



Journal de la Société des Océanistes

117 | Année 2003-2
Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession

La micropolitique de la mine en Nouvelle-Calédonie

Analyse des conflits autour d'un projet minier au sein d'une communauté kanak

Leah S. Horowitz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1305>

DOI : 10.4000/jso.1305

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 254-271

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Leah S. Horowitz, « La micropolitique de la mine en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 117 | Année 2003-2, mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 26 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1305> ; DOI : 10.4000/jso.1305

La micropolitique de la mine en Nouvelle-Calédonie. Analyse des conflits autour d'un projet minier au sein d'une communauté kanak

par

Leah S. HOROWITZ*

RÉSUMÉ

Cet article examine la micropolitique, au sein d'une communauté kanak, relative à un projet minier. Vu son importance politique et économique, les résidents locaux ont approuvé le projet dans l'ensemble. Des disputes ont cependant éclaté au sein des villages autour du massif. Dans le monde kanak, le prestige est acquis par la capacité de se dire membre d'un clan parmi les premiers arrivés dans un lieu, et donc en mesure de prendre toute décision liée à l'utilisation de la terre. Les gens ont vu dans la reconnaissance de ces droits par la compagnie minière, un moyen pour appuyer ou déstabiliser leurs positions sociales. Leurs attentes dans ce sens ont également influencé leurs discours sur les conséquences écologiques du projet ainsi que sur les risques de provoquer la colère des esprits ancestraux.

MOTS-CLÉS : mine, micropolitique, reconnaissance, conflits.

ABSTRACT

This article examines the micropolitics within a Kanak community in New Caledonia, concerning a mining project. Because of its political and economic importance, local residents supported the project on the whole. However, disputes arose within the surrounding communities. In Kanak societies, prestige is acquired through the ability to claim membership of a clan that is among the first to arrive in a place, and thus has the right to make all decisions relating to land use. People viewed the recognition of these rights by the mining company as having the potential to either support or destabilise their social positions. People's expectations in this regard also influenced their statements about the ecological consequences of the project as well as the risks of provoking the ancestors' anger.

KEYWORDS: mining, micropolitics, recognition, conflicts.

Le projet Koniambo et ses enjeux

Cet article examine la politique intracommunautaire dans une tribu¹ kanak de la région Voh-Koné, en Nouvelle-Calédonie, relative au projet Koniambo. Ce projet représente une co-entreprise impliquant une compagnie internationale (Fal-

conbridge) et une compagnie minière locale (SMSP). De janvier à juin 2000, j'ai travaillé comme consultante pour Falconbridge sur une étude du « patrimoine paysager ». Par la suite, je suis retournée dans cette région afin de mener des recherches doctorales de juin à décembre 2001. J'ai mené des entretiens semi-

1. En Nouvelle-Calédonie, l'administration coloniale a organisé les lieux de résidence kanak en « tribus », terme qui désigne donc des villages kanak et n'a guère de rapport avec les unités sociales kanak précoloniales.

* Associée, Resource Management in Asia Pacific Program, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, leahh@ihug.com.au

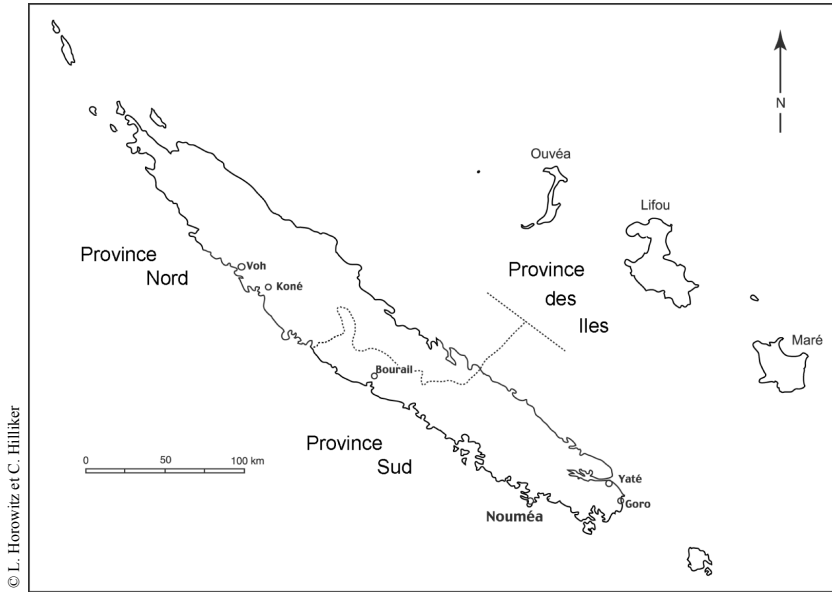


FIG. 1 — La Nouvelle-Calédonie

directifs auprès des membres de chaque clan concerné et j'ai également utilisé des méthodes d'« observation participative ». Une demi-douzaine de tribus entourent le massif de Koniambo. Mon lieu principal de recherche, Oundjo, se trouve sur la côte ouest à mi-chemin entre Koné et Voh. Village d'approximativement trois cents habitants kanak (ITSEE, 1997), Oundjo est presque entièrement protestant. À part la culture d'ignames et d'autres légumes dans leurs jardins, les principales activités économiques des villageois consistent en la pêche des poissons, crabes, trocas et holothuries pour les vendre aux colporteurs. Ils pratiquent également l'élevage de bovins sur la péninsule de Pinjen qui se trouve à proximité. Oundjo est un lieu où l'on peut observer beaucoup de conflits concernant le projet Koniambo et c'est pour cette raison que je l'ai choisi comme site principal de recherche.

Le projet Koniambo, s'il aboutit, comprendra l'exploitation du massif de Koniambo ainsi que la construction d'une usine et d'un petit barrage qui fournira de l'eau douce pour le traitement hydrométallurgique du nickel. Au cours de mes recherches, beaucoup de gens ont exprimé l'espoir que le projet entraîne un rééquilibrage économique, permettant à la province Nord de s'établir, à un plus grand degré, sur un pied d'égalité avec la province Sud, où existe depuis longtemps déjà une usine pour le traitement du nickel (Horowitz, à paraître). Dans la région de Voh-Koné, un nombre important des résidents

locaux s'attend à ce que le projet fournisse des emplois directs ou indirects, surtout pour les jeunes. Vu son importance politique et économique, les résidents locaux ont donc approuvé dans l'ensemble le projet, sans pour autant se mettre d'accord sur l'emplacement de certains de ses composants, tels l'usine et le barrage. En Nouvelle-Calédonie, les relations au paysage forment la base des identités culturelles et des positions sociales (Leenhardt, 1937 ; Bensa et Rivierre, 1982, 1994 ; Tjibaou, 1996 : 69, 110-111 ; Pillon, 1998 : 201), et donc la construction de l'usine ou du barrage peut soit appuyer, soit déstabiliser les positions sociales des individus qui revendiquent des droits à des terrains précis. Suivant les attentes à cet égard des membres des tribus aux alentours du massif, des disputes ont éclaté quant à savoir si oui ou non, il faut permettre à la compagnie minière de construire son infrastructure sur des terrains locaux.

Cette situation trouve ses racines dans l'importance que l'on accorde au sein des sociétés kanak au « prestige », qui consiste au droit d'être respecté par ses pairs, « capital symbolique » défini par Pierre Bourdieu comme :

« toute espèce de capital (économique, culturel, social) [qui] obtient une reconnaissance explicite ou pratique [...] dans la relation à un habitus pré-disposé à le percevoir comme signe et comme signe d'importance » (1997 : 285).

Dans les sociétés kanak, ce prestige est acquis par la capacité de se dire membre d'un clan parmi les premiers arrivés dans un lieu, et donc en mesure de prendre toute décision liée à l'utilisation de la terre (Bensa, 1995 : 33 ; Guiart, 1996 : 6 ; Godin, 1999a).

Un de ces conflits a eu lieu sur le site principal de mes recherches, la tribu d'Oundjo, et concernait une péninsule à proximité de la tribu, appelée Pinjen. Entre 1999 et 2001, Falconbridge/SMSP espérait bâtir son usine à Pinjen. Cet endroit est d'ailleurs doté d'une histoire intéressante. En 1983, période d'agitations indépendantistes appelées « Les événements », les habitants d'Oundjo revendiquent cette péninsule qui, à l'époque, appartient à une compagnie multinationale dirigeant une entreprise d'élevage sur ces terres. La politique officielle, alors conçue pour encourager le développement économique, stipule qu'afin de pouvoir récupérer leurs terres, les demandeurs doivent d'abord former un Groupement d'intérêt économique (GIE), c'est-à-dire une personne juridique qui recevra par la suite le titre de propriété. En 1983, dans le cadre du processus de la revendication de Pinjen, des membres de plusieurs clans à Oundjo forment donc un GIE d'élevage et, en 1989, cette association se voit octroyer le droit de propriété de la péninsule (Service des domaines, 1989). Par la suite, les clans traditionnellement « propriétaires² » de l'endroit (six clans, dont quatre résident à Oundjo) transfèrent les droits à ces terres au GIE par le biais d'une cérémonie coutumière. Les clans propriétaires conservent malgré tout certains droits à des sites spécifiques, terres de leurs ancêtres. Par exemple, ils continuent d'être les seuls à pouvoir nommer leurs enfants d'après ces endroits. En 1999, quand la compagnie minière demande et reçoit l'autorisation de ces clans pour mener des études de faisabilité quant à la construction d'une usine sur Pinjen, le GIE, lui, proteste en bloquant l'accès à la péninsule. En réponse, des membres des clans coutumièrement propriétaires commencent à occuper le terrain afin de permettre à la compagnie minière de continuer ses études. Évidemment, suite à ces actions, l'atmosphère se détériore considérablement au sein de la tribu d'Oundjo.

