Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap)

Pratiques et représentations historiques et contemporaines

Denis Monnerie

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1289>

DOI : 10.4000/jso.1289

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 213-231

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Denis Monnerie, « Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 117 | Année 2003-2, mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1289> ; DOI : 10.4000/jso.1289

Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap)

Pratiques et représentations historiques et contemporaines

par

Denis MONNERIE*

Pour les enfants d'Arama

RÉSUMÉ

En 1988, les accords de Matignon ont décidé la mise en place de conseils coutumiers. Dans la région Hoot ma Whaap, le conseil coutumier a organisé à partir de 1992 de grandes rencontres régionales dont les cérémonies d'arrivée et d'accueil sont un des points forts. Elles affichent toutes des prises de position vis-à-vis du colonialisme. Par ces rencontres et ces cérémonies comme dans l'activité du conseil s'exprime un aspect du mouvement kanak resté souvent inaperçu des observateurs, que les Kanaks nomment « culturel » ou « coutumier » et qu'ils distinguent de son aspect « politique ». Cet article se fonde sur l'ethnographie recueillie au cours des réunions du conseil et de ces rencontres et sur l'analyse des grandes cérémonies d'accueil et de leurs transformations contextuelles. J'examine d'abord certaines modalités d'expression des prises de position kanak face au colonialisme. Puis je mets en avant les spécificités des rapports entre les aspects « politiques » et « culturels » ou « coutumiers » du mouvement anti-colonial, en particulier à travers des pratiques et représentations kanak, historiques et contemporaines, de résistance au colonialisme français.

MOTS-CLÉS : Océanie, colonisation, indépendance, coutume, culture, politique, rituel, changement social.

ABSTRACT

In 1988 the Matignon agreement put an end to several years of violent struggle between Kanak independentists, loyalist forces and the French colonial state. Part of the settlement was the creation of Kanak customary councils. From 1992 onward, in the region called Hoot ma Whaap, the customary council organised several large regional encounters. All these encounters expressed Kanak positions towards colonialism. In these encounters, ceremonies and council activities we witness an aspect of the Kanak independence movement which has been largely unobserved. The Kanak people call this the "cultural" or "customary" aspect of their movement and contrast it with the "political" aspect. This article analyses the ethnography of the council's meetings, of these encounters and of the reception ceremonies with their contextual transformations. I study some of the ways Kanak positions towards colonialism are expressed. I then stress the specificities of the relations between the "political" and "cultural, customary" aspects of the anti-colonial movement, especially through practices and representations—both historical and contemporary—of resistance to French colonialism.

KEYWORDS: Oceania, colonisation, independence, custom, culture, politics, ritual, social change.

Un siècle et demi après le début de la colonisation, perdurent des cérémonies – un des traits fondamentaux des sociétés kanak – qui

sont désignées en français kanak et calédonien par le terme polysémique de « coutume »¹. Ces cérémonies qui sont une des expressions

1. Les expressions ou mots français entre guillemets (« ») sont des usages du français kanak. Dans mes transcriptions, je conserve les formes utilisées par les locuteurs, même si leurs mots ou leur syntaxe ne correspondent pas à l'usage français.

* Institut d'Ethnologie, université Marc Bloch, Strasbourg, monnerie@umb.u-strasbg.fr

dynamiques de la vie sociale kanak contemporaine prennent des formes diverses selon le type de relations qu'elles actualisent. Au nord de la Grande Terre, à Arama² dans la région Hoot ma Whaap³, elles sont principalement de trois ordres : cérémonies du cycle de vie (*nyang*), cérémonies de la société locale, ou Grande Maison (Monnerie, 2002), et cérémonies de réception et d'accueil (Monnerie, sous presse)⁴. Cet article concerne de grandes cérémonies de réception pour les relations entre sociétés de la région Hoot ma Whaap. Je m'attache en particulier à l'étude des transformations de leur forme classique dans le cadre d'autres relations, ici induites par la colonisation et la christianisation. Je montrerai comment, transformées en fonction de leur contexte relationnel, elles sont utilisées dans le cadre de la revendication indépendantiste. J'étudierai certaines des représentations sociales qu'elles mettent en œuvre. Au centre de cette réflexion, une de ces cérémonies qui fut tenue en 1994 par le conseil Hoot ma Whaap pour recevoir le plus haut représentant de l'État colonial français en Nouvelle-Calédonie.

Situé à l'extrême nord-est de la Grande Terre, Arama est un village de bord de mer adossé à des montagnes arides. Environ quatre

cents habitants y vivent dans un habitat dispersé de résidences (groupes de bâtiments) et ensembles de résidences qui s'étend sur plus de dix kilomètres. Leurs ressources principales sont la pêche, l'horticulture, l'élevage de bovins, les prestations sociales – peu élevées – et, depuis la fin des années 1990, les salaires des hommes qui travaillent à la mine voisine de Poum. Le nyelâyu d'Arama est parlé dans la vie courante et dans les cérémonies. La plupart des habitants sont au moins bilingues et le français kanak est utilisé avec les Calédoniens, les Métropolitains et les Kanaks dont on ne connaît pas la langue⁵. Quand ils réfèrent à eux-mêmes et à tous « ceux qui font les coutumes », les habitants d'Arama emploient le terme « Kanak », invariable, création du mouvement indépendantiste des années 1980 qui est largement passé dans l'usage. Le nom Arama est couramment utilisé mais, dans les cérémonies, la société locale, nommée Teâ Aâôvaac, est conceptualisée comme une Grande Maison (*mweemwa*). Celle-ci est composée de quatre hameaux nommés Maisons⁶ (*mwa*) et représentée par un personnage nommé *teâma*⁷, aîné suprême. Ces hameaux/Maisons sont Pu Doo, Nooet, Tiari et Pagany – dans l'ordre décroissant de statut et

2. Mon terrain à Arama, systématiquement étendu aux relations « extérieures » de cette société, a été conduit d'août 1992 à octobre 1994 et pour des périodes plus courtes jusqu'en 2001. Je voudrais remercier mes hôtes kanak pour leur hospitalité et exprimer ma dette scientifique envers celles et ceux, trop nombreux pour être tous cités ici nommément, qui, à Arama, dans Hoot ma Whaap et au-delà, furent mes interlocuteurs. Les analyses présentées ici ont été discutées lors de plusieurs présentations : au groupe de travail en Anthropologie sociale comparative (EHESS-Paris), dans des séminaires et conférences à l'université Marc Bloch (Strasbourg), à l'université de Leyde (Pays-Bas), à l'université de Münster (Allemagne) et au congrès de la Société européenne des Océanistes (Copenhague, 1996). Merci à Isabelle Berdah, Dominique Fasquel, Isabelle Leblanc et Patrick Pillon pour leurs critiques et suggestions sur ce texte ou sur des sujets abordés dans cet article. Merci aussi aux institutions scientifiques qui ont financé la majeure partie de ces terrains et tout particulièrement, de façon posthume, à Daniel de Coppet, premier directeur scientifique du programme *Études des sociétés kanak* (accords de Matignon, ministère de la Culture et MEDETOM) qui, de 1992 à 1993, finança ce travail.

3. Ce nom est une forme contractée de Hoor Phwai Daan Waa Tabween.

4. Il s'agit de catégories heuristiques. Cependant, les interactions entre elles ne sont pas négligeables. Ainsi à Arama, les funérailles et mariages de personnes de statut important comportent des éléments fondamentaux de cérémonies de la Grande Maison et il existe des cérémonies de réception intégrées aux deux autres formes – l'une d'elles, le *thiam*, est au centre de cet article. À Paimboas, les interactions entre funérailles et cérémonie des ignames ont été finement étudiées par Dominik Bretteville (2002).

5. Mon propre travail de terrain reflète ce bilinguisme et la complexité du nyelâyu. J'ai commencé en français, tout en apprenant le nyelâyu jusqu'à en maîtriser la forme utilisée dans les conversations courantes. Mais pour la traduction des mythes (*vajama*) et des discours cérémoniels, j'ai toujours eu recours à un informateur qui, bien que très compétent, me demandait parfois de vérifier le sens de certains mots ou expressions auprès du locuteur original. Tous les mots cités en langue vernaculaire sont du nyelâyu d'Arama.

6. Dans tout le texte, j'utilise les majuscules quand je réfère à des notions sociales kanak, dont je distingue certaines actualisations par l'utilisation des minuscules. Par exemple « grande maison » pour la construction architecturale qui figure la société locale conceptualisée par la notion « Grande Maison », ou encore « Chemin » de relations régionales qui se distingue du « chemin » ou sentier, autrefois emprunté pour se rendre aux invitations.

7. Ce mot, comme ceux qui désignent son cadet, *mweau*, et ses sœurs aînées et cadettes, *kaavo* et *hixe*, est utilisé dans toute la région Hoot ma Whaap, quelle que soit la langue parlée localement. Toutes les sociétés Hoot ma Whaap ont des noms commençant par *Teâ*.

de préséance, élément fondamental de toutes les cérémonies impliquant la Grande Maison (Monnerie, 2001 et sous presse).

La région, ou aire culturelle, Hoot ma Whaap couvre l'extrême-nord de la Nouvelle-Calédonie, depuis le nord de Voh (sur la côte ouest) et de Touho (sur la côte est) jusqu'aux îles Belep. Dans cette région, les sociétés locales sont soit Hoot, soit Whaap, le principe fondamental de distinction étant celui de l'antériorité de l'implantation sur la Grande Terre, les premiers ayant dit-on précédé les seconds. Ces sociétés locales sont de longue date reliées entre elles par une structure en réseau. Celle-ci est à la fois conceptualisée et actualisée par des relations entre sociétés locales⁸ et leurs dignitaires qui sont liés par des Chemins⁹ (*daan*), avec des lieux de passage privilégiés nommés Portes (*phwā*) des Grandes Maisons ou Porte des Barrières (*kayot*).

Ces relations d'ampleur régionale furent découvertes dès les premières années de la colonisation, principalement dans un contexte guerrier (Lambert, 1900 ; Guiart, 1966 ; Douglas, 1970 ; Dauphiné, 1992) ou de raids (Guiart, 1966 : 50-51). En effet, en temps de guerre, il existait des alliances systématiques entre sociétés Whaap d'une part et sociétés Hoot d'autre part. Mais le réseau de relations Hoot ma Whaap ne concernait pas seulement les relations d'alliance guerrière d'autrefois. Il sous-tendait diverses sortes de relations régionales, comme la transmission de messages entre sociétés, la circulation de biens cérémoniels (Guiart, 1966), des relations cérémonielles ou des rencontres régionales (Saussol, 1979 : 136). Ce sont des formes contemporaines de ces relations que j'étudie ici.

