue à Hapetra, un village limitrophe de Drueulu, pour récolter

des fonds pour la nouvelle maison du grand chef. La population locale, qui jusqu'alors avait globalement ignoré la règle, l'a appliquée de manière stratégique pour exprimer son désaccord face à ce qu'elle dénonçait comme un abus de pouvoir de la part de la chefferie.

L'éditorial du premier numéro de la revue culturelle *Mwà Véeé* (1993), signé par Octave Togna, alors directeur de l'Agence pour le Développement de la Culture Kanak (ADCK) permet d'approfondir la centralité des questions identitaires dans les contextes les plus politisés. Togna rappelle la signification du nom de la revue dans une des langues parlées dans le sud de la Grande Terre : « maison, enveloppe de la Parole ». Le but de la revue est de « fixer » la parole pour les générations futures et en même temps de « sauver ce qui peut l'être de notre culture ». Le directeur réaffirme l'unité de la culture kanak, une culture fondée sur ses propres « références traditionnelles », mais qui interroge sa place dans le monde moderne. En soulignant cette unité, Togna trace une frontière précise entre « nous » et « eux » et prend fermement position – tant sur le plan culturel que politique – sur le thème de l'identité kanak, et, ce, à un moment où la question de l'aménagement politico-institutionnel futur du pays est à l'ordre du jour, et où tous les indépendantistes ne partagent pas la même feuille de route. Si, d'un côté, le discours de Togna renforce l'idée d'une identité kanak commune, de l'autre, il évite de réifier la notion en ôtant les processus de construction symbolique de leur contexte social, aussi fait-il plutôt place au changement, en mettant en relief l'interaction entre la société kanak et le monde moderne.

À qui appartiennent les ignames ?

Au niveau local, les hommes ont contesté le pouvoir en recourant à la rhétorique de la coutume comme moyen de promouvoir des formes de résistance. Ce discours est devenu manifeste en 1990, quand pour la première fois les catholiques de Drueulu ont bloqué la cérémonie de la bénédiction des ignames qui, selon une pratique désormais courante, était célébrée par un membre du clergé de Nouméa (à l'époque, je le rappelle, aucun prêtre ne résidait à Lifou). Il s'agissait – c'est important de le souligner – de la première récolte d'ignames depuis la signature des accords de Matignon, et la nouvelle toile de fond semblait alors encore plus incompréhensible et menaçante pour le destin de l'autonomie locale qu'elle ne le fut les années suivantes. Le grand chef soutenait que le rituel de la bénédiction aurait dû suivre la fête des ignames et que les catéchistes – tous du village, dont l'un jouait un rôle coutumier de premier plan – auraient dû le consulter avant de l'annoncer à la fin de l'office dominical. En réalité, l'enjeu ne tenait pas à la rencontre (ou l'affrontement) entre la religion locale et la religion importée, mais plutôt au contexte et à l'objet du conflit. Comme l'a observé Billy

Wapotro, se référant à la valeur idéologique de la coutume, « La vraie question c'est à qui appartiennent les ignames : à la tradition kanak ou à la religion catholique ? » (Wapotro, mars 1990). À l'approche de la fête, le prêtre aurait dû bénir les prémices durant l'une de ses visites mensuelles au village, mais la chefferie avait décrété que le rite religieux aurait lieu après la cérémonie coutumière dans la mesure où, expliqua-t-elle, les ignames « appartiennent à la coutume et non pas à l'Église. »

Dans le district de Gaica, la fête des ignames (*iölekeu*) se déroulait par le passé, selon certains, uniquement à l'échelle de la famille et du lignage et non pas de la chefferie. Elle est depuis la fin des années 1980 un événement auquel tous les clans participent et qui renforce donc l'autorité du chef, ce qui a suscité des réactions contradictoires. Ces nouvelles caractéristiques étaient alors propres au district sud de Lösi. Même si cela faisait déjà plusieurs décennies que la cérémonie correspondante annuelle n'était plus célébrée, Gaica était depuis toujours la « terre du poisson ». Hommes et femmes contestaient donc l'authenticité du rituel : « Avant, on faisait pas *iölekeu* à Gaica. C'est pas l'endroit pour cultiver les *koko* [ignames] » (Pohnimë, avril 1992). À ces objections, le grand chef rétorquait : « C'est l'arrivée de la religion qui a bouleversé notre vie coutumière » (Pierre Zeula, avril 1990). Comme on le voit, les représentations du passé dépendent de la perspective adoptée et des intérêts en jeu. Il n'est donc pas étonnant que la question de savoir à qui revenait le droit de fixer la période de la fête – c'est-à-dire de savoir où résidait l'autorité en matière de territoire et de terres – ait fait l'objet d'un vif débat à Drueulu en 1990.

Selon la thèse du grand chef, l'introduction du christianisme avait certes apporté la paix dans la région, mais avait dans le même temps éradiqué la vie coutumière, qu'il fallait donc restaurer dans ses « formes authentiques » : « Il y a beaucoup de mauvaises choses qu'ils [les missionnaires] ont arrêtées par exemple la guerre, la polygamie, on était cannibales ; ils ont amené la paix, arrêté la sorcellerie. Mais maintenant cela n'empêche pas qu'il y en a encore. » Le grand chef Zeula reparla ensuite de l'origine de la fête des ignames en ces termes :

*Les vieux notables du district ont dit que ça a toujours existé, mais c'est l'arrivée des missionnaires, surtout chez nous et puis dans le [district de] Wetr ; c'est les missionnaires qui ont fait disparaître ça. La preuve... il y a un moment au temps de mon père, c'était la bénédiction des ignames qui permettait de pouvoir manger les ignames, alors que dans le Lösi ils ont toujours maintenu la tradition parce que là-bas c'est le protestantisme tandis qu'ici c'est le catholicisme. Les pasteurs ils ont toujours maintenu la tradition. [...] C'est pas eux [les catholiques] qui commandent la cérémonie coutumière des ignames. C'est pas leur rôle ; c'est leur intervention qui a fait arrêter le *iölekeu* dans le district. C'est l'arrivée de la religion qui a bouleversé notre vie coutumière. (Pierre Zeula, entretien enregistré, avril 1990)*

Le témoignage du grand chef repose sur deux pivots importants. Le premier concerne les modes d'action différents des deux missions, une distinction qui permet de localiser la source de la disparition du rituel des prémices et d'en faire endosser la responsabilité aux catholiques. Cela ne surprend pas, étant donné l'assimilation courante, surtout dans les moments de tension aiguë, entre l'Église catholique et le pouvoir colonial. En réalité, d'après ce que l'on peut déduire de leurs écrits, les missionnaires protestants s'employèrent eux aussi à éradiquer certains comportements et rituels, mais ils menèrent toujours leur activité d'évangélisation en langue vernaculaire, et leur clergé est aujourd'hui entièrement composé de Kanak. Ces deux éléments ont orienté le regard porté sur leur passé, et sont à l'origine de toute une rhétorique mettant en regard l'action des deux missions. Le deuxième pivot concerne la place centrale de l'autorité coutumière vis-à-vis d'autres sources de pouvoir, qu'elles soient religieuses ou politiques. En résumé, le grand chef Zeula réaffirme ici la séparation des deux domaines – le religieux, exogène, et le coutumier, indigène – et subordonne le premier au second.

Cet épisode permet de saisir et de replacer dans une perspective historique correcte un thème important de mon étude : la question du comportement différent adopté par les hommes et les femmes face aux changements qui ont touché au fil du temps la « codification » et le contenu de la coutume. Effectivement, quand les processus politiques et économiques mettent en péril des structures et des intérêts bien établis et comportent des contestations du pouvoir et de ses significations, les symboles culturels se chargent de valeurs politiques et sont soumis à une manipulation consciente. Néanmoins, bien qu'hommes et femmes aient redessiné leurs propres appartenances au cours de ces processus de redéfinition de la coutume, ce sont les hommes, et surtout les plus vieux, qui ont adopté la position la plus rigide. Pour étayer cette affirmation, je vais essayer de montrer comment le concept de « parole » a été réifié en un puissant symbole culturel.

La parole

Le terme « parole » renvoie non seulement aux discours accompagnant les parcours bien établis des alliances et des obligations coutumières, mais aussi à un acte créatif qui met des individus et des groupes en relation. Cependant, le renforcement de la rhétorique de la coutume a fini par favoriser un angle d'approche différent. En effet, l'affirmation, typiquement masculine, selon laquelle « les femmes n'ont pas droit à la parole » a été amplifiée et distordue dans une idéologie qui leur interdirait de s'adresser à un auditoire. Cependant, dans la pratique, les comportements sont bien plus variés : l'âge, le statut et la personnalité pèsent de manière décisive pour les hommes comme pour les femmes. La capacité de faire un bon discours relève d'une compétence personnelle, mais la rhétorique du discours change selon l'auditoire, le contexte

et l'objectif. Dans le cadre du lignage, seul l'aîné a l'autorité et le droit à la parole, en vertu de sa position généalogique. Le contrôle de la construction des discours semble donc être aux mains des anciens et non des hommes en général. Pourtant, à l'époque de ma recherche, le raidissement de la coutume avait produit une séparation très nette entre les sexes : les hommes avaient droit à la parole et les femmes en étaient exclues.

Examinant l'interprétation de Leenhardt de la notion drehu d'*ewekë* et de son équivalent dans une des langues parlées sur la Grande Terre, Clifford (1987) montre sur quoi repose le choix kanak de traduire ce mot par le terme français de « parole ». Il estime que ces notions indigènes « ne distinguent pas la pensée de son expression et de l'action concrète : une idée est déjà une parole ; et dire, c'est faire » (p. 218). Le choix indigène de « parole » est analysé dans un cadre où l'on oppose la richesse mélanésienne, qui combine langue et mots, à la faiblesse du français, dépourvu de terme unique. Cette interprétation, fondée sur l'opposition entre deux patrimoines culturels différents, est à mon avis androcentrique. Je vais à présent tâcher de montrer les implications d'une telle lecture, tout en proposant une autre approche.

À propos de l'économie de l'échange et du don chez les Kanak, Clifford (1987) affirme :

La parole ne consiste pas d'abord dans les discours prononcés, quoique ceux-ci soient importants ; elle se trouve dans la nourriture offerte ou dans la matière et les fibres de l'étoffe d'écorce qui enveloppent les offrandes. Le discours a sa substance dans l'acte et ses intentions. Faire et agir sont la parole. (p. 218-219)

Voilà pourquoi les indigènes utilisent le vocable « parole » pour faire référence aux « choses », au sens d'entités « inséparables de la pensée ». Clifford cite ensuite Leenhardt (1947/1979) : « Tout ce qui est de l'homme est *ewekë*, son éloquence, l'objet qu'il façonne, ce qu'il crée, ce qu'il possède en propre, son œuvre, son propos, son bien, son jardin, sa femme, son bien psychique, son sexe. Tout cela est la parole » (p. 221)

Ces deux passages nous permettent d'alimenter notre réflexion. D'un côté, on nous dit qu'*ewekë* est un terme qui recouvre tous les aspects de la vie sociale. De l'autre, on nous propose une représentation de la société où les femmes sont mises à l'écart et l'homme a le statut de sujet pensant. La parole, ce signe distinctif fondateur de l'univers kanak, est ainsi un symbole masculin très fortement codifié. Si l'on suit les analyses de Leenhardt reprises par Clifford, on doit conclure que les femmes de Lifou sont exclues du droit à la parole en public et des activités essentielles.

Mais si l'on repense aux analyses mentionnées ci-dessus, basées sur les explications proposées par les hommes et les femmes de Lifou, en particulier sur le rapport entre la parole et l'action, le tableau est très différent. En m'expliquant la signification du terme, Wapotro a précisé :

Quand je prends la parole c'est pas moi, mais mon clan qui va parler derrière moi [...] pas uniquement les vivants, mais aussi ceux qui sont partis. La parole

[appartient au] monde visible, mais [est un] héritage dans le monde invisible [...] un autre cadre de communication. (Wapotro, octobre 1989)

Cette interprétation, plusieurs fois avancée par Wapotro au cours de nos conversations, est construite autour de la notion de communication élargie. Elle ne privilégie pas les relations entre les hommes et les femmes, mais plutôt entre les vivants et les morts, le visible et l'invisible, qui sont pour Wapotro des éléments essentiels de l'identité des gens de Lifou et, plus largement, kanak. Il faut souligner que cette conceptualisation n'est pas une prérogative masculine et ne suggère pas non plus que les hommes disposent d'un accès réservé à cette communication. Ele Hmaea me racontait qu'à la mort de son père, «j'étais encore jeune, j'avais douze ans. Elle [sa mère] disait la parole et tout le clan la suivait, la respectait. Le vieux Robert organisait tout après l'avoir écoutée. C'était elle, ma mère, qui présentait le geste [la coutume]» (12 mai 1990).

La perspective adoptée par le grand chef entre en contradiction avec cette représentation : «Quand on est en réunion normalement ce sont les hommes qui prennent la parole ; c'est exceptionnel qu'une femme ou qu'une vieille prenne la parole. D'abord elle doit s'excuser puis, ensuite, prendre la parole, parce qu'elle est femme » (Pierre Zeula, entretien enregistré, avril 1990). Ainsi, selon lui, les discours tenus en public lors d'événements collectifs sont une prérogative masculine et, durant ces événements, les femmes sont marginalisées sans être exclues. J'ai en effet observé ce comportement durant le grand rassemblement de femmes organisé à Drueulu en 1992 (voir plus loin). Au début de leurs discours, deux des femmes kanak invitées par le comité organisateur à illustrer devant l'assemblée certains thèmes spécifiques en relation avec leur travail communautaire se sont excusées, précisément parce qu'elles «prenaient la parole». Quand je les ai interrogées à ce sujet, les femmes présentes ont expliqué cela par la présence de femmes âgées dans l'auditoire. Ainsi, dans ce cas-là, outre le sexe, l'âge était un facteur en jeu. Mais ces affirmations à propos de la parole ne sont ni objectives ni neutres, car elles sont énoncées depuis une position particulière, et répondent à des intérêts bien déterminés dans un contexte précis. Cet aspect apparaît plus nettement encore si l'on compare cette déclaration du grand chef avec celle où il souligne l'engagement des femmes au sein de la collectivité, et les traite comme des sujets à part entière. Le contraste entre les deux déclarations est indéniable. Cependant, il ne faut pas oublier qu'elles ont été prononcées à deux ans de distance et que la première date de la période de l'entrée en vigueur des accords de Matignon, où la force et l'importance de l'autorité masculine indigène étaient réaffirmées avec insistance.

Redéfinir les appartenances

La tension provoquée par la situation de Lifou à la charnière des années 1980 et 1990 a conduit à un raidissement de la coutume tant à l'intérieur

que dans sa relation avec l'extérieur. Je me souviens des deux discours différents tenus par Melena *qatr* à l'occasion du même événement. Le premier était adressé à la communauté locale qui, malgré sa réticence, avait participé en janvier 1992 à la kermesse pour la collecte de fonds en vue de la construction de la nouvelle maison du grand chef. « L'ancien », debout devant l'assemblée, commença son discours en drehu, faisant référence à la prise de la Bastille pour établir un parallélisme entre les rois français et l'*angajoxu*. Ce dernier « veut se faire construire une grande maison et doit pouvoir compter sur l'aide de tout le monde, et pas besoin de faire comme les Français d'avant, qui ont éliminé leurs rois. Les Français ont un système démocratique, ils veulent le faire rentrer ici [continua Melena *qatr*] mais nous on a un *angajoxu*¹⁰⁴ ». Son discours s'est ensuite fait plus métaphorique, avec l'emploi de l'image du poulpe – « *Tha tro kō atui utr etra thupa la he ke genyi hē lo itre waumen* » (« ne soyez pas comme la pieuvre dont les tentacules s'affaiblissent quand on lui arrache la tête ») – visant à montrer les risques afférents à une trop grande contestation de l'autorité du chef. Il s'agissait donc d'un discours désireux d'affirmer le rôle suprême du grand chef. Cependant, quand des *outsiders* (un groupe de personnes originaires d'un autre district, guidées par le premier-né de leur chefferie) arrivèrent, l'ancien infléchit son discours. Il s'adressa aux nouveaux venus par un appel au *hulipomē*, serpent mythique très craint car se nourrissant entre autres de chair humaine ; par là, il faisait allusion aux rumeurs qui couraient alors sur l'implication de l'héritier du grand chef dans un incendie ayant détruit plusieurs cases et maisons sur l'île. La signification du message était apparue clairement à l'auditoire : « Le serpent peut manger le grand chef s'il ne se comporte pas selon son rang, cependant ça causerait un malheur qui frapperait aussi les gens », comme me l'a traduit une amie.

Il s'agit donc de deux discours différents, ajustés en fonction du public, mais tous deux visant à renforcer la cohésion interne et à réaffirmer le rôle de la coutume et son maintien face aux *outsiders*. Parfois, les habitants de Lifou qui ne vivent pas sur l'île et, ayant adopté les façons de faire françaises et donc ne se comportant pas selon l'étiquette locale, font eux aussi l'objet de vives critiques mais ils ne sont pas pour autant considérés comme des « étrangers » : en général, ils parlent le drehu et, quand ils reviennent sur l'île, ils essaient de pratiquer la coutume.

De récentes disputes foncières ont créé des problèmes comparables à ceux observés à Hawaï et discutés par Linnekin (1990) :

La théorie hawaïenne de l'affiliation familiale a été très flexible au cours de l'histoire. Les groupes domestiques incorporaient sans difficulté de nouveaux membres à travers l'adoption, le mariage et la gestion des terres. C'est seulement avec

104 Melena *qatr*, 31 janvier 1992 ; original en drehu, mais transcrit en français dans mes notes.

L'introduction des titres fonciers individuels que les familles ont commencé à discuter pour savoir si la parenté était démontrable ou convenue, proche ou distante.
(p. 155)

Formalisation des pratiques coutumières dans un acte écrit, enregistrement de la mémoire orale au sujet des frontières et des droits de propriété par la constitution d'un cadastre, location de terres de propriété collective pour des activités privées ou par le gouvernement provincial pour en faire des zones résidentielles destinées aux fonctionnaires français, sélection de sites pour la construction d'hôtels de petite taille aux financements mixtes, privés et publics, tous ces thèmes ont fait l'objet de vifs débats à Lifou au début des années 1990. En définitive la question des « vrais » propriétaires et de l'usage de la terre selon la vision kanak occupait le centre des discussions.

Les « extérieurs » sont les fonctionnaires français installés à Lifou. Les gens de Drueulu sont suspicieux à leur égard : « ils sont venus vivre ici ; maintenant ils louent, mais plus tard ils vont nous prendre nos terres ». Cette préoccupation est particulièrement prégnante parmi les hommes kanak, qui s'interrogent sur les changements récents survenus dans l'île. Les politiciens et les bureaucrates locaux sont vus comme les représentants d'une nouvelle entité politique qui, même si elle est aujourd'hui considérée comme moins invasive que par le passé, est cependant toujours vécue au village comme une intrusion. Les habitants de Lifou ont déjà été impliqués dans les événements qui ont bouleversé la Nouvelle-Calédonie de 1984 à 1988, lesquels ont mis en jeu les rapports avec l'État colonial. Cependant, il y a aujourd'hui une différence fondamentale par rapport à cette situation passée : le gouvernement provincial met en œuvre des politiques de réglementation dans tous les domaines, ce que les indigènes, et en particulier les hommes, perçoivent comme une intrusion généralisée dans la vie communautaire, intrusion qui trouble en son cœur l'équilibre entre les différentes autorités, et fait resurgir les tensions inhérentes au système local. De là découle une contestation inévitable du gouvernement provincial.

Qui est étranger ?

Les gens tracent des frontières, mais celles-ci se modifient au gré des changements socio-économiques. Différents niveaux d'affiliation – tribal, clanique, familial, etc. – deviennent opérants selon le contexte et génèrent différents niveaux de *insiderness/outsiderness*. Ainsi, le terme *trenyiwa* (étranger) peut être employé pour désigner les membres des équipes sportives d'autres villages en déplacement à Drueulu, mais aussi pour s'adresser à des personnes d'autres villages venues à Drueulu pour une kermesse. *Trenyiwa ne Mèk* signifie « étranger provenant de la Grande Terre », tandis qu'un homme blanc ou une femme blanche qui résiderait à We serait *kamadra neWe*. Bien que les tribus soient des unités administratives, elles revêtent aujourd'hui une

valeur différente pour leurs membres. Elles symbolisent un sentiment puissant de résidence partagée, qui a été mobilisé pour réaffirmer le lien entre attachement au lieu et différence. Repensons aux propos de Judith Butler, cités en introduction, sur la signification des mots, « la manière dont ces histoires sont installées et arrêtées à travers et par le nom » : ils nous aident à mieux comprendre pourquoi, comme le dit feu André Passa, un ami de Tiga, « la réserve sur la Grande Terre a une connotation négative contrairement aux îles Loyauté, où elle est synonyme de territoire indigène géré par les Kanak ».

