



HAL
open science

Emancipations Kanak [Dossier]

Christine Demmer, Christine Salomon

► **To cite this version:**

Christine Demmer, Christine Salomon. Emancipations Kanak [Dossier]. *Ethnies*, 21 (37-38), pp.267, 2015, Emancipations Kanak, 2-912114-10-1. hal-03396784

HAL Id: hal-03396784

<https://hal.science/hal-03396784v1>

Submitted on 1 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ethnies

droits de l'homme et peuples autochtones



Émancipations kanak



37-38

ÉMANCIPATIONS KANAK

Émancipations kanak

Ethnies, vol. XXI, n° 37-38, 2015, Prix : 25 €

ISSN 0295-9151

ISBN 2-912114-10-1

Responsables éditoriaux de ce numéro : Christine Demmer & Christine Salomon

Ethnies est publiée par Peuples autochtones et développement en association avec Survival

Directeur de la publication : Jean-Patrick Razon

Secrétaire de rédaction : Jean-Pierre Castelain

Correction : Marie-Françoise Biliqey

Comité de rédaction : Michel Adam, Bruce Albert, Alban Bensa, Patrice Bidou, Christian Gros, Jon Landaburu, Yvon Le Bot, Patrick Menget, Jean Monod, Jean-Claude Monod, France-Marie Renard-Casevitz, Hélène Rivière d'Arc, Eric Wittersheim.

Merci à Alban Bensa, Brigitte Decalf, Micheline Neporon et Eric Wittersheim; aux revues *Muà Vêé* et *Anthropologie & Société* ainsi qu'aux éditions Syllepse et Gallimard.

Remerciements spéciaux à Nidoish Naisseline qui a donné l'impulsion à ce numéro d'*Ethnies* et produit le CD de musiques kaneka avec le soutien de la Province des îles.

Rédaction :

18 rue Ernest & Henri Rousselle

75013 Paris

courriel : ethnies@survivalfrance.org

Illustration de couverture : « Danse devant la grande case », carte à gratter de Micheline Neporon (collection particulière).

Ce numéro ne peut être vendu sans le CD inséré en 3^e de couverture.



© Peuples autochtones et développement et Survival International (France) 2015

Survival International est une organisation mondiale de soutien aux peuples indigènes. Elle défend leur volonté de décider de leur propre avenir et les aide à garantir leur vie, leurs terres et leurs droits fondamentaux.

Survival International (France)

18 rue Ernest et Henri Rousselle, 75013 Paris

Tél : 01 42 41 47 62

courriel : info@survivalfrance.org

www.survivalfrance.org

SOMMAIRE

Avant-propos	4	
Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî!	8	<i>Déwé Gorodé</i>
Vers l'émancipation	18	<i>Alban Bensa</i>
L'indépendance au présent	30	<i>Paul Néaoutyine</i>
Des accords de Matignon à l'accord d'Ouvéa	46	<i>Louis-José Barbançon</i>
L'ordre et la morale	60	<i>Michel Naepels</i>
Les événements d'Ouvéa : parler ou se taire?	66	<i>Mélissa Nayral</i>
L'école populaire kanak trente ans après	80	<i>Marie-Adèle Jorédié</i>
Les transformations de la question métisse	100	<i>Adrian Muckle & Benoît Trépiéd</i>
Inégalités ethniques sur le marché de l'emploi	122	<i>Samuel Gorobuna</i>
Inégalités sociales et incarcération	132	<i>Nidoïsh Naisseline</i>
De la diversité des enjeux du nickel	134	<i>Christine Demmer</i>
L'emploi des femmes kanak à Vavouto	158	<i>Christine Salomon</i>
La constitution de l'identité VPK	186	<i>Sonia Grochain</i>
L'autochtonie kanak au miroir québécois	194	<i>Marie Salaiin</i>
Des femmes à la mairie	206	<i>Mélissa Nayral</i>
La troupe du Wetr	222	<i>Nathalie Cartacheff</i>
Le Kanéka	232	<i>François Bensignor</i>
Les images de Kanaky mobilisées sur Facebook	240	<i>Léonie Marin</i>
« Nous ne sommes pas des délinquants »	254	<i>Tate LeFevre</i>
Kanak junior	268	<i>Paul Wamo</i>

AVANT-PROPOS

Depuis deux décennies et le volume qu'*Ethnies* avait consacré à la Nouvelle-Calédonie, intitulé *Chroniques kanak* (1995), rassemblant des textes écrits en écho direct ou indirect à la revendication indépendantiste, lors de la période dite des « événements », bien des choses ont changé pour les Kanak : conséquences du rééquilibrage économique et social, la montée en puissance de l'industrie, l'essor de l'urbanisation, le niveau de diplômés et maintenant l'entrée dans la mondialisation et la connexion numérique généralisée ont bouleversé les habitudes de travail, les formes de vie, de communication et d'expression artistique dans un archipel du Pacifique par ailleurs en mouvement institutionnel depuis toujours.