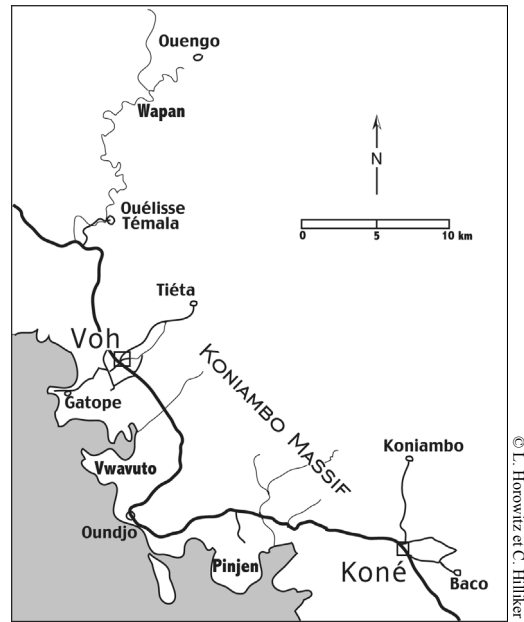


FIG. 2 — La région de Voh-Koné

Cet article tentera donc d'élucider les raisons qui sont derrière ce conflit.

Les droits – contestés – à la terre

Les propriétaires terriens coutumiers de Pinjen essayent de regagner le contrôle dans deux domaines : d'une part, ils ont perdu beaucoup de leurs terres au profit d'un gouvernement colonial et, d'autre part, ils craignent que leur autorité au sein de leurs propres communautés diminue. Ainsi, ces soi-disant propriétaires coutumiers cherchent non seulement à définir, pour eux-mêmes, une position privilégiée par rapport à la compagnie minière, mais aussi – et précisément à travers leurs relations avec la compagnie minière – à revendiquer le prestige vis-à-vis des autres clans. Partout en Nouvelle-Calédonie, comme dans le monde entier (Filer, 1990 : 10 ; Sahlins, 1994 ; Rowlands, 1995 : 26-29 ; Barker, 1999), les sources externes d'appui jouent depuis longtemps un rôle important, aidant les villageois à renforcer, voire étendre, leur autorité et leur rang social. Aussi les gens de la région de Voh-Koné essayent-ils d'utiliser leurs relations avec la compagnie minière, afin de maintenir ou d'augmenter leur

2. Ce terme est ambigu puisque le concept de « propriété » de la terre, comme nous l'entendons, n'a pas d'équivalent exact dans les langues ou les conceptions pré-coloniales kanak ; il est cependant couramment utilisé par les Kanaks aujourd'hui.

prestige au sein du groupe. Vu qu'ils craignent une érosion graduelle de leur influence, il n'est pas surprenant que les autorités coutumières se réjouissent du fait que Falconbridge reconnait et soutient, tacitement, leurs droits et pouvoirs décisionnels. Ils voient cela comme un moyen de réaffirmer l'authenticité et l'importance de leurs positions³. Fins observateurs de l'exploitation de leurs montagnes contre leur gré pendant des décennies, les clans coutumièrement propriétaires du massif sont finalement consultés par une compagnie minière. C'est pour eux la preuve de leur importance.

La plupart des membres des clans détenant la propriété coutumière (quoique non officielle) des zones prévues pour l'exploitation minière ou pour la construction, pensent qu'ils recevront d'autres formes de traitement préférentiel, ceci bien que les représentants de Falconbridge m'informent, en des termes très clairs, qu'ils n'ont pas de telles intentions. Leur héritage et les relations privilégiées qu'ils entretiennent avec la compagnie minière ne peuvent que confirmer leur conviction : ils doivent recevoir, et en fait recevront des redevances et d'autres bénéfices du projet Koniambo. C'est avant tout dans le but d'améliorer la vie de la communauté. Mais, même s'ils sont prêts à recevoir le soutien de Falconbridge, ils maintiennent leur distinction ainsi que leur dignité kanak en évoquant leurs capacités d'action, indépendamment de la compagnie minière, et parfois même en s'y opposant. Derrière leur certitude que Falconbridge accèdera à leurs demandes, se dresse la menace que, si jamais la compagnie minière ne les écoute pas, les gens des tribus peuvent bloquer les routes ou lancer d'autres actions, afin de se faire entendre. En même temps, les personnes qui ont assez récemment acquis des droits officiels à la terre, à travers le système légal français, sont promptes à affirmer leur propre autorité, prétendant que les clans coutumièrement propriétaires du lieu n'ont aucun droit quant aux décisions concernant des terres qui ne leur appartiennent pas légalement.

Vu les enjeux micropolitiques considérables, dus au fait que les clans coutumièrement propriétaires attendent une reconnaissance de la part de la compagnie minière, la position de « propriétaire terrien » est devenue l'objet d'une compétition intense. Il n'est alors pas étonnant que, suivant leurs positions sociales (elles-

mêmes souvent vivement contestées), les résidents locaux aient des opinions différentes concernant la nature et l'identité exactes de ces propriétaires terriens.

Beaucoup ne sont pas sûrs de ce que cette « propriété » implique. Partout en Mélanésie, quoique les droits à la terre et l'autorité sur elle soient normalement limités à certains groupes, ces règles restent flexibles, nuancées et dynamiques (voir par exemple Hviding, 1996). En outre, les droits d'usage se distinguent souvent des relations permanentes, même si les usagers temporaires peuvent essayer de réclamer des privilèges « plus définitifs ». D'ailleurs, les systèmes coutumiers ne sont évidemment pas conçus pour aborder les complexités des engagements dans le cadre d'un développement à grande échelle. En conséquence, la « propriété de la terre » – concept sans parallèle exact dans les classifications précoloniales – est définie différemment selon les intérêts des individus en présence (Jorgensen, 1997). C'est-à-dire que, en raison des systèmes coutumiers normalement flexibles et contenant un degré considérable d'ambiguïté, des conflits peuvent surgir entre des personnes qui interprètent ces systèmes de manières différentes, chacun ayant pour but de revendiquer la position de « propriétaire » (Lane et Chase, 1996 ; Ballard, 1997 ; Toft, 1997 ; Ernst, 1999 ; Foale et Macintyre, 2000 ; Gardner, 2001). En Nouvelle-Calédonie, les rapports privilégiés des premiers occupants à la terre et aux esprits y résidant ainsi que les conventions usufruitières sont très compliqués (voir notamment Bensa, 1986), prêtant à de multiples interprétations. Le concept de « propriétaire terrien » devient ainsi un outil discursif, une source d'appui exogène, qui interfère dans les conflits micropolitiques.

Même en faisant abstraction de ce qui définit précisément un propriétaire terrien, les gens ne sont pas toujours d'accord sur la question de qui, exactement, sont les propriétaires terriens coutumiers locaux. Pour les Kanaks, les droits à la terre sont déterminés par les itinéraires des ancêtres. Mais ces passages sont, la plupart du temps, rapportés de différentes façons (Bensa et Rivierre, 1982 ; Naepels, 1998 : 105) et l'appartenance au groupe des premiers occupants fait l'objet de compétitions constantes et intenses, à travers la formation d'alliances stratégiques et des nouvelles versions de l'histoire de l'ordre d'arrivée

3. Voir Gezon (1999 : 64) pour un exemple similaire venant de Madagascar.

des familles. D'ailleurs, les limites territoriales sont marquées par des aspects géographiques, mais elles peuvent toujours être remises en question ou modifiées (Godin, 1999b). Conscients de la nature conflictuelle de ces contradictions, les gens évitent en général de raconter les histoires des autres clans ou encore de montrer ces limites, et préfèrent critiquer ceux qui le font. Mais étant obligés de travailler sous le système législatif français, les Kanaks ont actuellement tendance à présenter des versions « figées » de réalités sociales jadis fluides et contestées (Naepels, 1998 : 312). Ils maintiennent qu'il existe pour eux une « vérité » singulière et soupçonnent leurs rivaux de faire de faux témoignages.

Il n'est pas question de suggérer ici que les gens des tribus de la région de Voh-Koné aient créé de nouveaux mythes afin de revendiquer des terres auxquelles ils n'ont aucun droit coutumier. Au contraire, soutenons que les histoires orales et les généalogies, qui indiquent les individus spécifiques ayant des droits à la terre, sont d'une « vérité changeante » (Naepels, 1998 : 131 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 110-111 ; Douglas, 1992 : 96, 1994 : 172, 176 ; Bensa et Goromido, 1997). Ceci recoupe l'idée anthropologique que les relations humaines sont « constamment renégociées, régénérées et mises en nouvelle application, dans le contexte d'un champ social changeant » (Leach, 2001 : 62). À cause de cette atmosphère d'incertitude, les gens sont capables (comme ils l'ont toujours été) de faire appel à certains éléments de leur identité – relations familiales, itinéraires ancestraux et échanges reconnus – afin d'affirmer leurs propres droits et nier ceux des autres. En d'autres termes, l'incompatibilité des revendications n'implique pas nécessairement la malhonnêteté, mais plutôt des constructions divergentes de droits complexes qui se superposent⁴.