Quand on redessine des frontières, les rapports avec l'anthropologue sont eux aussi en jeu. J'écrivais dans mon bloc-notes :

Durant la construction d'une case, le travail commun requiert l'aide de nombreux hommes et femmes, jeunes et vieux. Les femmes m'avaient invitée à suivre les hommes qui se rendaient en forêt pour récupérer les poteaux destinés à la case, coupés quelque temps auparavant. Le camion avait été loué par le chef de clan, qui avait accepté ma présence, mais le conducteur, un homme au rôle coutumier important, a refusé de me laisser participer à l'expédition, sous prétexte que l'opération était dangereuse pour une femme. Je suis descendue de l'arrière du camion, déçue bien sûr, et j'ai expliqué aux femmes ce qui s'était passé.

Le lendemain, deux jeunes femmes se sont approchées de moi en me demandant d'un ton ironique si je m'étais mise en colère la veille, quand on m'avait demandé de descendre du camion. Je leur ai dit que non, et elles m'ont raconté qu'au cours du trajet pour aller en forêt, deux roues du camion avaient crevé, du jamais vu, et les hommes avaient dû rentrer au village les mains vides. Au cours de la journée, on m'a rapporté le commentaire que le conducteur avait fait à un autre participant, le frère de mon hôte : « La femme italienne, elle a beaucoup de pouvoirs magiques ! »

Nul besoin de préciser qu'à compter de ce jour, mes rapports avec le conducteur ne furent plus jamais spontanés.¹⁰⁵

Parfois, les changements de frontières prennent des sentiers inattendus. Je ne donnerai que deux exemples qui illustreront comment la communauté peut se déplacer sur un continuum allant de « nous » à « l'autre ».

En octobre 1991, les habitants du village étaient très fiers d'accueillir le cinquième festival de musique, un marathon musical de treize heures auquel participaient des groupes venus de différentes régions du pays et d'autres îles du Pacifique. Parmi les promoteurs figurait aussi la province des Îles Loyauté. La coqueluche du public était Djaambi, un groupe aborigène de Melbourne. Tout le monde voulait l'écouter car ses membres étaient perçus comme de « vrais » frères noirs, mais personne n'avait pensé à la barrière de la langue. Ainsi, je me suis retrouvée à occuper un nouveau rôle, celui d'interprète entre deux groupes indigènes qui, bien que tous deux

105 Cette position a changé au cours des ans.

originaires du Pacifique et usagers d'un même lexique mobilisant une fraternité/sororité commune, ne partageaient pas la même langue véhiculaire. Il s'agissait pour moi d'un rôle complètement différent de celui que j'avais pour l'essentiel joué au cours de ma recherche sur le terrain : je devais écouter et comprendre, mais ce n'était pas moi qui posais les questions. J'ai traduit le plus fidèlement possible, quoique certains messages soient particulièrement difficiles à rendre, comme par exemple expliquer en français le *dreamtime* aborigène à des personnes dont la langue maternelle est le drehu. Je faisais fonction de médiatrice linguistique et culturelle, et pour la première fois la famille qui m'accueillait m'a considérée comme un membre du groupe domestique à part entière. La dernière nuit du festival, quand la cérémonie coutumière a eu lieu, Waxöma m'a invitée à rendre le don au groupe musical avec elle, son mari et sa belle-mère. Je n'avais jusqu'alors jamais été incluse dans ces échanges.

Quelques mois plus tard, la province a promu une rencontre avec des enseignants du Vanuatu. Cependant, les personnes qui avaient accueilli les groupes de musique ont cette fois refusé de participer. Il s'agissait d'une protestation de la part des enseignants de Drueulu, qui étaient en désaccord avec les politiques du gouvernement provincial en matière d'éducation : dans ce cas, l'appel à la construction d'une appartenance mélanésienne commune n'a pas fonctionné.

Dans les groupes de femmes

À la différence des hommes du village, qui percevaient les changements en cours comme une intrusion de l'État dans leur quotidien et voyaient leur pouvoir menacé, les femmes ont mis en avant des nécessités différentes, où l'être pour soi était indissociable de l'être pour autrui, une position perceptible dans leur implication dans le mouvement féminin «Vers un Souriant Village Mélanésien» (mfSVM), déjà introduit au chapitre précédent.

Les activités de ce groupe remontent à 1971, époque de la visite de Scolastique Pidjot à Drueulu. Les femmes m'ont expliqué le choix du village et la visite par des liens coutumiers et religieux. Bien que le père de Scolastique, Justin Togna, fût originaire de La Conception (Grande Terre), sa mère était de Drueulu et son oncle maternel y vivait encore. L'autre aspect souligné dans le récit que l'on me fit de la visite était que le mari de Scolastique, Rock Pidjot, avait fréquenté l'école pour catéchistes à Canala avec Paul Zöngö et Poten Taua (le défunt mari d'Awa *qatr*). Dans la brochure distribuée par l'association à l'occasion de son vingtième anniversaire, le rôle de promoteurs du groupe est attribué conjointement à Scolastique et au leader indépendantiste Jean-Marie Tjibaou. Les témoignages des femmes de Drueulu se concentrent quant à eux sur la figure de Scolastique, qu'elles considèrent comme la véritable figure fondatrice et promotrice du mouvement.

À la suite de cette visite, un groupe local s'est formé à Drueulu, avec Awa qatr pour présidente et Pohnimë, à l'époque trentenaire, comme secrétaire. Cette dernière m'a expliqué qu'autrefois les anciennes étaient analphabètes et, par conséquent, on avait choisi une secrétaire et une trésorière jeunes. La femme du chef, présente lors de la première réunion, et aujourd'hui très active, ne s'y était pas associée à l'époque. En me racontant cela, Pohnimë a précisé : « Elle venait de se marier, elle était encore jeune. »

Comme l'association s'adressait surtout aux catholiques, les femmes de Drueulu se sont rendues à Hnathalo, le village catholique d'où venait la femme du grand chef, dont la mère était de Drueulu. Le dernier village contacté fut Hunëtë ; là aussi, un groupe s'est formé. Ses activités ont été suspendues à partir des événements de 1984, mais il s'était reconstitué quand je suis arrivée à Lifou.

En 1989, les trois groupes étaient affiliés au Souriant village mélanésien, même si, précisaient mes interlocutrices de Drueulu, celui de Hunëtë était de nature différente, car ses membres participaient aussi à la commission paroissiale. Certaines des premières femmes impliquées dans le groupe de Drueulu étaient encore actives, d'autres ne participaient plus régulièrement aux activités hebdomadaires mais collaboraient quand d'importants projets communautaires étaient en jeu. Au sein du groupe, différentes convictions et affiliations politiques étaient représentées, exacerbées durant les événements. Malgré les différences de vues et d'appartenance politique, les femmes avaient réussi à recommencer à travailler ensemble. En 1992, le Bureau provincial pour les droits des femmes publia un avis ouvrant deux postes. La responsable du Bureau et de la sélection était une activiste locale, dont la position pro-indépendance était connue de tous. Étant en charge du recrutement des deux collaboratrices, elle fit savoir que la condition nécessaire pour obtenir le poste était une longue expérience dans des groupes de femmes et non pas l'affiliation politique. Son choix a porté sur deux femmes dont le profil correspondait à ces critères et dont les convictions politiques étaient différentes de la sienne. La nomination de la coordinatrice du Bureau par le gouvernement provincial avait elle aussi été, en son temps, fortement contestée par les femmes de Lifou car elle reflétait davantage des intérêts partisans qu'une relation politique avec elles. Le gouvernement provincial avait été contraint de faire marche arrière et, lors d'une assemblée publique, les femmes de Lifou avaient choisi leur représentante parmi les trois candidates (une pour chaque district) qui avaient émergé d'une discussion ouverte. En 1992, comme je l'ai dit plus haut, deux cents femmes venues de tout le pays se sont réunies à Drueulu à l'occasion de l'assemblée générale qui célébrait le vingtième anniversaire du mouvement (cf. photo 31, p. 197)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L'assemblée aurait dû avoir lieu en 1991, mais elle avait été repoussée d'un an pour respecter la période de deuil à la suite du décès d'une figure importante du monde kanak.

À cette occasion, le grand chef s'est adressé à elles en utilisant la métaphore de la ficelle et du cerf-volant, une image qui parle la langue de la différence, bien loin de celle qui considère les femmes comme « gardiennes » – image récurrente dans nombre de discours communautaires nationalistes.

L'association opérait à travers une commission réélue tous les ans, qui proposait un thème pour les activités annuelles. En 1992, le thème fut celui de « la mère et son enfant », introduit en ces termes durant l'assemblée par Marie-Claire Beboko-Beccalossi : « Nous avons fait joli l'extérieur de nos maisons, maintenant il faut faire joli l'intérieur. » Ce slogan visait à mettre en exergue la nécessité d'un changement de direction dans l'activité du mouvement : si, durant les premières années, il avait promu l'hygiène et la propreté de la maison et des jardins, il s'agissait à présent de se tourner vers la santé, l'éducation, et plus largement le bien-être des enfants, soit l'avenir du pays. Bien que les objectifs nationaux soient communs, les groupes locaux étaient autonomes et chacun se distinguait par les priorités annuelles adoptées. Cette différenciation s'est manifestée nettement dans les rapports sur les activités annuelles, présentés par chaque groupe au cours de l'assemblée générale. Par exemple, pour conserver son autonomie financière et opérationnelle, le groupe de Druelu jouissait d'un statut propre reconnu par le mouvement, en vertu duquel il pouvait adhérer individuellement au Conseil des femmes mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie, une ONG à laquelle les groupes féminins kanak sont affiliés¹⁰⁷.

Même si, en général, l'affiliation religieuse n'est pas réaffirmée par le Conseil des femmes mélanésiennes, elle est explicite par le mouvement « Pour un Souriant Village Mélanésien » (ce qui n'empêche pas que certains membres des groupes soient protestantes). Au final, l'articulation entre souhaits féminins et affiliation religieuse procède différemment pour les membres de chaque groupe local. Durant la présentation du bilan annuel à l'assemblée générale, des femmes de Druelu se sont montrées agacées par certains rapports, à cause – m'ont-elles expliqué – du peu de projets de certains membres, qui ne savent rien faire d'autre que « nettoyer l'église et travailler dans le jardin du prêtre ».

De fait, les comptes rendus étaient très diversifiés. Certains étaient critiqués par les femmes de Druelu pour être de simples ébauches de projets, mais d'autres faisaient état d'importants projets en chantier, de la construction d'une maison des femmes à l'organisation et à la gestion d'une cantine scolaire pour les enfants de la tribu. Je fournis ici deux exemples pour montrer le large spectre d'intérêts des groupes présents. Les activités suivantes ressortaient du bilan mensuel présenté par les femmes de l'île de Belep : préparation du savon (avril) mais également activités liées à la paroisse et au

107 Marie-Claire m'a expliqué que les hommes sont acceptés dans certains groupes, mais le bureau doit être composé uniquement de femmes pour être reconnu comme membre du Conseil.

calendrier liturgique durant le « mois de Marie » (mai), nettoyage du champ d'ignames du curé (juin) et ramassage de bois pour le Secours catholique (juillet-août). Une femme du groupe de Naketi (côte est de la Grande Terre) a présenté quant à elle l'avancée dans la création d'une cantine scolaire.

L'objectif du groupe de Druulu, indiqué dans l'article 2 de ses statuts qui datent du 23 avril 1989, est de « promouvoir l'art et la culture mélanésienne ». Il ne s'agit pas d'une façon de déguiser les activités des femmes, souvent critiquées, mais d'une définition « élastique » qui leur permet de s'impliquer dans un large éventail de projets. Je n'ai jamais entendu aucun des membres remettre en cause une activité programmée sous prétexte qu'elle ne rentrait pas dans le statut du groupe.

Il faut ajouter que les femmes concevaient leur engagement comme destiné à leur « bien-être » mais aussi à celui de la collectivité entière, et ceci leur a permis d'agir sans que leurs appartenances religieuses et politiques prennent le dessus. Il serait impensable pour un groupe d'hommes (à part peut-être un groupe religieux) de se mobiliser sur ces bases-là. Pour citer une femme de Hnathalo présente lors de l'assemblée générale : « Ce que nous, les femmes, on voulait en formant des associations, c'est de donner un plus à la vie que nous, les femmes, on menait en tribu. »

Le groupe de femmes de Druulu¹⁰⁸ dispose d'un espace public en propre, la Maison des femmes¹⁰⁹, où ont lieu les réunions selon une programmation qui change au cours de l'année et s'adapte aux événements collectifs impliquant la tribu. Par exemple, lors de mariages, quand les hommes et les femmes sont engagés dans une série de travaux divers, les activités du groupe sont ralenties. Le reste de la communauté catholique du village, surtout les hommes, désapprouve les réunions de femmes dans un espace extérieur à la Mission (un grand bâtiment destiné aux activités paroissiales a été construit à côté de l'église) ainsi que leur accès à des fonds publics pour des activités sociales et culturelles gérées selon leurs propres priorités. On considère que les femmes subvertissent non pas tant les pratiques coutumières que l'autorité masculine au sein des deux confessions religieuses. Au sein de la commission paroissiale, il en découle une attitude critique, voire hostile, envers le groupe. Il m'est arrivé d'entendre des commentaires sur le fait que les femmes passaient beaucoup de temps dans leur Maison au détriment de leurs devoirs domestiques et du soin des enfants. Les critiques concernaient aussi la facilité de mouvement des femmes, qui se rendaient par exemple à We pour y présenter les demandes de fonds. Dans ce cas-là aussi, ce n'est pas tant l'argent en soi qui générait des frictions, que l'autonomie dans sa gestion.

108 Chaque année, on procède à la réélection de la moitié du bureau, et les décisions sont prises par l'intégralité du groupe.

109 La construction de ce bâtiment, la première Maison des femmes à Lifou, a été engagée grâce à des fonds mis à disposition par une ONG allemande.

Par ailleurs, en 1990, la tentative de certaines catholiques du village de mettre sur pied un groupe de femmes lié à la paroisse appelé « Maman missionnaire » a été un échec : tout d'abord en raison de l'absence d'un programme spécifique, ensuite parce que la responsable passait l'essentiel de la semaine loin de Drueulu à cause de son travail, et, enfin, parce que la présence de nombreuses anciennes au sein du mfSVM en compromettrait la composition.

Cependant l'opposition des hommes ne menaçait pas la participation aux activités du groupe, car la plupart des femmes entre deux âges étaient veuves, et la plupart des femmes jeunes n'étaient pas mariées, bien que quelques-unes aient des enfants à charge. Parmi les femmes mariées, il y avait les épouses des deux catéchistes locaux, l'une âgée d'une trentaine d'années, l'autre un peu plus âgée. Les femmes à l'origine des initiatives étaient les plus âgées ou celles pourvues de rôles coutumiers importants ; de par leur autorité, elles légitimaient les activités du groupe entier, et contribuaient à apaiser les vives critiques de la commission paroissiale. La possibilité de se réunir dans un bâtiment qui leur était propre et de l'utiliser aussi pour des activités publiques leur permettait d'employer leurs fonds de manière autonome, sans devoir demander la permission à d'autres entités collectives, comme la commission paroissiale ou la direction centrale de la mfSVM. La Maison des femmes représentait ainsi un lieu à la fois physique et symbolique, un espace public mû par l'*agency* des femmes, qui répondait à leur nécessité d'exister pour elles-mêmes et pour les autres.

À l'époque de ma recherche, le groupe était organisé selon des critères précis. En 1990, le dimanche était la journée de réunion où l'on planifiait la semaine à venir. Les deux premiers jours de la semaine étaient dédiés aux champs, avec un groupe d'entraide. De manière générale, la communication était efficace, ce qui n'empêchait pas certains malentendus, comme je l'ai relevé dans mes notes :

Ce matin, les femmes sont allées défricher le champ d'Antoinette [Pohnimë] à Hapetra, pour le préparer pour les ignames. Hier soir, on s'était mises d'accord pour qu'elles passent me chercher. Ce matin, comme je ne les voyais pas arriver, j'ai demandé à Valentine, qui allait au dispensaire, de leur rappeler de s'arrêter à Sitritr si elle les croisait sur sa route. À son retour, V. m'a raconté qu'à la Coop elle avait vu Antoinette, qui portait une robe déchirée, et m'a rapporté les commentaires sarcastiques qu'avait provoqués sa tenue. Ce à quoi Antoinette avait répondu : « Je devais aller avec les femmes, mais elles ont oublié de passer me chercher. Et elles sont allées travailler dans mon champ à moi !! (19 juin 1990)

Parfois, le travail collectif était accompli sans récompense, parfois les femmes étaient payées et l'argent était ensuite reversé dans la caisse de l'organisation. Le samedi, elles animaient un petit marché où elles vendaient leurs produits. Deux soirs par semaine, elles se retrouvaient pour discuter et jouer au bingo. Bien que plusieurs générations de femmes aient participé aux activités du groupe, la tranche d'âge des trentenaires n'était presque pas représentée.

Les membres regrettaient le fait que les jeunes, mariées et instruites, restent à la marge du mouvement, même si elles remarquaient avec satisfaction que celles-ci «sont venues nous donner un coup de main durant l'assemblée générale» (Thérèse et Naomi, février 1992).

Aujourd'hui, les femmes se déplacent librement à l'extérieur du village et leur expérience leur a appris à gérer les contacts avec la bureaucratie administrative : «Au début c'était pas facile de faire certaines démarches, mais maintenant je n'ai plus de problèmes» (Pohnimë, juillet 1989, photo 34). Elles se sont aussi familiarisées avec les procédures de demandes de financement. À l'assemblée générale, elles ont sidéré les personnes présentes quand elles ont annoncé qu'elles avaient enfin reçu le chèque généreux que Louis Lepensec, un ancien ministre français, leur avait promis à l'occasion d'une visite à Lifou. Les autres femmes ont demandé plus de détails. Pohnimë, présidente du groupe de Drueulu, a pris avec assurance le microphone pour expliquer que, lors d'une visite du ministre sur l'île, certaines femmes du groupe l'avaient approché pour lui faire cette demande. Les membres de son groupe manifestaient aussi un vif désir de prendre part aux réunions en ville ou ailleurs dans le pays. En principe, le groupe assurait les frais de déplacement de ses membres et faisait son choix parmi les intéressées de manière à donner à toutes la possibilité de sortir du village. Les membres faisaient preuve d'une énergie et de compétences d'organisation remarquables même si, comme je l'ai déjà souligné, l'intensité de leur implication variait selon les moments de l'année. Le projet d'utiliser une machine à coudre, achetée par le groupe pour fabriquer des vêtements, fut de courte durée. Cependant, en règle générale, une fois que la réalisation d'un projet donné a été décidée, le groupe investit toute son énergie pour le mener à terme avec succès. Cela peut donc signifier, par exemple, accueillir une délégation de deux cents femmes, leur offrir l'hospitalité pendant plus d'une semaine (les produits alimentaires viennent des champs des membres et du marché pour la viande surgelée, le riz, le pain, le beurre, le thé et le café), en mobilisant les réseaux de relation et les capacités d'organisation locales.

Vers la fin de ma première année de terrain, ma demande d'interviewer le groupe à la Maison des femmes et d'enregistrer la rencontre avait été acceptée. Toutes les jeunes non mariées étaient alors sorties : quand on aborde le thème de la parole, l'âge devient un facteur décisif, comme nous l'avons vu plus haut. Plusieurs des femmes qui étaient restées ont participé à la discussion informelle passant du français, qui m'incluait, au drehu, qui leur appartenait et leur permettait d'être mieux comprises par les plus âgées et de mieux s'exprimer. Interrogées sur la signification que cette forme de socialité avait pour elles, les femmes ont répondu qu'il leur était très important de se retrouver ainsi assemblées : cela leur permettait de partager leurs expériences, de rencontrer d'autres groupes, d'écouter des idées nouvelles et de les rapporter dans leur contexte local. Certaines voyaient dans ces

moments de socialité un facteur d'amélioration de leur propre vie familiale. Le groupe a été impliqué dans des activités de différente nature, en particulier, dans le cadre d'un combat mené plus largement par les femmes contre l'abus d'alcool chez les hommes. Il s'est fait le promoteur d'un projet qui a permis aux jeunes du village, organisés au sein de l'Association de la jeunesse Drui, d'avoir accès à des fonds publics pour acquérir des instruments de musique. Toujours pour lutter contre l'alcoolisme masculin, en juillet 1990 les femmes de Druulu ont décidé d'organiser une manifestation de protestation¹¹⁰, impliquant les catholiques du village indépendamment de leur adhésion formelle au groupe¹¹¹. Une réunion eut lieu pour discuter les détails de l'organisation de l'événement. Certaines femmes, qui lors de la réunion précédente avaient semblé tout à fait convaincues, avait cependant commencé à exprimer doutes et perplexité alors que les préparatifs battaient leur plein. Thérèse, qui avait mis sa demeure à disposition (la réunion eut lieu dans sa case), fit observer que même une veuve ne pouvait ignorer le problème : si ce n'était pas le mari qui était saoul, alors c'étaient les enfants. En fin de compte, toutes les femmes ont accepté de participer.