De la prise de possession du pays kanak en 1853 à l'accord de Nouméa en 1998, que de transformations ! L'emprise coloniale mortifère absolue (1853-1946), la renaissance par l'accès à la citoyenneté mais sous contrôle des Églises (1946-1970), et depuis l'exigence de décolonisation ardemment défendue ont rebattu les cartes de la condition kanak avec tant de force que le curseur qui séparait le présent du passé, le moderne de l'ancien, n'a

cessé de se déplacer. La chute démographique vertigineuse qui a frappé la population autochtone au XIX^e siècle a obligé les survivants à une refonte majeure de leurs institutions telles qu'elles pouvaient fonctionner antérieurement au choc colonial. Les spoliations foncières de grande ampleur, l'enfermement dans de minuscules réserves puis la mise en place, soixante ans durant, du régime de l'Indigénat sous une forme particulièrement brutale, ont contraint les Kanak à se réorganiser dans des espaces congrus et contrôlés. Pour assurer à la colonie un réservoir de main-d'œuvre indispensable à l'économie d'élevage, à l'exploitation des mines et à la construction de Nouméa, les autorités ont imaginé un dispositif politique déléguant leurs décisions et leurs applications à des « grands » et « petits » chefs kanak au sein de chefferies dites « administratives ». Cet ordre nouveau, chargé de briser les autorités mélanésiennes antérieures qui n'étaient pas contrôlables, a chamboulé les hiérarchies kanak héritées du passé, au point de rendre quasi illisible l'ancien système politique. Enfin, les interventions conservatrices des missionnaires, tant catholiques que protestants, pour fabriquer une société kanak à l'image du monde rural finissant de la France du XIX^e siècle se sont appuyées sur une entreprise visant à modifier en profondeur les relations familiales, les formes du mariage et les règles de la vie, en vue de constituer une image de « la coutume » acceptable pour les Églises, avant tout soucieuses de garder la main sur un public captif.

Mais ces métamorphoses de fond, ardemment souhaitées par la colonie, n'ont pas eu raison de toutes les logiques sociales kanak. L'économie horticole de subsistance a perduré largement jusqu'à la fin des années 1980 et apporte encore un appoint non négligeable, variable selon les régions, aux budgets domestiques. L'ordre politique segmentaire, fondé sur des unités familiales intégrées à des groupes sociaux plus larges, s'est globalement perpétué. Les liens interpersonnels (de parenté et d'allégeance) sont restés marqués par ces appartenances; et les tractations, les conflits, les violences et les réconciliations temporaires qu'elles impliquent, continuent de faire la trame de la vie sociale kanak au quotidien. Dans cet entre soi maintenu et même revendiqué, la question de la hiérarchie entre les groupes reste une des préoccupations politiques importantes.

Ce recueil de textes, après avoir replanté le décor de la lutte kanak (ses conditions d'émergence, ses objectifs, les traces qu'elle a pu laisser parmi ses protagonistes), se consacre ensuite à des problématiques très contemporaines ; écrits par des auteurs kanak et non kanak, ces textes permettent d'apprécier la part des héritages sociaux kanak tout en soulignant l'émergence de nouvelles attitudes sociales que les conditions de vie actuelles en Nouvelle-Calédonie ont rendues possibles. Depuis bientôt trois décennies, il est clair que la volonté de changement vers un rééquilibrage économique, scolaire, politique au profit des Kanak a produit des effets. Au moment où se négocie une pleine souveraineté politique, il n'est pas sans intérêt de se pencher sur les volontés d'émancipation à l'échelle ordinaire des gens, celles dont témoignent de nouvelles pratiques et qui font naître des espérances jusqu'alors inédites. Tout particulièrement, le volume témoigne d'aspirations la plupart inexprimées jusque-là et peu perceptibles avant les années 1980 mais qui font bouger les frontières des rapports sociaux de sexe et d'âge. Faut-il y voir des innovations radicales qui menaceraient l'édifice social tout entier ou bien des développements qui, comme les précédents, inscrivent résolument les Kanak dans une histoire longue ? Manifestement, à l'instar de toute société, celle des Kanak se transforme, sans entamer pour autant leur sentiment de posséder leur manière propre d'être au monde. Et cela ne bride pas non plus leur souci de l'exprimer. Loin des élaborations identitaires à visée juridique et politique, il n'est qu'à se tourner vers les manifestations artistiques kanak auxquelles le présent recueil rend hommage, pour prendre connaissance des certitudes et aussi des impatiences et des espérances d'une population kanak désormais urbaine pour la moitié d'entre elle. Comme le rappelle le poème introductif de Déwé Gorodé en parlant de son peuple : « Nous sommes là ! »

Ce dernier numéro d'*Ethnies* tout en déclinant une série de thèmes permettant d'évaluer ce qu'il advient du monde kanak aujourd'hui ne prétend, bien entendu, pas rendre compte exhaustivement de tous les changements en cours. Il ne cherche pas non plus à apporter des réponses aux nombreuses incertitudes politiques et économiques de la période. Mais en étant centré sur des évolutions sociologiques kanak que les conquêtes politiques et l'entrée dans l'économie

mondialisée ont suscitées – en particulier chez les jeunes et les femmes – il ne peut qu’interroger également la place des Kanak dans le pays à l’avenir. En revenant sur les enjeux du nickel, il laisse entrevoir la possibilité d’un développement séparé des communautés à laquelle peut mener l’idéologie autochtoniste, mais en évoquant la situation des Kanak à travers l’accès à la formation et à l’emploi ou en traitant de l’évolution du regard porté sur le métissage, il montre, au-delà de la persistance des inégalités et des clivages, les rapprochements en cours et une avancée vers le destin commun souhaité par l’accord de Nouméa.