Aujourd'hui, la division entre Hoot et Whaap est vécue principalement comme une complémentarité : Hoot avec Whaap. Dans ce domaine, depuis sa création par les accords de Matignon – en pratique depuis 1990, date de sa première réunion –, l'action du conseil coutu-

mier Hoot ma Whaap¹⁰ a été déterminante. Cette institution récente, qui rassemble des dignitaires kanak et des hommes au savoir reconnu, représente l'ensemble de la région. Étroitement liée à ce souci de promouvoir l'unité de la région et du pays, l'une des priorités du conseil est de faire vivre ou revivre les relations régionales entre sociétés locales.

Des cérémonies d'arrivée et d'accueil

Au terme de son chemin, un voyageur prononce quelques mots, donne une pièce de monnaie à son hôte qui répond de façon tout aussi lapidaire, puis l'invite à s'asseoir et à partager un « café » ou un repas. Ceci est la forme minimale d'une cérémonie d'arrivée et d'accueil¹¹. Elle peut être beaucoup plus complexe, en particulier pour l'arrivée d'un groupe de personnes. Ces « gestes », selon l'expression du français kanak, expriment que l'on n'arrive pas sur une terre sans se présenter à ses habitants. Il importe d'arriver d'une manière formalisée, par une parole accompagnée de prestations signifiant que l'arrivant reconnaît l'existence d'une autorité sur ce lieu, que l'on est toujours, en quelque sorte, l'accueilli d'un accueillant¹². À Arama, dans Hoot ma Whaap, et dans toute la Nouvelle-Calédonie, il s'agit d'une des procédures sociales les plus courantes et les plus significatives.

Une grande cérémonie d'accueil nommée *thiam* est organisée lors des rencontres entre sociétés de Hoot ma Whaap. Sa forme classique peut être transformée et ces transformations renvoient au contexte cérémoniel, aux groupes mis en présence et à leurs relations. Elle n'en garde pas moins toujours sa forme spécifique de cérémonie d'accueil, mettant face à face accueillants et arrivants pour qu'ils tressent entre eux des liens par des gestes, des actes de parole et d'échange. Plusieurs fois entre 1992 et 1994, ces cérémonies ont été mises en place par le conseil Hoot ma Whaap et ont exprimé l'attitude kanak

8. Les sociétés locales sont souvent conçues comme des « Grandes Maisons » ou des « Grandes Cases ».

9. Les Chemins de relations régionales que je décris ici diffèrent des Chemins de mariage.

10. Son nom officiel est alors conseil d'aire Hoot ma Whaap. Il est en général qualifié de « coutumier », ce qui deviendra sa dénomination officielle avec l'accord de Nouméa. Je le désignerai dans la suite du texte simplement comme « le conseil ». Les conseils d'aires sont rassemblés dans le Conseil consultatif territorial qui deviendra le Sénat kanak en 1998.

11. Dans la suite du texte, pour simplifier, je parlerai de cérémonies d'accueil.

12. Ceci est désormais connu des Calédoniens et des Métropolitains vivant en Nouvelle-Calédonie, car la chaîne de télévision Radio France Outremer (RFO) montre souvent des images de ces procédures. Quand ils se rendent dans des villages kanak, la plupart des représentants de l'administration, de l'armée ou d'entreprises effectuent des « coutumes » d'arrivée inspirées de celles qui ont cours chez les Kanaks.

devant la colonisation. À la date de la cérémonie, nous sommes dans la période de transition pacifique et de rééquilibrage entre les deux communautés, ouverte par les accords de Matignon en 1988, une décennie qui, initialement, devait aboutir à un référendum d'autodétermination sur l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie (voir Faberon, 1997). Nous verrons comment, dans ce contexte historique, l'utilisation de cette cérémonie par le conseil vise à remodeler les relations instaurées par la colonisation. Cette démarche met en évidence une dynamique fondamentale des sociétés kanak, l'accueil. Je voudrais souligner d'emblée que si ces procédures d'accueil kanak sont un des outils de l'ouverture à l'autre, aux autres, elles impliquent aussi la possibilité du refus de l'accueil et des procédures d'expulsion.

Une interprétation kanak de l'histoire coloniale

Pour comprendre le contexte des cérémonies analysées ici et l'implication indépendantiste de nombreux Kanaks d'Arama, il importe de résumer à très grands traits l'interprétation de l'histoire coloniale, qui prévaut chez mes interlocuteurs de ce village catholique où l'Union calédonienne est fortement implantée depuis sa création. La confiscation des terres, la mise en réserve et le travail forcé sont parmi les thèmes le plus souvent évoqués quand on aborde la colonisation sur la longue durée. Mais des événements marquants se dégagent de cette longue période. Tout d'abord, à dix années d'intervalle, les débuts de la colonisation sont initiés par deux moments forts : l'arrivée à Mahamat, un hameau de Balade, des premiers prêtres catholiques en 1843 (ils s'installent à Arama en 1860) et celle de l'amiral Febvrier-Despointes en 1853. Les premières décennies sont marquées par des conflits avec les prêtres et colonisateurs qui sont interprétés aujourd'hui comme des formes de résistance, souvent évoquées avec fierté. À Balade en 1858 et à Pouébo en 1868, des soulèvements kanak furent réprimés sans pitié, des villages brûlés, des villageois tués. La guillo-

tine fut utilisée lors d'exécutions publiques aujourd'hui encore souvent évoquées – avec beaucoup d'émotion – et dont la mémoire est transmise de nombreuses façons aux jeunes générations. Au retour des anciens combattants kanak de la Première Guerre mondiale, il y a eu une prise de conscience aiguë que ceux-ci étaient mieux traités en France qu'ils ne l'étaient dans leur pays d'origine. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que la majorité des Kanaks a pu participer à des élections. Les deux groupes de pression kanak, à caractère confessionnel¹³, se fondirent dans l'Union calédonienne (UC), parti politique modéré rassemblant Kanaks, Calédoniens et métropolitains sous le slogan « deux couleurs, un seul peuple ». Après une première période d'espoir marquée par une participation kanak aux institutions politiques et administratives, une forte réaction se développa, utilisant ouvertement des slogans racistes. Ainsi, un gouvernement comportant des ministres kanak fut qualifié de « planète des singes »¹⁴. Le mouvement politique, d'abord loyaliste et pacifique, devint indépendantiste. Après l'assassinat en 1981 d'un de ses dirigeants, Pierre Declercq, ses formes d'actions devinrent de plus en plus réactives, jusqu'à la lutte armée. On évoque souvent avec fierté la participation des gens d'Arama aux formes violentes de résistance à la colonisation qui culmine entre 1984 et 1988. Mettant fin à cette période d'affrontements, les accords de Matignon sont considérés comme un immense espoir de voir enfin rétablie l'organisation sur sa terre du peuple autochtone et ses droits, en particulier à l'indépendance.

Ainsi la résistance à la colonisation est considérée comme ayant commencé très vite après le début de la colonisation. En contraste, la participation aux institutions politiques est un fait relativement récent. Le mouvement politique pour l'indépendance l'est encore plus : l'UC rejoint le Front indépendantiste en 1979. Ce mouvement qui devient peu à peu indépendantiste, a développé une revendication qualifiée de « culturelle », dont la manifestation la plus connue est l'organisation en 1975, aux portes de Nouméa, du festival Mélanésia 2000¹⁵ – suivi

13. Union des indigènes calédoniens amis de la liberté dans l'ordre (UICALO), catholique, et Association des indigènes calédoniens et loyalistes français (AICLF), protestante (voir Kurtovitch, 1997).

14. À ce jour, le niveau de racisme envers les Kanaks manifesté ouvertement, quotidiennement, par une part non négligeable de la population calédonienne, est considérable.

15. Voir l'entretien (avril 1977, Nouméa) de Michel Degorce-Dumas avec Jean-Marie Tjibaou (Tjibaou, 1996 : 35-45) et Tjibaou et Missotte, 1976. Un numéro spécial de *Mwà véé*, la revue de l'ADCK, a été consacré au vingtième anniversaire de *Mélanésia 2000* (1995, n° 10). Voir aussi, la même année, le numéro 100-101 du *Journal de la Société des Océanistes*.

de plusieurs manifestations dans le Nord. Dans les années 1990, cette revendication « culturelle » est aussi qualifiée de « coutumière » par le conseil.

Le paradoxe indépendantiste

Un paradoxe commande le partage, central et très souvent thématiqué dans le monde kanak, entre « culture » et « coutume » d'une part, et « politique » de l'autre. Le mouvement indépendantiste, que les observateurs dans leur majorité considèrent comme relevant du politique, initie un mouvement « culturel », dont le développement échappe ensuite largement aux organisateurs politiques indépendantistes – principalement, sur la Grande Terre, l'UC et le PALIKA – pour se constituer de façon à la fois distincte et complémentaire. Dans ce cadre, deux séries de faits s'imposent à la réflexion. D'une part, le mouvement indépendantiste s'est développé depuis les années 1970 avec, à côté de la revendication politique, des idées et des actes sociaux dont les acteurs eux-mêmes soulignent qu'ils ne relèvent pas du domaine de la « politique ». Les cérémonies et conceptions sociales étudiées ici constituent, pour la région Hoot ma Whaap dans les années 1990, des pièces maîtresses de cette revendication dans le domaine « culturel » ou « coutumier ». Toutes mettent en œuvre des spécificités du monde kanak, comme les cérémonies d'accueil étudiées ici. D'autre part, et ce point doit être souligné, ce mouvement ne s'oppose pas aux organisations « politiques » indépendantistes ; il se définit dans une perspective plus ample, plus fondamentale et complémentaire, celle des droits du peuple autochtone et de son autorité sur le pays. Celle-ci est affirmée sur deux plans : (i) en référence au passé local de la très ancienne implantation kanak sur ses terres et donc d'une position d'accueillant par rapport à ces arrivants plus récents que sont les colonisateurs, et (ii) en référence à la modernité que représente la mise en avant par l'ONU des droits de peuples d'abord définis comme « indigènes » – c'est le cas en 1993 –, puis comme « autochtones ». Ceci permet à des Kanaks non indépendantistes de se retrouver dans cet aspect de la revendication. Autre aspect de ce paradoxe, alors que le mouvement politique des années 1970 donne sa visibilité à la « culture » kanak, on considère généralement dans Hoot ma Whaap, dans les années 1990, que celle-ci précède et englobe la « politique ». Une raison en est que, en tant que

partie des relations sociales kanak, la « culture » – et c'est aussi le cas de la « coutume » – est considérée comme antérieure à la « politique ». En effet, les sociétés kanak et leurs cultures préexistent à l'apparition sur les côtes du pays des premiers Européens qui, à dix années d'intervalle (1843-1853), importèrent en Nouvelle-Calédonie ces deux formes de leurs propres relations sociales que sont la religion catholique et la politique étatique.