Pour cette réunion, on ramassa des palmes de cocotier pour y fixer des pancartes affichant des slogans en français et en drehu. L'un d'eux disait : «L'indépendance sera proclamée par les femmes. Tous les hommes seront morts tués par l'alcool.» Un autre délivrait un message très fort en drehu : «*Trijepi la kahaitr ke hna mecin, angeice, la ka helèn la tingeting*» («Interdis l'alcool car il tue et éloigne la paix» ; cf. photo 28 et 29, p. 196).

D'habitude, l'information relative aux événements publics circule très vite dans le village ; cette fois, tout le monde fut pris par surprise. Quand les femmes gagnèrent la Mission, point d'arrivée de la marche, une dispute éclata entre un homme et son épouse qui avait participé à l'initiative. Les femmes entourèrent cette dernière, pour éviter que l'homme ne s'approche trop d'elle. La jeune femme refusa de suivre son mari, faisant remarquer que Hatre *qatr* (la veuve de Paul Zöngö, un catéchiste) était en train de parler et qu'en signe de respect tout le monde devait l'écouter. Elle mit en avant un autre élément dans sa réponse à son mari (lui aussi catéchiste) quand elle l'enjoignit à «avoir respect pour le lieu, la Mission». Elle faisait ici appel à des aspects importants de la coutume (le principe d'autorité, le respect pour les anciens, le respect pour le lieu), affirmant une idée de coutume comme éthique de la vie ensemble et de la construction de relations, par rapport à la coutume entendue comme discours idéologique. De cette façon, sans

110 Fixée un dimanche matin, afin d'exploiter l'afflux de gens à la Mission pour une levée de fonds. Autrement, certaines femmes proposèrent une grève (éventuellement de la faim) à mener durant les préparatifs pour un mariage.

111 J'ai pris part à la rencontre et j'ai par la suite assisté à la marche de protestation, mais en restant volontairement à la périphérie du mouvement.

subvertir les normes sociales codifiées, elle fut à même d'inscrire sa propre action politique au sein de l'univers de valeurs local. Plus tard, le mari présenta publiquement ses excuses aux femmes.

Ce fut la querelle la plus violente, mais ce fut loin d'être la seule. Un autre homme, qui avait suivi la marche de protestation, affirma ne pas reconnaître le groupe de femmes. L'infirmière locale, élue au sein de la direction du groupe, lui répondit que les femmes impliquées dans la manifestation n'étaient pas seulement celles de la Maison des femmes, soulignant ainsi que la question de l'abus d'alcool attirait aussi des femmes qui ne participaient d'habitude pas aux activités du groupe et qui, par conséquent, ne pouvaient recevoir les critiques souvent adressées aux premières. À la suite de ces vifs échanges, Hatre *qatr* s'avança vers les hommes pour leur parler du problème de l'alcoolisme et de leur comportement destructeur et leur prédire un avenir bien sombre, s'ils ne s'obligeaient pas à changer de mode de vie. Dans le cas contraire, dit-elle en paraphrasant l'un des slogans, 1998 verrait la signature de « l'indépendance par les femmes, mais sans les hommes, tués par l'alcool ». Les paroles et les images employées par l'ancienne visaient à représenter l'exigence des femmes, leur besoin de mettre leurs relations au centre du champ plus large de la collectivité. Ce dernier expliquait aussi le sens profond de cette marche : les femmes avaient à cœur le « bien-être » de toute la tribu. Une autre participante fit écho aux paroles de Hatre *qatr* et, faisant référence au grand nombre de veuves résidant à Drueulu, ce qu'elle définit comme « un constat aux yeux de tous », elle souligna que la tribu était à présent en majorité constituée de femmes et d'enfants.

Pour en revenir à la dispute entre la jeune participante de la marche et son mari catéchiste, il me semble légitime de lire dans les mots qu'elle prononça une affirmation – valable pour les hommes comme pour les femmes – de la compatibilité entre coutume et christianisme. Le discours de cette femme cherchait à légitimer sa propre action en faisant appel aux valeurs indigènes de la coutume, mais consolidées par des éléments chrétiens. L'appel au catholicisme avait une double valeur : d'un côté, il s'agissait d'une stratégie visant à renforcer la prise de parole des femmes en attirant un plus grand nombre de participants et, de l'autre, c'était une déclaration visant à différencier les catholiques qui avaient adhéré à la marche des fidèles protestantes. Les femmes catholiques du village qui, d'habitude, ne participaient pas aux activités du groupe, prirent part à la marche car elles mesuraient la nécessité d'y être, dans la mesure où le problème de l'abus d'alcool les touchait directement.

À Drueulu, les catholiques sont d'accord avec les protestantes pour reconnaître que l'alcoolisme est surtout un problème de la communauté catholique. Comme l'a souligné Waxöma : « Si nous catholiques nous devons gérer le problème de l'alcool, eux [les protestants] ils doivent gérer la question,

bien plus grave, des familles qui s'éloignent de leur Église pour devenir Témoins de Jéhovah»¹¹².

La protestation contre l'abus d'alcool était un événement organisé par le groupe, sans aucun lien avec un calendrier externe. Cependant, durant la période de ma recherche, les femmes furent aussi impliquées dans des initiatives demandant une présence plus importante de gens de l'extérieur, par exemple les activités liées à la planification familiale, à l'occasion desquelles elles ont travaillé avec une femme médecin française et avec deux infirmières kanak, coordinatrices de la section provinciale de prévention et d'éducation sanitaire. Les femmes catholiques engagées dans ces activités s'adressant à la collectivité entière furent à même d'impliquer aussi des protestantes dans ces rencontres. Par ailleurs, pour la prévention des grossesses indésirées, qui concernait surtout les jeunes filles, elles réussirent à obtenir qu'une gynécologue du service public¹¹³ vienne faire des consultations une fois par semaine au dispensaire de la tribu. Le rapport sur ce sujet, présenté par les femmes à l'assemblée générale de 1992, fut lui aussi suivi de questions : comment avait-il été possible d'obtenir ce résultat ? Effectivement, dans certaines régions de la Grande Terre, les médecins ne viennent jamais faire de consultations au sein des tribus, mais restent au village des Blancs, là où se trouvent les services, et les malades doivent effectuer un long trajet à travers les montagnes en « taxi » pour s'y rendre. Par conséquent, avoir facilité l'accès gratuit à un service de santé pour toute la tribu a été considéré comme un grand succès, obtenu grâce à une demande adressée au gouvernement provincial.

En choisissant de promouvoir cette action, le groupe de femmes n'avait émis aucune critique sur la médicalisation de la santé, bien que plusieurs membres aient recours à des remèdes thérapeutiques occidentaux et kanak. Les femmes ne voyaient pas dans la venue d'un docteur blanc l'imposition d'un modèle de médicalisation occidentale. Elles en appréciaient les aspects pratiques, comme pouvoir bénéficier d'une consultation gynécologique au village même. Faciliter l'accès à ce service signifiait s'éviter de « prendre le bus pour se rendre à We » et, en particulier, permettre aux jeunes femmes d'« aller demander des conseils et plus souvent », en épargnant du temps et de l'argent (coût du bus) mais aussi en conservant une plus grande discrétion. Tous et toutes reconnaissaient le problème des grossesses chez les jeunes filles non mariées, malgré le protocole rigide de la coutume interdisant toute relation sexuelle avant le mariage.

112 Cette affirmation peut être lue comme la reconnaissance d'un problème interne à la communauté catholique et des tensions entre les deux collectivités, bien qu'elles appartiennent à la même tribu.

113 Aux îles Loyauté comme sur la Grande Terre (en dehors de la capitale), le service public était gratuit au moment de ma recherche.

Cet intérêt pour les activités de planification familiale¹¹⁴ et pour le domaine socio-sanitaire en général résulte d'un ensemble de facteurs : l'arrivée d'une femme médecin¹¹⁵ française, désireuse de réaliser un travail avec le groupe de femmes et la décision de l'administration provinciale de ramener sur l'île deux infirmières professionnelles de Lifou qui travaillaient à la capitale, en les chargeant de la coordination de la prévention. À ces facteurs, il faut ajouter la création controversée d'un Bureau provincial pour les droits des femmes ainsi que la visibilité alors acquise par le groupe de la Maison des femmes de Drueulu. À ce propos, il me semble important de souligner que ce sont des femmes catholiques qui ont exprimé, y compris en public, la nécessité d'une planification familiale, une prise de position opposée au discours *mainstream* de l'Église sur le rôle des femmes dans la reproduction. Mais les femmes rappelaient toujours que « nos grands-mères, elles avaient des méthodes pour espacer les enfants ». De ce fait, le recours à des méthodes contraceptives n'était pas une nouveauté et la planification familiale n'était pas perçue comme une politique démographique axée sur l'enfant à naître. Au centre de leurs discussions sur la procréation se trouvait le bien-être de la mère, même s'il présentait quelques différences vis-à-vis des priorités féministes occidentales.

Pohnimë et Thérèse acceptèrent sans difficulté de prendre part à un court documentaire sur la sexualité, qui devait être ensuite traduit dans les différentes langues du pays afin d'être autant d'aides didactiques lors des cours de planification familiale. Les deux femmes racontèrent leur vécu et les grossesses trop rapprochées des plus jeunes. Pohnimë fit observer que cela était mauvais pour la santé de la mère et qu'il s'agissait d'un problème d'actualité qui leur tenait beaucoup à cœur. Par le passé, leurs aïeules connaissaient des méthodes pour espacer les grossesses mais ce savoir s'était perdu.

Tout semblait se dérouler à merveille, selon la trame prévue par les intervieweurs, cependant, quand l'un d'entre eux demanda à Pohnimë et à Thérèse leur avis sur l'emploi des contraceptifs vus comme allant dans le sens de la liberté et l'autonomie des femmes (au sens où il leur serait possible de choisir une vie sans enfants), les deux femmes s'y opposèrent énergiquement. Cette réaction n'a pu être comprise par les experts de la santé. Mais le fait d'écouter en suspendant tout jugement m'a permis de comprendre leurs paroles sans les réduire : en fait, Pohnimë et Thérèse étaient opposées non pas à l'usage de contraceptifs, mais à la perspective émancipatrice centrée sur le soi individuel. Elles revendiquaient le fait de se penser et d'agir en tant que femmes prises dans des relations et, en ce sens, leur recherche de liberté

114 Les activités de planification familiale n'étaient pas vues comme un moyen de contrôle de la fertilité des femmes, mais comme une forme d'*empowerment*.

115 Sur l'île principale, une grande partie des médecins français étaient des officiers de l'armée, d'où il découlait aussi qu'il s'agissait uniquement d'hommes.

féminine présente des éléments à la fois de continuité et de discontinuité avec le passé.

On le voit, tandis que les hommes percevaient alors la présence extérieure comme une source de danger et d'imprévu, les femmes ont été en mesure de mener à bien leurs projets en y impliquant des femmes extérieures au groupe, ceci sans pour autant ressentir la nécessité de contester les autorités coutumières.

Les réunions sur la planification familiale se déroulaient à la Maison des femmes, mais les autorités coutumières en étaient toujours informées ; les femmes, qui ont une connaissance très fine des relations coutumières, ne cherchaient pas à contourner la structure hiérarchique locale. Elles tenaient, au contraire, à faire connaître leurs initiatives au village entier, par l'intermédiaire du petit chef, l'homme chargé de diffuser les nouvelles de la chefferie auprès de la population. De cette façon, elles ont réussi à introduire leurs projets et à leur donner de la visibilité sans défier le principe d'autorité.

Contextualiser les différences

Avant de conclure, j'aimerais attirer l'attention sur un aspect plus personnel. J'ai mis l'accent sur la différence entre les sexes plutôt que sur leur égalité, et j'ai étayé mon approche de questions qui, à première vue, pourraient sembler liées à l'émancipation féminine. Comme je l'ai expliqué dans le premier chapitre, une connaissance sexuée¹¹⁶ implique pour moi un positionnement particulier sur le terrain, ce qui explique la partialité de ma représentation ainsi que le contexte de mon interprétation.

Réfléchir à mon rôle dans la collectivité en tant que chercheuse est important, parce que cela contribue à mettre en évidence la négociation des politiques des deux sexes en rapport à la coutume. J'ai été acceptée à Drueulu comme anthropologue qui allait travailler parmi les femmes. Au moment de mon arrivée, j'ai été accompagnée chez le grand chef, qui m'a donné la permission de résider au village et d'y conduire ma recherche. Mais quelques hommes m'ont rappelé que, n'ayant pas de terre et n'ayant avec eux aucun lien d'affinité, j'avais été acceptée mais pas incorporée dans leur société. Par ailleurs, au cours de ma deuxième visite de longue durée sur l'île, les femmes ont commencé à faire un usage différent des frontières me concernant. Je n'ai plus été considérée comme une *outsider*. Dans les situations où l'ordre de préséance pour manger était en jeu, par exemple, je n'étais plus

116 Plutôt que de me rapporter à la notion philosophique occidentale d'un sujet universel représenté comme neutre, alors qu'il est masculin dans les faits, je préfère partir de l'affirmation qu'il y a deux sujets. Au-delà de la distinction, aujourd'hui très débattue, entre sexe biologique et genre historico-culturel et de la variété des configurations socio-culturelles, je crois qu'hommes et femmes sont incarnés différemment, comme sujets sexués et par conséquent pensants et parlants (Diotima, 1987, 1990 ; Gatens, 1983, 1991 ; Grosz, 1987, 1989).

traitée avec les égards dus aux hôtes étrangers ou aux femmes les plus distinguées – comme l'épouse du chef, les anciennes, les femmes enceintes. De plus, quand les femmes kanak du pays se sont réunies à Drueulu à l'occasion de l'assemblée générale du mfSVM, on m'a demandé de participer à certaines tâches, en tant que membre de la communauté d'accueil (à Lifou, comme je l'ai dit, l'étiquette est toujours très observée), comme celle de servir les anciennes. À l'inverse, Nancy Kleiber, une anthropologue américaine en visite à Drueulu pour une journée, a été incluse dans la catégorie des invités, comme c'était mon cas auparavant.

Le modèle européen contraste fortement avec l'éthique et la conduite des femmes et des hommes kanak, qui inclue le don, la générosité, la réciprocité, le respect. Il semblerait que par le passé cette façon de faire ait été plus volontiers assimilée par les étrangers, qui acceptaient de se conformer aux règles indigènes. Mais, dans le contexte contemporain, les hommes voient dans la coutume, considérée comme un style de vie en continuité avec le passé, une façon de créer des relations très différentes de la façon des Blancs. Les frontières de la différence sont devenues pour eux plus rigides et fermées. Cependant, cela n'a pas conduit à un contrôle plus strict de la vie des femmes, qui se déplacent librement hors du groupe domestique et du village, malgré la réitération et le renforcement de la coutume. Du reste, les femmes ne perçoivent pas leurs actions comme transgressives, bien qu'elles reconnaissent explicitement les changements advenus et soulignent que « nos grands-mères menaient une vie bien plus enfermée ». Au moment de cette recherche, les hommes du village ne se reconnaissaient néanmoins pas encore dans un discours nationaliste, qui faisait des femmes les « gardiennes » des valeurs culturelles.

Non seulement le renforcement de la coutume n'a pas entraîné de raidissement vis-à-vis de la mobilité des femmes, mais j'estime que les femmes de Drueulu, en tant que groupe organisé, sont de fait moins « contraintes » que les hommes par les devoirs coutumiers. La pression exercée sur les individus – hommes et femmes – pour qu'ils se conforment à certaines règles et normes est toujours très forte. Pour se soustraire à la domination de la coutume, il est nécessaire de quitter physiquement la communauté. Néanmoins, en raison des réseaux d'obligations de cette dernière et des liens sociaux contraignants qui lui sont inhérents, il n'est pas dit qu'il suffit d'aller vivre en ville pour se sentir véritablement libre.

Au niveau du groupe, la pression de la tradition agit donc de manière différente sur les hommes et les femmes. Ces dernières participent aux échanges coutumiers et obéissent aux protocoles dans les situations mixtes ou publiques. Mais, quand elles sont seules, surtout quand elles vont aux champs, loin du village, elles adoptent des comportements plus détendus, moins homogènes et moins hiérarchisés, à travers le langage du corps, des blagues à teneur

sexuelle et des façons libres de s'adresser la parole¹¹⁷. Par ailleurs, en tant que groupe organisé, elles sont moins assujetties à la pression des règles coutumières et, dans les activités publiques, elles peuvent y devenir visibles sans être accusées de transgresser la coutume. Comme j'ai cherché à le montrer, certaines de leurs préoccupations principales – planification familiale, problème de l'abus d'alcool et, plus généralement, responsabilités envers le groupe et attention au bien-être de la collectivité – sont en continuité avec le passé. Toutefois, au sein de la communauté où ont lieu ces échanges et ces activités, les femmes, en tant que groupe organisé, peuvent créer une sorte d'arène où se jouent de nouvelles revendications et de nouvelles négociations, précisément parce qu'il n'y a pas de précédent dans la tradition locale. Les hommes ne pourraient pas en faire autant. En effet, trop d'intérêts, d'obligations et de préoccupations freinent leur liberté d'action en tant que groupe¹¹⁸.

Le groupe de femmes de Drueulu a été en mesure d'organiser des activités d'autofinancement, de se mobiliser pour obtenir des contributions provinciales et d'administrer sa caisse. Ce groupe a aussi démontré sa grande efficacité dans le parrainage d'événements tels que kermesse et autres. Il en a été de même pour la grande assemblée générale du 1992. Cependant, l'implication dans les activités de l'association n'est jamais perçue, au moment de mes enquêtes, ni par les intéressées ni par d'autres au village, en termes d'« habiletés entrepreneuriales » (cf. le *Wok Meri* – Travail des Femmes –, une organisation de « femmes entrepreneuses » dans les Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée, étudiée entre autres par Lorraine Sexton, 1982 et 1986, et Wayne Warry, 1987 ; cf. aussi Myott, 1995). Pour les femmes, la participation au groupe représente avant tout un moment de socialité féminine, fondé sur le partage d'idées et de nouvelles expériences. Du reste, même les critiques formulées par les hommes visaient moins l'accès des femmes à des formes de financement que des éléments de liberté féminine en jeu.

Ainsi, les femmes et les hommes de Drueulu ont fait face de différentes manières aux transformations de la modernité et de la politique contemporaine : les deux sexes invoquent le passé, mais redessinent les frontières de la différence selon des stratégies et des modalités qui leur sont propres. Les femmes se sont posées en médiatrices, donnant l'exemple d'une action politique fondée, comme le dit Lia Cigarini (2001, p. 6), sur le fait de « partir de l'existence d'un monde habité par des hommes et des femmes ».

117 Je dois cependant préciser que je n'ai eu la possibilité de suivre un groupe d'hommes en forêt qu'une seule fois, pour aller à la recherche d'un arbre adapté à la construction d'une pirogue.

118 Même l'organisation d'un événement pour lever des fonds, qui voit toujours une importante participation masculine, demeure à l'intérieur des structures communautaires coutumières.

Épilogue

Kanaky Nouvelle-Calédonie : vers la construction d'une nouvelle polis

Quand un groupe d'hommes travaille, c'est surtout pour eux, pour leurs affaires ; quand les femmes travaillent, elles travaillent non seulement pour elles les femmes, mais aussi pour toute la communauté. Et c'est toute la communauté qui en bénéficie.

Marie-Claire Beboko-Beccalossi
(entretien, mars 1992)

Les modalités avec lesquelles les hommes et les femmes de Lifou ont reconfiguré et établi la limite intérieur/extérieur à différents moments historiques forment le fil conducteur du matériau ethnographique présenté dans ce livre. Il s'agit d'une réflexion sur la fluidité dans le temps des frontières de la différence : une réflexion qui s'éloigne de la dichotomie Occident/Ailleurs, et qui a comme protagonistes les femmes kanak, dans leur construction de nouvelles formes de socialité.

