Compte rendu de *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*,
d'Érice Wittersheim

Benoît Carteron

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7174>

DOI : 10.4000/jso.7174

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2014

Pagination : 258-261

ISBN : 978-2-85430-118-2

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Benoît Carteron, « Compte rendu de *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, d'Érice Wittersheim », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 138-139 | 2014, mis en ligne le 30 novembre 2014, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/7174> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.7174>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© Tous droits réservés

Compte rendu de *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, d'Éric Wittersheim

Benoît Carteron

RÉFÉRENCE

WITTERSHEIM Éric, 2006. *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, Paris, Aux lieux d'être, 196 p., bibliogr., 3 cartes hors texte, 3 illustrations dans le texte.

- 1 Allusion à Pierre Clastre (1974), le titre indique le renversement de perspective : non pas considérer que les sociétés éloignées, ici le Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie, sont gouvernées par leurs traditions contre l'émergence d'un État, mais qu'au contraire elles se construisent par la mise en place d'un État indépendant.
- 2 L'auteur mène « une sociologie des nouveaux leaders en Mélanésie » (p. 16) et approfondit par-là les « pratiques politiques contemporaines des Mélanésiens, et [...] la manière dont ils se sont trouvés peu à peu insérés dans des logiques d'État, coloniales puis postcoloniales » (*ibid.*). Par comparaison de l'histoire politique des deux entités et des expériences de deux leaders politiques, Jean-Marie Tjibaou (1936-1989) et Gérard Leymang (1937-2002), il s'agit de mettre en évidence l'émergence d'un nouvel espace politique et intellectuel qui a relié de manière originale la référence aux traditions et l'exigence démocratique, fournissant « la base d'une réflexion plus large sur le rapport entre l'expérience individuelle et les processus historiques de décolonisation » (p. 96).
- 3 La première partie, subdivisée en deux chapitres, explicite le cadre théorique et critique. Éric Wittersheim s'interroge sur l'incapacité de l'anthropologie française jusqu'aux années 1980 à prendre la mesure de l'irruption des nationalismes

mélanésien. Il met en cause la cécité des théories classiques (mentalité primitive, structuralisme, systèmes symboliques) et celle de l'approche plus contemporaine de l'invention des traditions, face à la construction des États mélanésien.

- 4 Sans voir l'aliénation provoquée par la situation coloniale, l'anthropologie classique a accentué l'écart entre l'individu moderne, autonome et agissant et celui des sociétés traditionnelles, se confondant avec son environnement et incapable d'accéder à la modernité. L'auteur constate que le programme de Georges Balandier centré sur l'urbain et la formation de l'État fut assez peu mis en œuvre à sa suite, a fortiori en Océanie où la prise en compte du fait colonial, les mutations sociales et politiques des sociétés traditionnelles ont été plus longuement encore délaissées au profit des approches classiques.
- 5 Le processus d'invention des traditions propre aux États modernes a fourni un cadre d'interprétation incontournable à la montée des nationalismes en Océanie. Le choc colonial serait le point de rupture entre une tradition vécue (vraie) et une tradition représentée (factice). Mais l'auteur renvoie plutôt cette lecture à la transposition dans le contexte océanien d'une opposition entre vraie et fausse culture apparues avec la pensée scientifique occidentale et le tournant de la modernité en Europe. Phénomène supposé universel, l'invention d'une communauté nationale n'est plus alors appréhendée dans l'expérience propre à chaque population, mais comme une évolution inéluctable vers la modernité occidentale, synonyme d'appauvrissement, de dévoiement et d'instrumentalisation de la culture.
- 6 De plus, les dichotomies réductrices tradition/modernité, authenticité/inauthenticité ont conduit à une perception dépréciative du changement et ont freiné une réflexion sur l'émergence du nationalisme. Elles tendent à « masquer la complexité des sociétés océaniques et à ignorer leur histoire » (p. 35). Ne voir les indigènes et leurs leaders que du point de vue de l'occidentalisation et l'acculturation conduit à ne pas reconnaître leur capacité à revendiquer la nation ou le renouveau culturel autrement que par l'imitation des modèles occidentaux.
- 7 Or, concernées à la fin du xx^e siècle par plus de cent ans de colonisation, les sociétés mélanésiennes ont intégré des éléments exogènes en se les appropriant, de telle sorte que « ces différents éléments constituent aujourd'hui "leur culture". Réaffirmation et réappropriation sont ici indissolublement liées » (p. 72). Y compris l'expérience de l'assimilation et son rejet font partie intégrante de l'identité culturelle. Les Mélanésien d'aujourd'hui ne sont pas les porteurs de traditions appauvries et vouées au spectacle, la culture ne cessant de se recomposer au fil de l'histoire, comme il est du sort des traditions de subir des manipulations (ainsi dans ces sociétés traversées de luttes, stratégies et ruses qui ont de tous temps recomposé les statuts et le pouvoir).
- 8 La prise de conscience nationaliste des leaders mélanésien s'est faite à partir des années 1970 par le discours sur le renouveau de la coutume. L'ambiguïté réside dans les contradictions de ces discours qui n'étaient pas le seul fait de leaders politiques exposés au monde occidental et qui révèlent les changements anciens apportés par le christianisme, l'économie de marché et l'éducation. Ce mouvement n'était pas isolé, mais s'intégrait dans le *Pacific Way of life* des nouveaux États indépendants, dans l'opposition du mode de vie océanien à celui de l'Occident.
- 9 Les reformulations de la tradition ont été orientées vers un projet de société harmonieux et intégrant la modernité. Il s'agissait de donner une image acceptable de sociétés jusque-là dévalorisées au prix d'inévitables sélections et aménagements.