Les villageois, eux-mêmes, trouvent que leurs adversaires sont audacieux, voire totalement malhonnêtes, corrompus par une inlassable soif de pouvoir. Que la compagnie minière les reconnaisse comme membres légitimes des clans premiers occupants est au cœur des rivalités. En même temps, au lieu de voir là un simple antagonisme, les gens prennent part au conflit et soutiennent, le plus souvent, que leurs revendications s'accordent avec les principes coutumiers, tandis que celles de leurs rivaux reflètent, elles, un égoïsme.

D'aucuns affirment que les disputes, déclenchées par le projet minier, résultent d'une perte du savoir coutumier. Plusieurs regrettent le fait qu'il n'y ait plus de vieilles personnes, bien informées, qui puissent les aider à déterminer la structure sociale correcte et, qu'ainsi, chaque clan est obligé d'interpréter lui-même la situation, ce qui mène au désaccord. Ironiquement, on dit parfois que les ancêtres ont « caché » les histoires des clans, afin que l'ordre d'arrivée soit oublié et que les gens ne puissent pas frapper d'ostracisme ceux arrivés plus récemment. Dans tous les cas, Pinjen appartient officiellement à une entité qui relève de la juridiction de la loi française et non coutumière : le GIE d'élevage. Le système législatif français crée de nouvelles formes de droits, généralement invoquées lors de conflits à propos de l'autorité sur la terre.

Coutume *versus* loi française

La coexistence de deux types de discours – les coutumes kanak et la loi française – concernant la réglementation de l'utilisation des ressources naturelles, mène souvent au conflit au sein des communautés – voir, par exemple, le cas des droits maritimes coutumiers face à la législation maritime française (Teulière-Preston, 2000). Chaque discours présente des avantages et inconvénients que reconnaissent les individus en fonction de leur position sociale. À Oundjo, malgré le fait que la péninsule appartienne légalement au GIE, la plupart des gens sont d'accord pour que les propriétaires terriens coutumiers aient des droits inaliénables sur certains sites. Bien entendu, les deux codes de droits à la terre, l'un français (formel, écrit) et l'autre kanak (informel, oral), coexistent. Lors de la dispute concernant la construction de l'usine, chaque camp a deux discours – souvent incompatibles – à sa disposition, afin de justifier sa position. Anxieux de maintenir, sinon d'améliorer, leurs positions économiques et sociales, les gens cherchent à affirmer leurs droits à travers le code, qu'il soit français ou kanak, qui défend au mieux leurs intérêts du moment. Non qu'ils soient particulièrement rusés, mais les gens d'Oundjo savent utiliser les outils intellectuels qui servent le plus leur cause.

Les membres du GIE basent parfois leurs arguments sur le discours de « la coutume »,

4. Voir Jorgensen (1997) pour un exemple similaire, venant de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, de l'invocation des mythes comme moyen de revendiquer des droits à la terre et de nier ceux d'autrui, dans le contexte d'un projet minier.

prétendant que leurs rivaux n'ont aucun droit coutumier quant à décider du sort de la péninsule. Pourtant, ces membres s'appuient, pour la plupart, sur l'allégation qu'ils possèdent le titre légal à la péninsule, d'après la loi française. Ils citent comme preuve le fait que c'est leur groupe qui paye chaque année les taxes foncières. Ils ne pensent pas que les propriétaires coutumiers aient le droit d'autoriser Falconbridge à construire l'usine sur la péninsule, sans même les consulter au préalable. Que la compagnie minière ait négligé de les reconnaître les contrarie et leur fait craindre la perte de toute autorité sur la terre. Puisque les droits coutumiers à la terre et le rang social qui y est associé sont basés exclusivement sur l'ancienneté, ce n'est pas le prestige en tant que tel que les membres du GIE ciblent, en affirmant leurs droits légaux. Ils espèrent maintenir leur dignité personnelle, de même que leur autorité sur la terre récemment gagnée.

Afin de prouver le bien-fondé de leur position, les clans qui soutiennent la construction de l'usine sur Pinjen utilisent, eux aussi, les deux systèmes de droits à la terre. Ils font appel au système législatif français et aux institutions capitalistes externes pour appuyer leurs revendications et leurs efforts. En même temps, ils se reposent sur la coutume et insistent sur le fait que, selon eux, les autorités coutumières sont les seuls propriétaires terriens légitimes. De là, non seulement les gens prennent position en fonction des alliances claniques préexistantes, mais ils réinterprètent également ces alliances de longue date, conformément aux positions actuelles des gens vis-à-vis du conflit. Ainsi, tout comme les membres du GIE, les membres des clans coutumièrement propriétaires évoquent, de manière stratégique, les deux systèmes réglementaires coexistants (kanak et français), dans le but de justifier leur droit de contrôler l'utilisation de Pinjen et ce, sans jamais remettre en question les bases fondamentales de l'une ou l'autre des structures.

Comme j'essaie de le démontrer, on attend du projet Koniambo qu'il change, outre les paysages topographiques, tous les paysages politiques de Nouvelle-Calédonie et de la région de Voh-Koné. Naturellement, les gens s'efforcent de tourner ces changements à leur avantage, en obtenant le plus grand bénéfice pour eux-mêmes, leur famille et leur clan. Pour les Kanaks, beaucoup de sources de prestige et de respect se basent sur le droit de s'identifier

comme faisant partie du groupe des descendants des premiers occupants, groupe qui détient l'autorité sur la terre. Les individus tentent donc, par divers moyens, d'augmenter ou tout au moins de maintenir l'autorité de leur sous-groupe social (clan ou GIE) sur les zones en question. Aussi, les conflits ne concernent pas la terre en tant que telle mais plutôt les relations humaines qu'elle incarne, ainsi que le prestige, l'autorité et la souveraineté que représente le contrôle de ces terres.

En raison de l'importance symbolique et matérielle du projet Koniambo pour les Kanaks, presque tous les gens des tribus de la région de Voh-Koné soutiennent en général ses objectifs. La SMSP, et donc son projet Koniambo, sont censés promouvoir un rééquilibrage politico-économique en faveur des Kanaks. Il serait donc difficile pour un Kanak de s'opposer au projet sans donner l'impression d'être contre les intérêts économiques de son peuple. Ainsi, la dignité des résidents locaux et leur solidarité en tant que Kanaks les obligent à soutenir de tout cœur les objectifs du projet. Quelques personnes des tribus doutent néanmoins des conséquences potentielles que les activités minières peuvent avoir sur leurs vies quotidiennes. Comme on le verra plus tard, ils craignent la perte des ressources naturelles et culturelles et, à un moindre degré, la colère des esprits ancestraux. En fin de compte, les attentes des gens quant aux effets du projet sur la communauté (que ce soient la perte des ressources ou les châtements des ancêtres) sont fonction de leur capacité à anticiper ces impacts sur leur propre position sociale.

Bénéfices matériels *versus* prestige social

La position sociale n'est pas déterminée par la richesse matérielle dont, comme je tenterai de le démontrer, les gens ne peuvent jouir directement. Ceux-ci se soucient de maintenir leur gagne-pain, mais ne font pas l'effort d'accumuler de grandes fortunes, ce qui n'apporte d'ailleurs aucun prestige. Cependant, la réception des redevances ou des privilèges spéciaux (ce que, à leur insu, Falconbridge n'a aucune intention de fournir) va constituer – à l'instar des échanges lors des cérémonies coutumières – une preuve publique de leur appartenance à un clan premier occupant, une position sociale qui implique l'autorité sur la terre et qui mérite là un profond respect.

Parmi les résidants d'Oundjo, le conflit concernant la construction de l'usine à proximité de la tribu pousse chaque camp à accuser l'autre – souvent sans le faire de manière explicite, mais à travers un message sous-jacent, à peine voilé – de ne penser qu'au gain individuel à court terme. Cette avidité contraste avec ce que les gens présentent comme leur propre souci, basé sur la coutume, du bien-être de la communauté plus large. En raison du mérite attribué à la générosité, à la réciprocité et au maintien de l'équilibre économique, les allégations d'individualisme représentent de sévères critiques. Ces accusations cachent les véritables motivations des gens, c'est-à-dire leurs aspirations non pour le gain financier, mais pour le prestige.

L'argent est indéniablement une source de pouvoir relativement nouvelle et, en tant que telle, il représente un enjeu nouveau dans la politique locale, surtout dans le contexte de projets miniers qui ont le potentiel de générer des « inégalités [économiques] [...] qui dépassent tout ce qui existait à l'époque pré-minière » (Jacka, 2001b : 60). L'économie de marché actuelle favorise, évidemment, les disparités en termes de richesses et un nombre important de Kanaks a su tourner ce système à son avantage, à la grande consternation des personnes âgées qui déplorent la perte des « valeurs morales » qui formaient jadis « la base de la société communautaire » et qui sont désormais remplacées par « une pensée économique » (Naepels, 1998 : 314).