En raison de la perspective choisie, j'ai essayé d'éviter une lecture exotisante en empruntant un chemin alternatif, où l'Océanie est à la fois abordée comme un espace de circulation de corps sexués et d'idées, métissés dès le milieu du XIX^e siècle et comme un espace où les corps, les idées et les marchandises se teintaient de significations nouvelles car y convergeaient des conceptions et des pratiques variées, qui donnaient vie à des histoires locales spécifiques. Si le piège pour l'Afrique peut être celui du « gigantisme » (des millions de réfugiés, des millions d'enfants sous-alimentés ; Amselle, 1990), pour l'Océanie – comme nous le rappelle avec sagesse Epeli Hau'ofa (1994, 1998) –, c'est celui de la « fragmentation », c'est-à-dire la tendance à penser chaque île comme une réalité autonome, sans prendre en considération ses liens avec les autres.

Aller au-delà d'une représentation essentialiste des femmes et des hommes de Lifou signifie se défaire de l'idéologie identitaire qui tend à enfermer leur expérience de mobilité dans des périmètres rigides, pour, à l'inverse, placer au premier plan leur subjectivité et la fluidité de leurs appartenances, en soulignant combien celles-ci peuvent changer selon l'époque et les lieux. J'ai donc placé au cœur de ma réflexion les « frontières de la différence », l'intersection entre l'endogène et l'exogène, convaincue que l'approche situationnelle ne nie aucunement l'existence d'une « kanakité » commune,

tendue vers la perspective d'une nouvelle organisation du pays¹¹⁹. Bien au contraire, puisque celle-ci souligne plutôt que, au gré des changements sociaux et politiques, les hommes et les femmes de Drueulu ont perçu différemment leur rencontre avec des idées, des marchandises et des présences étrangères, tout en cherchant à « domestiquer » cette dimension « autre » pour l'inclure dans leurs pratiques et leur vie quotidienne.

Ce repositionnement des gens de Lifou dépend cependant aussi du contexte d'interaction et des interlocuteurs impliqués. Il suit une dynamique de déplacement constant de l'articulation entre l'intérieur et l'extérieur, selon l'appartenance que l'on juge prioritaire au cas par cas. Ainsi, dans le contexte local de la tribu, selon les circonstances, les conditions et les conflits, l'appartenance à l'un des deux groupes religieux présents au village peut prendre le dessus sur l'appartenance clanique, qui semble quant à elle souvent peser plus lourd dans le contexte plus large du district. À l'échelle de l'île, de manière générale, le lien mis en avant est l'appartenance à une chefferie, tandis qu'à celle du pays, la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, les appartenances et les frontières de la différence se reconfigurent en d'autres formes et constellations.

Quand le contexte historique change, la notion partagée de flexibilité peut aussi devenir plus rigide. C'est ce qui s'est passé à Lifou les premières années d'application des accords de Matignon. L'introduction d'un degré intermédiaire de pouvoir politique, inédit pour les habitants de Lifou, a engendré des tensions qui ont débouché sur un raidissement – du moins chez une partie de la population – face à la nouvelle forme de gouvernement et à la présence accrue d'étrangers, directement liée à ce changement. En effet, cette période a coïncidé non seulement avec une décentralisation des services, mais aussi avec l'arrivée d'un grand nombre (par rapport au passé) de résidents non originaires de Lifou, pour la plupart français, dans l'espace résidentiel de l'île. Dans l'imaginaire collectif (mais surtout masculin), cette nouvelle présence a été vécue comme abus, et a suscité la crainte que les nouveaux venus s'approprient les terres. Par conséquent, leur présence a été perçue comme un risque pour l'ordre social indigène, risque auquel il convenait d'opposer – en guise de barrage – une tradition et des normes coutumières plus rigides. Les femmes se sont positionnées différemment par rapport à ces nouveautés et ont su s'emparer de ce que ces nouvelles conditions pouvaient leur offrir pour leurs actions collectives : la possibilité d'obtenir des financements pour leurs projets, de jouir d'une plus grande mobilité, etc.

Se mettre à l'écoute de la subjectivité féminine et lui offrir davantage de visibilité dans la rencontre ethnographique, puis, dans sa mise en mots, a significativement quitté l'horizon de la victimisation. Il a été question de considérer mes interlocutrices

119 J'ai consacré peu de place aux différences politiques dans la mesure où les femmes les mettaient à l'époque au second plan, et mettaient en avant d'autres appartenances.

et d'entrer en relation avec elles non pas en tant que victimes d'une idéologie, qu'il s'agisse de l'idéologie missionnaire, porteuse d'une vision des rapports entre les sexes enracinée dans la séparation entre la sphère quotidienne et la sphère publique, ou des représentations coutumières, qui soulignent l'importance du rôle public masculin, ou encore la prééminence de la modernisation et de ses effets négatifs. Bien au contraire, je les ai vues comme des sujets historiques capables de resémantiser des idées et des pratiques y compris par l'expérimentation de solutions inédites. J'ai bien conscience que cette affirmation m'expose aux objections de ceux et celles qui ont une approche fondée sur une optique d'émancipation. Ainsi pourrait-on me reprocher d'enfermer les femmes dans les mailles d'une autre idéologie – celle qui les fait garantes des valeurs traditionnelles – ou, pire encore, d'évacuer le problème de la violence masculine à leur encontre. Cependant, je tiens à souligner que mon choix de consacrer une place centrale au «protagonisme» des femmes, créatrices de vie, correspond à un regard qui se focalise non pas sur des individus isolés et autonomes, mais sur des femmes toujours en relation les unes avec les autres, c'est ce que nous rappellent les propos de Marie-Claire Beboko-Beccalossi rapportés en exergue. S'agissant de la question de la violence envers les femmes kanak, qui sont au cœur de cette recherche, je voudrais me limiter à répéter que le problème se pose à Lifou comme sous toutes les latitudes¹²⁰.

Je conclus ces observations rapides en me demandant dans quelle mesure mon analyse des capacités des femmes de Drueulu de «faire monde» peut être étendue aux expériences d'autres femmes kanak. Il s'agit de situations liées à des contextes ruraux qui, cependant, dans les années étudiées ici, réussissaient à dialoguer avec les structures associatives nationales situées en contexte urbain. Pour aborder ces expériences autres, pour les îles Loyautés, je me baserai sur des visites que j'ai faites dans certaines tribus de Lifou et sur un court séjour dans les deux autres îles de l'archipel des Loyauté, Maré et Ouvéa, et, pour la Grande Terre, je me référerai au projet conduit à Kouergoa par un groupe local associé au Conseil des femmes mélanésiennes, ainsi qu'à mes discussions avec des femmes originaires de différentes régions du pays durant l'assemblée générale de février 1992, qui s'est tenue à Drueulu¹²¹.

À Lifou, pendant la période étudiée, différents groupes de l'Église évangélique ainsi que du Souriant village mélanésien opéraient, chacun avec ses particularités. Le groupe de Hunëtë, par exemple, était composé de femmes jeunes qui, lors d'une rencontre organisée à Lifou en vue de l'assemblée générale, se sont plaintes de la faible participation des anciennes, situation

120 J'ai traité ailleurs (Paini, 2005) des problèmes posés par l'enquête *Santé, conditions de vie et de sécurité des femmes calédoniennes*, menée en 2002-2003 auprès de la population féminine du pays.

121 Je ne prétends pas mener une comparaison systématique entre ces expériences, tâche que je réserve à un autre travail, mais plutôt ébaucher une série de distinctions et de convergences entre ces expériences.

qui différait de celle de Drueulu. Il était évident pour toutes les femmes – de Lifou et d'ailleurs – que la force d'un groupe résidait dans celles qui étaient choisies pour en être responsables et, pour le prouver, mes interlocutrices me faisaient remarquer la disparition rapide de nombreux groupes actifs après le départ des femmes qui étaient à leur tête.

En 1992, le Bureau provincial pour les droits des femmes (chaque île y avait une déléguée) avait commencé à organiser des rencontres dans les tribus où se trouvaient des groupes de femmes. À Maré, Charlotte Wadrawane, autrefois très active au sein de l'Église protestante et, à l'époque, déléguée de l'île pour les droits des femmes, rendait visite aux différents groupes. Elle y enseignait les techniques de tressage, dans le but explicite de mettre sur pied un atelier de couture et de tressage dont les produits seraient vendus directement sur l'île ou envoyés à Nouméa. Ces journées représentaient pour les femmes de ces groupes une occasion d'acquérir des savoirs et de travailler ensemble, mais aussi d'échanger entre elles.

À Ouvéa, Adèle Laoumana tâchait de surmonter les difficultés qu'affrontaient les locaux depuis l'assassinat de Jean-Marie Tjibaou et de Yeiwene Yeiwene sur leur île et à la suite desquels la population avait été mise au ban par les autres Kanak du pays. Durant l'assemblée générale de 1992, à Drueulu, une des intervenantes qui, vingt ans auparavant avait participé à la rencontre de Païta d'où était née l'association (ill. Paini, 2003b), a fait remarquer qu'il s'agissait du premier événement national depuis 1984 où les femmes d'Ouvéa étaient conviées. Profitant de l'occasion, elle a sévèrement critiqué le comportement général vis-à-vis de la population de l'île, qui avait provoqué sa marginalisation sur la scène nationale et accru les tensions internes. Pour prouver l'importance de la reprise des échanges pour les femmes d'Ouvéa, un mois après l'assemblée générale, à l'occasion du 8 mars, les mêmes interlocutrices organisèrent un événement pour les femmes de toute la province des îles Loyauté, auquel malheureusement, en raison d'une grève du personnel de la compagnie aérienne et d'une alerte cyclonique, les invitées de Lifou et Maré ne purent pas participer.

Le fait que la déléguée provinciale et de Lifou, Denise Kacatr, soit en même temps coordinatrice de la section de prévention et d'éducation sanitaire du département de la Santé, permettait à son équipe d'intervenir sur des questions sanitaires (sur la planification familiale ou l'alimentation, par exemple) en donnant la priorité aux besoins des femmes. Deux journées par semaine étaient dédiées à des visites sur le terrain au sein des différentes tribus de Lifou, tout d'abord à Drueulu, puis à Hapetra et ensuite à Thuahik dans le district de Lösi, la population de ces deux dernières tribus étant protestantes. Pendant les réunions, les femmes ont formulé des jugements positifs sur cette initiative et sur le fait que l'équipe d'un service administratif présente le *qëmek* lorsqu'elle arrivait dans les villages. Le programme itinérant consistait en des rencontres sur toute une journée, au cours desquelles on présentait et préparait des recettes indigènes en partie abandonnées, dans

un but diététique. L'expérience donna lieu à un ouvrage traitant de cuisine locale (AFFL, 1995). Dans de telles rencontres, les actes allaient de pair avec les discours et les moments de socialisation étaient également des moments de transmission de savoirs variés.

Malgré ces activités diverses et les réseaux qui se déployaient pour cela, les tâches du Bureau provincial pour les droits des femmes n'étaient pas claires pour toutes. À Lifou, à la différence des deux autres provinces, la représentante avait été élue par une assemblée de femmes ouverte à tous les groupes féminins de l'île. Cependant, comme peu de femmes protestantes avaient participé à cette réunion, la journée, organisée dans le cadre du programme itinérant d'apprentissage des savoirs culinaires indigènes, a représenté pour beaucoup d'entre elles leur première rencontre avec le personnel de ce bureau. La responsable, une protestante, a choisi de se faire assister dans son activité par une catholique, connue pour ses positions politiques un peu conservatrices, mais ayant une longue expérience au sein de groupes de femmes. Il lui a fallu négocier cette décision avec le gouvernement provincial, plus enclin à employer une femme d'une tendance politique différente. Comme je l'ai déjà indiqué, aux îles Loyauté la différence entre femmes protestantes et catholiques était évidente, et les premières avaient tendance à donner plus d'espace aux questions religieuses dans leurs programmes, même si chacune des trois responsables affirmait que sa priorité était de travailler de manière transversale tant au sein des Églises que des formations politiques. Sur la Grande Terre, à l'époque, les appartenances politiques semblaient fortement marquer et différencier les groupes de femmes également. À cette observation, certaines de mes interlocutrices de l'île principale m'ont opposé un autre élément, qu'elles considéraient comme un facteur de division plus important parmi les Kanak : l'adhésion aux nouvelles croyances religieuses qui étaient en train de se répandre dans le pays. D'autres différences résultaient, à l'inverse, de l'héritage colonial à géométrie variable. Le Bureau pour les droits des femmes étant une institution étatique, tous les groupes ethniques y étaient représentés, mais dans les îles Loyauté, en raison de la composition spécifique de la population, la question ne s'était pas posée dans les mêmes termes – au sens où, en pratique, il s'agissait d'un bureau pour les femmes kanak. Ainsi, le conflit entre femmes et politiciens provinciaux à propos de l'élection de la déléguée de Lifou n'avait pas produit de conflits entre les femmes, et leur avait même permis de parvenir à une union qui transcendait les barrières politiques et religieuses, tandis que, dans les deux autres, provinces les élections avaient occasionné des désaccords profonds, imputables à des divisions politiques et ethniques.

Quoique conscientes des différentes articulations entre des passés divers et des spécificités propres à chaque groupe, à l'assemblée générale de 1992, les femmes ont mis en avant les éléments qui les rassemblaient plutôt que ceux qui les divisaient, sans pour autant vouloir effacer leurs différences. Et

elles ont agi ainsi en soulignant non pas une perspective locale, mais un sentiment d'appartenance à un lieu. Elles se sont montrées, par exemple, désireuses d'échanger des connaissances locales relevant du domaine culinaire et du tressage. La nécessité de travailler ensemble au niveau tribal, au-delà des appartenances religieuses et politiques, a été soulignée en conclusion des travaux, et, là aussi, l'accent a été mis sur le lien de résidence partagée. Au terme de la rencontre, les participantes ont défilé dans le village. Regroupées par délégation, elles étaient toutes habillées en robe mission, un choix qui soulignait à la fois le sentiment commun d'appartenance kanak et la spécificité de chaque groupe local – sans qu'il y ait quoi que ce soit d'antithétique à cela, les motifs, les couleurs et le modèle variant selon les groupes. Les femmes de Drueulu, par exemple, avaient choisi, en raison de sa commodité, une robe très simple, nouée à l'arrière par une cordelette pour éviter les trois boutons habituelles : chaque participante (y compris l'anthropologue) avait contribué à l'achat de l'étoffe nécessaire et les vêtements avaient été fabriqués sur mesure par des femmes du groupe.

Regardons à présent du côté de la Grande Terre, et en particulier à Kouergoa, où, avec l'aide du Conseil des femmes mélanésiennes, un groupe local avait imaginé en 1992, grâce aux fonds mis à leur disposition par une ONG australienne, un projet à l'échelle de la tribu. Cette tribu, constituée d'une centaine de personnes et située à 4 km de la route principale reliant Bouloupari à Thio, n'avait en 1992 ni eau potable ni école élémentaire, ni même un minimum de services médicaux, situation très différente de celle de Drueulu. L'administration de Bouloupari, aux mains du parti anti-indépendantiste RPCR, variante néo-calédonienne du parti gaulliste, avait lancé à l'époque un projet pour faire arriver l'eau aux zones d'élevage de bétail – des régions appartenant aux colons –, mais elle ne s'était jamais soucée d'en équiper les cases de la tribu. Le groupe Pürê Buè Kè Widje (« Fleur du bois pétrole », un arbre local très inflammable) s'était formé en 1990 dans l'objectif d'améliorer la vie quotidienne au sein de la tribu et, deux ans plus tard, ce groupe comptait dix-neuf membres, pour la plupart âgés d'une vingtaine d'années, même si quelques anciennes participaient aux activités. En vue de l'ouverture d'un magasin, les femmes avaient construit un petit bâtiment où elles se réunissaient tous les mardis pour planifier leurs activités, qui comprenaient deux projets d'envergure : la construction de latrines et d'un four en ciment pour chaque groupe domestique (photo 35, p. 199) et la préparation de produits (savon et étoffes teintes) à vendre à Bouloupari pour alimenter la caisse du groupe. Les activités où les femmes de Kouergoa s'impliquaient étaient de nature différente de celles menées par les femmes des îles Loyauté, pourtant leur action collective visait le même objectif : le bien-être de la communauté locale, entendu non pas de manière rhétorique, mais comme une façon de « faire monde ».

Entre les îles Loyauté et la Grande Terre, on trouve une diversité et des contrastes significatifs (dont certains ont été examinés dans ces pages), dus

aux caractéristiques du passé colonial vécu par chaque région, ainsi que des différences linguistiques (à l'homogénéité des îles Loyauté s'oppose la mosaïque de langues parlées sur la Grande Terre), mais un fil conducteur traverse toutes ces spécificités de l'organisation indigène et de l'histoire coloniale. Ce dernier est visible à travers les expériences des différents groupes de femmes : elles sont toutes impliquées dans l'arène sociale en tant qu'agents de médiation et de changement ; elles prennent soin d'elles-mêmes et du bien-être de leur collectivité, pour réparer les déchirures causées par les « Événements ». Elles mobilisent à cette fin leur sentiment d'appartenance à un lieu, non pour alimenter un localisme identitaire, mais pour placer au centre leur propre univers de relations.

La recherche ethnographique présentée dans ces pages coïncide avec les premières années de la mise en application des accords de Matignon. Cette étape décisive a été devancée par la signature de l'accord de Nouméa (5 mai 1998), qui a préconisé une solution consensuelle allant vers une nouvelle réorganisation du pays et en a défini les modalités et les étapes pour les vingt ans à venir. Voir dans cet accord, comme certains l'ont fait, un pas en arrière par rapport à l'objectif d'indépendance totale vis-à-vis de la France, me semble réducteur : « Cette perspective [d'une coupure nette du lien avec la France] est toujours le fantasme de la droite calédonienne et non pas l'horizon de la majorité des indépendants »¹²². Il s'agit plutôt d'un dispositif qui, comme l'écrivent Alban Bensa et Éric Wittersheim dans *Le Monde diplomatique* (1988), « ouvre une brèche sans précédent dans le scénario habituel des décolonisations françaises. À l'affrontement sanglant suivi d'un abandon peu glorieux se substitue ici l'idée, qui fera date et peut-être école, d'une transition concertée vers une nouvelle souveraineté. »

Même si le terme « indépendance » n'apparaît pas dans le texte de l'accord signé par le Premier ministre Lionel Jospin pour le gouvernement français et par des représentants du Front de Libération Nationale Kanak Socialiste (FLNKS) et du Regroupement pour la Calédonie dans la République (RPCR), certaines expressions qui le jalonnent contiennent cette idée, et une perspective radicalement nouvelle s'affirme dans le dispositif. Le texte commence par un préambule où il est fait référence aux « ombres de la période coloniale » et où certaines responsabilités historiques du colonialisme français sont reconnues : les traités de 1854 et de la période qui suivit, « passés » avec les autorités coutumières, sont qualifiés d'« actes unilatéraux »¹²³. La spécificité

122 *Le Banian* (Bulletin du mouvement de solidarité à Kanaky), n° 17, juin 1998, p. 1.

123 Cet acte nécessaire a une lourde signification. On s'interroge souvent sur l'absence de gestes formels d'excuses quand il s'agit de situations lointaines (cf. l'actuel gouvernement fédéral de Canberra vis-à-vis des Aborigènes australiens), tandis que les situations plus proches ne suscitent pas les mêmes vagues d'émotions. Comme nous le rappelle l'historien Angelo Del Boca, et comme le démontre aussi l'affaire récente de l'obélisque d'Axoum, les erreurs de l'Italie coloniale sont masquées et les responsabilités atténuées : par un glissement lexical, l'opération de l'obélisque a été présentée comme

de l'identité kanak, qui a été « confisquée » et doit être restituée pour permettre une reconnaissance pleine du droit du peuple indigène à disposer de lui-même, y est affirmée. Les compétences étatiques, comme le mentionne cet accord, seront progressivement transférées à l'exécutif local, le congrès de Nouvelle-Calédonie. On y prévoit par ailleurs la création d'un Sénat coutumier, doté d'un rôle consultatif, composé de représentants de chacune des huit aires linguistiques¹²⁴, et l'on y réaffirme la spécificité et la pertinence du droit coutumier. Afin d'éviter que se répètent des situations déjà vues dans l'histoire des relations avec la France, c'est-à-dire des accords destinés à être balayés au moindre changement de majorité politique, le transfert de compétences est déclaré constitutionnellement « irréversible »¹²⁵.

Parmi les points centraux de l'accord, on relève notamment l'introduction de la distinction entre nationalité française et « citoyenneté calédonienne ». La population kanak et la population installée dans le pays depuis au moins dix ans à la date de la signature de l'accord devront conserver la nationalité française, à côté d'une citoyenneté propre. Ceux qui obtiendront la citoyenneté calédonienne auront un accès prioritaire garanti au marché du travail local. À l'époque de l'entrée en vigueur de l'accord (mais malheureusement la situation n'a pas beaucoup changé), les meilleurs postes étaient accaparés par les Français métropolitains.