Suivant Bénédicte Anderson (1983), l'auteur évoque par-là autant de références communes qui ont permis aux individus de s'imaginer membres d'une même communauté nationale alors impensée, y compris en réinterprétant les mythes à des fins politiques.

- 10 Pour autant, ces aménagements ont été vus comme une manipulation et une falsification émanant de leaders urbains occidentalisés, alors que le rapport qu'entretenaient ces leaders à leurs traditions n'avait pas été approfondi, pas plus que l'enracinement de la religion chrétienne en Océanie. Il s'agit donc de déplacer la focale en portant intérêt à l'expérience vécue par les nouveaux leaders mélanésiens, ainsi qu'à l'émergence d'une pensée postcoloniale dans laquelle l'idéal démocratique se mêle aux références chrétiennes et à la coutume comme éléments positifs pour s'affranchir de la domination. Ce que l'auteur désigne comme une anthropologie de l'action permet de mettre en évidence les stratégies et marges de manœuvre des acteurs plutôt que la reproduction sociale. Comprendre la montée des nationalismes océaniens suppose ainsi de prendre en compte tous les éléments qui composent les situations historiques concrètes du passage de l'ethnie à la nation, dont le rôle joué par les leaders politiques dans la conscience des répercussions du traumatisme colonial, élément central des constructions identitaires.
- 11 Deux dimensions sont à explorer conjointement : l'ancrage dans la tradition sans préjuger de l'inauthenticité des référents culturels mobilisés et l'imprégnation du monde occidental qui ne se réduit pas à une imitation. Il s'agit de savoir « dans quelle mesure [les nationalismes] empruntent à l'héritage culturel mélanésien pour asseoir leurs bases, tout en ne perdant pas de vue cette scène coloniale qui tout à la fois suscite, permet et subit leur émergence » (p. 84). Contre l'approche des sociétés en termes d'intégrité culturelle et d'incompatibilités de modèles, il s'agit plutôt de voir comment deux systèmes culturels se relient en s'intéressant au temps court, à l'événement et au politique dans ce qu'ils sont capables de donner du sens et une cohérence au changement social.
- 12 L'auteur prône un changement de posture anthropologique : reconnaître différentes légitimités des discours sur la culture, dont « l'autorité narrative » (p. 80) des indigènes, plutôt que la seule légitimité du positivisme scientifique. Or, les réactions des Océaniens ont été vives face à l'image archaïsante que les anthropologues ont donné d'eux et suscite « un sentiment plus épidermique : celui de se voir dépossédés d'une identité qui, si "inauthentique" puisse-t-elle être, est pourtant celle à travers laquelle ils se perçoivent et continuent de se définir, en opposition au monde occidental » (p. 77). Pour autant, le but des différents leaders politiques océaniens n'était pas de produire un discours objectif sur leur propre culture, mais d'affirmer un certain nombre de valeurs pour permettre une certaine prise de conscience nationaliste. Ceci n'a pas empêché que leur soit contestée la légitimité d'une mise en scène de leur passé ou la sincérité de leur discours, comme si la culture ne pouvait pas être observée par soi-même et les leaders s'y identifier sans devenir une mystification.
- 13 Par une mise en perspective des trajectoires avec leurs actions et de leurs écrits, Éric Wittersheim se donne pour but dans la seconde partie de l'ouvrage de « souligner combien l'expérience vécue par Tjibaou et Leymang éclaire la compréhension plus globale des changements vécus ou suscités par les Mélanésiens durant la seconde moitié du xx^e siècle » (p. 98). L'auteur examine en particulier le rapport que ces leaders