Au plan mondial des mouvements d'indépendance du ^{xx}e siècle, depuis les actions du Parti du congrès indien contre les colonisateurs britanniques, les indépendantistes des pays colonisés ont mis en avant leurs spécificités sociales et culturelles. Les faits étudiés ici sont la forme spécifiquement kanak de ce mouvement assez général.

La colonisation comme accueil dévoyé

Une part de l'argument de cet article consiste à montrer comment, en actes et en paroles, les membres du conseil interprètent la colonisation comme un accueil dévoyé. Au centre de cette interprétation de la colonisation en termes de procédures d'accueil, la période de 1843 à 1853. Cette décennie est celle d'une sorte de dégradation qui se manifeste entre l'arrivée des missionnaires et celle de Febvrier-Despointes, qui marque la prise de possession. La période de 1988 à 1998 doit renverser ce mouvement. Ceci, nous allons le voir, est exprimé très clairement à Balade le 29 janvier 1994, lors d'une réunion du conseil avec le haut-commissaire, le plus haut représentant de l'État français. Cette rencontre a été précédée d'une cérémonie d'accueil décrite plus loin. Pour le conseil, la période transitoire des accords de Matignon renverserait le processus qui a marqué la décennie de 1843 à 1853, accueil dévoyé par la colonisation française. Je montrerai comment la cérémonie d'accueil exprime et actualise cette interprétation, dans l'ensemble du dispositif cérémoniel. La rencontre qui suivra est l'occasion de réaffirmer avec force la même position.

La forme classique du *thiam*

Autrefois, dit-on, le *thiam* se tenait dans le cadre des relations de la région Hoot ma Whaap, principalement lors des funérailles des dignitaires et en ouverture des grandes rencontres

régionales. Dans sa forme classique, entre sociétés locales de Hoot ma Whaap, le *thiam* organise l'arrivée et l'accueil cérémoniel provisoire du cortège des représentants d'une société invitée par celle qui a lancé les invitations. Cette arrivée et cet accueil sont comme une chorégraphie, accompagnée par une série d'échanges et de discours décrivant les relations entre les deux côtés cérémoniels, mais aussi les relations dans les sociétés qui s'assemblent.

Le plus souvent, au terme de l'approche soigneusement chorégraphiée du cortège des arrivants, leur orateur prononce un premier discours très formalisé, nommé *hoor*. Il déclame les Étapes (*bôâc*) du Chemin qui amène son cortège chez ses hôtes puis, en une formule ramassée, décrit l'organisation de sa société. Les discours échangés ensuite par les arrivants et les accueillants proclament les visées et les relations impliquées par la cérémonie. Les pauses ménagées après le discours *hoor* et entre les discours suivants sont consacrées à des prestations cérémonielles étroitement associées aux paroles qui viennent d'être prononcées. Les relations entre les invités et leurs hôtes sont comme tressées par ces échanges de paroles et de biens cérémoniels et en sont transformées. Alors, arrivants et accueillants font partie d'un même groupe cérémoniel, jusqu'à ce que se tienne la grande cérémonie de séparation. À partir de l'analyse des données ethnographiques, les pages qui suivent suggèrent que les discours cérémoniels kanak ne doivent pas être détachés des autres actes sociaux et, en particulier, des échanges.

Avant de présenter la cérémonie d'accueil du haut-commissaire, je voudrais résumer trois autres cérémonies d'accueil organisées par le conseil. Il s'agit de montrer le caractère systématique de l'utilisation de ces cérémonies à des fins d'expression anti-coloniales, en les adaptant à leur contexte relationnel et historique.

Les *thiam* de Bondé et Poindimié

Les deux premiers *thiam* que je décrirai ont été organisés par le conseil en 1993 à l'occasion

de l'Année internationale des peuples indigènes proclamée par l'Organisation des Nations unies (ONU). Dans un premier temps, se sont déroulées à Bondé, selon les procédures classiques du *thiam*, les arrivées de sociétés de Hoot ma Whaap. Un ensemble cérémoniel nommé Maison (*mwa*) a été ainsi constitué. Les représentants de cette Maison Hoot ma Whaap se déplaceront ensuite à Poindimié, pour les célébrations du Deuil kanak, le 24 septembre¹⁶. Le premier *thiam* a été effectué lors de l'arrivée d'Arama à Bondé. Le second s'est tenu lors de l'arrivée de cette « Maison Hoot ma Whaap » à Poindimié.

Le 20 septembre, la délégation d'Arama part pour Bondé. Elle comporte une vingtaine de personnes, hommes et femmes représentant tous les hameaux/Maisons de la Grande Maison. Le voyage est fait en voitures avec une étape à la Porte de la Barrière (*phwâ xayot*) de Bondé, c'est-à-dire là où la route pénètre dans les terres de Bondé. Les vêtements sont transformés – on y introduit de nombreux éléments végétaux – et on effectue plusieurs répétitions de l'arrivée du cortège. À Bondé, la délégation se forme en un cortège qui, d'une marche spécifique, se dirige vers les accueillants. Ce cortège est mené par des dignitaires, suivis d'autres hommes, les femmes fermant la marche. Des porteurs d'armes en protègent l'avant et les flancs. Les appels lancés signifient l'appartenance Whaap de la Grande Maison Teâ Aâôvaac. Le cortège s'avance jusqu'à quelques mètres des accueillants : ce sont des gens de Bondé (Teâ Vaak) avec ceux de Paimboas (Teâ Maalum) qui les ont rejoints la veille. Ils sont disposés sur plusieurs lignes face aux arrivants. Pendant la marche, l'orateur d'Arama a commencé le discours *hoor* : d'abord les Étapes du Chemin qui mène à Bondé puis, face aux accueillants, l'organisation de sa Grande Maison¹⁷. À ses côtés, le *mweau*, représentant de la famille du *teâma*. Il présente les prestations cérémonielles qu'il tient à la main. Entre arrivants et accueillants se tient ensuite, en langue yuanga¹⁸, une longue série d'échanges synchronisés avec des discours cérémoniels – tous deux désignés du même nom *puunyat*. Finalement, le cortège remet ses armes aux accueillants. Arama fait

16. C'est la date anniversaire de la prise de possession par Febvrier-Despointes, commémorée par l'administration coloniale et déclarée jour de congé. Elle a été détournée par les indépendantistes, qui en ont fait un jour de deuil kanak, célébré chaque année à partir de 1984, où le 24 septembre fut le jour de fondation du FLNKS, Front de libération nationale kanak et socialiste.

17. Je nomme formule *hoor* cette partie du discours.

18. La langue de Bondé et Paimboas.

désormais partie de la formation cérémonielle réalisée par le *thiam*, nommée Maison Hoot ma Whaap, que rejoindront le lendemain d'autres sociétés de la région. Le jour suivant, une délégation est reçue, regroupant le FLNKS et le syndicat indépendantiste USTKE¹⁹, une organisation indépendantiste tahitienne, un chef indien du Canada et la représentante du FLNKS à l'ONU.

Tous les représentants de la Maison cérémonielle Hoot ma Whaap quittent Bondé le 23 septembre pour Poindimié. Après plusieurs étapes, la délégation, forte d'environ cent cinquante personnes, hommes et femmes, s'arrête à Wagap qui est la Porte par laquelle le Chemin d'Arama pénètre dans la région de Poindimié (Monnerie, 2002). C'est en effet le Chemin d'Arama qu'utilise l'ensemble de la délégation Hoot ma Whaap. À Wagap, on transforme les costumes, le cortège s'organise, la marche d'arrivée est répétée. À l'arrivée à Poindimié, le cortège est rejoint par d'autres représentants de Hoot ma Whaap. Menée par tous les dignitaires de Hoot ma Whaap et des porteurs d'armes, l'imposante procession pénètre dans le complexe sportif de Poindimié, où l'attendent des représentants locaux groupés devant une grande maison ronde construite pour l'occasion. Dans un micro, l'orateur des arrivants – le président du conseil – déclame d'abord les Étapes du Chemin, puis en une formule *hoor* transformée, l'ensemble des sociétés de Hoot ma Whaap. Il prononce ensuite plusieurs discours en français kanak, sur un rythme inspiré des discours *puunyat* et comme tels, synchronisés avec les échanges de prestations. Les thèmes de ces discours sont la solidarité entre Kanaks, la lutte pour la reconnaissance de leur culture et d'une Kanaky indépendante. Les délégations des autres aires culturelles de toute la Nouvelle-Calédonie ont précédé ou succéderont à celle de Hoot ma Whaap pour former un impressionnant rassemblement où figurent, outre les représentants de nombreuses formations politiques et syndicales, ceux de plusieurs pays ou mouvements indépendantistes de la région Asie-Pacifique.

Les *thiam* de Balade

La commémoration du cent cinquantième anniversaire de la première messe²⁰ à Balade, au nord-est de la Grande Terre, a été l'occasion, pour l'Église catholique, de grandes cérémonies culminant le 25 décembre 1993. Utiliser pour ces célébrations le cadre même où s'était déroulée la messe de 1843 exigeait que les autorités religieuses obtiennent l'aval des « autorités coutumières » de Balade et du conseil, qui fut de cette manière impliqué, avec les gens de Balade, dans l'organisation des cérémonies. Au cours des réunions préparatoires, plusieurs représentants de la région émirent des réserves vis-à-vis de l'Église, de son rôle dans la colonisation et de cette commémoration. Il fut finalement décidé de maintenir une séparation claire entre les célébrations religieuses et les arrivées et départs des délégations qui se feraient selon le « système kanak ».

Pour l'occasion, les gens de Balade avaient construit à Mahamat une grande maison ronde et une maison ovale des femmes vers lesquelles se sont focalisées les cérémonies kanak. Les arrivées des délégations de Hoot ma Whaap se sont faites sous forme de *thiam*, alors que les accueils des autres délégations venues de l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie prenaient une forme cérémonielle simplifiée. Quand Arama effectua le *thiam* à Balade, les discours furent prononcés en nyelâyu. Ceci m'a d'ailleurs permis d'étudier en détail ce grand moment oratoire, dans une langue kanak (Monnerie, sous presse). Dans les discours des arrivants, le rôle de l'Église catholique dans le monde kanak fut souvent évoqué. Pour l'orateur d'Arama, le Dieu des catholiques a rendu les Kanaks plus forts.