Posséder la citoyenneté devait permettre de s'exprimer à l'occasion du référendum sur le futur aménagement du pays. Cette décision de restreindre le vote était rendue nécessaire par les migrations européennes récentes qui risquaient de mettre la population kanak en minorité et de faire pencher la balance en faveur des seuls intérêts européens. En revanche, la citoyenneté était étendue aux immigrés de longue date venus d'Asie ou d'autres territoires du Pacifique qui, dès que la droite a arrêté d'agiter l'épouvantail du rapatriement forcé en cas d'indépendance, ont commencé à militer en faveur de la reconnaissance de la souveraineté du peuple kanak. La référence au « futur partagé entre tous » les concerne directement. La distinction entre nationalité et citoyenneté constituait une nouveauté institutionnelle et, en tant que telle, elle a nécessité l'approbation de l'Assemblée nationale et du Sénat (827 voix pour et 31 contre). Le problème le plus épineux restait celui de la mise en pratique des principes déclarés dans l'accord au moment de

un « cadeau » et non pas comme une « restitution », afin d'occulter l'image de colonisateurs (qu'une certaine historiographie essaie de nous faire oublier), et de se poser en donateurs.

124 Les huit aires linguistiques regroupent les 28 langues vernaculaires actuellement parlées : par exemple, les quatre langues parlées dans les îles Loyauté sont réunies dans un même groupe.

125 Parallèlement, un référendum sur l'autodétermination est prévu durant le quatrième mandat quinquennal du congrès et, entre-temps, on aura statué sur le nouveau nom, le drapeau, l'hymne national, autant de symboles qui, selon l'accord, « devront être recherchés en commun pour exprimer l'identité kanak et le futur partagé entre tous ». Les résultats de la consultation électorale devront s'appliquer à tout le pays, et la possibilité de sa division institutionnelle est explicitement exclue.

la révision des listes électorales. De fait, l'une des difficultés jamais résolue dans les accords de Matignon concernait précisément la composition du corps électoral actif. Malgré la notion d'irréversibilité mentionnée ci-dessus, l'année suivante (1999), le Conseil constitutionnel est revenu sur la décision de « gel » du corps électoral. La reprendre aujourd'hui nécessiterait une nouvelle révision de l'acte constitutionnel par le parlement français, révision promise par le président Chirac lors de sa visite en Nouvelle-Calédonie en juillet 2003, et qui semblait à ce moment écartée.

Une dizaine d'années après la recherche que j'ai menée, au moment de la publication de l'ouvrage en italien, le tableau général demeure très incertain ; le rééquilibrage économique, moteur des accords de Matignon, n'a pas eu les résultats escomptés. Je me contenterai d'un aperçu rapide concernant certains domaines conflictuels au niveau national¹²⁶, pour donner une idée de la situation actuelle du pays¹²⁷ :

- Le dernier recensement tout d'abord, qui devait avoir lieu en 2003, a été repoussé d'un an. Les déclarations du président Chirac, lors de sa visite dans le pays, ont conduit à la suppression du formulaire déjà élaboré, parce qu'il contenait la question sur l'appartenance ethnique (question déjà présente dans les recensements passés en Nouvelle-Calédonie, où l'« ethnologie européenne » figurait parmi les choix possibles). Ceci a provoqué un renvoi d'un an des opérations de recensement et leur boycott, en signe de protestation du côté kanak et, pour des diverses raisons, du côté des métropolitains nombreux à s'opposer à la remise en vigueur de la mesure limitant l'accès à la citoyenneté calédonienne¹²⁸.
- La proposition d'inscrire la barrière de corail (qui par ses dimensions est la deuxième au monde, derrière la barrière de corail australienne) au Patrimoine de l'humanité de l'Unesco a été prônée au niveau local par les Kanak et par les environnementalistes, mais elle a été rejetée par les élus conservateurs. Ils ont considéré cette proposition comme une ingérence, l'inscription pouvant limiter voire empêcher l'exploitation minière de la Grande Terre. Le projet a tout d'abord bénéficié du soutien de Paris, qui a ensuite changé de position, Roselyne Bachelot, la ministre de l'Écologie, ayant affirmé qu'il s'agissait d'« une mesure qui n'a aucun intérêt car elle

126 Pour une évaluation de l'accord de Nouméa, je renvoie à Bensa et Wittersheim, 1998. Pour un aperçu plus large et complexe, comprenant d'autres situations conflictuelles, comme celle qui oppose Kanak et Wallisiens aux portes de Nouméa, voir Chappell, 2003.

127 Le mot « actuel » ici employé se réfère à la période 2003-2004. Pour toute cette partie, je m'appuie surtout sur un long entretien téléphonique avec Marie-Claire Beboko-Beccalossi (20 octobre 2004), alors qu'elle était de passage à Turin, en direction de Rome pour participer à une conférence du Conseil pontifical, avant de s'envoler pour la Nouvelle-Zélande où elle devait intervenir dans une rencontre d'une nouvelle organisation internationale de femmes de la région Asie-Pacifique.

128 Je remercie le Bureau démographique de la CPS pour ses réponses à mes questions sur les opérations de recensement.

n'a aucun impact contraignant» (Chappell, 2003, p. 455). L'une des raisons expliquant la préoccupation croissante pour la préservation de la barrière de corail a été le projet d'ouverture à courte échéance de deux nouvelles industries métallurgiques pour la transformation du nickel, une dans la province Sud et l'autre dans la province Nord. Après les élections provinciales de 2004, que le regroupement conservateur du sénateur Jacques Lafleur a perdues, on a pu atteindre un accord au niveau local, ce qui a conduit le gouvernement de Paris à reprendre le dossier, pour le déposer, début 2007, dans l'espoir que le récif corallien soit inscrit au Patrimoine protégé par l'Unesco¹²⁹.

- Le cent-cinquantième anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie (24 septembre 2003), qui aurait pu représenter une date symbolique pour l'accord de Nouméa, s'est accompagné de moments de fortes tensions. Parmi ceux-ci, une initiative du comité organisateur, composé du Sénat coutumier et du CNDPA (le Conseil National des Droits du Peuple Autochtone de la Kanaky Nouvelle-Calédonie) a eu une résonance particulière. Il s'agissait d'ériger sur la place des Cocotiers, place centrale de la capitale, le Mwâ Kâa, un énorme poteau sculpté par plusieurs artistes indigènes issus des huit aires linguistiques kanak – et qu'on nomme localement le «totem de la paix». Le maire de la ville et d'autres politiciens conservateurs se sont fermement opposés au choix de la place des Cocotiers, proposant une autre option, le jardin de la Maison Bleue, siège de l'administration de la Province Sud. Les Kanak ont critiqué cette solution de repli inscrite dans une logique de soumission bien éloignée de l'esprit de l'accord de Nouméa. Le climat créé par les élections de mai 2004 a mené à un dépassement du conflit et, le 24 septembre 2004, le totem de la paix a été placé dans un espace vert en face du musée de Nouméa.
- Le parti de la majorité issu des élections de 2004 était le regroupement «L'Avenir Ensemble» (AE). Pour la première fois dans l'histoire du pays, le nouveau gouvernement du pays, composé de onze membres, a été dirigé par deux femmes. La présidence a en effet été confiée à la nouvelle élue, Marie-Noëlle Thémerau, «une Blanche qui vit depuis l'âge de douze ans dans le pays» et qui, comme le soulignait alors Marie-Claire Beboko-Baccalossi, «a une fille mariée à Ouvéa», détail qui allait dans le sens d'une volonté de dialogue avec les Kanak. Quant à la vice-présidence, elle est allée à l'ancienne activiste politique, poétesse et auteure kanak, Déwé Gorodé.

Pendant les années 2001-2004, le mouvement associatif féminin avait décidé de consacrer ses forces au renforcement des groupes de femmes au niveau des provinces. Pour Marie-Claire Beboko-Baccalossi, après les divisions de la

129 Je remercie Franck Madoeuf (Agence France-Presse) pour cette mise à jour.

période électorale (2004)¹³⁰, une « revitalisation » au niveau national des activités de la Fédération des femmes mélanésiennes, dont elle est actuellement présidente, est nécessaire et « compte sur les femmes pour continuer ». Cette période se termine sur le grand dynamisme des femmes, tout ce qui a alors été entrepris reste aujourd'hui encore dans les mémoires.

130 La loi constitutionnelle du 8 juillet 1999 – et la loi ordinaire du 6 juin 2000 qui la met en application – dite sur « la parité », a été appliquée dans le pays pour la première fois pendant les élections communales du 2004. Les partis politiques étaient contraints à présenter des listes avec une alternance entre homme et femme. Marie-Claire soulignait que les femmes avaient eu du mal à travailler ensemble pendant cette période car les appartenances politiques avaient pris le dessus.

GLOSSAIRES DES TERMES DREHU

<i>angajoxu</i>	grand chef
<i>angetre</i>	gens de, clan de...
<i>api</i>	petit-fils, petite-fille
<i>atr</i>	homme, être humain
<i>atresi</i>	dignitaires, protecteurs de la chefferie
<i>Drehu</i>	Lifou (nom de l'île), langue
<i>fõe</i>	femme, épouse
<i>gojeny</i>	route, parcours, chemin
<i>haetra</i>	premier-né
<i>haze</i>	ancêtre, dieu
<i>helep</i>	terrains cultivés à l'intérieur des terres
<i>hnadro</i>	sol
<i>hotr</i>	don des prémices, tribut
<i>hunahmi</i>	site tribal centralisé contemporain
<i>hunapo</i>	site tribal dispersé du passé
<i>hmelôm</i>	habitation commune des jeunes hommes non mariés
<i>hmi</i>	prier, prière, culte, religion
<i>hmitrötr</i>	sacré, tabou
<i>hnanijoxu ka tru</i>	grande chefferie, site de résidence du grand chef
<i>hnafetra</i>	« lieu-racine », lieu d'origine
<i>hnalapa</i>	site de résidence d'une unité domestique
<i>iahni</i>	coutume faite au moment de se dire au revoir
<i>iölekeu</i>	fête de l'igname
<i>inatr</i>	poteau central de la case
<i>itra</i>	<i>bougna</i> , plat typique, cuit dans le four kanak
<i>jin</i>	subordonné, petit frère ou petite sœur
<i>joxu</i>	chef, premier-né
<i>ka xet</i>	jeune feuille de bananier entrouverte
<i>kamadra</i>	blanc, français, européen, occidental
<i>koko</i>	igname
<i>lapa</i>	clan, famille ; habiter, s'asseoir
<i>mani</i>	pluie, argent
<i>mathin</i>	frère de la mère
<i>meitro</i>	case ronde
<i>men</i>	puissance
<i>nöj</i>	village, pays
<i>nyipi</i>	vrai
<i>qatr</i>	suffixe de respect quand on s'adresse à un.e ancien.ne
<i>qene nöj</i>	coutume
<i>qene drehu</i>	langue de Lifou, façon de faire, coutume de Lifou
<i>qëmek</i>	visage ; coutume d'arrivée
<i>sinelapa</i>	conseiller du grand chef, serviteur
<i>tixe</i>	chef de clan, grand frère
<i>trenadro</i>	maître de la terre
<i>umepö</i>	grande case dans l'enceinte de la chefferie

BIBLIOGRAPHIE

Fonds d'archives – Références en usage au début des années 1990.

Archives de l'Archevêché de Nouméa

CRS 12/2, 13, « Comptes rendus spirituels des paroisses » OMPA 328 :
- Suor Agathe (1906-1954), dossier individuel.

Archives des Pères maristes, Rome

ONC 200, « Chronologie de la Mission de la Nouvelle-Calédonie » :
- Levavasseur, « Le Frère César » (7 p.).
- Anonyme, « Notes Historiques sur Lifou », par le R.P. Fabre (56 p.).
ONC 208, « Dossier personnel des missionnaires à Lifou ».
VM 227, Lettres envoyées de Lifou au Père Victor Poupinel 1858-69.

Archives australiennes, Canberra

FO, "Files of the Department of External Affairs" (aujourd'hui Foreign Office).
FO A981/1, « Rapport politique mensuel de T. D. Dunlop, consulate britannique à Nouméa ».
FO A1838/264, a4556/1, « Correspondance ministérielle ».

Archives de la London Missionary Society / National Library of Australia, Canberra (microfiches)

SSO, boîte 1 et 12, "South Seas Odds".
SSR, "South Seas Reports", 1866-70.

Pacific Manuscripts Bureau, Canberra

PMB 1011, « Eugénie Péter-Contesse, correspondance personnelle », 1923-51.
OMPA 234, AAN 50.7 et 51.1; OMPA 328, AAN 123, "Oceania Marist Province Archives", "Archives of the Catholic Archdiocese of Noumea".
OMPA 234, AAN 50.3, « Quelques notes sur l'ouvrage de M. McFarlane intitulé "The Story of the Lifou Mission" par un témoin oculaire ».
PMB 149, John Owen Whitehouse, "The Loyalty Islands to 1896" (112 p.).

Service territorial des archives de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa

« We/Lifou », dossier non catalogué contenant quatre fichiers, une pour chacune des quatre tribus de Gaïca.

Publications gouvernementales officielles

État civil, We

État civil, We, 1968.

Registre des naissances, 1978-90.

Registre des décès, 1978-90.

Recensement de la population de la commune de Lifou par tribu et par district, janvier 1990.

INSEE, Paris

Recensement général de la population de la Nouvelle-Calédonie, 1956. Résultats statistiques du recensement général de la population de la Nouvelle-Calédonie, 1969.

Recensement général de la population de la Nouvelle-Calédonie, 1989.

ITSEE, Nouméa

Images de la population de la Nouvelle-Calédonie. Principaux résultats du recensement, 1989.

Recensement de la population. Inventaire tribal. Province des Îles Loyauté, n° 52, mars 1990.

État civil, 1981-89, n° 58, novembre 1990.

Secrétariat de la communauté du Pacifique Sud, Nouméa

Demography/Population Programme/Section Démographie-population, "Preliminary-Census Results", 2003.

Demography/Population Programme/Section Démographie-population, "Pacific Islands Populations", 2004.

Périodiques consultés

La revue illustrée de la Nouvelle-Calédonie.

Le courrier illustré de la Nouvelle-Calédonie.

Moniteur impérial de la Nouvelle-Calédonie et dépendances, 1859-61, Nouméa, devient *Le moniteur de la Nouvelle-Calédonie, Journal officiel de la colonie*, 1862-65 (années consultées).

Ouvrages et articles

Abu-Lughod, Lila, 1990, "The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", *American Ethnologist*, 17 (1), p. 41-55.

1991, "Writing against Culture", in R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of America Research Press, Santa Fe, p. 137-62.

AFFL (Association des femmes et des filles de Lifou), 1995, *Drehu, aqan knëkën la xen, Cuisine de Lifou*, Grain de Sable, Nouméa.

Alcan, Eugène, 1887, *Les cannibales et leurs temps. Souvenirs de la campagne de l'Océanie sous le commandant Marceau, capitaine de frégate*, Delhomme & Briguet, Paris.

Aldrich, Robert, 1990, *The French Presence in the South Pacific, 1842-1940*, Macmillan, St Lucia.

Ammann, Raymond, 1997, *Kanak Dance and Music*, Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK), Nouméa/Kegan Paul International, London.

Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris [trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999].

Angleviel, Frédéric, 2000, « Nuova Caledonia, una Francia non troppo pacifica », *Australia, l'Occidente agli antipodi*, Limes, 4, p. 205-13.

1963, *De la révolution*, Essai sur la révolution, p. 260, Gallimard, Folio essais, 2012, trad. Marie Berrane avec la collaboration de Johan-Frédéric Hel-Guedj, [1964], p. 260-261, *On Revolution*, The Viking Press, New York [trad. it. *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1989].

2002, « La pratica missionaria della Società di Maria in Oceania », *Etnosistemi*, 9 (9), p. 73-79.

2004, « Le métissage en Nouvelle-Calédonie. Réalité biologique et question culturelle », in F. Angleviel (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, terre de métissage*, Les Indes Savantes, Paris, p. 13-23.

Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis [trad. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001].

Arendt, Hannah, 1961, *Between Past and Future*, Viking Press, New York ; Nuova ed. Penguin Books, New York 1977 [trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991].

2002, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Gallimard, Folio essais, trad. Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons, [1972].

Assolini P. et al, 1990, « Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale », *Diotima*, La Tartaruga, Milano.

Augé, Marc, 1982, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris [trad. it. *Genio del paganesimo*, Bollati Boringhieri, 2002].

1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris [trad. it. *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano, 1993].

Babadzan, Alain, 1988, "Kastom and Nation-Building in the South Pacific", in R. Guidieri, F. Pellizzi et S. J. Tambiah (dir.), *Ethnicities and Nations*, The Rothko Chapel, Houston, p. 199-228.

Baré, Jean-François, 1992, « L'économie décrite en tahitien. Quelques remarques », *L'Homme*, 121, 32 (1), p. 143-64.

Barker, John, 1990a, "Introduction. Ethnographic Perspectives on Christianity in Oceanic Societies", in John Barker (ed.), *Christianity in Oceania*, ASAO Monograph, 12, University Press of America, Lanham, p. 1-24.

- 1990 *b*, “Mission Station and Village. Religious Practice and Representation in Maisin Society”, in John Barker (ed.), *Christianity in Oceania*, ASAO Monograph, 12, University Press of America, Lanham, p. 173-96.
- 1992, “Christianity in Western Melanesian Ethnography”, in J. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, University of California Press, Berkeley, p. 144-73.
- 1993, “‘We Are Ekelesia’. Papua New Guinea”, in R. W. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity*, University of California Press, Berkeley, p. 199-230.
- Bateson, Marie Catherine, 1990, *Composing a Life*, Plume, New York [trad. it. *Comporre una vita*, Feltrinelli, Milano, 1992].
- Baudchon, Gérard, Rallu, Jean-Louis, 1993, « Évolution démographique récente dans les TOM du Pacifique, 1970-1990 », *Population*, 4, p. 885-918.
- Bauman, Zygmunt, 2003, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Polity, Cambridge [trad. it. *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma- Bari, 2004, 3^e ed., 2005].
- Bellagamba, Alice, 2003, « Storie di viaggi e diaspore nell’Atlantico e sulle coste dell’Africa occidentale », in P. Scarduelli (a cura di), *Antropologia dell’Occidente*, Meltemi, Roma, p. 135-61.
- Bellagamba, Alice et Paini, Anna (a cura di), 1999, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino.
- Bellwood, Peter, Fox, James et Tryon, Darrell (ed.), 1995, *The Austronesians in History. Common Origins and Diverse Transformations*, Australian National University, Canberra.
- Bensa, Alban, 1986, « Sans couper les racines », in *La Lettre de Solagral*, 45, p. 7-14.
- 1990 *a*, « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l’action et de l’histoire », in R. Boulay (dir.), *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Réunion des Musées Nationaux, Paris, p. 130-60.
- 1990 *b*, « L’identité kanak. Questions d’ethnologie », in Alban Bensa (dir.), *Comprendre l’identité kanak*, Dossiers du Centre Thomas More, La Tourette, p. 9-35.
- 1990 *c*, *Nouvelle-Calédonie. Un paradis dans la tourmente*, Gallimard, Paris.
- 1992 *a*, *La réalisation du Centre culturel Jean-Maire Tjibaou. Analyses, enquêtes, documentation*, Ministère de la Culture, Mission des Grands Travaux – Renzo Piano Building Workshop, Nouméa-Paris.
- 1992 *b*, « Terre kanak. Enjeu politique d’hier et d’aujourd’hui : esquisse d’un modèle comparatif », *Études rurales*, 127-28, p. 107-31.
- Bensa, Alban, Freyss, Jean, 1994, « *La société kanak est-elle soluble dans l’argent* », in aa.vv., *Les usages de l’argent*, *Terrain*, 23 (octobre), p. 11-26.