politiques¹ ont entretenu avec les institutions coloniales en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides.

- 14 Les deux leaders se sont côtoyés en passant par les mêmes étapes : ils sont devenus prêtres catholiques après une formation au séminaire mariste de Païta, ils ont étudié les sciences humaines en France à la fin des années 1960. Tous deux ont développé « une conception humaniste et océanienne du message chrétien pour dénoncer les injustices du colonialisme dans leurs pays respectifs » (p. 96). Ils se sont heurtés à la hiérarchie ecclésiastique et à l'administration coloniale et ont subi la même disqualification que les leaders anglophones (reproches d'avoir mal intégré leur formation religieuse et universitaire, d'avoir idéalisé leur société du fait de longues périodes d'éloignement et de plus être de véritables Mélanésiens). Mais contrairement à ces derniers, ils ont été confrontés à la résistance de la puissance coloniale française, soucieuse de conforter sa présence dans le Pacifique et rétive à l'émergence d'une classe dirigeante mélanésienne.
- 15 Le chapitre 3 est consacré à Jean-Marie Tjibaou. Sa trajectoire se situe dans un contexte d'isolement imposé par la France à ses territoires du Pacifique, d'où la nécessité pour les Kanak de se repenser comme membres de la civilisation océanienne et renouer les liens avec les pays environnants. Tjibaou a vécu l'isolement et la marginalisation des Kanak dans son parcours scolaire et sa carrière de prêtre catholique. Il a critiqué le manque d'autonomie politique de l'Église catholique qui étouffait les revendications d'indépendance ainsi qu'une application non équitable du message évangélique.
- 16 Contrairement aux autres leaders kanak, qui recouraient aux discours tiers-mondistes et marxistes, la formation d'ethnologue de Tjibaou l'a conduit à approfondir la critique du colonialisme et de la prétendue supériorité occidentale en répliquant sur le terrain de la dignité culturelle. Il a puisé dans l'ethnologie les références positives pour la culture kanak, héritage dont l'Église l'avait éloigné. La renaissance identitaire, mise au service de la lutte contre la marginalisation, a connu un tournant décisif avec le festival Mélanésia 2000 en 1975, qui fut la première manifestation collective du sentiment national kanak. Ce festival a été l'occasion pour Tjibaou d'évoquer les références communes d'une civilisation océanienne dépassant les particularismes et contourner ainsi l'isolement imposé par l'État français.
- 17 Attaché au message chrétien, Tjibaou en a fait une interprétation progressiste intégrant les Kanak dans l'universalité humaine, au contraire des images primitivistes qui dominaient alors. De même, il a cherché l'articulation entre les structures coutumières et la démocratie électorale (ce que l'accord de Nouméa de 1998 a finalement mis en œuvre) et celle entre l'appartenance kanak et les droits individuels. Le leitmotiv d'un modèle kanak spécifique et ouvert aux échanges avec les autres cultures est empreint d'un humanisme marqué par l'influence de l'Église. Cette prise en compte de l'universel a permis à Tjibaou de revendiquer une part d'héritage des principes que l'État colonisateur bafouait lui-même. De cette manière, Tjibaou ne s'est pas inscrit dans une conception figée de la culture kanak mais il l'insérait dans l'histoire coloniale.
- 18 Avançant de façon non dogmatique, Tjibaou pensait le développement économique dans une optique libérale intégrant l'ensemble des populations calédoniennes. Mais, s'opposant à l'affirmation vaine d'une société calédonienne pluriethnique et unie par l'égalité républicaine, que contredisent l'histoire et les cloisonnements entre groupes culturels, Tjibaou proposait l'attribution d'une citoyenneté à tout résident qui en ferait la demande en vertu de l'exercice du droit d'accueil kanak. En accord avec la règle du