Alban Bensa, Christine Demmer et Christine Salomon

Avertissement

La plupart des contributeurs ont adopté dans leur texte l'orthographe invariable kanak pour le substantif et l'adjectif. Certains cependant ont préféré l'accorder. Nous avons respecté le choix de chacun.

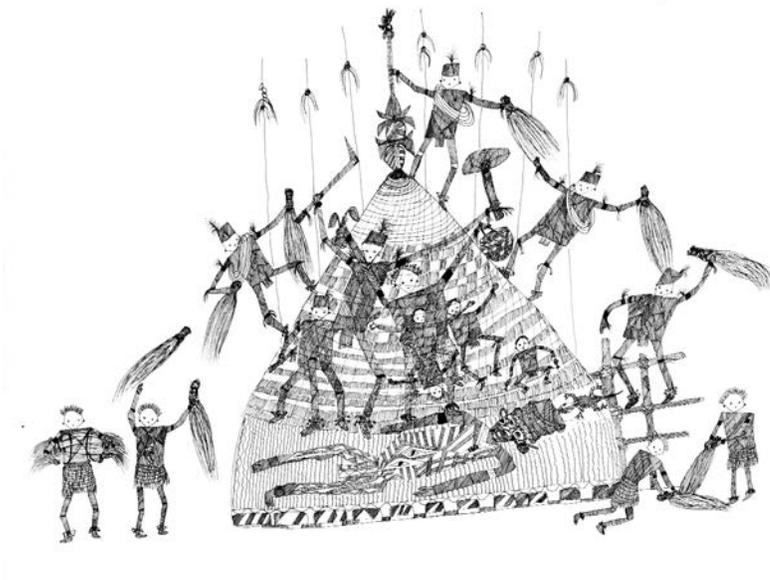
Déwé Gorodé

WĒIBĒ NÎ! WĒIBĒ NÎ! WĒIBĒ NÎ!
Nous sommes là! Nous sommes là! Nous sommes là!

« La case du chef »

Illustration de
Micheline Neporon
(encre de chine
65 x 50 cm).

« On souffle dans
la conque marine,
tous les clans se
réunissent pour
recouvrir de
chaume la case qui
abritera le grand
chef de tribu avec
sa famille. »



Cette épopée en païçi est parue dans *Mwà Vêé*, n° 1, 1992, pour le concours de littérature kanak organisé par l'Agence de développement de la culture kanak (ADCK). Elle est publiée ici avec l'aimable autorisation de la revue.

JÈ TÂGO NOUS CHERCHONS

Ju wiâ diri jèpa nâigé	Nous suivons chacun des chemins coutumiers
Bu pârà pitiri i nâpô	Nous allons par tout le pays
Ru itëë dërë wâro	Ils courent pour survivre
Ju tâgo görö parui	Nous cherchons au clair de lune
Bu tâgo görö töötù	Nous cherchons sous le soleil
Ru tâgo nê mâ pwaa	Ils cherchent nuit et jour
Ju mûdërë i upwârâ göö	Nous cherchons le bois qui résiste
Bu tidërë i otëpwe caapwi	Nous cherchons la liane qui unit
Ru étu dërë i jawé pö	Ils cherchent la source qui jaillit
Ju uti i wéré göö	Nous mangeons l'écorce de vigueur
Bu pwëti i jinu o pii jè	Nous mâchons la liane qui nous lie
Ru wâdo i nürü wâro	Ils boivent la sève de vie
Ju tö inê töö cîdada	Nous ramassons les bûches qui étincellent
Bu pi-éta nââ goo i du bërëupwârâ	Nous frottons les deux bois l'un contre l'autre
Ru nûri i ânyê ètërë göröpu	Ils allument le feu de la terre
Ju pamâdé mâ ipûnêê	Nous disons les paroles rituelles et les généalogies
Bu to dë tëpa bée jè	Nous appelons nos alliés
Ru wiikau dë tëpa jênêrê jè	Ils crient à l'intention de nos frères
Rë ee mâ tura mâ inâ	Ils se signalent ils parlent ils disent
Rê uu mâ töpi jè	Ils acquiescent et ils nous répondent
« Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! »	« Nous sommes là! Nous sommes là! Nous sommes là! »

JÈ TOO DÖ NOUS ALLONS LÀ-HAUT

Ju êgö jai môô mâ tööka Nous n'avons plus froid ni chaud
 Bu dëuru inê pwaa Nous sommes cendre blanche de bûche
Bu daraânyê mĩ ma duu Ils sont tison rouge et noir

Ju doromârânyê too dö Nous sommes flamme montante
 Bu mûrûanyê too dö Nous sommes fumée montante
Ru tâ too dö gopaénaâo Ils s'envolent vers là-haut