- Bensa, Alban, Rivierre, Jean-Claude, 1982, *Les chemins de l'alliance*, Selaif, Paris.
- Bensa, Alban, Wittersheim, Éric, 1998, « À la recherche d'un destin commun en Nouvelle-Calédonie », *Le Monde Diplomatique*, juillet, p. 16-17.
- Bertram, Geoffrey, Watters, Ray F., 1985, "The mirab Economy in the South Pacific Microstates", *Pacific View-point*, 26 (3), p. 497-520.
- Bhabha, Homi K., 1985, "Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry*, 12 (1), p. 144-65.
- Bloch, Maurice, Bloch, Jean, 1980, "Women and the Dialectics of Nature in the Eighteenth-Century French Thought", in C. MacCormack e M. Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 25-41.
- Boella, Laura, Buttarelli, Annarosa, 2000, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano.
- Bolton, Lissant, 2003, "Gender, Status and Introduced Clothing in Vanuatu", in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Berg, Oxford, p. 119-39.
- Bonnemaison, Joël, 1985, "The Tree and the Canoe. Roots and Mobility in Vanuatu Societies", in M. Chapman (ed.), "Mobility and Identity in the Island Pacific", *Pacific Viewpoint*, 26 (1), p. 30-62.
- 1986, *L'arbre et la pirogue*, Orstom, Paris.
- Borofsky, Robert, 2000 (ed.), *Remembrance of Pacific Pasts. An invitation to Remake History*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Boulay, Roger, 1990a, *La maison kanak*, Parenthèses, Marseille.
- 1990b, *Les statuettes*, in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Réunion des Musées Nationaux, Paris, p. 162-67.
- 2000, *Kannibals et vahines. Imagerie des Mers du Sud*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues.
- Brutti, Lorenzo, Paini, Anna, 2002 (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma.
- Bulmer, Ralph, 1965, "The Kyaka of the Western Highlands", in P. Lawrence et M. J. Meggitt (ed.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, Melbourne, p. 132- 61.
- Burt, Ben, 1994, *Tradition and Christianity. The Colonial Transformation of a Solomon Islands Society*, Harwood Academic Publishers, New York.
- Busby, Cecilia, 1997, "Permeable and Partible Persons. A Comparative Analysis of Gender and Body in South Asia and Melanesia", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (2), p. 261-78.

- Busoni, Mila, 2000, *Genere, sesso, cultura*, Carocci, Roma, Campbell, Frederick Alexander. 1873, *A Year in the New Hebrides, Loyalty Islands, and New Caledonia*, Robertson, Melbourne.
- Campbell, Shirley, 1983, "Kula in Vakuta. The Mechanics of Keda", in J. W. Leach, W. Jerry and E. Leach (ed.), *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 201-27.
- Carotenuto, Silvana, 2000, « Una storia sui generis. La filosofia di Judith Butler », in A. Bellagamba, P. Di Cori et M. Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso*, Mercurio, Vercelli, p. 227-246.
- Carrier, James, 1992 a, "Introduction", in Carrier J. (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, University of California Press, Berkeley, p. 1-37.
- 1992 b, "Occidentalism. The World Turned Upside-Down", *American Ethnologist*, 19 (2), p. 195-212.
- Cavarero, Adriana, 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano.
- Cawidrone, Joseph Kiamu, 1991, "Toward a New Form of Worship in the Evangelical Church in New Caledonia and the Loyalty Islands", PHD, Bachelor of Divinity, The Faculty of the Pacific Theological College, Fiji.
- Chappell, David, Kabutaulaka, Tarcisius Tara, Jowitt, Anita, et Timmer Jaap, 2004, "Melanesia in Review. Issues and Events, 2003", *The Contemporary Pacific*, 16 (2), p. 383-419.
- Chaulet, Jean-Luc, 1985, *Lifou Pacifique-sud. Une chronique de la Nouvelle-Calédonie de 1876 à 1916, d'après la correspondance de Benjamin Goubin missionnaire et ardéchois*, Chaulet, Annonay.
- Cheyne, Andrew, 1971 [1842], "The Trading Voyages of Andrew Cheyne, 1841-1844", D. Shineberg . (ed.), *Pacific History, n° 3*, Australian National University Press, Canberra.
- Cigarini, Lia, 2001, « Due sessi, un mondo », *Via Dogana*, 56-57, septembre, p. 5-6.
- Clark, Jeffrey, 1989, "God, Ghosts and People. Christianity and Social Organisation among Takuru Wiru", in M. Jolly and M. Macintyre (ed.), *Family and Gender in the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 170-92.
- Clifford, James, 1980, "Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts", *Man*, 15 (3), p. 518-32.
- 1982, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Duke University Press, [*Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place, trad. Geneviève et Raymond Leenhardt, 1987]

1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge [trad.it. *I frutti puri impazziscono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993].

1997, *Routes, Travel and Translations in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge [trad. it. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999].

2001, "Indigenous Articulations", *The Contemporary Pacific*, 13 (2), p. 468-90.

2003, *On the Edges of Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago [trad. it. *Ai margini dell'antropologia*, Meltemi, Roma 2004].

Clifford, James et Marcus, George (ed.), 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley [trad. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997].

Colchester, Chloë, 2003, "Introduction", in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Berg, Oxford, p. 1-22.

Colombo Dougoud, Roberta, 2002, « Ricerca sul campo. Istruzioni per l'uso », in L. Brutti e A. Pains (a cura di.), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma, p. 48- 69.

Connell, John, 1984, "Status or Subjugation? Women, Migration and Development in the South Pacific", in *International Migration Review*, 18 (4), p. 964-83.

1987, "New Caledonia or Kanaky? The Political History of a French Colony", *Pacific Research Monograph*, 16, The Australian National University, Canberra.

Corris, Peter, 1970, "Pacific Island Labour Migrants in Queensland", *Journal of Pacific History*, 5, p. 43-64.

1973, *Passage Port and Plantation. A History of Solomon Islands Labour Migration, 1870-1914*, Melbourne University Press, Melbourne.

Dauphiné, Joël, 1990, *Lifou 1864. La prise de possession*, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, Nouméa.

Dei, Fabio, 2005, « Antropologia e genocidio », in C. Pasquinelli (a cura di), *Occidentalismi*, Carocci, Roma, p. 185-203.

Cavarero A. et al., 1987, « Il pensiero della differenza sessuale », *Diotima*, La Tartaruga, Milano.

Dornoy, Myriam, 1984, *Politics in New Caledonia*, Sydney University Press, Sydney.

Douglas, Bronwen, 1972, "A History of Culture Contact in North Eastern New Caledonia", 1774-1870, PHD, The Australian National University, Canberra.

- 1979, "Rank, Power, Authority. A Reassessment of Traditional Leadership in South Pacific Societies", *Journal of Pacific History*, 14, p. 2-27.
- 1980, "Conflict and Alliance in a Colonial Context. Case Studies in New Caledonia", 1853-1870", *Journal of Pacific History*, 15, p. 21-51.
- 1982, "Written on the Ground. Spatial Symbolism, Cultural Categories and Historical Processes in New Caledonia", *Journal of the Polynesian Society*, 91, p. 383-415.
- 1985, "Ritual and Politics in the Inaugural Meeting of High Chiefs from New Caledonia and the Loyalty Islands", *Social Analysis*, 18, p. 60-84.
- 1989, "Autonomous and Controlled Spirits. Traditional Ritual and Early Interpretations of Christianity on Tanna, Aneityum and the Isle of Pines. Comparative Perspective", *Journal of the Polynesian Society*, 98 (1), p. 7-48.
- 1994 *a*, "Discourses on Death in a Melanesian World", in D. Merwick (ed.), *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Dening*, The History Department, The University of Melbourne, Melbourne, p. 353-78.
- 1994 *b*, "Hierarchy and Reciprocity in New Caledonia. An Historical Ethnography", in M. Jolly et M. Mosko (ed.), "Transformations of Hierarchy, Structure, History and Horizon in the Austronesian World", *History and Anthropology*, 7, p. 169-93.
- 1998 *a*, *Across the Great Divide. Journeys in History and Anthropology*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam.
- 1998 *b*, "Inventing Natives/Negotiating Local Identities. Postcolonial Readings of Colonial Texts on Island 'Melanesia'", in J. Wassmann (ed.), *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Constructions*, Berg, Oxford, p. 67-96.
- 1999, "Provocative Readings in Intransigent Archives. Finding Melanesian Women", *Oceania*, 70, p. 111-29.
- 2001, "From Invisible Christianity to Gothic Theatre", *Current Anthropology*, 42 (5), p. 615-50.
- 2002 "Christian Citizens. Women and Negotiations of Modernity in Vanuatu", *The Contemporary Pacific*, 14, p. 1-38.
- 2003 (ed.), "Women's Groups and Everyday Modernity in Oceania", *Oceania*, 74 (1-2).
- Douglas, Mary, 1990, "No Free Gift", préface, in M. Mauss, *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, London.
- Doumenge, François, 1966, *L'homme dans le Pacifique Sud*, Musée de l'Homme, Paris.
- Doumenge, Jean-Pierre, 1983, *Le monde mélanésien; l'agriculture aux îles Loyauté*, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, Nouméa.

Dousset, Roselène, 1970, *Colonialisme et contradictions. Étude sur les causes socio-historiques de l'insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie*, Mouton, Paris [trad. it. *Colonialismo e contraddizioni*, Jaca Book, Milano, 1971].

Dousset-Leenhardt, 1965, *La grande case*, Buchet/Chastel, Paris [trad. it. *La grande capanna*, Jaca Book, Milano, 1974].

Duden, Barbara, 1991, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand Literaturverlag, Hamburg-Zürich [trad. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994].

Dumas, Pierre (sans date) "List of Religious Drehu/French Words", École pastorale, Béthanie (Lifou).

Duranti, Alessandro, 2002, « Il ritorno come epifania etnografica. Samoa, 1978-1999 », in L. Brutti e A. Pains (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma, p. 161-79.

Dureau, Christine, 1993, "Nobody Asked the Mother. Women and Maternity on Simbo, Western Solomon Islands", *Oceania*, 64 (1), p. 18-35.

1998, "From Sisters to Wives. Changing Contexts of Maternity on Simbo, Western Salomon Islands", in K. Ram e M. Jolly (ed.), *Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 239-74.

Dutton, Tom, 1995, "Language Contact and Change in Melanesia", in P. Bellwood, J. J. Fox and D. Tryon (ed.), *The Austronesians in History. Common Origins and Diverse Transformations*, Australian National University, Canberra, p. 192-213.

Eco, Umberto, 2003, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano.

Erskine, John Elphinstone, 1853, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific, Including the Feejees and Others Inhabited by the Polynesian Negro Races, in Her Majesty's Ship Havannah*, Murray, London.

Evans, Raymond, Saunders, Kay, Cronin, Kathryn, 1975, *Exclusion, Exploitation and Extermination. Race Relations in Colonial Queensland*, Australian and New Zealand Book Company, Sydney.

Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other*, Columbia Press University, New York [trad. it. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2000].

Fabiatti, Ugo, 2003, « Storie dell'Altrove. Riflessioni su un "antropologia dell'Occidente" », in P. Scarduelli (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma, p. 21-40.

Fagot, Médecin-Capitaine, 1949, « Relations familiales et coutumières entre les chefferies aux Îles Loyalty », *Journal de la Société des océanistes*, 5 (5), p. 87-96.

Favole, Adriano, 2004, « Futuna. Una poliarchia al centro del Pacifico », in A. Destro (a cura di), *Territori dell'antropologia*, Patron, Bologna.

Fédération des œuvres laïques, 1983, *Mille et un mots calédoniens*, FOL, Nouméa.

Feugnet, Madeleine, 1951, *Enquête sur la situation sociale des indigènes à Nouméa*, *Études Mélanésiennes*, 5, p. 83-116, [1949].

Fischer, Michael, 2003, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Duke University Press, Durham.

Forman, Charles W., 1984, “‘Sing to the Lord a New Song’ Women in the Churches of Oceania”, in O’Brien D. et Toffany S. W. (ed.), *Rethinking Women’s Roles. Perspectives from the Pacific*, University of California Press, Berkeley, p. 153-72.

1990, “Some Next Steps in the Study of Pacific Island Christianity”, in J. Barker (ed.), *Christianity in Oceania*, ASAO Monograph, 12, University Press of America, Lanham, p. 25-31.

Foster, Robert, 1992 “Commoditization and the Emergence of Kastam as a Cultural Category. A New Ireland Case in Comparative Perspective”, *Oceania*, 62 (4), p. 284-94.

Fraser, Hellen, 1988, *New Caledonia. Anti-colonialism in a Pacific Territory*, Peace Research Center, The Australian National University, Canberra.

Friedman, Jonathan, 2002, «Y-a-t-il un véritable hawaïien dans la salle ?», in C. Hamelin et E. Wittersheim (dir.), *La tradition et l’État*, L’Harmattan, Paris, p. 207-45.

Gailey, Christine, 1980, “Putting down Sisters and Wives. Tongan Women and Colonization”, in M. Etienne et E. Leacock (ed.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, Praeger, New York, p. 294-322.

Garnier, Jules, 1875, *Voyage autour du monde. Océanie : les Îles des Pins, Loyalty et Tahiti*, Plon, Paris.

Gatens, Moira, 1983, “A Critique of the Sex/Gender Distinction”, in S. Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*, Routledge, London 1991, p. 139-57.

1991, “Corporeal Representation in/and the Body Politic”, in R. Diprose and R. Ferrell (ed.), *Cartographies. Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, Allen and Unwin, Sydney, p. 79-87.

Ginzburg, Carlo, 1979, « Spie. Radici di un paradigma indiziario », in C. Ginzburg (a cura di), *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 2000, p. 158-209.

Godbout, Jacques T., 1992, *L’esprit du don*, en collaboration avec Alain Caillé, La Découverte, Paris [trad. it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993].

Goodale, Jane, 1980, "Gender, Sexuality and Marriage. A Kaulong Model of Nature and Culture", in C. MacCormack et M. Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 119-42.

Goody, Jack, 1988, « Prefazione », in Goody et al., *Storia universale della famiglia*, Mondadori, Milano, vol. 2, p. 9-15.

Gorodé, Déwé, 1985, *Sous les cendres des conques*, Édipop, Nouméa.

1994, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*, Édipop, Nouméa.

Graves, Nancy, 1984, "Adaptation of Polynesian Female Migrants in New Zealand", in J. Fawcett, K. Siew-Ean et P. Smith (ed.), *Women in the Cities of Asia*, Westview Press, Boulder, p. 365-93.

Grosz, Elizabeth, 1987, "Notes towards a Corporeal Feminism", *Australian Feminist Studies*, 5, p. 1-17.

1989, *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Allen and Unwin, Sydney.

Guiart, Jean, 1953, « Nouvelle-Calédonie et Îles Loyalty. Carte du dynamisme de la société indigène à l'arrivée des européens », *Journal de la Société des océanistes*, 9, p. 93-97.

1954, *L'organisation sociale et coutumière de la population autochtone de Nouvelle-Calédonie*, Orstom, Nouméa.

1957, « Organisation coutumière en Nouvelle-Calédonie et aux Loyalty », *Le Monde non chrétien*, 42, p. 95-112.

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

1986, « Do kamo, de Maurice Leenhardt, relu en 1986 », *Journal de la Société des océanistes*, Juin 1985, 80, t. XLI, p. 57-85.

1992 a, *La chefferie en Mélanésie*, Institut d'Éthnologie, Paris.

1992 b, "Progress and Regress in New Caledonia", *Journal of Pacific History*, 27 (1), p. 3-28.

Gupta, Akhil, Ferguson, James, 1992, "Beyond 'Culture'. Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7, p. 6-23.

1997 a (ed.), *Anthropological Locations*, University of California Press, Berkeley.

1997 b, *Culture, Power, Place*, Duke University Press, Durham.

1997 c "Discipline and Practice. 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", in A. Gupta (ed.), *Anthropological Locations*, University of California Press, Berkeley, p. 1-46.

- Hadfield, Emma, 1920, *Among the Natives of the Loyalty Group*, Macmillan, London.
- Handler, Richard, Linnekin, Jocelyn, 1984, "Tradition, Genuine or Spurious", *Journal of American Folklore*, 97, p. 273-90.
- Hannerz, Ulf, 1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London – New York [trad. it. *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna, 2001].
- Haraway, Donna, 1991, "Situated Knowledge. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, p. 183-201.
- Harris, Marvin, 1969, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Hau'ofa, Epeli, 1994, "Our Sea of Islands", *The Contemporary Pacific*, 6, p. 147-61. 1998, "The Ocean in Us", *The Contemporary Pacific*, 10, p. 391-410.
- Henningham, Stephen, 1988-89, "A Dialogue of the Deaf. Attitudes and Issues in New Caledonian Politics", *Pacific Affairs*, 61 (4), p. 633-52.
- 1992, *France and the South Pacific*, Allen and Unwin, Sydney.
- Hereniko, Vilsoni, Wilson, Rob (ed.), 1999, *Inside Out. Literature, Cultural Politics, and Identity in the New Pacific*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Howard, Alan, 1970, "Adoption on Rotuma", in C. Vern (ed.), *Adoption in Eastern Oceania*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 343-68.
- 1990, "Cultural Paradigms, History, and the Search for Identity in Oceania", in J. Linnekin et L. Poyer (ed.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 259-79.
- Howe, Kerry R., 1977, *The Loyalty Islands. A History of Cultural Contacts, 1840-1900*, Australian National University Press, Canberra.
- 1978, *Les îles Loyauté. Histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*, trad. G. Pisier, Nouméa, Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie.
- 1978, "Tourists, Sailors, and Labourers", *Journal of Pacific History*, 13 (1), p. 22-35.
- Illouz, Charles, 2000, *De chair et de pierre. Essai de mythologie kanak (Maré, îles Loyauté)*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Irigaray, Luce, 1992, *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Grasset & Fasquelle, Paris [trad. it. *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993].
- James, Kerry E., 1988, "O, Lead Us into 'Commoditisation'... Christine Ward Gailey's Changing Gender Values in the Tongan Islands", *The Journal of the Polynesian Society*, 97 (1), p. 31-48.

Jankowski, Elisabeth, 2005, « La spiritualità delle nostre amiche straniere », *Via Dogana*, 73, giugno, p. 15-16.

Jolly, Margaret, 1987, "The Forgotten Women. A History of Migrant Labour and Gender Relations in Vanuatu", *Oceania*, 58 (2), p. 119-39.

1991, "'To Save the Girls for Brighter and Better Lives'. Presbyterian Missions and Women in the South of Vanuatu", *Journal of Pacific History*, 26, p. 27-48.

1992 a, "Custom and the Way of the Land. Past and Present in Vanuatu and Fiji", *Oceania*, 62 (4), p. 330-54 [trad. it. « Il costume e la vita degli ante-nati. Il passato e il presente a Vanuatu e alle Figi », in A. Bellagamba e A. Paini (a cura di), *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino, 1999, p. 106-40].

1992 b, "'Ill-Natured Comparison'. Racism and Relativism in European Representations of ni-Vanuata from Cook's Second Voyage", *History and Anthropology*, 5 (3-4), p. 331-64.

1992 c, "Specters of Inauthenticity", *The Contemporary Pacific*, 4, p. 49-72.

1993, "Colonizing Women. The Maternal Body and Empire", in S. Gunew and A. Yeatman (ed.), *Feminism and the Politics of Difference*, Allen and Unwin, Sydney, p. 103-27.

1994 a, "Hierarchical Horizons", in M. Jolly. and M. Mosko (eds.), "Transformations of Hierarchy. Structure, History and Horizon in the Austronesian World", *History and Anthropology*, 7 (1-4), p. 377-409.

1994 b, "Motherlands? Some Notes on Women and Nationalism in India and Africa", *The Australian Journal of Anthropology*, 5 (1-2), p. 41-59.

1996, "Devils, Holy Spirits and the Swollen God. Translation, Conversion and Colonial Power in the Marist Mission, Vanuatu, 1887-1934", in van de Veer P. (ed.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, Routledge, New York, p. 231-62.

1998, "Introduction. Colonial and Postcolonial Plots in Histories of Maternities and Modernities", in K. Ram and M. Jolly (ed.), *Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-25.

2001, "On the Edge? Deserts, Oceans, Islands", in V. Diaz et J. Kehaulani Kauanui (dir.), "Native Pacific Cultural Studies on the Edge", *The Contemporary Pacific*, 13 (2), p. 417-66.

2003, "Epilogue", in B. Douglas (ed.), "Women's Groups and Everyday Modernity in Melanesia", *Oceania*, 74 (1-2), p. 134-47.