Le succès matériel en lui-même n'est pourtant pas un signe de haut rang social au sein des sociétés kanak. La consommation ostentatoire n'est pas bien vue puisque cela traduit un man-

que de considération des autres, c'est-à-dire de ceux qui ont un plus faible pouvoir d'achat⁵. On désapprouve surtout le gain financier obtenu aux dépens des voisins ou des parents. En effet, on accorde une importance particulière au maintien de l'égalité économique au sein de la communauté. Ceci se manifeste dans les nombreux cadeaux et prêts qui servent à redistribuer les revenus. En pratique, « la coutume » et l'argent sont inextricablement liés. Par exemple, l'argent fait couramment partie des échanges coutumiers (les mêmes billets circulant souvent longtemps entre les gens sans être dépensés). Mais, l'argent est couramment dénié à travers un discours qui l'accuse de promouvoir l'individualisme et de perturber l'harmonie communautaire. Ce même discours met en avant les coutumes kanak⁶. C'est peut-être là le moyen de résister aux changements socio-économiques imposés par le système politique et culturel dominant, tout en affirmant les vertus de l'identité kanak (Roux, 1974 : 41 ; Bensa, 1995 : 221 ; Faugère, 1998 : 129-136, 2000 : 42-43 ; Leblic, 1993 : 190-218, 379-385). Le fait que les individus relativement aisés s'angoissent à l'idée que d'autres tentent, à travers des moyens surnaturels, de les empêcher de jouir de leurs richesses, est aussi un frein à une consommation ostentatoire. Comme partout en Mélanésie, les craintes de sorcellerie motivée par la jalousie sont courantes en Nouvelle-Calédonie (Bensa, 1995 : 89 ; Faugère, 2000 : 42 ; Leblic, 1999 : 136), et Christine Salomon décrit les maladies qui, d'après les gens, résultent de telles pratiques (2000 : 84-97)⁷.

Ce manque de consommation ostentatoire ne nie aucunement l'évidence que la plupart des

5. Par exemple, ma famille d'accueil, rentrant tard un soir d'une kermesse, a déclaré qu'ils avaient très faim puisqu'ils n'avaient rien mangé. Ils auraient pu acheter des brochettes qui étaient à vendre, mais ils s'étaient trouvés en présence d'autres qui ne le pouvaient pas. Contrairement aux Européens, ils expliquèrent qu'ils ne pouvaient pas manger quelque chose devant un ami ou un parent qui n'avait pas les moyens de faire comme eux.

6. L'idée que le capitalisme mène à la désintégration sociale est depuis longtemps une source d'inquiétude pour un grand nombre de gens en transit entre une économie de subsistance et une économie basée sur l'argent. Un article publié en 1965 cite un informateur tahitien qui se plaint que « Les parents ne s'occupent plus des parents, ils ne tiennent qu'à l'argent » (Finney, 1965 : 269), et l'auteur observe que les villageois tahitiens « se plaignent que les grands groupements familiaux, et les parents en général, n'agissent plus ensemble : que maintenant chaque individu ne s'occupe que de soi-même et de ses proches » (1965 : 271). Bronwen Douglas (2002 : 12) nous donne un exemple plus récent, venant d'Aneityum, de représentations ni-vanuataises de « l'argent et la parenté » comme étant « antithétiques mais entremêlés, de manière ambiguë, dans l'expérience actuelle des indigènes ».

7. L'appartenance à certains groupes religieux est le seul moyen d'échapper aux contraintes sociales qui entourent les richesses matérielles : tout d'abord en fournissant une excuse pour ne pas participer aux cérémonies coutumières d'échange et, ensuite, en débarrassant les gens de leur peur de la sorcellerie. À Oundjo, les maisons les plus grandes et les voitures les plus neuves appartiennent au seul couple bahaï du village et aux membres du groupe charismatique nommé « Enfants de Dieu », la plupart desquels vivent à la périphérie du village et ne participent que très peu aux cérémonies coutumières. Dans un autre contexte, Elsa Faugère explique qu'à Maré, le fait de se convertir au Pentecôtisme tient lieu d'« arme contre [les obligations financières de] la coutume » (2000 : 59-60).

Kanaks s'intéressent effectivement aux bénéfices fournis par des projets de développement économique tel le projet Koniambo. Pourtant, l'acquisition de biens matériels ne fait pas l'objet de *rivalité*, puisqu'il demeure socialement inacceptable de montrer, ou même d'accumuler, des possessions. Au contraire, les gens cachent systématiquement leur richesse et nient qu'ils possèdent quoi que ce soit qui vaudrait la peine d'être emprunté⁸. En même temps, les échanges de biens et de services, soit officieusement entre parents ou amis, soit officiellement à travers des cérémonies coutumières, rappellent régulièrement l'interdépendance des membres d'une communauté ou d'un groupe de parenté. D'une part, il existe des pressions énormes pour maintenir l'égalité économique : ainsi, on offre ou on prête des objets matériels aux amis ou aux parents. D'autre part, la plupart des Kanaks à qui j'ai parlé, montrent un désir sincère de générosité et tirent une vraie satisfaction de l'acte d'offrir des cadeaux ou de prêter leurs possessions. En tout cas, il ne sert à rien de rivaliser avec ses voisins, puisqu'il suffit, afin de bénéficier de leurs possessions, de les leur emprunter. En revanche, les accusations d'avarice sont plutôt sérieuses. Dans le cadre des débats à propos du projet Koniambo, les individus évoquent souvent leurs propres intentions généreuses, comme les raisons sous-jacentes à leurs actions, tout en déplorant « l'égoïsme » de leurs adversaires.

Les représentants de la compagnie minière supposent que les communautés locales bénéficieront des apports financiers, fournis directement (par l'emploi avec la compagnie) et indirectement (à travers la demande des ouvriers immigrants pour les produits locaux). À plusieurs reprises, ils demandent aux consultants qui travaillent pour eux d'essayer de déterminer si les résidents locaux sont « prêts pour le développement ». Ce qu'ils ont négligé de prendre en considération, c'est le fait que les pressions socioculturelles, pour le maintien de l'équilibre économique au sein de la communauté, empêchent les individus de rechercher ouvertement pour eux-mêmes un gain financier hors normes, tout en accusant leurs rivaux de le

faire. Parallèlement, la présence du projet et sa capacité potentielle de remettre en question le droit coutumier concernant l'autorité sur la terre débouchent sur des enjeux socio-politiques inattendus, qui créent de nouvelles tensions au sein de la communauté.

À la différence de la valeur attribuée à l'équilibre économique, la notion de prestige est perçue différemment selon les sociétés kanak. Ceci ne se voit pas au premier coup d'œil ; comme aux Fidji, mais contrairement aux régions de la Mélanésie du Nord, les positions sociales en Nouvelle-Calédonie sont, en général, soit héritées, soit transmises par adoption. Ceci les distingue des systèmes « big-man » de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, des îles Salomon et du Vanuatu du Nord⁹. Par contraste, les hauts rangs sociaux des sociétés kanak s'obtiennent, non pas par le biais de dons, mais en prouvant l'ancienneté relative et surtout de l'appartenance à un clan qui était parmi les premiers à arriver dans le lieu d'implantation. Comme l'a dit Alban Bensa (1992 : 123), la compétition dépend non de biens, mais de noms (voir aussi Bensa et Antheaume, 1982). Évidemment, le fait de gagner de l'argent peut apporter un niveau de vie plus élevé (quoique cela reste limité par le fait que, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, les gens ne peuvent pas montrer leurs richesses et sont obligés de les partager), mais ne peut pas entraîner une élévation de statut social. Ce dernier est – théoriquement – fonction des noms.

Bronwen Douglas (1994 : 169) maintient, quant à elle, que les différences entre les deux « systèmes » ne peuvent se réduire à de simples stéréotypes de structures hiérarchiques « polynésiennes » au rang héréditaire *versus* des structures égalitaires « mélanésiennes » au prestige obtenu par la compétition, la Nouvelle-Calédonie et les Fidji étant alors classés comme « des approximations politiques de la condition polynésienne » (Sahlins, 1968 : 159). Aujourd'hui comme par le passé, la situation réelle est beaucoup plus complexe, puisque les pouvoirs des chefs calédoniens se fondent « sur les capacités et le caractère de l'individu titulaire » au cours d'une « interaction complexe entre les principes de l'attribution et

8. En effet, quand elle a découvert que sa belle-fille (une adulte) avait utilisé le téléphone de notre maison alors que nous étions tous sortis, la mère de ma famille d'accueil a exigé qu'à l'avenir, en notre absence, on cache le téléphone sous des tas de vêtements ou des matelas dans la chambre à coucher voisine.

9. Comme l'indique Marilyn Strathern, toute définition de système « big-man » est forcément une généralisation trop simplifiée, puisque « une comparaison globale des sociétés fait face au savoir chaotique de la différenciation interne à chacune » (1991 : 3).

de l'accomplissement » (Douglas, 1979a : 38 ; 1979b : 18). Autrement dit, au lieu d'être nés avec une position sociale qu'ils ne peuvent changer, les Kanaks naviguent à l'intérieur d'un système où existent beaucoup de possibilités de mobilité sociale. Auparavant, les individus s'efforçaient constamment d'élever le rang de leur famille au sein de la hiérarchie sociale, soit par la guerre, soit en manipulant les mythes et en organisant des mariages afin de s'associer de plus en plus étroitement avec les clans « premiers occupants ». Et aujourd'hui, cette position, si elle est moins explicitement recherchée, est toujours aussi convoitée. En dépit de cette effervescence, l'harmonie sociale règne et résulte de la tension entre équilibre désiré et déséquilibre réel (Roux, 1974 ; Douglas, 1982 : 402 ; Bensa, 1995 : 239). Cette tension est toujours en vigueur dans les communautés kanak actuelles. Aussi, dans une société qui accorde une importance particulière au respect réciproque et au maintien de l'harmonie sociale, on ne peut revendiquer la position de premier occupant sans s'attirer le stigmate social de « l'orgueil » (Naepels, 1998 : 186). Au lieu de cela, les membres de ces clans comptent sur la reconnaissance d'autrui, publique (à travers des cérémonies) et pratique (dans les actions quotidiennes).