 Ju nêê mâ aèrë Nous sommes nuage et brouillard
 Bu dèré mâ pwérétöötù Nous sommes alizé et vent
 Ru ârâ mâ ma tikakara Ils sont éclair et tonnerre

Ju kûu too wii nâpwérétöötù Nous suivons l'étoile du matin
Bu jépâgë câmû kârâ göröpuu Nous croyons aux étoiles
 Ru tidërë i dapërétöötù Ils évitent les pierres du ciel

Ju wiâ i nâîgé kârâ atü bwùcùrù Nous suivons le chemin de la pierre bleue
 Bu too wii i nâîgé kârâ parui Nous montons sur le chemin de la lune
 Ru caa nâ îrîcö mâ parui Ils se posent sur les étoiles et la lune

 Ju pi-câwîâ râ kaattâdaa Nous tonnons en montant vers le ciel
 Bu pi-cèikî nââ goro îrîcö Nous franchissons les limites de la terre
 Ru pi-pura atü nâpwérétöötù Ils cherchent le rayon de soleil

 « Gwë wâpë co Téâ Kênâké « Où êtes-vous Téâ Kênâké
Mâ Bwëé Béalo mâ Dui Daaulo? » Et Bwëé Béalo et Dui Daaulo? »
 « Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! » « Nous sommes là! Nous sommes là!
 Nous sommes là! »

JÈ BOO BO NOUS REDESCENDONS

Jè wiâ boo bo cowâ i nâîgé kârâ parui Nous redescendons suivant le chemin de la lune
Jè nîrî mâ nêê mâ pwârâpopaa boo bo cowâ Nous redescendons rosée nuage et goutte de pluie
Jé joro boo wii i cookârâwâ Cöumâ Nous coulons suivant la paille du toit de Cöumâ

Je jawé pö mâ wâro kë i tēpé Nous sommes source et vie des nôtres
Jè upwaa i wë mâ nâgōri Nous arrosons le taro et l'igname
Jè joro boo wii nâmêî mâ nâgara Nous coulons suivant les billons d'ignames et les tarodières

Jè wâdooro i nù mâ waapwii Nous sommes source du cocotier et du sapin
Jé jawé nürü jaa Nous sommes eau sève de montagne
Jè îrî boo i nâiriwâ Nous creusons la rivière en descendant

Jè pawâro nâpuu Nous faisons vivre la terre
Jè pacipu mûrumôtö Nous faisons pousser l'herbe
Jè patēcî nâpô Nous réveillons le pays

Jè pö pitiri nâmôtÖ Nous jaillissons dans toutes les forêts
Jè itëë pitiri nâdëbo Nous courons sur toutes les rives
Jè joro pitiri nâpô Nous coulons à travers tout le pays

Jè pi-töpö ditërênâpwé Nous donnons les affluents
Jè pi-bari nâîgé wâru Nous bâtissons les nombreux chemins
Jè pönurü boo bo aawé Nous jaillissons vers là-bas tout là-bas

A rë töpi jè wë i tēpé Et les nôtres nous accueillent
Wë tēpa bée du Téa Kênâké mâ Didaa Les alliés des deux Téa Kênâké et Didaa
« Wëibë nî! Wëibë nî! Wëbë nî! » « Nous sommes là! Nous sommes là!
Nous sommes là! »

JÈ TÂMÂÂRÎ NOUS ÉCOUTONS

Jè nâo görö nûrûga Nâtéaawé	Nous nous reposons sur le gazon de Nâtéaawé
Jè têrê tikakara	Nous entendons le tonnerre
Jè tâmââ dö nââ nîdö Curubuti mâ Paijècaa	Nous tendons l'ouïe vers là-haut à Curubuti et à Paijècaa
Jè téréînâ wê Téa Kênâké	Nous reconnaissons la voix de Téa Kênâké
Jè tâmââ nââ nâ pwârâmâraatü	Nous tendons l'ouïe vers la grotte
Jè dinêmîrî nyûâârâpwârâtùra	Nous inhalons l'âme de la parole
Jè tâmâârî i jèmââ goo jè	Nous écoutons notre histoire
Jè nîânûmû atü mâ bërëupwârâ	Nous voyons à travers la pierre et le bois
Jè pi-câwiâ pâ bwëti i pââ nâigé	Nous suivons attentivement chacun des chemins
Jè ârâ boo nââ Pwârâgöroröwâ	Nous sommes éclair vers le Nord
Je nîâ boo nââ na au tü pëmû kè pwi	Nous regardons en bas là où l'Anglais a jeté l'ancre
Agéréé/ Jè côo boo i pai cê pöwéö kè pwi	Nous voyons comment le Français a hissé son drapeau
Popwaalé	
Jè wiè dömê nââ Eéngî	Nous sommes vague de la mer vers Hienghène
Jè tii goro i bëmû kârâ nâ ârâbwéé duu	Nous effleurons la sépulture de la robe noire
Jè têrê aiiri i domï nââ nâiriwâ	Nous entendons l'écoulement du sang dans la rivière
Jè nêê géé mê nââ Tipijéé	Nous sommes nuage vers Tipindjé
Jè nîâ görö gomû mâ ba goo jè nâ	Nous apercevons bon nombre d'entre nos clans tués
catëmwârâ/ Jè to mâ tawèèri i nû mâ	Nous appelons et demandons au cocotier et au sapin
waapwii	
« Rè wâpë wê tēpa bée bë nâ tââ nî? »	« Où sont les nôtres qui étaient ici? »
A é tûra töpi jè i nâpuu tii mâ mwârî	Alors nous répondent la terre humide et la terre sèche
« Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! »	« Nous sommes là! Nous sommes là!
	Nous sommes là! »