consensus, il a développé une conception relationnelle de la souveraineté par le libre choix des interdépendances entre États.

- 19 Le cas de Gérard Leymang, abordé dans le dernier chapitre, met singulièrement en évidence comment la politique française a empêché que se développe toute forme de contestation de l'ordre colonial venant de leaders mélanésiens. Ici, la comparaison au sein du condominium des Nouvelles-Hébrides (1906) montre à quel point l'État français et les colons, y compris en Nouvelle-Calédonie dont dépendait l'administration francophone néo-hébridaise et a contrario de la politique menée par l'Angleterre à partir des années 1950, se sont évertués à freiner l'émergence d'une élite mélanésienne par refus de l'indépendance.
- 20 Alors qu'il a symbolisé l'opposition francophone dans les années 1970, qui a failli conduire à la guerre civile lors de l'accès à la souveraineté nationale (1980), Leymang a été paradoxalement un des premiers à parler d'indépendance dans les années 1960. Il mettait alors en cause une domination coloniale passant par celle de l'Église et l'impossibilité pour l'Océanien de se révéler comme chrétien avec sa propre culture. Jugé sévèrement pour ses interventions en faveur de l'indépendance, son autorité intellectuelle était contestée, manifestant l'incrédulité des autorités coloniales face à la possible émergence d'une élite mélanésienne. Mais, contrairement à Tjibaou qui est sorti du carcan particulariste en développant la sensibilité pan-océanienne, Leymang « s'est trouvé peu à peu enfermé dans les contradictions qui sont celles de la France dans le Pacifique » (p. 143).
- 21 Dans le monde francophone océanien, les missions catholiques se sont inféodées aux intérêts coloniaux. Objectif pourtant ancien de l'Église, ce n'est qu'en 1946 pour la Nouvelle-Calédonie et 1955 pour les Nouvelles-Hébrides qu'ont été ordonnés les premiers prêtres indigènes. Pour expliquer la réticence des missionnaires maristes, l'auteur met en exergue, parmi les autres explications habituellement avancées, l'épisode du père wallisien Petelo Liku mo Akaaka à la fin du XIX^e siècle, lequel, après son ordination, développa une argumentation nationaliste en contestant la place des pères blancs dont Wallis n'avait selon lui plus besoin. L'initiative fut réprimée, mais elle eut pour effet de ralentir la formation de prêtres indigènes.
- 22 De manière générale, la France a été incapable de promouvoir une élite mélanésienne par « impossibilité à imaginer une relation autre que coloniale avec ses territoires de la région » (p. 174). Les Français n'ont pas saisi l'importance de l'émergence de nouveaux leaders mélanésiens. Ils ont plutôt fait preuve de mépris, les considérant comme incapables d'accéder aux responsabilités, tout en les percevant comme dangereux et inauthentiques au regard d'une société traditionnelle accommodée au cadre colonial (avec des catégories juridiques telles que le chef, la tribu ou la coutume qui confortent la vision de cultures incompatibles avec la démocratie).
- 23 L'auteur conclut à une relation étroite et ambivalente des leaders avec les institutions occidentales. Émergeant grâce à une ouverture du pouvoir colonial, ils se sont cependant affrontés aux tenants de l'autorité, condition pour ces sociétés d'accès à l'indépendance et d'expression de leur propre identité. Dans les deux cas étudiés, l'idée d'indépendance, tout en faisant référence à la coutume, s'est construite sur un principe démocratique seul en mesure de contrer les institutions coloniales. Les nouveaux leaders ont eu la capacité d'écarter les autorités coutumières tout en activant leurs réseaux dans une forte interdépendance avec les communautés dont ils sont issus.