Ainsi, la reconnaissance officielle d'une compagnie minière, manifestée par des cérémonies publiques et également à travers l'octroi de redevances ou la priorité pour l'emploi, constitue donc une preuve bien en vue de la position de propriétaire foncier coutumier. Bien que les bénéficiaires financiers les intéressent, ce qui compte le plus ici, c'est leur désir de recevoir, par la compagnie minière, une reconnaissance visible, voire tangible, de leur rang social élevé. On peut jouir de cette forme de prestige beaucoup plus ouvertement qu'on ne peut dépenser son argent. Sous cet angle, il faut réexaminer les efforts faits par les gens d'Oundjo pour convaincre la compagnie minière que ce sont eux qui ont le droit de négocier avec elle et de recevoir des bénéfices financiers de l'activité d'exploitation de ressources. Il s'agit, en priorité, d'affirmer ou d'améliorer leur statut *social* par *l'acte de recevoir* cet argent, ce qui constitue une preuve de leur position au sein de la hiérarchie sociale. En même temps, plusieurs membres des clans coutumièrement propriétaires du lieu maintiennent – et sans aucun doute, en toute sincérité – qu'ils projettent d'utiliser

l'argent reçu pour le bien de la communauté entière. Ceci leur permettra d'augmenter encore plus, d'une part, le respect qui leur est dû et, d'autre part, l'estime dont ils sont l'objet, en démontrant leur sollicitude altruiste pour leurs confrères de la tribu.

Pour résumer, à propos des bénéfices financiers attendus du projet minier, les gens sont davantage préoccupés par le fait d'obtenir l'estime de la compagnie minière et des autres gens de la tribu que d'acquérir un gain individuel asocial. En outre, comme je tenterai de le démontrer, les moins inquiets, en ce qui concerne les impacts du projet sur les écosystèmes locaux et les réactions des ancêtres face aux activités minières, sont ceux qui attendent du projet un accroissement de leur propre prestige. Cette attente, à son tour, dépend de leurs croyances en leurs propres capacités à utiliser l'avènement du projet pour augmenter ou réduire l'autorité sur la terre de leur sous-groupe. Les raisons qu'ils donnent pour justifier leurs positions couvrent cependant une gamme de raisonnements, tous basés sur un discours visant à solliciter les groupes sociaux dont ils sont membres. Je ne nie pas que les gens aient été honnêtes en parlant de leurs sentiments conscients mais, en revanche, cette situation démontre que « les croyances, même sincères, ont toujours une manifestation politique » (Gregory, 1997 : 116) dont les conséquences, à leur tour, jouent un rôle dans la formation de nouvelles croyances. Autrement dit, les croyances sont politiquement opportunes et l'opportunité politique crée des croyances.

Dans ce qui suit, j'analyserai les arguments des résidents locaux face aux changements potentiels, dans chacun des deux domaines intimement liés à la vie sociale : les écosystèmes locaux et le comportement des esprits ancestraux.

Conséquences écologiques

Tous les gens des tribus de la région de Voh-Koné sont d'accord sur l'importance des ressources naturelles, tels les produits marins et l'eau douce, et beaucoup présentent aussi l'héritage culturel et les mémoires récentes qu'incarnent les terres en question. Mais certains plus que d'autres s'inquiètent à propos des conséquences écologiques du projet. Si l'on y regarde de plus près, on voit que ces inquiétudes dépendent de l'ampleur des avantages financiers attendus.

Cette évaluation très pragmatique de l'importance de l'écosystème est logique, puisque les ressources naturelles sont équivalentes à d'autres formes de revenus ; ainsi, l'emploi direct ou indirect provenant du projet Koniambo peut compenser la perte éventuelle des espèces marines.

L'inquiétude des habitants, vis-à-vis des conséquences écologiques du projet, est basée sur la valeur utilitaire des écosystèmes environnants, qui fournissent des ressources naturelles et culturelles. Leurs intérêts pour les espaces et les espèces sont donc centrés sur les besoins humains, au lieu d'être basés sur des notions de valeur intrinsèque de la nature. Il n'est donc pas étonnant que les gens des tribus de la région de Voh-Koné s'inquiètent des impacts potentiels du projet Koniambo sur l'environnement, dans la mesure où ils n'attendent pas que le projet leur fournisse d'autres bénéfiques matériels. À Oundjo, plusieurs employés salariés expriment d'ailleurs des inquiétudes pour le bien-être de leurs confrères de la tribu ; néanmoins, les plus anxieux quant au maintien des ressources marines sont ceux qui en dépendent pour leur subsistance et leurs revenus, souvent des gens qui ont peu d'éducation scolaire et n'espèrent pas être employés par la compagnie minière. Plusieurs femmes, qui ramassent des coquillages dans les mangroves à proximité des deux sites potentiels de l'usine, partagent ces angoisses. Elles expliquent que cette éventualité justifie une opposition à la construction de l'usine sur ces sites – à moins qu'elles ne puissent trouver de l'emploi avec le projet minier, ce dont elles doutent fort. Dans le même esprit, plusieurs individus trouvent que le projet est bon pour ceux qui y trouveront de l'emploi, mais mauvais pour ceux dont les revenus dépendent de la pêche. Beaucoup affirment qu'ils sont prêts à accepter la construction de l'usine sur des terres à proximité de la tribu, s'ils sont sûrs que les gens de la tribu y trouveront de l'emploi pour remplacer la perte attendue des espèces marines.

Ainsi, les désirs des gens de garder leurs ressources sont basés pour la plupart sur leurs intérêts économiques ; un nombre important de personnes de la tribu parle des environs comme d'un « héritage », défini de manière pragmatique en tant que source de richesse dont eux et leurs enfants ont besoin pour survivre. Autrement dit, l'utilisation des ressources naturelles est généralement vue comme une alternative, nécessaire mais non idéale, à l'emploi salarié.

Leurs inquiétudes ne concernent cependant pas seulement la valeur utilitaire des ressources naturelles. Un nombre important de résidents voit l'héritage, contenu par la réserve de pêche d'Oundjo et par les terres coutumières des clans, comme important, mais pas seulement pour des raisons purement économiques. Pour les Kanaks, les espaces possèdent non seulement un intérêt pragmatique, mais aussi une valeur importante telle que la fondation de l'identité culturelle. Aussi les gens indiquent-ils certains sites comme faisant partie des relations de leur clan aux terres en question et témoignant donc de leurs droits sur ces zones. De même, les héritages culturels des individus et des groupes deviennent des enjeux à prendre en considération dans les évaluations des avantages et inconvénients du projet minier. À l'instar des ressources naturelles, les significations culturelles de certains endroits sont menacées par les changements du paysage qu'entraînera inévitablement le projet minier. En d'autres termes, la plupart des habitants d'Oundjo voient le projet minier comme impliquant un échange ou un compromis : d'un côté, les ressources naturelles et culturelles de la zone subiront un certain degré de dommages mais, de l'autre, des emplois et des redevances seront générés.

Les gens estiment ce compromis intéressant dans la mesure où, d'une part, il correspond aux attentes qu'ils ont du projet et, d'autre part, il satisfait le degré de confiance qu'ils ont en Falconbridge/S MSP. Leurs attentes et leur confiance dépendent, à leur tour, de la relation que chaque groupe de résidents locaux a avec la compagnie minière. Certains croient que cette relation et le projet lui-même augmentent leur autorité sur la terre, ce qui représente leur sécurité, leur identité et leur point de repère fondamental. Autrement dit, la raison sous-jacente à l'empressement de certaines personnes de la tribu pour accorder leur confiance en la compagnie et à penser que celle-ci évitera d'endommager l'écosystème local, ou sinon fournira des bénéfices qui compenseront les dégâts, est qu'elles s'attendent à voir leur position sociale de premiers occupants reconnue publiquement par la compagnie minière. Inversement, les résidents qui ne pensent pas bénéficier du projet, que ce soit financièrement ou en termes de prestige, choisissent de ne pas faire confiance aux promesses de la compagnie minière. Néanmoins, tout comme dans le cas des différences d'opinion en ce qui concerne les bénéfices

financiers du projet, les gens de chaque camp se décrivent comme inquiets pour le bien-être de la communauté entière et traitent d'un côté comme de l'autre leurs adversaires d'égoïstes.