JÈ PICÖÖ PÂ NOUS APPRENONS

Jè durujépé doo nâ Göröpô Jè joro aranââ râ i pââ wëngâ mēînâ Jè tērê ûrââ râ i upwârâ ûréa	Nous sommes courant marin vers les îles Nous coulons sous les grands bateaux Nous sentons les effluves du bois parfumé
Jè purâ tēpa bée jè nâ töö rē nââ nâ wëngâ Jè itētē wiâ rē boo pââ nîboo Jè côô pai pi-icuri rē pââ nâ pââ nâ wâji	Nous comptions les nôtres enchaînés au fond des bateaux / Nous les poursuivons vers là-bas Nous voyons comment ils sont vendus dans les champs de canne
Jè pi-waaté mâ i tēpa pa dö mē i tii pwiçîrî Jè pi-bii tâ jè i pââ nâporomêêrētii Jè kââ i pé kurucéé podau tōinâ dērē göiri	Nous nous croisons avec ceux qui apportent le livre sacré / Nous nous traduisons les titres des chapitres Nous nous chargeons de la très lourde croix pour longtemps
Jè pi-câwîâ pâ pai pi-pöpâgē otēpwe Jè picöô pâ pai pi-tédidiri jè Jè bwaa nyê picöô pâ i jémââ goo jè	Nous constatons ainsi comment se rompent les liens Nous apprenons ainsi comment l'on nous divise Nous continuons toujours d'apprendre notre histoire
Jè pi-cēwii pâ pai pi-dēti jè kē i tupé Jè pi-tèi pâ bwēti pai géré pi-ura jè cùù kē ru Jè côinâ pwi Popwaalé mâ pwi Agéréé nââ goro i kupwa	Nous observons ainsi comment tous deux nous écartèlent / Nous jugeons bien ainsi de la manière dont ils nous secouent à tout vent / Nous reconnais- sons l'Anglais et le Français au fusil
Jè mââgé côô mâ tōinâ wiâ râ pwârâukai Jè kââ mâ i wiâ râ caa mâ ao Jè jēpa domîi wiâ râ nyêê jè nâ pöpâgē	Nous souffrons et peinons avec les chefferies Nous hurlons et pleurons avec les pères et grands- pères / Nous saignons chacun de notre cou coupé
A é i mâ tura i mârâwâ Wadrilla A é kââ mâ tomârâ i pwârâmârâatü Gossana « Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! »	Et parle et pleure le sable de Wadrilla Et hurle et crie la grotte de Gossana « Nous sommes là! Nous sommes là! Nous sommes là! »

JÈ DA MÂ GÖ NOUS SOMMES SAGAIE ET CASSE-
TÊTE

Jè aéré too dô Nâéréwâdöcowâ
Jè itëë bwërë pwârâ to kë Dui mâ Pwëdé
Jè ipanêimârî jè nââ nâ wârâgu

Jè tâgo mâ pi-coo wââo
Jè pi-pwa kaamâi mâ pi-papwicîri
Jè da mâ gö mâ jatua

Jè èru i atù ètërëpaa
Jè tîri i atù pèiri wédë
Jè tîbamwu i pûûmârû

Jè wacai cakârâjûrû jè nââ Pêmâré
Jè pa göö duru â jè mâ î jè nââ Guaro
Jè tûu goro atûkupwa nââ Térâbâ mâ Donyi

Jè pi-urupa i nâ atë amwâri
Jè êgö jai nâ babé kârâ paaci
Jè têrê nââ göro cèu jè airi obati

Jè dèré boo mê cowâ nââ
Nâéréwâboomêcowâ
Jè wiâ boo mê i pââ tikârâjaa au câbwi
Jè niânûmû i pââ nâwêngâ atû bwùcùrû

Rëe ee mâ to dë jè tËpa apooro karapaa
Rë pa nâîgé mâ pi-inâ pâ dërë Poromêêrêwa
mâ Nâwaapwii
« Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! »

Nous sommes brouillard vers l'Ouest
Nous accourons à l'appel de Doui et Pwëdé
Nous nous réunissons là-haut dans la case des
guerriers

Nous cueillons l'herbe magique et observons
l'interdit / Nous circonçons et nous rendons
tabous / Nous sommes sagaie et casse-tête et
invisibles

Nous déterrons la pierre de guerre
Nous ramassons la pierre de fronde
Nous fixons le plumet

Nous testons nos jarrets à Pamalé
Nous durcissons nos os de jambe et de bras à
Guaro / Nous tombons sous les balles à Teremba
et à Dogny

Nous fuyons sauvegardant le panier sacré
Nous franchissons les enclos à bétail
Nous entendons sur notre dos claquer le fouet

Nous revenons alizé vers l'Est
Nous redescendons sur les pentes des crêtes vidées
Nous voyons à travers les cales chargées de pierre
verte

Les piroguiers se signalent et nous appellent
Ils nous guident en disant vers le Sud et l'Île des
Pins
« Nous sommes là! Nous sommes là!
Nous sommes là! »

« WËIBË NÎ! WËIBË NÎ! WËIBË NÎ!