Jolly, Margaret et Macintyre, Martha (ed.), 1989, *Family and Gender in the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Jolly, Margaret, Mosko, Mark (ed.), 1994, "Transformations of Hierarchy. Structure, History and Horizon in the Austronesian World", *History and Anthropology*, 7 (1-4).
- Jolly, Margaret and Thomas, Nicholas (ed.), 1992, "The Politics of Tradition in the Pacific", *Oceania*, 62 (4).
- Jouan, Henri, 1861, « Notice sur les Îles Loyalty », *Le Moniteur impérial de la Nouvelle-Calédonie et dépendances (à partir de 1862 : Le Moniteur de la Nouvelle-Calédonie)*, 117 et 118.
- Kahn, Miriam, 1983, "Sunday Christians, Monday Sorcerers. Selective Adaptation to Missionization in Wamira", *Journal of Pacific History*, 18 (1-2), p. 96-112.
- Kasarhéro, Emmanuel, 1993, *Le Masque Kanak*, Parenthèses, Marseille.
- Keesing, Roger 1982 a, "Kastom and Anticolonialism on Malaita. 'Culture' as a Political Symbol", in R. Keesing et R. Tonkinson (ed.), "Reinventing Traditional Culture. The Politics of Kastom in Island Melanesia", *Mankind*, 13 (4), p. 357-73.
- 1982 b, "Kastom in Melanesia. A Theoretical Overview", *Mankind*, 13 (4), p. 297-301.
- 1985, "Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation", *Journal of Anthropological Research*, 41, p. 201-17.
- 1992, *Custom and Confrontation*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1993, "Kastom Re-examined", *Anthropological Forum*, 6 (4), p. 587-96.
- 1994, "Theories of Culture Revisited", in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York, p. 301-12 [trad. it «Le teorie della cultura rivisitate», in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000, p. 367-79].
- Keesing, Roger, Jolly, Margaret, 1992, "Epilogue", in J. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, University of California Press, Berkeley, p. 224-47.
- Keesing, Roger, Tonkinson, Robert, 1982, (ed.), "Reinventing Traditional Culture. The Politics of Kastom in Island Melanesia", *Mankind*, 13 (4).
- Keller, Janet D., 1988, "Woven World. Neotraditional Symbols of Unity in Vanuatu", *Mankind*, 18 (1), p. 1-13.
- Kelly, Joan, 1984, *Women, History, and Theory*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kohler, Jean-Marie, 1988, "The Churches in New Caledonia and The Colonial Order", in M. Spencer, A. Ward et J. Connell (ed.), *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, University of Queensland Press, St Lucia, p. 145-74.
- 1991, « Identité canaque et intégration coloniale », *Journal de la Société des océanistes*, 92 (1), p. 47-51.
- Lawrence, Peter et Meggitt, Mervyn, 1965 (ed.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, Melbourne.

Leblic, Isabelle, 1995, « Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers du Lacito - Revue d'ethnolinguistique*, 7, p. 87-111.

2004 a, « Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », in I. Leblic (dir.), *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrande, p. 82-129.

2004 b, (dir.), *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrande.

2004 c, « Métissage et parenté. Assimilation de non-kanaks dans le système des moitiés matrimoniales à Ponérihouen », in F. Angleviel (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, terre de métissage*, Les Indes Savantes, Paris, p. 35-56.

Leenhardt, Maurice, 1930, « Notes d'ethnologie néo-calédonienne », *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 8, Institut d'Ethnologie, Paris 1980.

1932, « Documents néo-calédoniens », *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 9, Institut d'Ethnologie, Paris.

1937, *Gens de la Grande Terre, Nouvelle-Calédonie*, Gallimard, Paris.

1947, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris 1985 [trad. angl. *Do kamo. Persons and Myth in the Melanesian World*, University of Chicago Press, Chicago, 1979]

Leenhardt, Raymond, 1980, *Au vent de la grande terre : histoire des îles Loyalty de 1840 à 1895*, Ed. la Barbannerie, Paris.

Lemire, Charles, 1884, *Voyage à pied en Nouvelle-Calédonie et description des Nouvelles-Hébrides*, Challamel Ainé, Paris.

Lenormand, Maurice, 1950, « Connaissance du corps et prise de conscience de la personne chez le mélanésien de Lifou (îles Loyalty) », *Journal de la Société des océanistes*, 6 (6), p. 33-65.

1990, *Le miny, langue des chefs de l'île de Lifou*, Édipop, Nouméa.

Lenormand, Maurice ; Drilë, Léonard Sam, 1993, *Lifou. Origine des chefferies de la zone de Wé : quelques éléments de la société traditionnelle*, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, Nouméa.

Lercari, Claude *et al*, 2001, *Langue de Lifou. Qene drehu*, Centre de Documentation Pédagogique, Nouméa.

Lévi-Strauss, Claude, 1952, *Race et histoire*, Unesco, Paris [trad. it. *Razza e cultura*, in C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, P. Caruso (a cura di), Einaudi, Torino 1969].

- Lindstrom, Lamont, White, Geoffrey, 1993, "Introduction. Custom Today", in L. Lindstrom and W. Geoffrey (ed.), *Custom Today*, *Anthropological Forum*, 6 (4), p. 467-73.
- 1994 (ed.), *Culture, Kastom, Tradition. Developing Cultural Policy in Melanesia*, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva.
- 1997, "Introduction. Chiefs Today", in G. White et L. Lamont (ed.), *Chiefs Today*, Stanford University Press, Stanford, p. 1-18.
- Linnekin, Jocelyn, 1983, "Defining Tradition. Variations on the Hawaiian Identity", *American Ethnologist*, 10, p. 241-52.
- 1990, "The Politics of Culture in the Pacific", in J. Linnekin et L. Poyer (ed.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 149-73.
- 1992, "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific", *Oceania*, 62 (4), p. 249-63.
- Linnekin, Jocelyn et Poyer, Lin, (ed.), 1990 a, *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- 1990 b, "Introduction", in J. Linnekin et L. Poyer (ed.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 1-16.
- Lockwood, Victoria, 1993, *Tahitian Transformation. Gender and Capitalist Development in a Rural Society*, Rienner, Boulder.
- Longhurst, Robert, Grano, Suzanne, 2001, (ed.), *Across the Coral Sea. Loyalty Islanders in Queensland/Embarquement pour le Queensland. Des Loyaltiens en terre australienne*, Catalogue d'exposition, Consulat général d'Australie, Nouméa.
- Lutz, Catherine, 1985, "Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behavior and Consciousness among the Ifaluk", in G. M. White et J. Kirkpatrick (ed.), *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*, University of California Press, Berkeley, p. 35-79.
- Maalouf, Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Grasset & Fasquelle, Paris [trad. it., *L'identità*, Bompiani, Milano, 2002].
- MacClancy, Jeremy, 1986, "Mana. An Anthropological Metaphor for Island Melanesia", *Oceania*, 57 (2), p. 142-53.
- MacFarlane, Samuel, 1873, *The Story of the Lifu Mission*, Nisbet, London.
- Macintyre, Martha, 1990, "Christianity, Cargo Cultism, and the Concept of the Spirit in Misima Cosmology", in J. Barker (ed.), *Christianity in Oceania*, University Press of America, Lanham, p. 81-100.
- MacKenzie, Maureen, 1991, *Androgynous Objects. Strings Bags and Gender in Central New Guinea*, Harwood Academic Publishers, Chur.

Maher, Vanessa, 1974, *Women and Property in Morocco. Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge University Press, Cambridge.

1989, *Il potere della complicità. Conflitti e legami tra donne nordafricane*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1992 a, (a cura di), *Il latte materno. Condizionamenti culturali di un comportamento*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1992 b, « Introduzione. L'allattamento materno in una prospettiva transculturale : paradossi e proposte », in V. Maher (a cura di), *Il latte materno. I condizionamenti culturali di un comportamento*, Rosenberg & Sellier, Torino, p. 11-46.

1992 c, « Una donna, e sola. La ricerca sul campo delle antropologhe », *Ossimori*, 1 (1), p. 38-43.

2000, (dir.), *Donne e giovani a Torino. Saggi di antropologia urbana*, L'Harmattan Italia, Torino.

2001, "How Do You Translate pudeur? From Table Manners to Eugenics", in A. Dionigi A. Blok et C. Bromberger (ed.), *L'anthropologie des sociétés méditerranéennes*, Maisonneuve & Larose, Paris, p. 157-77.

Mapou, Louis, (sans date) « De la réforme foncière de 1978 aux Accords de Matignon. Dix années de réforme foncière », Orstom, Nouméa.

Marcus, George E., 1998, *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton University Press, Princeton.

Marcus, George and Fisher, Michael, 1986 (ed.), *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago [trad. it. : *Antropologia come critica culturale*, Maltemi, Roma, 1998]

Markus, Maria, 1989, "The Anti-feminism of Hannah Arendt", in G. T. Kaplan et C. S. Kessler (ed.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Allen and Unwin, Sydney, p. 119-29.

Marshall, Leslie B. (ed.), 1985, *Infant Care and Feeding in the South Pacific*, Gordon and Breach, New York.

Mbembe, Achille, 1988, *Afriques indociles*, Karthala, Paris, McArthur, Norma.

1967, *Island Populations of the Pacific*, Australian University Press, Canberra.

Mercer, Patricia, 1995, "White Australia Defied. Pacific Islander Settlement in North Queensland", *Studies in North Queensland History*, 21, James Cook University, Townsville.

Merle, Isabelle, 1991, "The Foundation of Voh, 1892-1895. French Migrants on the West Coast of New Caledonia", *Journal of Pacific History*, 26 (2), p. 234-44.

Merrett-Balkos, Leanne, 1998, "Just Add Water. Remaking Women through Childbirth (Anganen, Southern Highlands, Papua New Guinea)", in K. Ram et M. Jolly (ed.), *Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 213-38.

Merwick, Donna, (ed.), 1994, *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Dening*, The History Department, The University of Melbourne, Melbourne.

Métais, Pierre, 1953, « Démographie des néo-calédoniens », *Journal de la Société des océanistes*, 9 (décembre), p. 99-128.

Michel, Louise, 1988, *Légendes et chants de gestes canaques*, Éditions 1900, Paris.

Mijolla, M.-Cécile de, 1980, *Les pionnières maristes en Océanie. Aux origines des sœurs missionnaires de la Société de Marie, 1845-1931*, Suore missionarie della Società di Maria, Roma.

Millet, Michel, 2004, *1878, Carnets de campagne en Nouvelle-Calédonie*, précédé de *La guerre d'Atai, récits kanak*, Anacharsis, Toulouse.

Mohanty, Chandra T., 1991 a, "Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism", in C. T. Mohanty, A. Russo and L. Torres (ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, p. 1-47.

1991 b, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse", in C. T. Mohanty, A. Russo and L. Torres (ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, p. 51-80.

Mohanty, Chandra T., Russo, Ann, Torres, Lourdes, 1991, (ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.

Moore, Clive, 1985, *Kanaka. A History of Melanesian Mackay*, Institute of Papua New Guinea Studies and University of Papua Guinea Press, Port Moresby.

Moore, Clive, Leckie, Jacqueline; Munro, Doug, 1990, (ed.), *Labour in the South Pacific*, James Cook University, Townsville.

Moore, Henrietta, 1988, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge.

1994, *A Passion for Difference*, Indiana University Press, Bloomington.

Mouvement féminin vers un Souriant Village Mélanésien (mfSVM), 1992, *Oualevo. Rassemblement actif de femmes mélanésiennes en Nouvelle-Calédonie : « la pause des vingt ans », 1971-1991*, Artypo, Nouméa.

Moyses-Faurie, Claire, 1983, *Le drehu. Langue de Lifou*, Selaf, Paris, Munro, Doug.

1993, "Patterns of Resistance and Accommodation", in B. V. Lal, D. Munro and E. Beechert (ed.), *Plantation Workers. Resistance and Accommodation*, University of Hawaii Press, Hawaii, p. 1-43.

- Muraro, Luisa, 2005, « Al capolinea della modernità », *Via Dogana*, 74, p. 3-5.
- Myott, Paula, 1995, "What Is Wok Meri? A Critical Evaluation", PHD, Honours Degree, Department of Archeology and Anthropology, The Australian National University, Canberra.
- Naepels, Michel, 2002, « "La passeggiata dell'io". Soggettività, tempo e partecipazione in Maurice Leenhardt », in C. Mattalucci (a cura di), « Missioni. Percorsi tra antropologia e storia », *Etnosistemi*, 9 (9), p. 80-88.
- Nekoeng, Jules, 1990, « Les paysans kanak et leur espace à Lifou », *Dossier de la Revue de géographie alpine*, 4, Université Joseph Fourier, Grenoble.
- Nero, Karen L., 1989, "Time of Famine, Time of Transformation. Hell in the Pacific, Palau", in G. M. White et L. Lindstrom (ed.), *The Pacific Theater. Island Representations of World War II*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 117-47.
- 1992, *The Breadfruit Tree Story. Mythological Transformations in Palauan Politics*, *Pacific Studies*, 15 (4), p. 235-60.
- Newmann, Klaus, 1992, "Tradition and Identity in Papua New Guinea. Some Observations Regarding Tami and Tolai", *Oceania*, 62 (4), p. 295-316.
- Norman, Karin, 2000, "Phoning the Field. Meanings of Place and Involvement in Fieldwork at 'Home'", in V. Amit (ed.), *Constructing the Field*, Routledge, London, p. 120-46.
- O'Reilly, Patrick, 1953, « Le français parlé en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, 9, p. 203-28.
- 1980, *Calédoniens. Répertoire bio-bibliographique de la Nouvelle-Calédonie*, Société des océanistes, Musée de l'Homme, Paris.
- O'Reilly, Patrick, Poirier, Jean, 1953, « L'évolution du costume », *Journal de la Société des Océanistes*, 9, p. 151-69.
- Otto, Ton, 1997, "After the 'Tidal Wave'. Bernard Narokobi and the Creation of a Melanesian Way", in N. Thomas et T. Otto (ed.), *Narratives of Nation in the South Pacific*, Harwood Academic Publishers, Chur-Reading, p. 33- 64.
- Ounei-Small, Susanna, 1994, "The 'Peace' Signed with Our Blood", in A. Emberson-Bain (ed.), *Sustainable Development or Malignant Growth? Perspective of Pacific Island Women*, Marama, Suva, p. 199-211.
- Ozanne-Rivierre, Françoise, 1987, « L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace. Quelques exemples océaniens », *Cahiers du Lacito*, 2, p. 129-55.
- Paini, Anna, 1997, "From Parma to Drueulu and Back: Feminism, Anthropology and the Politics of Representation", *Canberra Anthropology*, 20 (1-2), p. 125-45.

- 1998, "Praying Samoa and Praying Oui-Oui. Making Christianity Local in Lifu (Loyalty Islands)", in V. Keck (ed.), *Constituting Knowledge in Pacific Societies*, Berg, Oxford, p. 171-206.
- 1999, « Epilogo », in A. Bellagamba et A. Pains (a cura di), *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino, p. 225-36.
- 2000, « La condivisione del contesto. Un'esperienza etnografica con le donne di Lifu (Nuova Caledonia) », in A. Bellagamba, P. De Cori e M. Pustianaz (a cura di), *Generi di traverso. Culture, storie, narrazioni*, Mercurio, Vercelli, p. 191-206.
- 2002 a, « Destinazione «campo» per un'antropologa », in L. Brutti et A. Pains (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma, p. 119-39.
- 2002 b, « Mosaico », in L. Brutti et A. Pains (a cura di), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma, p. 15-27.
- 2002 c, "Postcard from the Field", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 3 (1), p. 123-32.
- 2002 d, « Ri-abitare il corpo. Le donne kanak e la "robe mission" a Lifou (Nuova Caledonia) », *DiPAV, Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale*, 3, p. 79-92.
- 2003 a, « Rhabiller les symboles. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou, Nouvelle-Calédonie », in I. Leblic (dir.), « Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession », *Journal de la Société des océanistes*, 117 (2), p. 233-53.
- 2003 b, "The Kite Is Tied to You'. Custom, Christianity and Organization among Kanak Women of Drueulu, Lifou", in B. Douglas (ed.), "Women's Groups and Everyday Modernity in Oceania", *Oceania*, 74 (1-2), p. 81-97.
- 2004, « Ritualità e arte fra le maglie d'una rete femminile. Il bilum », in F. P. Campione (dir.), *La Valle degli Spiriti. Arte del Sepik – Nuova Guinea*, Catalogo della mostra omonima, Pinacoteca civica (Palazzo Volpi), Como, p. 25-28.
- Palmer, George, 1871, *Kidnapping in the South Seas*, Edmonston and Douglas, Edinburgh.
- Parry, Jonathan, Bloch, Maurice, 1989, "Introduction. Money and the Morality of Exchange", in J. Parry et M. Bloch (ed.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-32.
- Pauleau, Christine, 1995, *Le français de Nouvelle-Calédonie. Contribution à un inventaire des particularités lexicales*, Édicef, Vanves.
- Piasere, Leonardo, 1999, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'Ancora, Napoli, Pignato, Carmela
- 2001, *Totem mana tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.

Pillon, Patrice, Sodter, François, 1991, "The Impact of Colonial Administrative Policies on Indigenous Social Customs in Tahiti and New Caledonia", *Journal of Pacific History*, 26 (2), p. 151-68.

Rallu, Jean-Louis, 1991 *a*, "Population of the French Overseas Territories in the Pacific, Past, Present and Projected", *Journal of Pacific History*, 26 (2), p. 169-86.

1991 *b*, « Travaux démographiques sur le Pacifique insulaire / Demographical Works upon Pacific Islands », in F. Doumenge et J.-P. Doumenge (dir.), *Le Pacifique, l'océan, le rivage et ses îles*, Cret – Bordeaux III, Monaco, p. 407-13.

Ralston, Caroline, 1989, "Changes in the Lives of Ordinary Women in Early Postcontact Hawaii", in M. Jolly et M. Macintyre (ed.), *Family and Gender in the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 45-64.

1992, "The Study of Women in the Pacific", *The Contemporary Pacific*, 4 (1), p. 162-75.

Ram, Kalpana, Jolly, Margaret (ed.), 1998, *Maternities and Modernities. Colonial and Postcolonial Experiences in Asia and the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rampello, Liliana, *Il canto del mondo reale. Virginia Woolf: la vita nella scrittura*, Il Saggiatore, Milano.

Ray, Sidney, 1917 "The People and Language of Lifou, Loyalty Islands", *Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 47, p. 239-332.

Remotti, Francesco, 1996, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

Riesman, Paul H., 1974, *Société et liberté chez les peuls djelgôbé de Haute-Volta*, Mouton – École Pratiques des Hautes Études, Paris [trad. it. *Società e libertà nei peul djelgôbé dell'Alto Volta*, Jaca Book, Milano, 1975].

Rivera, Annamaria, 2004, « Libere per legge? Il rovescio del velo », *Il manifesto*, 17 marzo, p. 18.

Rivierre, Jean-Claude, 1985, « La colonisation et les langues », *Les Temps modernes*, 464, p. 1688-717.

Rochas, Victor de, 1862, *La Nouvelle Calédonie et ses habitants*, Sartorius, Paris.

Rogers, Garth, 1977, "'The Father's Sister is Black'. A Consideration of Female Rank and Power in Tonga", *The Journal of Polynesian Society*, 86 (2), p. 157- 82.

Rosaldo, Renato, 1989, *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston [trad. it. *Cultura e verità*, Meltemi, Roma, 2001].

Sahlins, Marshall, 1963, "Poor Man, Rich Man, Chief. Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5, p. 285-303.

1985, *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago [trad. it. *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Torino, 1986].

- 1994, "Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History", in R. Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York, [1993], p. 377-95 [trad. it. « "Addio tristi tropi". L'etnografia nel contesto storico del mondo moderno », in R. Borofsky (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma, 2000, p. 457-77].
- 1994, "The Discovery of the True Savage", in D. Merwick (ed.), *Dangerous Liaisons. Essays in Honour of Greg Dening*, The History Department, The University of Melbourne, Melbourne, p. 41-94
- Said, Edward, 1978, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1979 [trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991].
- Salomon-Nékiriaï, Christine, 1991, « Chercheurs et guerriseurs, les enjeux à l'œuvre », *Études mélanésiennes*, 28, p. 37-50.
- Salomon, Christine, 2000, « Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? », in A. Bensa et I. Leblic (dir.), *En pays kanak, Maison des Sciences de l'Homme*, Paris, p. 311-38.
- 2002, "Obligatory Maternity and Diminished Reproductive Autonomy in A'jië and Paicî Kanak Societies. A Female Prosepective", in V. Lukere et M. Jolly (ed.), *Birth in the Pacific. Beyond Tradition and Modernity?*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 79-99.
- Sam, Léonard Drilë, 1995, *Dictionnaire drehu*, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, Nouméa.
- Sarasin, Fritz, 1915, « Les Îles Loyalty », *Actes de la Société helvétique des sciences naturelles*, Genève, vol. 2, p. 14.
- 1917, *La Nouvelle-Calédonie et les Îles Loyalty. Souvenirs de voyage d'un naturaliste*, trad. de l'allemand, George, Bâle.
- 1929 a, *Atlas zur Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, Kreidel, München.
- 1929 b, *Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, Kreidel, München. *Ethnographie des Kanak de Nouvelle-Calédonie et des Îles Loyauté (1911-1912)*, trad. Raymond Amman et Bernard Gasser, Paris, IBIS Press, 2009.
- Saunders, Kay, 1975, "'The Black Scourge'. Racial Responses towards Melanesians in Colonial Queensland", in R. Evans, K. Saunders and K. Cronin (ed.), *Exclusion, Exploitation, and Extermination. Race Relations in Colonial Queensland*, Australian and New Zealand Book Company, Sydney, p. 147-234.
- 1980, "Melanesian Women in Queensland, 1863-1907", *Journal of Pacific History*, 4, p. 26-44.
- Saussol, Alain, 1985, « La terre et la confrontation des hommes en Nouvelle-Calédonie », *Les Temps modernes*, 464, p. 1612-22.
- Scarr, Deryck, 1967, "Recruits and Recruiters. A Portrait of the Pacific Islands Labour Trade", *Journal of Pacific History*, 2, p. 5-24.