Autre grand moment de ces cérémonies, la demande de pardon faite par l'archevêque de Nouméa pour « les torts faits au peuple mélanésien » par l'Église. La redistribution cérémonielle de cette parole, opérée par le conseil, montre comment une autre procédure kanak – celle de paix et de réconciliation (*thalédo*) – peut être adaptée à un contexte élargi, ici celui des relations avec les autres aires de la Nouvelle-Calédonie.

19. USTKE : Union syndicale des travailleurs kanak exploités.

20. Le plus souvent nommé ici « cent cinquantième », pour faire court, et parce que c'était l'expression utilisée par les Kanaks et les représentants de l'Église. L'archevêque de Nouméa, qui célébra la messe commémorative, est connu de tous comme « l'évêque ».

Des notions et procédures sociales kanak de relation et d'accueil

Dans le contexte contemporain, même si les routes et voitures ont été utilisées, le lieu choisi pour les répétitions est une Étape importante des Chemins traditionnels : une Porte. Et, dans les discours, ce sont les Étapes des Chemins traditionnels que l'on décline. Un Chemin est une façon d'exprimer des relations sociales et cosmiques durables entre sociétés – et pas seulement le sentier qu'on utilisait autrefois pour se rendre dans une société voisine. C'est ici la continuation des relations régionales anciennes qui est mise en avant et, dans le cas de Poindimié, de relations inter-régionales.

La notion de Maison – on utilise parfois le mot « case » – avec ses dérivés est ici fondamentale. Elle désigne un groupe socialement organisé. Ce peut être un hameau d'Arama, une société locale dans de nombreuses parties de Hoot ma Whaap, une formation cérémonielle comme celle constituée à Bondé et qui se rend à Poindimié. Il existe une actualisation chorégraphique de cette notion (Monnerie, sous presse), mais celle qui est la plus fréquemment observée est architecturale, comme à Poindimié ou à Mahamat. Quand est construite cette grande maison ronde à toit conique – aujourd'hui c'est souvent pour des cérémonies –, les accueils se tiennent face à sa porte. La notion de Porte fonctionne comme une interface entre les notions qui conceptualisent le réseau de relations Hoot ma Whaap, principalement Grandes Maisons et Chemins.

Le changement de contexte et d'échelle des cérémonies entraîne plusieurs sortes de transformations. Les *thiam* classiques concernent des relations entre sociétés de Hoot ma Whaap. Mais l'arrivée de l'ensemble des sociétés de cette région à Poindimié et son accueil par des représentants d'autres aires confirment la souplesse et l'adaptabilité de cette forme cérémonielle. Le cortège représente l'ensemble des sociétés de Hoot ma Whaap. Dans ce contexte élargi, où le français est utilisé, les discours montrent à la fois des différences significatives et de fortes ressemblances avec ceux des cérémonies classiques. Si les ressemblances sont considérables, les transformations ne le sont pas moins. Ainsi, le discours *hoor* est modifié : après la description du Chemin, c'est l'organi-

sation de l'ensemble de la « Maison Hoot ma Whaap » (en fait de la région Hoot ma Whaap) qui est énoncée, ce qui représente un élargissement par rapport à la formule classique – dont les configurations rythmique et rhétorique sont, par ailleurs, largement conservées. En effet, le rythme du discours s'inspire étroitement de celui de l'original, tout comme le groupement par paires des sociétés de Hoot ma Whaap évoque le caractère relationnel de la description de l'organisation de la Grande Maison dans la formule *hoor* originale. Dans les discours suivants où dominent les relations privilégiées par la rencontre, un rythme inspiré de celui des discours *puunyat* est conservé. À nouveau, les relations ont un caractère élargi. Il s'agit de la célébration de l'Année internationale des peuples indigènes que, cette année-là, les organisateurs ont fait coïncider avec la célébration du Deuil kanak. Les relations sont donc établies avec l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie – pour laquelle le nom Kanaky est utilisé –, avec d'autres mouvements indépendantistes ou États-nations et enfin avec l'État colonial.

Ce sont, précisément, les relations avec l'État colonial français qui sont abordées lors de la rencontre avec le haut-commissaire, quelques semaines après la commémoration du cent cinquantième anniversaire de la première messe.

Un *thiam* pour le haut-commissaire

Fin janvier 1994 doit se tenir à Mahamat une réunion du Conseil consultatif territorial – c'est-à-dire de l'ensemble des conseils coutumiers –, qui est annulée en raison d'un cyclone. Le conseil Hoot ma Whaap se réunit seul aux dates prévues et, le 29 janvier 1994, accueille le haut-commissaire pour lui faire part des résultats de ses travaux²¹. Le maître de cérémonie est le *teâma* de Paimboas, sous la direction duquel, tôt le matin, l'accueil a été répété. On a synchronisé les différents rythmes des percussions et les discours. Quatre poteaux de niaouli ont été plantés, en ligne, à quelques mètres devant la porte de la grande maison. Ils figurent, de façon insistante, la « barrière » (*kayot*) entre sociétés que, dans un *thiam* classique, doivent franchir les arrivants. Pour la dernière répétition, chacun a revêtu des éléments de vêtements kanak.

21. Pour une description d'une autre rencontre entre ce même haut-commissaire et un autre conseil coutumier, celui de Païci-Cémuhi, voir Monnerie (2002).

En casquette et uniforme blancs, le haut-commissaire et un haut responsable se placent face à la ligne formée par les dignitaires de Hoot ma Whaap devant la porte de la grande maison. Les percussions font taire les dernières conversations. Le contraste est frappant : entre arrivants – portant l'uniforme blanc – et accueillants – portant des armes traditionnelles et des vêtements où dominent des éléments végétaux –, entre les formes des discours des uns et des autres. Mais ils se rencontrent et dialoguent, en cette cérémonie de réception dont les modalités sont celles d'un *thiam* simplifié. En effet, la suite des séquences est notablement réduite et, à la différence de la forme classique, c'est l'orateur des accueillants qui fait ici le premier discours. En retrait de la barrière, il s'élance, bondissant, allant et venant entre les deux extrémités de la ligne formée par les accueillants. Il commence par un discours en français, scandé, rythmé par les percussions, irrégulièrement ponctué des cris d'approbation ou d'encouragement des hommes rangés derrière lui. Ce premier discours, énoncé sur un rythme très rapide est, comme les discours *hoor*, presque un chant. Il retrace le chemin parcouru dans l'histoire par les partenaires de la cérémonie :

« Mille huit cent quarante-trois,
C'était avec nous les coutumiers
C'est vos ancêtres qui débarquent.
Mille huit cent quarante-trois,
Cette histoire-là est celle du peuple kanak,
Aujourd'hui nous revendiquons notre pays.
Nous revendiquons notre pouvoir
Pour que nous soyons un État.
Et vous, vous êtes un État
Et les deux États vont travailler ensemble.
Mais à partir de ce jour
L'histoire du vingt-quatre septembre mille huit
cent cinquante-trois,
Nous voulons la retracer.
Et le mec à côté
Doit pas l'enlever complètement.
C'est l'histoire à nous coutumiers
On a beau dire tout ce qu'on a dit
On a pillé ce qu'on a pillé
Mais avec le cœur ouvert
Avec la maison ouverte
Pour tous ceux qui sont ici
Et qui vont vivre avec nous
Et faire le développement comme ils veulent.
Mais toujours le peuple kanak est là
Et on voudrait bien nous chapeauter tous
Pour pouvoir mettre dans la case
Sa case à lui
Le peuple qui a vécu à vos côtés
Comme le peuple français
Et en premier celui-là. »

L'ouverture du discours évoque un premier accueil, considéré comme fondateur des relations entre Kanaks et Français : celui des prêtres catholiques par les coutumiers de Balade. En ce lieu de mémoires multiples qu'est Mahamat, la cérémonie rejoue un accueil et, parallèlement, le discours développe une réflexion sur les relations entre accueillants et arrivants. L'orateur fait un usage systématique des repères temporels et, peu à peu, va leur attribuer une signification. « Mille huit cent quarante-trois », date d'arrivée de la religion, est répété deux fois ; la troisième date énoncée est celle de la prise de possession coloniale, le 24 septembre 1853. En touches brèves, suggestives, il évoque la vision kanak des relations coloniales : les pillages sont opposés au « cœur ouvert » et à « la maison ouverte » du peuple kanak qui est « toujours... là ». Sans insister sur les ravages provoqués par la colonisation, il esquisse les traits d'une cohabitation renouvelée entre deux peuples qui, depuis si longtemps, vivent côte à côte. Le pays kanak – qui vise à être un État – et l'État français pourront « travailler ensemble », « vivre avec nous », « faire le développement comme ils veulent ». Les conditions de cet avenir seront évoquées dans le discours suivant, puis explicitées dans les discussions qui succéderont à la cérémonie.

Ce discours se développe dans le cadre d'une chorégraphie cérémonielle, qui illustre en actes – c'est-à-dire qui donne à percevoir en plus des paroles – des aspects fondamentaux du face à face entre accueillants et arrivants ainsi que leurs relations. La cérémonie s'inscrit dans un contexte spatial qui lui fournit son ancrage thématique : nous sommes à Mahamat, lieu d'arrivée de la religion, puis, dix ans plus tard, de la colonisation. La disposition de la cérémonie répond à son contexte, relationnel et historique, par le clivage entre les deux côtés : le peuple kanak – représenté par le conseil –, accueillant les non-Kanaks, arrivés plus tard – représentés par le haut-commissaire et ses collaborateurs. La chorégraphie cérémonielle exprime aussi la spécificité « culturelle », « coutumière » kanak : réunis devant la grande maison et sa porte, figures architecturales de leurs sociétés et de leurs procédures d'accueil, les dignitaires portant habits ou emblèmes traditionnels frappent le sol de leurs pieds, alors que leur orateur scande les paroles exprimant leurs décisions. Dans ce contexte, l'action cérémonielle donne à percevoir que les discours, les actes,

© D. Monnerie

PHOTO 1 — Mahamat, le 29 janvier 1994 à 8 h 15 : devant la porte de la grande maison, les dignitaires du conseil Hoot ma Whaap préparent la cérémonie d'accueil du haut-commissaire. Face au groupe, Waima Malouma, *teāma* de Paimboas, donne les instructions aux accueillants.

© D. Monnerie

PHOTO 2 — Mahamat, le 29 janvier 1994 à 9 h 30 : l'accueil du haut-commissaire par les dignitaires du conseil Hoot ma Whaap.

les signes et les notions essentiels de la société autochtone ont valeur par eux-mêmes, en même temps que par l'affirmation de leur capacité à fonder un État. Ici, les notions et procédures sociales autochtones – Maison, Porte, Barrière, accueil, discours synchronisés avec des échanges – entendent rejoindre l'universel moderne où priment les États-nations.