« NOUS SOMMES LÀ ! NOUS
SOMMES LÀ ! NOUS SOMMES LÀ ! »

Jè nîârî i pââ ânyê cimârâmî
Jè pi-icuri nîî kâ jè mâ göö kâ jè
Jè u cimôô mâ wâdo jawé göö

Nous regardons les lumières lucioles
Nous vendons notre énergie et notre force
Nous fumons la cigarette et buvons de l'alcool

Jè wârî autö kâ jè nââ nâbabé
Jè tôpi mâ töpö i bwe mâ ârâbwéé
Jè pötata nâ puë paö

Nous payons notre entrée dans l'enclos
Nous recevons et portons le couvre-chef et
l'uniforme / Nous gigotons dans des mailles de fer

Jè pi-gù dèrè cè au cööbé mâ udö kâ jè
Jè pi-wacai diri jèpa kii goo
Jè nââ jè tēcî jè cimâdö mâ jè pârâ

Nous nous débattons pour nous en sortir sains et
saufs / Nous en essayons toutes les clés possibles
Nous ouvrons l'œil nous nous réveillons / Nous
nous levons et nous partons

Jè pi-to dè jè mâ pi-mûdè jè
Jè tēpiri êrēporomêê jè mâ êrēpūru jè
Jè jèpa kakeri nâkake kâ jè

Nous nous appelons et nous nous cherchons
Nous ouvrons nos yeux et nos méninges
Nous nous chargeons chacun de notre faix

Jè cēwii diri nâ pwârâ pai pwa goo
Jè pi-tèi mâ pi-töpö gööbërè i jēmââ goo jè
Jè téari nâîgé kârâ nêî jè mâ èrù jè

Nous examinons toutes les voies possibles
Nous étudions et forgeons une suite à notre histoire
Nous préparons le chemin pour nos enfants et
petits-enfants

Jè wéaa mâ côô bwëti nâîgé ticè wâjuuwéé kâ jè
Jè pi-töémîrî wâ mâ nâpô kâ jè
Jè gù mâ göö dèrè tērù kâ jè mâ nânêêmûrù jè

Nous veillons et surveillons bien notre chemin sans
retour / Nous prenons soin de notre case et de notre
pays / Nous bougeons sans faiblir pour ce qui nous
revient de droit

Baa rē géré pârâ pitiri gōrōpuu
Wë tēpa bée jè nâ é pi-caagötù i toromêcè
« Wëibë nî! Wëibë nî! Wëibë nî! »

Car ils sillonnent la terre entière
Les nôtres que l'écho annonce ainsi
« Nous sommes là ! Nous sommes là !
Nous sommes là ! »

DÉWÉ GORODÉ

Déwé Gorodé est née en 1949 dans la tribu de l'embouchure de la rivière qui donne au village son nom – Pwârâiriwâ en langue païcí, Ponérihouen en français –, sur la côte Est de la Grande Terre et a grandi dans une famille d'orateurs et de lettrés, en lignée paternelle comme maternelle. À une époque où très peu de Kanak, encore moins les filles que les garçons, terminent leurs études secondaires, elle obtient un baccalauréat de philosophie, puis part faire une licence de lettres modernes à l'Université Paul Valéry de Montpellier où elle découvre les poètes de la négritude et commence elle-même à écrire.

De retour au pays en 1974, elle enseigne le français dans un collège de la banlieue de Nouméa et s'engage dans le mouvement des Foulards Rouges, que Nidoish Naisseline a créé, dont elle assure même un temps la présidence. Très vite, elle co-fonde le groupe 1878, ainsi nommé en mémoire de l'année de la première grande insurrection kanak, avec quelques autres jeunes radicaux de la Grande Terre très actifs dans les occupations de terres, puis en 1976 le Parti de libération kanak – le Palika – dont elle devient déléguée aux relations extérieures. Marxiste et féministe, elle ouvre au sein du Palika dès sa création un débat sur la place des femmes dans la lutte de libération nationale et la société égalitaire à construire. Emprisonnée à deux reprises, ses poèmes sont fortement inspirés par l'histoire du peuple kanak et la condition de celles que les colons nomment alors de façon méprisante les « ponoches », les femmes, doublement opprimées en tant que colonisées et en tant que femmes.

L'année où une édition militante (EDIPOP, 1985) publie son premier recueil de poésie *Sous les cendres des conquies* – un essai d'« interprétation poétique de l'histoire » –, se déclenche le boycott de l'école coloniale. Déwé, qui est professeure dans un collège protestant de Houailou, le quitte pour s'investir dans l'École populaire kanak (EPK) de Ponérihouen où elle enseigne trois ans en païcí, sa langue, qu'elle enseignera ultérieurement deux autres années, une décennie plus tard et dans un contexte différent, une fois les accords de Matignon signés et la paix revenue.