S'il est vrai que certains s'inquiètent réellement de la possibilité de perdre leurs ressources naturelles et culturelles, cela devrait aussi être le cas des gens qui soutiennent la construction de l'usine sur des terres proches de chez eux. La différence réside dans le fait que, vu leur position en tant que propriétaires terriens coutumiers et leurs relations privilégiées avec la compagnie minière, les soi-disant propriétaires coutumiers de Pinjen attendent des emplois et des redevances qui compenseront toute perte de ressources naturelles. En revanche, les membres des autres clans craignent, dans l'absence à la fois d'une telle relation étroite avec la compagnie minière et de pouvoir décisionnel relatif à l'utilisation de la péninsule, la perte de leur gagne-pain, sans rien recevoir en retour.

Si les Kanaks des tribus s'intéressent aux bénéfices financiers du développement économique, ils veulent que ce développement se déroule de manière à ce qu'ils puissent eux-mêmes choisir et contrôler le projet. Ils souhaitent surtout s'assurer qu'au lieu de menacer leur autorité sur la terre, il viendra l'augmenter. Cela résulte entre autres de l'importance des relations d'un individu à des endroits particuliers, non seulement parce que ces relations déterminent sa position au sein de la hiérarchie sociale locale, mais également parce qu'elles font partie de son identité culturelle.

Les conflits et débats, au sein de la communauté, tournent autour de la signification socio-culturelle des terres en question : la dignité, le prestige et l'autorité qui seront gagnés ou perdus par des groupes particuliers. Les discours et actions des gens de la tribu en ce qui concerne l'environnement dépendent donc directement de leurs attentes à propos du droit à la terre ainsi que de ses ressources que le projet leur confèrera et/ou de la ressource alternative de revenus qu'il leur fournira. À leur tour, ces attentes sont fonction de l'autorité coutumière de ces individus sur les terres en question et de leurs relations avec la compagnie minière. En fin de compte, il s'agit là non pas d'un sentiment de « prendre soin de la nature » pour elle-même,

mais plutôt de l'importance de l'autorité sur l'utilisation des ressources naturelles, indispensables pour leurs valeurs politico-économiques, culturelles et spirituelles. Autrement dit, les attentes des gens concernant les avantages et les inconvénients du projet en termes de prestige influencent leurs discours et, à mon sens, leurs perceptions réelles des impacts du projet sur les ressources naturelles et culturelles locales.

Les esprits et les lieux tabous

Tout comme dans le cas des écosystèmes locaux, les inquiétudes des gens vis-à-vis des réactions des esprits ancestraux quant aux activités minières tournent autour des risques potentiels pour les êtres humains. Si tous sont d'accord pour dire que les esprits sont potentiellement dangereux, les implications de ce danger sont interprétées diversement. Ainsi, dans les situations spécifiques des différentes communautés autour du massif, l'emplacement des sites tabous et les dangers des esprits associés à ces sites ou aux sommets des montagnes sont conceptualisés et articulés en fonction des individus. À l'instar des observations de Dan Jorgensen (1998) au sein d'une communauté telefolmin en Papouasie-Nouvelle-Guinée, les espérances et les craintes des gens face au projet minier se transforment en visions d'esprits et en histoires les concernant.

Ainsi, ce que les gens attendent de l'activité minière – d'où leurs analyses des dangers liés aux esprits – dépend de leurs positions particulières vis-à-vis du projet Koniambo. Ceci n'implique pas que les gens sont malhonnêtes dans leurs propos ; au contraire, ils s'inquiètent réellement de ces risques, bien qu'à des degrés différents.

Outre leur importance culturelle dans les histoires claniques et afin de définir les identités qui y sont liées, les endroits tabous sont respectés en vertu des dangers qu'ils représentent¹⁰. En Nouvelle-Calédonie, du non-respect d'un tabou peuvent résulter maladies, accidents ou catastrophes naturelles qui affecteront, non seulement l'individu concerné, mais également un autre membre de sa famille ou même son groupe de parenté tout entier (Salomon, 2000 : 98-102).

10. En bwatoo et haveke (les deux langues parlées à Oundjo), ces sites s'appellent *xape thiiitake*. Le mot *thiiitake* se traduit littéralement par « interdit », bien qu'il soit également utilisé pour traduire « sacré » dans un contexte chrétien ; ainsi, l'église devient *mwa thiiitake* (littéralement « maison sacrée ») et le dimanche devient *vwa thiiitake* (littéralement « faire sacré »). Voir aussi, pour les équivalents en paicî, Isabelle Leblic (1998).

Dans la région de Voh-Koné, un grand nombre de Kanaks, les jeunes autant que les personnes âgées, a exprimé une anxiété catégorique à propos des endroits tabous. Parfois, si les jeunes nient croire aux esprits en tant que tels et ignorent les histoires orales qui expliquent l'importance des sites tabous, ils les craignent tout de même. Ils expliquent souvent qu'ils sont obligés d'y croire puisqu'ils ont vu, personnellement, le danger de ces sites. Comme les sommets des montagnes sont le domaine des esprits ancestraux, ceux-ci sont considérés d'autant plus potentiellement dangereux car, s'ils sont fâchés ou déconcertés par les activités minières, inconnues d'eux, ils peuvent faire en sorte que ceux qui travaillent sur le massif tombent malades ou aient des accidents¹¹. De nos jours, ces dangers apparaissent moindres, en raison de l'augmentation du nombre d'automobiles, d'avions et autres machines bruyantes qui viennent troubler les environs auparavant tranquilles des ancêtres. Mais jadis, cela les a conduits à chercher refuge dans des endroits toujours plus éloignés des habitations humaines. Les gens parlent également de la perte de la forêt provoquée par les feux de brousse et par l'élevage comme un autre facteur qui contribue à faire fuir les esprits. Malgré tout, ces endroits possèdent toujours une force mystérieuse et perceptible.

Les clans premiers occupants ont donc une relation privilégiée au paysage. D'abord, ils sont les seuls à posséder un savoir complet quant à l'emplacement des endroits tabous. Aussi les membres d'autres clans n'osent-ils pas s'aventurer seuls dans la forêt. De plus, les esprits résidants dans les environs, qui sont normalement les ancêtres de ces clans, reconnaissent leurs descendants et leur permettent donc de passer indemnes à travers les lieux tabous. Non seulement ces clans ont des responsabilités particulières en ce qui concerne l'environnement, mais ils sont également les seuls à posséder le pouvoir spirituel pour faire respecter leur autorité. En invoquant leurs ancêtres, les membres de ces clans peuvent alors punir les étrangers qui agissent d'une manière irrespectueuse.

Souvent, le respect des lieux tabous reflète moins une crainte de la punition des esprits qu'un désir de maintenir un sens d'identité culturelle.

Cette identité représente, non seulement un aspect de l'héritage culturel, mais également et fondamentalement une position politique puisque l'appartenance à un clan parmi les premiers occupants du lieu, prouvée par l'histoire inscrite dans le paysage, est source de prestige. Il n'est donc pas étonnant que les individus ne se mettent pas d'accord sur l'emplacement exact de ces sites tabous. Le savoir concernant ces endroits est donc devenu, selon les études menées pour Falconbridge, un enjeu politique.

L'évocation de l'existence de ces lieux n'implique pas forcément une opposition au projet minier entier. Elle représente plutôt une raison de faire attention et d'éviter certains endroits précis, de superficie réduite, où résident des esprits ou bien dont les ancêtres ont interdit le passage. C'est également un facteur évoqué rétrospectivement pour expliquer une malchance mystérieuse. Suivant la définition de Chris Gregory (1997 : 117), une divinité

« n'est pas un être abstrait, transcendant, mais plutôt une manifestation concrète, politique, des relations de la reproduction sociale. »

Ainsi, les croyances concernant les esprits reflètent la politique locale et, à leur tour, deviennent ses enjeux et ses outils. À l'instar des conflits à propos des bénéfices matériels et des ressources naturelles, ceux au sujet des esprits ne tournent pas en réalité autour des dangers relatifs aux réactions des ancêtres, mais concernent en fin de compte les relations humaines.

Dans les tribus du massif, nombre de Kanaks rapportent que les travailleurs sur les montagnes ont vu des êtres mystérieux qui prennent souvent la forme de vieux hommes silencieux. Ces êtres ressemblent à des parents disparus, ce qui conduit les gens à croire qu'il s'agit d'esprits ancestraux. D'ailleurs, les espaces non habités tels que la mer, la forêt ou les sommets des montagnes, sont associés au monde des esprits (Leblic, 1998, 2000) et le massif minier est donc automatiquement imprégné d'un caractère surnaturel. Selon leurs attentes face au projet minier, les gens ont des réactions diverses face à ces apparitions. Plusieurs utilisent cette évidence du malaise des esprits pour définir et, qui plus est, pour appuyer leurs positions vis-à-vis du projet.

11. En Mélanésie, la plupart des événements sont pensés très souvent comme le résultat des actions d'acteurs, humains ou esprits, et donc ne sont que rarement considérés comme de vrais accidents. Voir Andrew J. Strathern et Pamela J. Stewart (2000) pour une discussion de cette croyance en Nouvelle-Guinée.

Ceux qui ont confiance en Falconbridge et pensent que la compagnie fournira de l'emploi et provoquera le moins de dégâts écologiques possibles – les mêmes qui appuient également la construction de l'usine sur Pinjen –, ont tendance à ne pas s'inquiéter à propos de l'apparition de ces esprits. D'autres, plus méfiants vis-à-vis des promesses de Falconbridge, croient que le fait de voir des esprits démontre que les gens sont entrés dans des lieux qu'ils auraient dû éviter.