Les percussions se sont arrêtées. Le discours suivant change de rythme, sa scansion est moins marquée, il est moins allusif, plus argumentatif et s'apparente davantage à un discours *puunyat* :

« Monsieur le délégué
Je vais tracer en quelques lignes
En quelques mots
Les traces d'il y a cent quarante ans
Mille huit cent cinquante-trois,
Et mille neuf cent quatre-vingt-treize
Cent quarante ans
Mais on est toujours là
Et vous, vous êtes là
Nous demandons ce jour
À travers ce tabac
On vous salue comme les vieux vous ont salués en
mille huit cent quarante-trois
Dix ans entre quarante-trois et cinquante-trois
Il y a un palabre
Il y a dû y avoir un palabre
Et ça c'est vrai
Et ce palabre-là
C'est nos vieux qui l'ont fait
Et aujourd'hui dix ans des accords de Matignon
Pour parachever
L'histoire qui a été dite ce jour-là.
Ce jour-là il a été dit :
Tu restes dans la case,
Assis-toi avec moi.
Mais moi c'est toujours moi
Et vous c'est toujours vous.
Aujourd'hui avec ce tabac-là
On dit l'État kanak
Les coutumiers
Et vous l'État français
Voilà le tabac
Le tabac d'il y a cent quarante ans
Et le tabac d'aujourd'hui
En disant
Vous êtes un État
Et nous voulons être un État
Merci d'être venus
Voilà le bonjour ! »

Le président remet alors au haut-commissaire ce « tabac », une prestation cérémonielle roulée dans une étoffe. Il s'est adressé au délégué du gouvernement, le choix de ce titre lui permettant de se placer au niveau d'un dialogue d'État à État, attitude esquissée dans le discours précédent. Du point de vue cérémoniel, l'unité que représentent les dignitaires du conseil Hoot ma Whaap, assemblés devant la grande maison, préfigure l'État kanak²² et accueille l'État français. Implicitement, d'autres institutions sont placées en position subordonnée, en particulier celles de la « politique » qui, dit-on souvent, « divise » les Kanaks et menace leur unité.

Le discours de *thiam* s'ouvre de façon classique, sur l'évocation des relations entre les deux côtés cérémoniels, ces « traces d'il y a cent quarante ans » qui lient l'un à l'autre, Kanaks et Français, et dessinent un chemin dans l'histoire. L'orateur insiste à nouveau sur le fait que les Kanaks sont « toujours là », ont survécu aux vicissitudes de la colonisation. Leur salut d'aujourd'hui fait écho à celui d'il y a cent quarante ans, « On vous salue comme les vieux²³ vous ont salués en mille huit cent quarante-trois ». Dix ans plus tard, à l'arrivée de l'amiral venu proclamer l'appartenance de la Nouvelle-Calédonie à la France, « Il y a dû y avoir un palabre²⁴ » mais celui-ci, décision d'accueil des « vieux », ne laissait pas augurer la confiscation des terres et le mépris colonial vécus par les Kanaks depuis cent quarante ans, en un mot le dévoiement de l'accueil.

La période de dix années, allant de l'arrivée des prêtres en 1843 à la prise de possession en 1853, s'étend entre deux accueils, le second marquant l'instauration progressive d'une sujétion forcée. L'orateur la met en parallèle avec la période de dix ans consacrée au rééquilibrage entre les deux communautés, instaurée par les accords de Matignon. Renversant le processus de dévoiement colonial de l'accueil, cette période transitoire doit permettre de « parachever l'histoire » pour revenir à une relation respectueuse du peuple autochtone. Déjà des terres ont été rendues à ceux qui les habitaient autrefois. La demande de pardon de l'archevêque de Nouméa, faite

22. Le drapeau de Kanaky porte en son centre, sur la figure du disque solaire, la silhouette d'une flèche faitière – la sculpture qui domine et parachève les grandes maisons.

23. Nous dirions ici les ancêtres. Toutefois, ce mot courant du français kanak renvoie aussi bien à des vivants parvenus à la plénitude de l'existence, qu'à des morts dont la présence est toujours perçue, ne serait-ce que parce que leur nom personnel a été repris par des vivants. Dans tous les cas, les « vieux » (*hulac* en nyelâyu) sont des figures d'autorité.

24. Nous dirions une décision à laquelle on parvient après une discussion et un accord.

quelques semaines plus tôt, en ce même lieu, est un autre signe de ce renversement de la part d'un des successeurs des prêtres accueillis en ce lieu. En la présente décennie, il revient aux représentants de l'État, héritiers de l'amiral reçu dix ans après les prêtres, de faire à leur tour le nécessaire pour permettre un retour aux termes d'un accueil kanak :

« Tu restes dans la case,
Assis-toi avec moi.
Mais moi c'est toujours moi,
Et vous c'est toujours vous. »

Par ces mots qui renvoient aux protagonistes de la cérémonie, aux deux États qu'ils représentent, en même temps qu'aux deux peuples, l'orateur suggère que le cérémonial du *thiam*, rassemblant arrivants et accueillants en une unité sociale – une « case », une Maison – éphémère, préfigure les relations renouvelées que le conseil appelle de ses vœux entre Kanaks et arrivants plus récents, entre un État kanak et l'État français.

Pendant toute la durée de cette harangue, délivrée par un orateur très mobile et expressif, les deux hommes en uniforme, qui se tiennent face à lui, dans une posture quasi-militaire, n'ont pratiquement pas bougé. Le discours, que prononce maintenant le haut-commissaire, contraste avec ceux qui précèdent. Le ton est retenu, les phrases longues, le vocabulaire, les formes de la rhétorique et de l'argumentation, sans oublier l'appréciation de la portée de cette rencontre, se distinguent des paroles de l'orateur des accueillants, comme le font les attitudes, la gestuelle, les vêtements des interlocuteurs. Les phrases qui suivent montrent bien que, malgré tous ces contrastes, les deux hommes sont en terrain commun :

« Grand chef, il y a à peine deux mois, nous étions ensemble à quelques centaines de mètres d'ici pour un anniversaire très important que vous avez évoqué, qui était l'arrivée de l'Église... À cette occasion, vous avez exprimé devant l'évêque et les prêtres, les fidèles venus de la Grande Terre et des Îles, des paroles très importantes puisque, en tant que grand chef de cet endroit, vous avez demandé à chacune des aires coutumières, des autres aires, si elles acceptaient de pardonner ce que Monseigneur Calvet avait appelé dans un texte précédent l'offense faite à la culture... Moi je ne suis pas l'évêque, je suis le représentant de l'État et vous venez de dire, avec le sens de la synthèse historique qui vous caractérise, vous venez de dire dans quelles conditions la France est arrivée et quel était le sens de ce qui avait été commencé en quatre-vingt-huit et ouvert pour dix

ans. Vous avez retenu que c'était au fond la recherche d'une nouvelle forme d'alliance entre ceux qui sont présents et dont la légitimité est indestructible et ceux qui sont venus et dont l'apport est impérissable et définitif... ne serait-ce que par la langue. Donc il s'agit de trouver les formes modernes d'un nouvel accord puisqu'un accord a été défini pour dix ans, il va falloir trouver autre chose et trouver le moyen... d'innover à nouveau. »

Après cette synthèse des relations récentes et anciennes des deux peuples, vient la demande formelle de l'accueil :

« En tout cas, au début de cette journée, il me revient, en mon nom et au nom de ceux qui m'accompagnent, de vous exprimer le respect de cette délégation et de moi-même, à vous-même et aux autorités coutumières qui sont présentes et derrière vous, à la tradition kanak que vous représentez, que vous incarnez en ce moment, qui était antérieure à vous et qui sera après vous. Donc je vous demande en mon nom et au nom de ceux qui m'accompagnent de nous accueillir pour cette journée. »

Cette requête reconnaît un fait important dans le monde kanak, l'arrivée en un lieu n'est jamais un droit de l'arrivant, il doit toujours y avoir de sa part une demande d'accueil aux gens de ce lieu. Si les conditions de l'autorité des dignitaires kanak et de la continuité qu'elle établit entre le passé et l'avenir sont finement exprimées, la suite du discours montre qu'on est loin de la préfiguration du dialogue d'État à État souhaitée par son interlocuteur :

« Vous aviez voulu que cette journée soit plus vaste [mais] cet événement-là est reporté [...] il reste la rencontre avec l'aire coutumière dont vous êtes le chef, Hoot ma Whaap [...]. Ces rencontres [...] permettent d'échanger des idées, de préparer l'avenir, de discuter. Il y a des chefferies et la coutume, il y a la vie politique. Chacun a sa place. Je crois que vous n'avez pas l'intention de prendre la place des politiques et qu'eux n'ont pas l'intention d'empiéter sur votre rôle [...]. Donc il faut discuter et d'abord savoir échanger. Il faut ne pas céder à la tentation de l'agitation, de la fureur, de l'invective, des dialogues pleins d'équivoque. Parfois, la politique y cède et c'est dommage. Vous, vous n'y cédez pas, car aujourd'hui c'est une rencontre qui paraît tout à fait propice à l'échange et au travail. »

Le haut-commissaire, pour clore son intervention, présente sa prestation cérémonielle :

« Donc merci encore une fois d'être présents aujourd'hui. Merci de votre invitation. Et en vous remettant, grand chef, cette coutume, je vous renouvelle selon les formes traditionnelles ma demande d'accueil ainsi que ceux qui m'accompagnent. »

Avant de commenter ce discours, quelques mots sur les « coutumes » données dans les rencontres par les représentants de l'administration. Elles comportent généralement des billets, du tabac, quelquefois des cadeaux, le tout parfois disposé au sol sur des étoffes, plus généralement roulé dans celles-ci et tenu à la main par celui qui fait le discours. Les va-et-vient complexes de discours et d'échanges cérémoniels qui caractérisent les rencontres importantes entre Kanaks sont, dans ces contextes, assez largement simplifiés – tout comme les échanges de discours. Et le geste de présentation et d'offre d'une telle « coutume » de la part des autorités est surtout perçu comme l'expression de la reconnaissance des modalités de relations kanak.

Dans son discours, le haut-commissaire définit, de façon condensée, certaines des questions qui se posent aux conseils des aires. En tant que garant d'une décision référendaire²⁵, il se présente en arbitre de la négociation entre indépendantistes et partisans du *statu quo* – mais peut-on, dans une situation aussi complexe et délicate que celle de la Nouvelle-Calédonie, six ans seulement après les massacres d'Ouvéa, être juge et partie dans une négociation qui met en jeu trois protagonistes : indépendantistes, État, anti-indépendantistes ?