Dans cette nouvelle période, durant laquelle elle travaille aussi un temps pour l'Agence de développement de la culture kanak, elle publie deux recueils de nouvelles *Ûte Mûrûnû, petite fleur de cocotier* (Nouméa, Grain de sable, 1994), *L'Agenda* (Nouméa, Grain de sable, 1996) qui racontent la prise de conscience politique, le lien à la terre, la nécessité pour

les femmes de se lever et de prendre la parole ainsi qu'un recueil d'aphorismes *Par les temps qui courent* (Nouméa, Grain de sable, 1996) qui épingle les travers de la société postcoloniale en train de se constituer. Avec *Pierre Noire* (Nouméa, Grains de Sable, 1997), elle donne une magnifique traduction en français d'une courte anthologie de poèmes écrits en anglais par Grace Mera Molisa, une féministe et femme politique de Vanuatu, dont le parcours et le regard sans complaisance sont proches des siens.

Peu après l'accord de Nouméa qui consacre la reconnaissance de l'identité kanak et la notion de destin commun, nouvellement élue sur la liste de l'Union nationale pour l'indépendance que soutient le Palika, elle se lance dans l'aventure d'une écriture croisée avec l'auteur calédonien Nicolas Kurtovitch avec qui elle cosigne *Dire le vrai* (Nouméa, Grain de sable, 1999). Elle écrit également pour le théâtre, *Kênâké 2000* sera mise en scène par Pierre Gope, ainsi que des nouvelles *Le vol de la parole*, en collaboration avec Weniko Ihage (EDIPOP, 2002). Trois romans viennent ensuite, *L'Épave* (Nouméa, Madrépores, 2005), *Graines de Pin colonnaire* (Nouméa, Madrépores, 2009) et *Tâdo Tâdo, wée!* ou « *No more baby* » (Tahiti, Au vent des îles, 2012) dans lesquels il est question de la domination et des violences que vivent les femmes, mais aussi d'amitié et d'amour, des liens intergénérationnels et de la maladie. Son dernier ouvrage paru, *À l'orée du sable* (La Roque-d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2014), présente une série de poèmes, plus intimistes pour la plupart d'entre eux. Ce recueil très personnel est complété, à la manière d'un épilogue, par un texte écrit à nouveau avec Nicolas Kurtovitch, « parole à deux voix » intitulé *La paix en soi*, celle qu'on acquiert au prix d'une lutte sur soi-même et sur les blessures du passé non pour oublier mais « pour au matin partager l'élan de l'espoir ».

Déwé Gorodé a assumé de 2001 à 2009 les fonctions de vice-présidente du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie. Dans un premier temps en charge de la culture, de la jeunesse et des sports, elle est depuis 2004 responsable de la culture, de la condition féminine et de la citoyenneté. Elle a eu également, de 2007 à 2011, la charge des affaires coutumières et des relations avec le Sénat coutumier.

Christine Salomon

VERS L'ÉMANCIPATION*

Alban Bensa**

« Il faut se rappeler, pour comprendre notre malaise et nos aspirations, que nous ne sommes pas encore décolonisés. Ce monde moderne, que nous n'avons pas encore exorcisé, continue à porter la marque d'une colonisation qui nous diminue, qui nous châtre. »

Jean-Marie Tjibaou, mars 1984

Le principe de continuité territoriale, support indivisible de la nation, coupe la Nouvelle-Calédonie de son environnement géographique. En 1998, avec l'accord dit « de Nouméa », les Calédoniens et le gouvernement français se sont enfin résolus à inscrire pleinement cet ancien Territoire d'outre-mer dans son espace économique et politique naturel, le Pacifique Sud.

Coup de balai dans les institutions archaïques

Quand éclate la Seconde Guerre mondiale, les populations très différentes qui demeurent en Nouvelle-Calédonie sont reliées entre elles par les exigences d'un système typiquement colonial. Une minorité d'Européens, soutenue par les armes, l'argent et les lois d'une métropole lointaine, tire de la marginalisation des Kanak et du labeur de la main-d'œuvre, indochinoise et indonésienne surtout, les moyens d'une domination sans partage. Cet édifice social pyra-

* Extrait de *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, chapitre III, « Colonie contre démocratie », Alban Bensa Découvertes Gallimard, 1998.

** Anthropologue, directeur d'études à l'EHESS.

midal dont la genèse fut tumultueuse s'est peu à peu figé. Les maîtres du pays, enfermés dans une vie routinière, régulent les tensions (grèves, infractions, désordres) de façon arbitraire et brutale. Les travailleurs importés, privés de droits, triment dans les mines, sur les propriétés pastorales ou pour les maisons de commerce, tandis que les Kanak survivent, plutôt mal que bien, dans l'espace congru des réserves. Après la révolte et le désespoir, exilés et colonisés semblent enfoncés dans la plus triste des résignations. Il n'en est rien. L'espérance renaîtra avec une force croissante dès que l'étau se desserrera quelque peu, sous la pression du monde extérieur.