Comme le décrivent Michael Taussig (1980) et June Nash (1993) dans leurs études respectives de mineurs boliviens, les ouvriers qui exercent un travail dangereux pour exploiter les ressources naturelles tentent souvent d'éviter la catastrophe en communiquant avec les esprits à travers des rituels. Mais le rituel sert aussi un deuxième usage et Roy Rappaport émet l'hypothèse que :

« dans *tous* les rituels, les processus psychophysiques privés sont articulés avec les ordres publics. » (1979 : 188)

En exécutant des actions stylisées, un individu transpose donc :

« ses processus privés [...] dans un ordre liturgique public afin de saisir la catégorie qu'il impose, par la suite, sur ses processus privés. » (1979 : 188)

Autrement dit, les gens trouvent des moyens pour exprimer leurs états subjectifs et également imposer un ordre et une signification rassurants quant au flux des phénomènes, internes et externes, qui touchent à leurs vies personnelles, à travers des formes conventionnelles d'actions stéréotypées. De plus, le rituel peut accomplir un but politique, en rappelant l'ordre social sous-jacent (Leach, 1954 : 16) et peut même agir en tant qu'arme, déployée lors des luttes de pouvoir (Dirks, 1994). Dans ces cas-là, comme le souligne Edmund Leach :

« le rituel est une langue de signes aux termes desquels sont exprimées les revendications aux droits et aux rangs sociaux, mais c'est une langue d'argumentation et non un concert d'harmonie. » (1954 : 278)

Dans le cadre du projet Koniambo, un rituel a été effectué pour servir ces trois usages. En premier lieu, c'est un moyen pour communiquer avec des esprits ancestraux puissants. En second lieu, le rituel aide les autorités coutumières à regagner le sentiment qu'ils maîtrisent les changements que le projet minier apporte à leurs vies. En même temps, il sert de moyen aux

autorités coutumières pour montrer aux autres membres de la communauté qu'ils ont un rang social prestigieux.

En 1999, les clans coutumièrement propriétaires du côté sud du massif (vers Koné) se rendent compte que les activités de prospection de la compagnie minière sont en train de déranger les esprits qui, en retour, provoquent des accidents. Il faut donc demander pardon aux ancêtres et leur expliquer ce qui se passe sur le massif afin d'assurer la sécurité des travailleurs. À cette fin, ils font sur plusieurs sites une cérémonie au cours de laquelle ils déposent des paquets d'étoffe et de tabac dans un trou creusé dans la terre, tout en prononçant des discours à l'adresse des ancêtres, pour y planter ensuite des pins colonnaires ou des kauris.

Cette forme de communication avec les ancêtres est, en effet, une source potentielle de pouvoir sur les étrangers irrespectueux, et pas seulement dans le sens d'un soutien psychologique « à un niveau presque inconscient » (Nash, 1993 : 168). Un des participants, chef d'un clan propriétaire foncier du massif qui habite à Tiéta, rapporte ce qu'il a dit aux ancêtres. Tout en les rassurant sur le fait que Falconbridge a demandé, à travers un rituel, la permission de travailler sur le massif, il rappelle également aux esprits qu'il faut punir toute activité minière qui aurait lieu sans l'autorisation des clans coutumièrement propriétaires. En tant que seules personnes habilitées à transmettre des informations directement aux ancêtres, les propriétaires coutumiers du massif de Koniambo peuvent alors revendiquer la position de seul groupe capable d'assurer la sécurité des travailleurs. Ces clans justifient ainsi leur prérogative à approuver ou rejeter le projet minier en expliquant qu'il faut informer correctement les esprits ancestraux résidant dans les environs des activités qui auront lieu aux sommets des montagnes.

Cette cérémonie démontre clairement que les deux objectifs, le développement économique et le respect des ancêtres, sont parfaitement compatibles une fois le protocole suivi correctement par les autorités coutumières concernées et par la compagnie minière. Cet acte est donc non seulement fait pour empêcher les accidents potentiels, mais constitue également un moyen pour les clans propriétaires terriens coutumiers d'affirmer leur autorité sur le massif (voir Jacka, 2001a pour un exemple comparable venant de la mine Porgera en Papouasie-

Nouvelle-Guinée). Décrivant ce qu'elle a vécu dans les villages boliviens, June Nash déclare :

« Les rituels datant de l'époque avant la conquête peuvent venir renforcer l'identité d'un peuple, de manière à renforcer sa résistance à la domination venant de l'extérieur. » (1993 : 126)

Dans le cas des clans propriétaires du massif de Koniambo, le but de leur cérémonie était lui aussi d'étayer un sentiment de pouvoir basé sur l'identité. Cependant, la cible principale de cette action spécifique n'était pas la résistance aux structures *exogènes* de domination mais plutôt la réaffirmation d'un statut social particulier *au sein de la communauté*. La cérémonie s'est déroulée en privé, en la présence d'un nombre restreint d'individus et sans en informer la compagnie minière. Elle était donc exécutée en destination des autres membres de la communauté. En même temps, les autorités coutumières ont utilisé cette performance comme moyen de restaurer ou d'appuyer leur propre confiance en eux-mêmes, à travers une réaffirmation de leur influence auprès des esprits, ce qui dépendait d'une relation avec les esprits dont les autres membres de la communauté ne bénéficiaient pas.

Pour les clans propriétaires terriens, la réalisation de cette cérémonie sert ainsi un triple usage, comme je l'ai esquissé ci-dessus, en affirmant leur autorité dans trois domaines. D'abord, ils influencent les esprits ancestraux en leur fournissant des renseignements pour éviter que des accidents se produisent. En second lieu, ils se prouvent qu'ils peuvent tenir à leur merci tout agent exogène de développement qui négligerait de les respecter, puisque de l'absence de la tenue d'une telle cérémonie résultera des accidents. En dernier lieu, ils démontrent aux autres membres de la communauté qu'en tant que seules personnes capables de communiquer avec leurs ancêtres, ils détiennent une position très importante.

Conclusions

Dans la région de Voh-Koné, diverses personnes ou sous-groupes au sein des communautés étudiées revendiquent des relations aux superficies qui intéressent la compagnie minière. Le projet minier présage tantôt de soutenir, tantôt de déstabiliser ces revendications. Les attentes des individus dans ce sens les conduisent à se prononcer pour ou contre des aspects spéci-

ques du projet qui impliqueront l'aliénation de certaines aires. Ces anticipations reflètent le désir des gens de regagner, de maintenir, voire d'augmenter leur autorité et leur dignité, en tant que membres du peuple kanak qui a vu ses terres prises de force pendant la période coloniale, mais également en tant qu'individus au sein de la communauté. Aussi, les espoirs des gens quant à la réception de redevances ou de privilèges ne représentent pas l'avidité de l'argent (malgré les accusations de leurs adversaires), mais correspond plutôt à leur espérance qu'une telle reconnaissance de la part de la compagnie minière servira comme preuve de leur position prestigieuse de membres de clans premiers occupants du lieu.

Les gens ont donc tendance à soutenir la construction de l'usine ou du barrage sur des terrains locaux, *dans la mesure où* ils anticipent que leurs relations avec la compagnie minière renforcera leurs droits au terrain en question. En revanche, ceux qui craignent que le projet les amène à perdre leurs droits à la terre sont enclins à faire tout ce qu'ils peuvent pour que la construction ait lieu ailleurs. En même temps, au lieu de parler de leurs inquiétudes personnelles, les gens utilisent des arguments – concernant essentiellement la distribution de bénéfices matériels, l'importance des ressources naturelles ou les dangers encourus en raison des esprits fâchés – pour appuyer leurs positions. À travers tous ces arguments, les gens se disent inquiets pour le bien-être de tout un groupe social et accusent leurs adversaires d'égoïsme. Ceci vient du fait que le projet Koniambo est vu comme devant fournir des bénéfices politico-économiques pour le peuple kanak tout entier et que, pour cette raison, les gens des tribus soutiennent le projet en général, malgré leurs inquiétudes concernant certains aspects en particulier. Cependant, je crois que le fait que les positions sociales influencent les actions et les déclarations, ou que les individus invoquent des arguments divers, voire contradictoires, dans des situations différentes, n'implique pas que les gens soient malhonnêtes concernant leurs croyances. Dans le contexte contemporain, il existe en fait une multiplicité d'idées auxquelles on peut croire et avec lesquelles on peut formuler une identité, et la plupart des Kanaks acceptent, au moins en partie, tous ces points de vue. Ainsi, tous les gens avec qui j'ai discuté s'inquiètent réellement de leurs ressources naturelles et de la colère des esprits de

leurs ancêtres, en même temps qu'ils acceptent voire embrassent ce qu'ils voient comme l'avancée inévitable du développement économique. Au milieu de la panoplie déroutante d'influences et d'options, la seule certitude constante est le besoin de rétablir la dignité à travers l'autorité sur la terre. Aussi, le degré auquel les individus se préoccupent des inconvénients de l'expansion industrielle ou s'intéressent à ses avantages, dépend de ce qu'ils pensent gagner ou perdre à cause du projet, non pas dans un sens directement économique, mais plutôt en termes de dignité et d'autorité sur la terre. Ainsi – et à mon avis, inconsciemment –, ils choisissent dans la gamme de croyances à leur disposition, les arguments qui appuient le mieux ce besoin.