La première interrogation est celle du partage des compétences institutionnelles entre le domaine des « chefferies et de la coutume » et celui de la « vie politique », problème ouvert pour l'État par les accords de Matignon avec la création des conseils d'aires et du Conseil territorial. Il s'agit de définir, pour ceux-ci, une place quelque part à côté de la politique. Les constitutions de la plupart des pays indépendants d'Océanie ont reconnu officiellement certaines des institutions, certains des systèmes de décision, d'autorité, de vie sociale et des relations au monde des sociétés autochtones. Le plus souvent, on a donné à ces formes constitutionnelles une forme inspirée de celle des administrations des anciens pays colonisateurs ou de tutelle. Pour le conseil Hoot ma Whaap, qui définit son propre rôle comme aussi proche que possible de celui des institutions kanak perçues comme authentiques, le discours rejoint la démarche. Ceci en se fondant sur des notions et des actes sociaux bien éprouvés au plan de toute la région

et en mettant en œuvre des discussions de longue durée, indispensables au « consensus »²⁶. Le conseil se veut représentant d'une société qui, à l'avenir, ne se laisserait pas plus contrôler par le monde de la politique – souvent nommée la « case des Blancs » – qu'aujourd'hui elle ne veut l'être par la colonisation.

Cependant, le haut-commissaire prend soin de ne pas se laisser conduire dans une voie qui serait celle de la reconnaissance d'un État kanak. Il ne manque pas de tenter de conforter une rivalité entre « coutumiers » et « politiques », qui pourra être utile à l'État dans le cadre de négociations s'annonçant d'ores et déjà longues et délicates. Quand la cérémonie d'accueil aura été achevée et que débutera la réunion de travail, une des premières interventions d'un membre du conseil, nous allons le voir, ne cédera pas à « l'équivoque » que dit craindre le haut-commissaire à la fin de son discours : elle concernera l'une des revendications kanak les plus fondamentales, celle qui concerne la terre.

Après la réception, les dignitaires de Hoot ma Whaap entrent dans la grande maison pour y déposer les prestations cérémonielles, quitter leurs vêtements et remettre leurs habits de tous les jours. Après une collation partagée entre arrivants et accueillants, les discussions s'engagent dans la grande salle de réunion. Le président ouvre la séance, qu'il place sous le signe de la recherche de la « vérité » que l'on « met longtemps pour retrouver » : vérité de l'organisation des sociétés kanak et vérité de l'histoire. Il place aussi ces entretiens sous la figure tutélaire de « Jean-Marie » [Tjibaou], signataire des accords qui, pour trouver « une autre façon de repartir... où chacun a sa place » « a pris l'image de 1843 à 1853 ». Il s'agit de la période transitoire des accords, interprétée comme une inversion du processus menant à la colonisation. Cette période qui s'étale elle aussi sur dix ans, est considérée comme étant destinée à accomplir « le contraire de ce qui s'est passé » pendant une autre décennie (1843-1853), celle qui s'est écoulée entre le début de la christianisation et la prise de possession.

Le premier intervenant, un homme de Balade, porte-parole du conseil, remercie les invités d'être venus « en ce lieu où jadis l'État français [a] annexé notre patrie natale », où les Kanaks ont été « piégés par [leur] hospitalité traditionnelle,

25. Les accords de Matignon ont été ratifiés par référendum en novembre 1988.

26. Cependant, l'ouverture de ses réunions à tous est une incontestable innovation en regard des pratiques anciennes. Elle vise à assurer au conseil une légitimité accrue, à renforcer et diffuser des savoirs, mais elle lui permet aussi de s'informer plus directement sur les aspirations des jeunes et des femmes.

les valeurs n'étant pas les mêmes ». Il poursuit : « l'homme kanak, de par sa culture est lié à sa terre », cette annexion « a entraîné fatalement la désorganisation de sa société », dont il évoque les principes fondamentaux en ce raccourci « un homme, un nom, une terre, un rôle ». Il continue :

« Aujourd'hui, nous souhaitons que l'État français restitue ce patrimoine indispensable pour la survie de notre peuple, condition *sine qua non* pour toute issue du développement réel de l'homme. Nous voulons appliquer tout simplement ce principe, rends-moi ma terre que je t'accueille [...]. Tu peux rester si tu veux, mais il faut que tu saches que tu es ici chez moi [...]. Vingt-neuf janvier mille neuf cent quatre-vingt-quatorze, cent cinquante ans après, nous chefs et coutumiers de Hoot ma Whaap, ici, sur ce même lieu, en présence d'un État que vous représentez aujourd'hui, nous vous demandons de nous restituer tous les pouvoirs sur notre société traditionnelle. Vive Mahamat, vive Hoot ma Whaap. »

Des constructions sociales différentes de la catégorie du politique

Confronté sur le terrain à la distinction répétée entre « culture, coutume » et « politique », il m'a fallu envisager d'élaborer des propositions anthropologiques concernant ce partage. Ce faisant, j'ai été amené à questionner la façon dont nombre d'observateurs du mouvement kanak et, au-delà, beaucoup d'anthropologues contemporains, utilisent le mot « politique » dans un sens très large qui, bien souvent, couvre l'ensemble des relations sociales (Monnerie, sous presse). J'ai voulu rompre avec cette pratique qui, me semble-t-il, manifeste trop l'influence de l'histoire des idées et de la philosophie politique – donc de nos propres catégories socioculturelles – au détriment d'une anthropologie fondée sur une analyse approfondie des actes et des représentations. Cette prise de position critique n'est pas sans poser des problèmes. En premier lieu, je me suis trouvé confronté à la difficulté qu'il y a à critiquer un terme polysémique largement utilisé comme notion des sciences sociales²⁷. Ma réflexion a été aidée par deux démarches. D'abord, un retour sur l'histoire récente m'a suggéré que l'extension très large de la notion de politique est relativement récente, aboutissement d'un processus qui prend, en France, une ampleur considérable dans les années 1960. Mais surtout, un article de Jonathan Spencer,

qui faisait écho à mes propres interrogations, m'a permis de formuler une part de ma critique de façon simple, claire et très générale, à travers la question suivante :

« si tout est 'politique' [*political*], quel mot pouvons nous employer pour circonscrire ce domaine spécifique de la vie que les gens eux-mêmes qualifient de 'politique' [*politics*]... ? » (Spencer, 1997 : 13)

Pour revenir aux publications concernant la Nouvelle-Calédonie, la plupart des textes que je discuterai ci-dessous, décrivent assez bien la complexité du mouvement anti-colonial, même si c'est, à mon avis, à un plan trop général. Ce que je relève dans ces textes représente, autour de la catégorie du politique, une difficulté d'appréciation, de conceptualisation, qui concerne ce que je qualifierai, pour faire court et utiliser une formule imagée, la configuration bicéphale de la revendication et du mouvement kanak. À propos de l'exposition *De jade et de nacre*, au musée des Arts africains et océaniques de Paris en 1990, Alban Bensa écrit :

« L'exposition d'art kanak qu'on peut voir en ce moment à Paris s'inscrivait pour Jean-Marie Tjibaou dans le droit fil de sa philosophie politique. Pour lui, la culture ne pouvait servir d'alibi à l'expression politique ; elle devait au contraire l'accompagner et parfois même la devancer. » (Bensa, 1995 : 211)

Retenons l'assignation à la philosophie politique d'une réflexion sur la culture qui, « parfois », devance la politique. On retrouve chez le même auteur l'utilisation large de la philosophie politique dans le commentaire d'une citation de Jean-Marie Tjibaou²⁸ qui expliciterait la « philosophie politique du festival Mélanésie 2000 » (*ibid.* : 293). La lecture de l'ouvrage commenté donne des informations intéressantes et une vue plus complexe des faits :

« Tandis que les associations d'hommes avaient abouti quelques dizaines d'années plus tôt à des formations politiques, les groupes de femmes... allaient donner naissance à bien autre chose : le Canaque de 1975. Elles prirent vite conscience du malaise dans lequel le groupe se trouvait, du déphasage incessant qu'il éprouvait, entre le monde collectif de la tribu et le monde individuel des Européens, écartelés entre deux systèmes de valeurs enracinés sur deux planètes différentes. Ce sont elles qui en 1973 eurent l'idée de faire le premier Festival d'art mélanésien. L'idée fit du chemin [pour finalement mener à Mélanésie 2000]. » (Tjibaou et Missotte, 1976 : 31)

27. Et le mot « politique » est loin d'être le seul dans ce cas.

28. Le texte commenté est dans Tjibaou et Missotte (1976 : 32).

L'englobement de ce type de faits sociaux dans la démarche de la philosophie politique par Alban Bensa pose problème. D'une part, parce qu'il assigne au politique des phénomènes sociaux que les acteurs eux-mêmes distinguent du (ou de la) politique. Ainsi, sous la plume de Jean-Marie Tjibaou et de Philippe Missotte, la culture est « bien autre chose » que les « formations politiques »²⁹. D'autre part, et ceci en découle, parce que le domaine de la philosophie politique ainsi mis en œuvre est tellement large, tellement englobant, qu'il en vient à embrasser une part très large du social. Pour sortir de la difficulté, faudrait-il, comme on s'y est parfois essayé, contraster la politique et le politique ? Le cas qui nous retient suggère une mise en cause plus radicale encore. Pour Michel Naepels, le cas de la Nouvelle-Calédonie ne fait pas exception à une « règle » énoncée dès 1982 par Roger Keesing et Margaret Jolly³⁰, qui serait qu'une « utilisation politique et nationaliste de la notion de coutume a tendance à donner une vision très formaliste des règles de vie du passé » (Naepels, 1997 : 56). En Nouvelle-Calédonie :

« l'affirmation politique des Kanak qui les a majoritairement conduits à des positions indépendantistes s'est appuyée sur un double mouvement de revendication foncière et d'affirmation culturelle (c'est d'ailleurs tout un : en cherchant à récupérer la terre des ancêtres, il s'agissait de retrouver à la fois le fondement d'une identité sociale et la source d'une efficacité plus grande). » (*Ibid.*)

On retrouve, comme chez Alban Bensa, l'idée de l'appui que la revendication culturelle aurait fourni au mouvement politique. (Et on regrette que l'intéressante photographie où figurent, en dessous du mot « culture », dessinés sur un tableau, une flèche faïtière, un cagou et une conque (*Ibid.* : 57), ne fasse pas l'objet de commentaires détaillés.) Dans un article consacré par Patrick Pillon à l'identité, la culture et aux catégories de l'action, une tendance analogue prévaut. Au plan général de l'Océanie, alors que « les mobilisations culturelles, identitaires, ethniques ou nationalistes [ont] fortement façonné les enjeux politiques et idéolo-

giques, les redistributions économiques et de pouvoir ainsi que les institutions » (1999 : 83) et que les « enjeux politiques », depuis le milieu des années 1970, ont des « inflexions culturelles ou identitaires » (1999 : 93), au final de tels « déplacements [ne sont] rien d'autre qu'un fonctionnement ordinaire du politique – quelles que soient les sociétés » (1999 : 94).