- 24 L'ouvrage d'Éric Wittersheim est dense. Les deux premiers chapitres foisonnent de réflexions autour des thèses centrales. À ce titre, leur présentation aurait gagnée à être mieux ordonnée sans forcément nuire à la réflexion de l'auteur et aux nombreuses références mobilisées. Les deux chapitres consacrés à Jean-Marie Tjibaou et Gérard Leymang sont plus synthétiques, l'auteur précisant bien qu'il ne prétend pas reconstituer des biographies individuelles mais éclairer au travers de trajectoires singulières les changements vécus par les Mélanésiens.
- 25 Un des intérêts de l'ouvrage est la défense d'une anthropologie de l'action face à des phénomènes contemporains qui déjouent la cohérence de systèmes pris isolément. Outre que ce renouvellement de l'anthropologie est peut-être aujourd'hui largement acquis, on peut regretter un certain schématisme du regard critique vis-à-vis des anthropologies classiques en créant après coup des oppositions qui n'ont peut-être pas existé à ce point. Ainsi, à propos du reproche d'essentialiser les cultures, Maurice Godelier note par ailleurs qu'il s'agit largement d'un faux procès car la plupart des ethnologues « ont souligné à satiété qu'il n'existe pas d'essence "éternelle" de tel peuple ou de tel groupe humain, que l'identité d'un groupe est toujours le produit d'une histoire particulière, une "construction" historique, qu'elle est toujours plurielle, ouverte sur les emprunts possibles » (2010 : 25). La critique de l'invention des traditions, percutante par son approfondissement et la revue des auteurs anglophones et francophones qui ont participé au débat pour le Pacifique, pêche par cette même tendance à rejeter un angle d'analyse qui paraît plus complémentaire qu'opposé à celui de l'auteur. Le reproche le plus fort repose sur une sorte de complicité de l'ethnologie classique et la théorie de l'invention des traditions avec le pouvoir colonial, du fait d'avoir ignoré le contexte colonial des sociétés étudiées ou de délégitimer la reconstruction culturelle émanant des leaders politiques indigènes. Mais le point faible de la critique est son seul appui sur une reproduction inconsciente de l'imaginaire et du pouvoir occidental, alors que la question nécessiterait, à l'instar des leaders mélanésiens, une étude plus approfondie du lien entre production scientifique, trajectoire sociale, actions et positions politiques d'ethnologues.
- 26 Il n'en demeure pas moins qu'Éric Wittersheim livre ici un exemple probant d'anthropologie de l'actuel au sein de sociétés océaniques aux prises avec la globalisation. Extraits d'une même thèse de doctorat, l'ouvrage est complémentaire de l'étude du Vanuatu qui concrétise le programme d'ethnographie que propose l'auteur du processus de constitution d'une identité nationale (Wittersheim, 2006), ethnographie de la construction d'une démocratie au quotidien rendue encore plus sensible par le documentaire Grassroots (Wittersheim, 2007) qui aborde le déroulement d'une campagne électorale à Port Vila.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Benedict, 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso (trad. française, 1996. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte).

CLASTRES Pierre, 1974. *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

GODELIER Maurice, 2010. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Champs-Flammarion (rééd. Albin Michel, 2007).

WITTERSHEIM Éric, 2006. *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*, Paris, Aux Lieux d'Être.

—, 2007. *Grassroots (ceux qui votent)*, dvd 85 mn, Association Philux (documentaire de 2003).