1970, "Recruits and Recruiters. A Portrait of the Labour Trade", in Davidson J. W. et Scarr D. (ed.), *Pacific Islands Portraits*, Australian National University Press, Canberra, p. 225-51.

Sexton, Lorraine, 1982, "'Wok Meri'. A Women's Savings and Exchange System in Highland Papua New Guinea", *Oceania*, 52, p. 167-98.

1986, *Mothers of Money, Daughters of Coffee. The Wok Meri Movement*, UMI Research Press, Ann Arbor.

Shaw, Rosalind, Stewart, Charles, 1994, *Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, London.

Shineberg, Dorothy, 1966, "The Sandalwood Trade in Melanesian Economics, 1841-65", *Journal of Pacific History*, 1, p. 129-46.

1967, *They Came for Sandalwood. A Study of the Sandalwood Trade in the South- Pacific, 1830-1865*, Melbourne University Press, Melbourne.

1971, "Guns and Men in Melanesia", *Journal of Pacific History*, 6, p. 61-82.

1983, « Un nouveau regard sur la démographie historique de la Nouvelle Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, 39, p. 33-43.

1999, *The People Trade. Pacif Island Laborers and New Caledonia, 1865-1930*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Shineberg, Dorothy, Kohler, Jean-Marie, 1990, "Church and Commerce in New Caledonia", *Journal of Pacific History*, 25 (1), p. 3-21.

Shlomovitz, Ralph, 1981, "Markets for Indentured and Time-expired Melanesian Labour in Queensland, 1863-1906", *Journal of Pacific History*, 16, p. 70-91.

Small, Cathy A., 1997, *From Tongan Villages to American Suburbs*, Cornell University Press, Ithaca.

Smith, Bernard, 1960, *European Vision and the South Pacific, 1768-1850*, Clarendon Press, Oxford; Harper and Rowe, Sydney 1985.

Sobrero, Alberto, 1998, *Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle Isole di Capo Verde*, Argo, Lecce.

1999, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Meltemi, Roma. Sòrgoni, Barbara

1998, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*, Liguori, Napoli Stannard, David E.

1989, *Before the Horror. The Population of Hawaii on the Eve of Western Contact*, University of Hawaii Press, Honolulu.

1992, *American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World*, Oxford University Press, Oxford [trad. it. *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001].

Steinbauer, Friedrich, 1971, *Melanesische Cargo-Kulte. Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee*, Delp, München [trad. ingl. *Melanesian Cargo Cults. New Salvation Movements in the South Pacific*, University of Queensland Press, St. Lucia 1979].

Stoler, Ann, 1991, "Carnal Knowledge and Imperial Power. Gender, Race, and Morality in Colonial Asia", in M. Di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, University of California Press, Berkeley, p. 51-101.

Strathern, Marilyn, 1987 (ed.), *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.

1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

Swaisland, Cecillie, 1993, "Wanted-Earnt, "Self-Sacrificing Women for Service in South Africa. Nineteenth Century Recruitment of Single Women to Protestant Missions", in F. Bowie, D. Kirkwood et S. Ardener (ed.), *Women and Missions. Past and Present*, Berg, Oxford, p. 70-84.

Taylor Huber, Mary and Lutkehaus, Nancy (ed.), 1999, *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Practice*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Tcherkézoff, Serge, 2003 a, "On Cloth, Gifts and Nudity. Regarding Some European Misunderstandings during Early Encounters in Polynesia", in C. Colchester (ed.), *Clothing the Pacific*, Berg, Oxford, p. 51-75.

2003 b, "A Long and Unfortunate Voyage Towards the 'Invention' of the Melanesian/Polynesian Distinction 1595-1832", *Journal of Pacific History*, 38 (2), p. 175-96.

Thomas, Julian, 1886, *Cannibals and Convicts. Notes of Personal Experiences in the Western Pacific*, Cassell, London.

Thomas, Nicholas, 1989 a, "Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division", *Current Anthropology*, 30 (1), p. 27-41.

1989 b, *Out of Time*, Cambridge University Press, Cambridge.

1991, *Entangled Objects*, Harvard University Press, Cambridge.

1992, "The Inversion of Tradition", *American Ethnologist*, 19 (2), p. 213-32.

1997, "Melanesians and Polynesians. Ethnic Typifications inside and outside Anthropology", *In Oceania: Visions, Artifacts, Histories*, Duke University Press, Durham, p. 133-55.

Tjibaou, Jean-Marie, 1985, « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », *Les Temps modernes*, 464, p. 1587-1601.

1996, « La présence kanak », A. Bensa et E. Wittersheim (ed.), Jacob, Paris.

Todorov, Tzvetan, 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris [trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1992].

Togna, Octave, 1993, « La tribu dans la ville », *Mwà vée. Revue culturelle kanak*, ADCK/Centre Tjibaou, Nouméa, n°1, p. 4.

ADCK/Centre Tjibaou, 1997, « Dossier l'Indigénat », *Mwà vée. Revue culturelle kanak*, Nouméa, n°15, p. 6-37.

2001, « La mémoire kanak de Maurice Leenhardt », *Mwà vée. Revue culturelle kanak*, n°31.

2001, « Vision poétique du. Ecritures kanak, calédoniennes et océaniques du monde », *Mwà vée. Revue culturelle kanak*, n°33.

Tonkin, Elizabeth, 1992, *Narrating Our Pasts. The Social Construction of Oral History*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. it. *Raccontare il nostro passato*, Armando, Roma 2000].

Tonkinson, Robert, 1982, "Introduction. Kastom in Melanesia", in R. Keesing and R. Tonkinson (ed.), "Reinventing Traditional Culture. The Politics of Kastom in Island Melanesia", *Mankind*, 13 (4), p. 302-05.

Toren, Christina, 1990, *Making Sense of Hierarchy. Cognition as Social Process in Fiji*, London School of Economics – Monographs on Social Anthropology, 61, Athlone Press, London.

Townsend, Patricia, 1995, "The Washed and the Unwashed. Women's Life-Cycle Rituals among the Saniyo-Hiyowe of East Sepik Province, Papua New Guinea", in N. Lutkehaus et P. Roscoe (ed.), *Gender Rituals. Female Initiation in Melanesia*, Routledge, New York, p. 165-82.

Treichler, Paula A., 1990, "Feminism, Medicine, and the Meaning of Childbirth", in M. Jacobus, E. Fox Keller and S. Shuttleworth (ed.), *Body/Politics. Women and the Discourses of Science*, Routledge, New York, p. 113-38.

Trinh, Thi Minh-Ha, 1991, *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics*, Routledge, New York.

Trolue, Fote, 1990, "De la coutume au droit officiel. Un enfant de la coutume", entretien avec M. Lorant, S. Desvignes & J.-P. Vélot, *Pourquoi Pas ?*, 5-10 mars 1990, 16, p. 12-23.

Tryon, Darrell, 1967 a, *Dehu-English Dictionary*, The Australian National University, Canberra.

- 1967 *b*, *English-Dehu Dictionary*, The Australian National University, Canberra.
- 1991, "French in the Pacific", *Journal of Pacific History*, 26 (2), p. 273-87.
- Turner, James W., 1997, "Continuity and Constraint. Reconstructing the Concept of Tradition from a Pacific Perspective", *The Contemporary Pacific*, 9 (2), p. 345-81.
- Unë, Ernest; Ujicas, Raymond, 1984, *Langue drehu. Propositions d'écriture/Aqane troa cinyihan la qene drehu*, Bureau des langues vernaculaires, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogique, Nouméa.
- Valeri, Valerio, 2002, « Il futuro degli antropologi », in L. Brutti et A. Pains (ed.), *La terra dei miei sogni. Esperienze di ricerca sul campo in Oceania*, Meltemi, Roma, p. 28-47.
- Viazzo, Pier Paolo, 2003, « Uno sguardo da vicino. L'antropologia alpina fra esotismo e domesticità », in P. Scarduelli (ed.), *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma, p. 163-81.
- Ward, Alan, 1982, *Land and Politics in New Caledonia*. (Political and Social Change Monograph 2,), The Australian National University, Canberra.
- 1988, "New Caledonia 1945 to 1955. Labour Policy and Immigration", in M. Spencer, A. Ward and J. Connell (ed.), *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, University of Queensland Press, St. Lucia, p. 81-105.
- Warry, Wayne, 1987, *Chauve Politics*, The Australian National University, Canberra.
- Watson, James, 1990, "Other People Do Other Things. Lamarckian Identities in Kainantu Subdistrict, Papua New Guinea", in J. Linnekin and L. Poyer (ed.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, p. 17-41.
- Wazir, Jahan Karim, 1993, "Epilogue. The 'Nativised' Self and the 'Native'", in D. Bell, P. Caplan and J. K. Wazir (ed.), *Gendered Fields*, Routledge, London, p. 248-51.
- Weiner, Annette, 1976, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, University of Texas Press, Austin.
- 1980, Stability in Banana Leaves. Colonization and Women in Kiriwina, Trobriand Islands, in M. Etienne and E. Leacock (ed.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, Praeger, New York, p. 270-93.
- White, Geoffrey M., 1985, "Premises and Purposes in a Solomon Islands Ethnopsychology", in G. M. White and J. Kirkpatrick (ed.), *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*, University of California Press, Berkeley, p. 328-66.
- 1991, *Identity through History. Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1993, "Three Discourses of Custom", *Anthropological Forum*, 6 (4), p. 475-95 [trad. it. *Tre discorsi sul costume*, in A. Bellagamba e A. Pains (a cura di), *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino 1999, p. 146-68].

White, Geoffrey M., Lindstrom, Lamont (ed.), 1989, *The Pacific Theater. Island Representations of World War II*, University of Hawaii Press, Honolulu.

1993, (ed.), "Custom Today", *Anthropological Forum*, 6 (4).

1997, (ed.), *Chiefs Today. Traditional Pacific Leadership and the Post-colonial State*, Stanford University Press, Stanford.

Wierzbicka, Anna, 1989, "Soul and Mind. Linguistic Evidence for Ethnopsychology and Cultural History", *American Anthropologist*, 91 (1), p. 41-58.

1993, *A Conceptual Basis for Cultural Psychology*, *Ethos*, 21 (2), p. 205-31.

1999, *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge – Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Worsley, Peter, 1961, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, MacGibbon & Kee, London [trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Einaudi, Torino 1977].

Young, Michael W., 1971, *Fighting with Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

1983 a, *Magicians of Manumanua. Living Myth in Kalauna*, University of California Press, Berkeley.

1983 b, "Our Name Is Women. We Are Brought with Limesticks and Limepots'. An Analysis of the Autobiographical Narrative of a Kalauna Woman", *Man*, 18, p. 478- 501.

1989, "Suffer the Children. Wesleyans in the D'Entrecasteaux", in M. Jolly and M. Macintyre (ed.), *Family and Gender in the Pacific*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 108-34.

Zingarelli, Nicola, 1987, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli Bologna.

Zinsser, Judith, 1993, *History and Feminism*, Twayne, New York.

Atlas

Orstom, 1981, *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Orstom, Paris.

1989, *Atlas de Nouvelle-Calédonie*, Éditions du Cagou, Paris.

Colloques, rencontres...

Mapou, Louis, 1995, « La question foncière chez les kanak en Nouvelle-Calédonie », Table ronde, « Études des sociétés kanak. Systèmes sociaux en devenir », École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 11-12 octobre.

Milie, Imelda, Paini, Anna, 1996, "*Ka xep qa hnagëje/Everything That Comes from the Sea or Foreignness as Articulated by Lifuans*", présenté à la Conférence de ESFO, Copenhague, 13-15 décembre.

Moore, Clive, 1999, "Working the Government. Australia's South Sea Islanders and the Government, 1863-1908", présenté au workshop "States and Territories", Division of Pacific and Asian History, Research School of Pacific and Asian Studies, 10-12 décembre 1998 (<http://rspas.anu.edu.au/melanesia/clive.html>).

Paini, Anna, 1992, "Kanak Women 'Negotiating' Their Identities in a Changing World", présenté au Premier colloque européen sur les Pacific Studies, Nijmegen, 17-19 décembre.

2005, Gendered Relationships. Women's Agency in Lifou, Loyalty Islands, congrès de la European Society for Oceanists, Marseille, 6-8 juillet.

Table des matières

Préface	7
Remerciements	11
Avertissement	15
 <i>Introduction</i>	
Destination Lifou	21
Un itinéraire de recherche	21
Frontières de la différence	39
 <i>Première partie</i>	
Reconfigurer le rapport entre passés et présents	65
Hiérarchies indigènes et coloniales : regards croisés	65
Indigéniser le christianisme	107
Population en mouvement	147
 Cahier photos	 178
 <i>Seconde partie</i>	
À la rencontre d'un contexte culturel	203
Comment compter les personnes et comment les prendre en « compte »	203
Les femmes dans les relations	229
Femmes et hommes entre éthique de l'échange et idéologie	268
 <i>Épilogue</i>	
Kanaky Nouvelle-Calédonie : vers la construction d'une nouvelle polis	305
 Glossaires	 317
Bibliographie	318

Seules presses universitaires francophones du Pacifique, et les toutes premières du monde outre-mer francophone, les Presses Universitaires de Nouvelle-Calédonie (PUNC) ont vocation à contribuer à l'édition d'ouvrages et de revues à caractère scientifique. Elles sont un outil de diffusion et de promotion de travaux de recherche – notamment conduits à l'université de la Nouvelle-Calédonie – qui présentent un intérêt pour la Nouvelle-Calédonie et au-delà pour l'Océanie. Elles entendent également favoriser l'accès en Nouvelle-Calédonie à des ouvrages de référence à partir d'une politique de traduction et de réédition. Les PUNC ont, par ailleurs, pour ambition de faire connaître la recherche francophone au sein de la région Pacifique et au-delà par la mise en place d'une politique de communication bilingue et de coéditions.

La collection Résonances a une vraie ambition locale, celle de permettre l'accès de tous à des ouvrages de référence, importants pour la Nouvelle-Calédonie, à travers des politiques de traduction et/ou de réédition. Elle vise également la publication de textes contemporains éclairant des problématiques néo-calédoniennes en partenariat avec les acteurs de la culture sur le territoire ou dans le Pacifique. Cette collection fait une part non négligeable aux richesses iconographiques du territoire et de la région.

Les PUNC : <https://unc.nc/recherche/presses-universitaires/presentation>

- Directeur : Valérie Saramégna

- Responsable éditoriale et coordinatrice : Françoise Cayrol



Popaï est un prix littéraire initié par madame Déwé Gorodey, alors vice-présidente du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie et attribué dans le cadre du SILO. Véritable gage de qualité pour les livres primés, les prix sont attribués par un jury de professionnels du livre et de la culture.

Presses universitaires de la Nouvelle-Calédonie UNC - BP R4 - 98851 Nouméa Cedex
Tél. : (+ 687) 29 04 75 — Email : francoise.cayrol@unc.nc

COLLECTION LA-NI



Du quartier au Pays, Sociabilités pluriculturelles et appartenance en Nouvelle-Calédonie
Benoît Carteron, 2020



Sous le ciel de l'exil Autobiographie poétique de Marius Julien, forçat de Nouvelle-Calédonie
Gwénael Murphy, Louis Lagarde, Eddy Banaré, avec la contribution d'Aurélia Rabah Ben Aïssa, 2020

COLLECTION LARJE



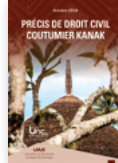
Quelle insertion économique régionale pour les territoires français du Pacifique ?
Gaël Lagadec (dir.), Jeremy Ellero, Étienne Farvaque, 2016



Quelle économie pour la Nouvelle-Calédonie après la période référendaire ?
Samuel Gorohouna (dir.), 2019



L'indépendance des universités en Nouvelle-Calédonie
Mathias Chauchat (dir.), 2017



Précis de droit civil coutumier kanak (4^e édition) avec un lexique coutumier et un lexique des « faux-amis »
Antoine Leca, en coédition avec les Presses Universitaires d'Aix-Marseille (PUAM), 2019



Le droit de la santé en Nouvelle-Calédonie : de la médecine traditionnelle à la bioéthique
Guylène Nicolas (dir.), 2017



L'identité et le droit. Perspectives calédoniennes, nationales et internationales
Christine Bidaud (dir.), 2020



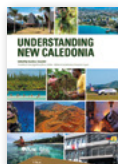
La coutume kanak dans le pluralisme juridique calédonien
Étienne Cornut et Pascale Deumier (dir.), 2018



Les enjeux territoriaux du Pacifique
Géraldine Giraudeau (dir), 2021



L'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie
Jean-Marc Boyer, Mathias Chauchat, Géraldine Giraudeau, Samuel Gorohouna, Caroline Gravelat et Catherine Ris (dir.), 2018



Understanding New Caledonia
Caroline Gravelat (dir), 2021



La Nouvelle-Calédonie face à la crise des finances publiques
Manuel Tirard (dir), 2019



Quel droit pour les entreprises en Nouvelle-Calédonie ?
Mathieu Buchberger (dir), 2021

COLLECTION LIRE



*L'école calédonienne
du destin commun*
Stéphane Minvielle (dir.), 2018



*Langues et Cultures Océaniques,
École et Famille : Regards croisés*
Rodica Ailincai et Séverine Ferrière
(dir.), 2021

COLLECTION RÉSONANCES



*Le réveil kanak
La montée du nationalisme
en Nouvelle-Calédonie*
David Chappell, 2017 (Coédition
avec les éditions Madrépores)



*Violences réelles
et violences imaginées*
Adrian Muckle, 2018



*La ficelle et le cerf-volant
Les frontières de la différence
dans une société kanak de
Nouvelle-Calédonie*
Anna Paini, 2022

COLLECTION CRESICA



*Au fil de l'eau
Nouméa 2019*
Workshop des 17 et
18 septembre, 2020



*Biodiversité, un besoin urgent
d'action en océanie*
Claude E. Payri et Éric Vidal (dir.),
2020

*Biodiversity, a pressing
need for action in oceania*
Claude E. Payri et Éric Vidal (dir.),
2019

CO-ÉDITIONS – HORS COLLECTION



Vivre le métissage
Raina Chaussoy, 2022

NOS ÉDITIONS, NOTRE RAYONNEMENT SCIENTIFIQUE



Les presses universitaires
de Nouvelle-Calédonie :

- Actes de colloques
- Monographies • Revues scientifiques
- Manuels pédagogiques
- Traductions d'ouvrages de référence sur la Nouvelle-Calédonie



ULTIMO GLOBAL.

Achévé d'imprimer sur les presses de Ultimo Global - Décembre 2022

Anna Paini

La ficelle et le cerf-volant

*Les frontières de la différence dans
une société kanak de Nouvelle-Calédonie*

En 1989, à Lifou, le regretté grand chef Pierre Zeula s'était ainsi adressé aux femmes lors d'une cérémonie : « Vous êtes [...] celles qui portent le cerf-volant [l'homme] ; si la ficelle [la femme] se casse, le cerf-volant s'envole... ».

Les travaux ethnographiques ont généralement tendance à mettre au cœur de leurs réflexions les pratiques et les discours des hommes et non des femmes. Anna Paini, anthropologue italienne, professeur à l'Université de Vérone (en Italie), très engagée sur la question des femmes, s'est mise à l'écoute de la subjectivité de ses dernières lors de plusieurs années de recherche à Lifou, recherche toujours en cours aujourd'hui. Ceci a donné naissance à un premier ouvrage, publié en italien, *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*, en 2007. Conformément au principal objectif de la collection Résonances des PUNC, la mise à disposition de textes de référence scientifiques concernant la Nouvelle-Calédonie et le Pacifique auprès du plus grand nombre, l'Université de la Nouvelle-Calédonie en a dirigé la publication en français. *La ficelle et le cerf-volant. Les frontières de la différence dans une société kanak de Nouvelle-Calédonie*, permet ainsi un véritable « retour au pays » de la recherche au bénéfice de tous. En effet, l'ouvrage, dont la première sortie a été saluée par la Communauté du Pacifique Sud, ouvre une fenêtre sans équivalent sur les modalités avec lesquelles les hommes et les femmes de Lifou ont reconfiguré et établi la relation intérieur / extérieur, au fil des ans en intégrant des horizons, spatiaux et temporels, de plus en plus élargis. Et, chose importante s'il en est, à travers ce thème peu traité en Nouvelle-Calédonie, Anna Paini nous invite à considérer de nouveau la période charnière de l'histoire locale des années post-« événements ».

ISBN : 979-10-91032-20-9



9 791091 032209