D'autres auteurs, me semble-t-il, abordent la question de façon un peu différente. Ceci apparaît dans un texte d'Isabelle Leblic commentant Alain Saussol qui, en 1985, écrivait :

« L'inversion du rapport de forces, patent dans une large partie de la brousse, s'effectue au nom de l'indépendance de 'Kanak' dont on peut se demander s'il n'est pas la transcription politique contemporaine du rêve séculaire du retour au 'vieux pays canaque'. » (Saussol, 1985 : 1622, in Leblic, 1993 : 29)

Isabelle Leblic ajoute que :

« Sans être complètement d'accord avec cette appréciation de Saussol assimilant la revendication politique kanak à une certaine idéalisation d'un passé révolu, il semble néanmoins vrai que le réveil politique kanak est surtout constitué par une revendication identitaire visant à la reconnaissance de leur peuple en tant que tel, en mettant un accent particulier sur le problème de la tradition [...] constitutive de l'identité kanak, qui permet au peuple kanak de se présenter uni face à la pression coloniale. » (Leblic, 1993 : 29)

À la différence des auteurs précédents qui tendent à englober l'ensemble du mouvement kanak dans ce qui relève du politique, ces deux auteurs s'expriment dans des formules nuancées : « transcription politique contemporaine du rêve séculaire du retour au 'vieux pays canaque' » pour l'un, « réveil politique surtout constitué par une revendication identitaire » pour l'autre. L'accent est mis sur une sorte d'interpénétration de la catégorie du politique et d'autres catégories caractérisant le monde kanak. Dans les pages de conclusion de son ouvrage de 1993, Isabelle Leblic souligne que la revendication d'indépendance « est d'abord identitaire, que c'est un droit, un dû... mais elle ne revêt pas aux yeux de beaucoup la dimension d'une revendication réellement politique

29. Ce texte opère aussi une distinction entre les rôles des hommes et des femmes dont l'analyse présente un grand intérêt, mais qui dépasse le propos du présent article.

30. Dans un numéro spécial de *Mankind* dirigé par Roger Keesing et Robert Tonkinson qui, en 1982, fera date, précédant d'un an le grand classique de Hobsbawm et Ranger *The invention of tradition*. Ce fut le début d'une longue série d'ouvrages, le plus souvent collectifs, sur la question de la coutume ou *kastom* et des formes contemporaines des traditions dans le Pacifique – généralement en rapport avec les nationalismes. On trouvera une bonne synthèse des publications des premières années dans Foster (1991). Le *Journal de la Société des Océanistes* a publié en 1999 un numéro spécial (109) sur ce thème, dirigé par Alain Babadzan.

et économique, les deux devant être liées » (1993 : 391). Pour Jean Chesnaux aussi, c'est l'imbrication, la « conjugaison », entre politique et culture qui prime : la « politique, si décisive soit-elle, cède pourtant le pas aux prescriptions plus fondamentales de la coutume » (1989 : 77, voir aussi 90-91, 103). Pour résumer, et à grands traits, il y a donc, pour certains de ces observateurs, une assignation au politique d'une très large part des faits sociaux – une forme généralisée de la catégorie du politique – et, pour d'autres, une imputation au politique de toute mise en débat ou en conflit, et de toute réorganisation du social – une forme restreinte de la catégorie du politique.

L'interaction d'une catégorie locale kanak, « la politique », avec une notion de sciences sociales et de philosophie, « la » ou « le » politique pose un problème de méthode anthropologique général non négligeable, qu'il n'est pas possible de traiter dans le cadre de cet article. C'est pourquoi je m'en tiendrai à la confrontation des interprétations ci-dessus avec les faits envisagés à partir du terrain de Hoot ma Whaap – où mes interlocuteurs font, en paroles et en actes, la distinction entre « culture, coutume » et « politique ». Ceci suggère des possibilités d'inflexion dans les recherches que je voudrais d'abord situer à un plan méthodologique très général avant d'avancer un exemple particulier. La mention de la philosophie politique par Alban Bensa renvoie, dans notre discipline, à l'anthropologie politique³¹. Ne vaudrait-il pas mieux dire à une « anthropologie du politique », dénomination qui mettrait en avant l'aspect comparatiste de nos recherches ? En effet, il me semble que l'emploi du terme et de la catégorie du politique de façon très (trop) large, universalisante et englobante dans ce que j'ai nommé la forme généralisée, pourrait avoir été un des facteurs conduisant à une sorte de négligence épistémologique au sujet du partage, souvent mis en avant dans le monde kanak – et pas seulement dans Hoot ma Whaap –,

entre « culture, coutume » et « politique ». Cette conception kanak ne correspond pas à la nôtre, savante ou courante, et la forme généralisée de la catégorie du politique ne permet pas d'en rendre compte. Pour finir, je prendrai un exemple qui nous ramène à la fois aux préoccupations ethnographiques de cet article et aux visées comparatistes de l'anthropologie sociale et culturelle – ainsi que, à mon sens, de l'anthropologie du politique. À des échelles et selon des modalités bien différentes, des politiques de l'expulsion des groupes sociaux se retrouvent dans le monde européen et dans le monde kanak. Mais un regard comparatiste montre que des politiques de l'accueil de groupes sociaux (de statuts divers) caractérisent le monde kanak, ce qui ne me semble pas être aussi nettement le cas du monde européen³². Comment rendre compte de cette dissymétrie ? L'étude de l'organisation sociale que j'ai conduite à partir d'Arama, m'amène à penser que les procédures d'accueil des groupes sociaux – et leurs corollaires, les procédures d'expulsion – sont un élément très important de l'organisation sociale (Monnerie, 2001 et sous presse). En revanche, les constitutions françaises ne présentent pas de dispositions concernant l'accueil des groupes sociaux – ce qui serait contraire à leurs fondements juridiques, largement individualistes. C'est, me semble-t-il, dans cette perspective qu'il faut envisager les politiques, ou les stratégies, d'accueil et d'expulsion³³ dans le monde kanak, par une approche qui implique de comprendre et de mettre au premier plan de la réflexion des faits très fondamentaux d'organisation sociale, de représentations et des catégories de la pensée et de l'action sociales.

Conclusion

L'étude détaillée d'une cérémonie comme le *thiam* et de ses transformations amène à prendre la mesure, qui apparaît tout à fait considérable, d'une facette de la revendication indépendantiste

31. Fondée en Grande-Bretagne à partir d'un livre essentiel, dirigé par Edward Evans-Pritchard et Meyer Fortes, *African Political Systems* (1940). Max Gluckman, à Oxford puis Manchester, et George Balandier, en France, développent cette approche. Sur ce thème, voir l'article de Marc Abélès (1991).

32. Je pense par exemple, pour la France au XX^e siècle, aux Arméniens ayant échappé aux massacres en Turquie, aux réfugiés de la guerre civile d'Espagne, aux Juifs d'Europe ayant survécu après la défaite du régime nazi. Ils ne furent pas tous, systématiquement, accueillis. Des camps furent parfois organisés pour contrôler leur arrivée, alors même qu'à cette époque, notre pays était considéré en Europe comme une terre d'asile.

33. Toujours dans cette perspective, dans les exemples cités dans la note précédente, il importe aussi de considérer les notions définissant la nationalité française – et pas seulement les rapports de forces politiques à l'Assemblée ou ailleurs – pour comprendre les formes de l'accueil (et du refus d'accueil).

kanak contemporaine. Celle-ci développe des affirmations « culturelles », également qualifiées de « coutumières », qui sont distinguées d'une autre facette, ses expressions « politiques ».

La cérémonie *thiam*, tenue à Mahamat pour le haut-commissaire en 1994, poursuit par des voies différentes les combats des années 1980. Car ceux-ci sont dans toutes les mémoires et nombre des hommes qui œuvrent ici de façon pacifique s'étaient battus dans la décennie précédente. Après la signature des accords de Matignon, ils ont été rejoints dans le conseil Hoot ma Whaap par des dignitaires favorables aux thèses du parti anti-indépendantiste. Dans ce contexte, la revendication kanak privilégie l'affirmation « culturelle », « coutumière ». Ici, le social et le culturel ne sont ni pensés ni agis de façon séparée par le conseil, où les mots « culture » et « coutume » sont le plus souvent utilisés de façon interchangeable – renvoyant à l'expression nyelâyu *wado me weeng* (« us et coutumes »³⁴). Simultanément, l'affirmation de la valeur des procédures sociales et des conceptions culturelles kanak tend à en souligner des aspects universels.

Ainsi le mouvement pour l'indépendance de Kanaky a deux faces, l'une « politique », l'autre « culturelle », « coutumière », et leur complémentarité est au fondement de ses réflexions, de ses stratégies et de ses pratiques. Cette dichotomie et cette complémentarité fondamentales, cette configuration bicéphale, n'ont été ni thématisées ni analysées par les observateurs – journalistes et spécialistes des sciences sociales – qui, pour la plupart, ont privilégié les aspects « politiques » du mouvement. J'ai montré qu'il y avait là au départ une sorte de paradoxe de l'histoire récente : le mouvement politique des années 1970 stimule un mouvement de résistance et d'affirmation « culturel » qui, deux décennies plus tard, dans

Hoot ma Whaap³⁵, revendique, pour cette composante « culturelle », « coutumière », à la fois antériorité et englobement par rapport au « politique » – ce qui n'est pas dénué de fondement dans une région où des révoltes se sont produites très tôt après la colonisation et dans un pays dont les habitants autochtones n'ont accédé au suffrage et à la représentation politique qu'après la Seconde Guerre mondiale. Dans une situation complexe, deux facteurs ont, à mon sens, contribué au caractère inaperçu par les observateurs de ce partage opéré par les Kanaks, entre « culture », « coutume » et « politique », et de leur complémentarité dans le mouvement anti-colonial depuis les années 1970³⁶. Le paradoxe que je viens de mentionner y joue un rôle. Mais les interactions entre les outils de réflexion anthropologiques et les notions utilisées dans le monde kanak y ont une autre part. En effet, les uns et les autres utilisent la catégorie de politique de manière différente. Les observateurs eux-mêmes construisent la notion de politique de façon quelque peu divergente que j'ai nommée forme généralisée ou restreinte de la catégorie du politique qui, respectivement, tendent soit à englober « culture » et « coutume » dans le politique, soit à constater des interactions fortes ou une sorte d'hybridation entre « culture », « coutume » et « politique ». J'ai suggéré l'inadéquation de ces approches pour rendre compte du fait que les Kanaks définissent « la politique » en contraste avec la « culture » mais aussi la « coutume », et j'ai montré que le mouvement anti-colonial a une configuration bicéphale, correspondant à ce partage.