BIBLIOGRAPHIE

- BALLARD, Chris, 1997. It's the land, stupid! The moral economy of resource ownership in Papua New Guinea, in P. Larmour (ed.), *The Governance of Common Property in the Pacific Region*, Canberra, RSPAS, ANU, pp. 47-66.
- BARKER, John, 1999. Long God yumi stanap: Repositioning the anthropology of Oceanic Christianity, Paris, conférence non publiée.
- BENSA, Alban, 1986. Sans couper la racine, *La Lettre de Solagral* 45, pp. 7-14.
- , 1992. Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, *Études rurales* 127-128, pp. 107-131.
- , 1995. *Chroniques kanak : l'ethnologie en marche*, Paris, Peuples autochtones et développement.
- BENSA, Alban et Benoît ANTHEAUME, 1982. Le terroir et l'organisation sociale en zone cèmuhi (région de Touho, Nouvelle-Calédonie) : quelques questions d'anthropologie économique, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 29, 3-4, pp. 275-284.
- BENSA, Alban et Antoine GOROMIDO, 1997. The political order and corporal coercion in Kanak societies of the past (New Caledonia), *Oceania* 68, 2, pp. 84-106.
- BENSA, Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1982. *Les Chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cèmuhi)*, Paris, SELAF.
- , 1994. *Les Filles du rocher Até : contes et récits paicî*, Paris et Nouméa, Geuthner et ADCK.
- BOURDIEU, Pierre, 1997. *Médiations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- DIRKS, Nicholas B., 1994. Ritual and resistance: Subversion as a social fact, in N.B. Dirks, G. Eley and S.B. Ortner (eds), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, Princeton University Press, pp. 483-503.
- DOUGLAS, Bronwen, 1979a. Bouarate of Hienghène: Great chief in New Caledonia, in D. Scarr (ed.), *More Pacific Island Portraits*, Canberra, Australian National University Press, pp. 35-47.
- , 1979b. Rank, power, authority: A reassessment of traditional leadership in South Pacific societies, *The Journal of Pacific History* 14, 1, pp. 2-27.
- , 1982. "Written on the ground": Spatial symbolism, cultural categories and historical process in New Caledonia, *The Journal of the Polynesian Society* 9, 13, pp. 383-416.
- , 1992. Doing ethnographic history: The case of fighting in New Caledonia, in J.G. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley, University of California Press, pp. 86-115.
- , 1994. Hierarchy and reciprocity in New Caledonia: An historical ethnography, *History and Anthropology* 7, 1-4, pp. 169-193.
- , 2002. Christian citizens: Women and negotiations of modernity in Vanuatu, *The Contemporary Pacific* 14, 1, pp. 1-38.
- ERNST, Thomas M., 1999. Land, stories and resources: Discourse and entification in Onabasulu modernity, *American Anthropologist* 101, 1, pp. 88-97.
- FAUGÈRE, Elsa, 1998. L'Argent et la coutume, Maré (Nouvelle-Calédonie), thèse de doctorat, Paris et Marseille, École des hautes études en sciences sociales.
- , 2000. Transactions monétaires en pays kanak, *Genèses* 41, pp. 41-62.
- FILER, Colin, 1990. The Bougainville rebellion, the mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea, *Canberra Anthropology* 13, 1, pp. 1-39.
- FINNEY, Ben R., 1965. Polynesian peasants and proletarians, *The Journal of the Polynesian Society* 74, 3, pp. 269-328.
- FOALE, Simon and Martha MACINTYRE, 2000. Dynamic and flexible aspects of land and marine tenure at West Nggela: Implications for marine resource management, *Oceania* 71, pp. 30-45.
- GARDNER, Don, 2001. Continuity and identity: Mineral development, land tenure and "ownership" among the northern Mountain Ok, in A. Rumsey and J. Weiner (eds), *Mining and Indigenous Lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*, Adelaide, Crawford House Publishing, pp. 101-124.
- GEZON, Lisa L., 1999. Of shrimps and spirit possession: Toward a political ecology of resource

- management in northern Madagascar, *American Anthropologist* 101, 1, pp. 58-67.
- GODIN, Patrice, 1999a. Circulation et hiérarchie au sein des « chefferies », *Chroniques du pays kanak*, tome 4, Nouméa, Planète Memo, pp. 48-51.
- , 1999b. L'organisation sociale traditionnelle, *Chroniques du pays kanak*, tome 1, Nouméa, Planète Memo, pp. 168-195.
- GREGORY, Chris A., 1997. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- GUIART, Jean, 1996. Land tenure and hierarchies in Eastern Melanesia, *Pacific Studies* 19, 1, pp. 1-29.
- HOROWITZ, Leah, à paraître. Toward a viable independence? The Koniambo Project and the political economy of mining in New Caledonia, *The Contemporary Pacific* 16, 2, 24 p.
- HVIDING, Edvard, 1996. *Guardians of Marovo Lagoon: Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- JACKA, Jerry, 2001a. Coca-Cola and *kolo*: Land, ancestors and development, *Anthropology Today* 17, 4, pp. 3-8.
- , 2001b. On the outside looking in: Attitudes and responses of non-landowners towards mining at Porgera, in B.Y. Imbun and P.A. McGavin (eds), *Mining in Papua New Guinea: Analysis and Policy Implications*, Port Moresby, University of Papua New Guinea Press, pp. 45-62.
- JORGENSEN, Dan, 1997. Who and what is a landowner? Mythology and marking the ground in a Papua New Guinea mining project, *Anthropological Forum* 7, 4, pp. 599-627.
- , 1998. Whose nature? Invading bush spirits, travelling ancestors, and mining in Telefolmin, *Social Analysis* 42, 3, pp. 100-116.
- LANE, Marcus and Athol CHASE, 1996. Resource development on Cape York Peninsula: Marginalisation and denial of indigenous perspectives, in R. Howitt, J. Connell and P. Hirsch (eds), *Resources, Nations and Indigenous Peoples: Case Studies from Australasia, Melanesia and Southeast Asia*, Melbourne, Oxford University Press, pp. 172-183.
- LEACH, Edmund R., 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London, The London School of Economics and Political Science.
- LEACH, James, 2001. Land, trees and history: Disputes involving boundaries and identities in the context of development, in L. Kalinoe and J. Leach (eds), *Rationales of Ownership*, New Delhi, UBSPD, pp. 59-77.
- LEBLIC, Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- , 1998. Les lieux tabous ou rituels sont-ils « sacrés » ? (exemple de la région de Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), communication à la conférence internationale « Les sites sacrés naturels, diversité culturelle et biodiversité », CNRS-UNESCO, 22-25 septembre, Paris.
- , 1999. Pêcheurs kanak et politiques de développement de la pêche en Nouvelle-Calédonie, *Les petites activités de pêche dans le Pacifique Sud*, Paris, Éditions de l'IRD, pp. 121-143.
- , 2000. Diabes et « choses d'ailleurs » à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Cahiers de littérature orale* 48, pp. 203-229.
- LEENHARDT, Maurice, 1937. *Gens de la grande terre*, Paris, Gallimard.
- NAEPELS, Michel, 1998. *Histoires de terres kanakes*, Paris, Belin.
- NASH, June, 1993. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, New York, Columbia University Press.
- PILLON, Patrick, 1998. Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 107, 2, pp. 199-225.
- RAPPAPORT, Roy A., 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond, California, North Atlantic Books.
- ROUX, Jean-Claude, 1974. Positions mélanésiennes sur les caractères juridiques et coutumiers de la réserve autochtone, Nouméa, ORSTOM, document non publié.
- ROWLANDS, Michael, 1995. Inconsistent temporalities in a nation-space, in D. Miller (ed.), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, London and New York, Routledge, pp. 23-68.
- SAHLINS, Marshall, 1968. Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia, in A.P. Vayda (ed.), *Peoples and Cultures of the Pacific*, Garden City, New York, The Natural History Press
- , 1994. Cosmologies of capitalism: The trans-Pacific sector of "The World System", in N.B. Dirks, G. Eley and S.B. Ortner (eds), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, Princeton University Press, pp. 412-455.
- SALOMON, Christine, 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Paris, PUF.
- SERVICE DES DOMAINES, 1989 (30 octobre). Acte de cession n° 241/89, Nouméa.
- STRATHERN, Andrew J. and Pamela J. STEWART, 2000. Accident, agency and liability in New Guinea Highlands compensation practices, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 156, 2, pp. 275-295.
- STRATHERN, Marilyn, 1991. Introduction, in M. Godelier and M. Strathern (eds), *Big Men and*

- Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Paris et Cambridge, Maison des sciences de l'homme et Cambridge University Press, pp. 1-4.
- TAUSSIG, Michael T., 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- TEULIÈRES-PRESTON, Marie-Hélène, 2000. Le droit de la mer kanak et ses transformations, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, *Ethnologie de la France* 14, pp. 129-146.
- TJIBAOU, Jean-Marie, 1996. *La présence kanak*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- TOFT, Susan, 1997. Patrons or clients? Aspects of multinational capital-landowner relations in Papua New Guinea, in S. Toft (ed.), *Compensation for Resource Development in Papua New Guinea*, Canberra, Law Reform Commission of Papua New Guinea and Resource Management in Asia and the Pacific, Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University, pp. 10-22.