Il convient maintenant de dire quelques mots de ce partage³⁷. Les Kanaks sont des praticiens avertis de la « politique »³⁸ et ceci vaut pour certains membres du conseil. Ils sont conscients qu'il s'agit d'une forme importée de pouvoir sur les relations sociales. En qualifiant la « politique » de

34. Au plan comparatiste, pour Maré, Isabelle Leblic, citant Wassissi Iopue, signale qu'on « peut dire *penenod*, 'la manière du pays', c'est-à-dire la 'coutume', au sens de 'tradition', ou alors *nidi ac* qui signifie 'les vraies choses d'ici' (litt. beaucoup, vrai/chose), ou encore *ta ace nore nod*, 'les choses du pays' et *ween*, 'racine' dans, par exemple, *bo ween om* (litt. toi/racine/ici) » (Leblic, 1995 : 102). De même, Elsa Faugère remarque que le terme de « coutume », très fréquemment employé par les Maréens, est la traduction française du terme *nengone* « *penenod* » qui signifie littéralement « la manière de faire du pays » (*pene* = manière de ; *nod* = pays) (1998 : 27).

35. J'ai pu constater des faits très proches au cours de mes fréquents déplacements dans d'autres régions de la Grande Terre (Monnerie, 2002) et d'un bref séjour à Lifou ; mais une analyse comparatiste détaillée reste à faire.

36. Voir Monnerie (sous presse). Roselène Dousset-Leenhardt (1976) est une de celles qui a le mieux parlé de l'ancrage dans le long terme de la résistance kanak.

37. Ma référence méthodologique est ici linguistique, avec en particulier Benveniste (1969). Au plan comparatiste, pour le Vanuatu, on lira avec intérêt les pages que Lissant Bolton consacre au développement de la notion de *kastom* et du partage effectué avec une autre notion (associée à la christianisation), celle de *skul* (Bolton, 2003).

38. Voir en particulier les développements, fissions et recompositions du paysage politique kanak dans la « Généalogie du paysage politique de la Nouvelle-Calédonie » (Leblic, 1993 : 400).

« case des Blancs », les membres du conseil renversent la perspective du tout politique, la notion sociale kanak de « Case », de « Maison », devenant une notion universalisante, la « politique » une forme particulière d'organisation de la société. « Culture » et « coutume » sont perçues comme autochtones et dotées d'une valeur d'antériorité par rapport à la « politique ». Ce sont la « culture », la « coutume », qui donnent leur signification profonde à l'aspiration fondamentale d'une réorganisation du pays sur des bases non coloniales, fondées sur la reconnaissance explicite de leur position dans une dynamique, celle de l'accueil, qui fonde nombre de relations sociales dans le monde kanak.

Revenons sur la rencontre avec le haut-commissaire, sur ses modalités, sur son efficacité. Dans leurs réflexions, les intervenants au conseil résument ainsi cette réception :

« c'est le geste de retour pour les Blancs [et] on a refait le même geste [d'accueil] que les vieux, mais à l'envers. »

Comme dans la façon d'envisager les relations sociales et aux terroirs, les préoccupations des Kanaks pour le passé, pour l'histoire, ne se jouent décidément pas toujours dans les catégories que nous privilégions. La cérémonie donne à percevoir et à penser plusieurs cadres de références et plusieurs échelles temporelles et spatiales. D'une part, celle immédiate d'une réception formelle de quelques heures – à laquelle met fin la cérémonie de séparation – et, d'autre part, celle beaucoup plus large de la remise en jeu de l'accueil des Français depuis 1853. Ceci s'articule, nous l'avons vu, sur une forte thématisation autour des décennies 1843-1853 et 1988-1998. Les membres du conseil donnent à ce « geste » qui « refait [ce que j'ai nommé l'accueil dévoyé] à l'envers », à cette réunion et aux paroles prononcées une importance extrême. En effet, dans ce cadre, les actes cérémoniels ont un pouvoir sur les relations sociales tout autant qu'ils sont déterminés par elles. Et, quatre ans plus tard, une part des idées échangées ce jour-là sera reprise dans le préambule de l'accord de Nouméa qui exprime :

« la recherche d'une nouvelle forme d'alliance entre ceux qui sont présents et dont la légitimité est indestructible et ceux qui sont venus et dont l'apport est impérissable et définitif. »

Mais, on le sait désormais, les affirmations du préambule sont loin d'être appliquées concrètement. Est-il bien sûr d'ailleurs que toutes les parties concernées soient conscientes des implications et des enjeux profonds de cette dynamique sociale kanak de l'accueil ?

Pour finir, il n'est pas superflu d'évoquer brièvement certaines des procédures et des notions mises en œuvre dans les cérémonies étudiées ici. La cérémonie *thiam* implique le face à face entre accueillants en rapports étroits avec la terre de leur Grande Maison et arrivants qui reconnaissent ce rapport et viennent s'intégrer à la Maison cérémonielle. L'espace et le temps du dispositif se répondent comme ils répondent de l'antériorité qui est celle des accueillants. Séquence par séquence, la cérémonie tresse les liens de la rencontre, en particulier par des échanges synchronisés avec des discours, et en préfigure une autre – non étudiée ici – qui va déconstruire ces liens : cérémonie de séparation, souvent dite « d'au revoir ». L'utilisation systématique par le conseil Hoot ma Whaap de cette cérémonie – et ses adaptations à des contextes relationnels différents – font sens. Cette démarche ouvre sur des positions et des perspectives d'ajustement réciproque des apports autochtones et extérieurs. On entend ainsi rompre avec un processus à sens unique, déjà expérimenté lors de cent quarante années de colonisation, qui pourrait se poursuivre en privilégiant toujours, sans recul critique, la modernité occidentale. Le risque encouru est, dans le meilleur des cas, celui de la folklorisation de certains traits du monde kanak. En contraste, sur la base d'une reconnaissance de l'antériorité du peuple kanak sur la terre de son pays, de son autochtonie, c'est une réorganisation des relations entre Kanaks et arrivants plus récents qui est visée ici, dans tout le champ du social. La thématique récurrente de l'accueil se fonde sur des procédures permettant de choisir la place des entités sociales accueillies (groupes, personnes, institutions et leurs idées) comme, le cas échéant, de refuser tout ou partie de l'accueil³⁹. Elle souligne l'existence de dispositifs sociaux par lesquels les sociétés de la région Hoot ma Whaap pensent parvenir à cet ajustement sans sacrifier ce qu'elles considèrent comme leur authenticité. C'est ainsi que se manifestent d'incontestables qualités dynamiques de la « culture » et de la « coutume » : des traits de résilience, doublés de capacités d'adaptabilité et d'innovation.

39. Les événements récents de Saint-Louis relèvent de ce type d'approche, au moins en partie.

BIBLIOGRAPHIE⁴⁰

- ABÈLÈS, Marc, 1991 (rééd. 2000). Politique (anthropologie), in P. Bonte et M. Izard (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 579-583..
- BENSA, Alban, 1995. *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents 18-19.
- BENVENISTE, Émile, 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 1 Économie, parenté, société*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOLTON, Lissant, 2003. *Unfolding the Moon. Enacting Women's Kastom in Vanuatu*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- BRETTEVILLE, Dominik, 2002. « L'os et le souffle ». Le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie : les Paimboas, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- CHESNEAUX, Jean, 1988. Culture politique kanake et pratique politique française : réflexions sur la crise calédonienne, in M. Spencer, A. Ward et J. Connell, Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance, Paris, L'Harmattan, pp. 75-108.
- DAUPHINÉ, Joël, 1992. *Pouébo. Histoire d'une tribu canaque sous le Second Empire*, Paris-Nouméa, L'Harmattan-Agence de développement de la culture kanak.
- DOUGLAS, Bronwen, 1970. A History of the Balade People of New Caledonia 1774-1845, *The Journal of the Polynesian Society* 79, 2, pp. 180-200.
- DOUSSET-LEENHARDT, Roselène, 1976 (rééd. 1998). *Terre natale, terre d'exil*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- EVANS-PRITCHARD, Edward et Meyer FORTES (eds), *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press.
- FABERON, Jean-Yves (éd.), 1997. *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, La documentation française.
- FAUGÈRE, Elsa, 1998. L'argent et la coutume, Maré (Nouvelle-Calédonie), thèse de doctorat, Marseille, EHESS.
- GUIART, Jean, 1966 (1987). *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Publications de la Société des Océanistes 8.
- HOBBSBAWM, Eric and Terence O. RANGER (eds), 1983. *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KESING, Roger and Robert TONKINSON (eds), 1982. *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia* (special issue), *Man-kind* 13, 4.
- KURTOVITCH, Ismet, 1997. *Aux origines du FLNKS. L'UICALO et l'AICLF (1946-1953)*, Nouméa, éd. Île de Lumière.
- LAMBERT, Père, 1900. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Nouvelle imprimerie nouméenne.
- LEBLIC, Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.
- , 1995. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, in F. Grenand (éd.), *Les mécanismes du changement culturel et linguistique*, *Revue d'ethnolinguistique – Cahiers du LACITO* 7, pp. 87-111.
- MONNERIE, Denis, 2001. Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 157, pp. 59-86.
- , 2002. Nouvelle-Calédonie. La terre et les hommes, la culture et la politique : consensus et confrontations, *Ethnologie française* XXXII, 4, pp. 613-627.
- , (sous presse). *La parole de notre Maison. Discours et cérémonies Kanak aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- MWÀ VÉE. Revue de l'Agence de développement de la culture kanak, Nouméa.
- NAEPELS, Michel, 1997. 'Il a tué les chefs et les hommes'. L'anthropologie, la colonisation et le changement social en Nouvelle-Calédonie, *Terrain* 28, pp. 44-45.
- PILLON, Patrick, 1999. Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houailou (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 109, pp. 84-96.
- SAUSSOL, Alain, 1979. *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Publication de la Société des Océanistes 40.
- , 1985. La terre et la confrontation des hommes en Nouvelle-Calédonie, *Les Temps modernes*, "Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance" (dossier spécial) 464, pp. 1612-1622.
- SPENCER, Jonathan, 1997. Post-colonialism and the political imagination, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3, pp. 1-19.
- TJIBAOU, Jean-Marie, 1996. *La présence kanak*, Paris, Odile Jacob.
- TJIBAOU, Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1976 (1978). *Kanaké*, Papeete, Les Éditions du Pacifique.

40. La date de l'édition utilisée, quand ce n'est pas l'édition originale, est indiquée entre parenthèses.