L'arrivée des Américains : les miracles de la technique et la fin d'une certaine torpeur

La guerre du Pacifique porta à la société calédonienne un premier coup cinglant. En 1942 débarquent sur une Nouvelle-Calédonie ankylosée plus de cent mille soldats américains, soit plus de deux fois la population de l'archipel¹. Ils apportent leur matériel ultramoderne, leurs dollars, leur formidable esprit d'entreprise et d'innovation. Le choc moral n'est pas moins grand : les Mélanésiens remarquent que des officiers noirs commandent de simples soldats blancs... Les Américains donnent l'exemple d'un dynamisme qui ne semble pas s'embarasser de préjugés sociaux et raciaux.

Quelques années plus tard, la vieille société coloniale se trouve encore placée au cœur de changements qui la contestent : en 1946, un décret gouvernemental abolit le code de l'Indigénat et la nouvelle Constitution donne la citoyenneté française aux Mélanésiens comme à toutes les autres ethnies non européennes. Formellement, une colonie française devient Territoire d'Outre-Mer ; mais dans la pratique, les pesanteurs du système antérieur freineront les évolutions soudain rendues possibles. Héritage colonial contre démocratie ; la Nouvelle-Calédonie n'est pas, aujourd'hui encore, sortie de cette contradiction.

« Deux couleurs, un seul peuple »

Dans l'après-guerre, l'accès au droit de vote et à la libre association pour tous offre, pour la première fois, aux communautés du Territoire les conditions d'une compétition politique ouverte. Un peu

1. Dès septembre 1940, la Nouvelle-Calédonie se rallie à la France libre. Le Territoire accueille ensuite le quartier général de l'US Army, engagée dans la reconquête du Pacifique Sud. En trois ans, plus d'un million d'Américains transitent par la Grande Terre. Ils développent le pays (routes, aéroports, matériel agricole nouveau) qui connaît alors une prospérité inouïe. En 1984-1985, l'Amical, association calédonienne proaméricaine, rassemblera plus de cinq mille personnes réclamant que l'Archipel devienne un État d'Amérique.

plus tard, en 1956, la Loi-Cadre, dite loi Defferre, entend faire participer directement toutes les ethnies, et en particulier les Mélanésiens, à la gestion des affaires locales. Ceux qui, dans la situation politique antérieure, s'estimaient bafoués, exploités ou laissés pour compte, vont s'engouffrer dans cette brèche. Ils se heurteront aux plus fervents défenseurs du système colonial.

Au début des années cinquante, broussards, ouvriers et Kanak se regroupent dans le premier parti d'opposition, l'Union Calédonienne (UC). Cette formation reste fermement contrôlée par les Eglises protestante et catholique qui invitent les mécontents à avancer des revendications respectant l'ordre établi. L'UC n'en formulera pas moins un programme réclamant pour les Kanak la possibilité d'accéder au statut de fonctionnaire, l'égalité des salaires, la construction d'écoles et de dispensaires. Les progrès sociaux escomptés doivent, selon l'Union Calédonienne, établir une juste parité entre Noirs et Blancs et restaurer la dignité du peuple mélanésien. Mais les traditions ségrégationnistes tenaces de la société calédonienne auront raison de ces aspirations.

La République coloniale, l'atome et le nickel (1963-1961)

Quand l'Union Calédonienne remporte, à partir de 1953, plusieurs élections et s'affirme comme un parti pouvant diriger la politique locale, les conservateurs du Territoire recourent à l'illégalité (opérations de commandos contre des élus, attentats, etc.) pour rester au pouvoir. Le gouvernement laissera faire.

Abandonnant toute idée d'autonomie interne et de décolonisation, il juge alors que les nouveaux intérêts de la France dans le Pacifique Sud doivent l'inciter à conserver coûte que coûte la Nouvelle-Calédonie sous sa tutelle directe. Au moment même où, en 1963, la Polynésie française devient un site d'expérimentations nucléaires, les lois Jacquinet suppriment les dispositions libérales de la Loi-Cadre; puis, en 1969, les lois Billotte assurent à la métropole un ferme contrôle des mines calédoniennes. Cette reprise en main renoue avec la tradition autoritaire d'antan, qu'une formidable montée des cours du nickel vient encore conforter.

Entre 1969 et 1972, la flambée des prix du minerai vert suscite une euphorie économique sans précédent. Les villas, les hôtels, les

La participation aux institutions françaises (municipalités, parlement, administrations) ouvre les Kanak à un réexamen de leurs valeurs traditionnelles. Comment concilier la gérontocratie, le monopole masculin du pouvoir et les intérêts des clans avec le suffrage universel, l'émancipation des femmes et une morale d'Etat surplombant les droits privés? Les principaux responsables mélanésiens ont tiré parti des apports occidentaux pour lier l'exigence d'indépendance à la démocratisation de la société kanak. Cette double

ambition appelle à surmonter l'échec scolaire et professionnel qu'entretient un système éducatif à deux vitesses. Si Nouméa centre-ville offre des enseignements de haut niveau, en brousse et en banlieue, les Mélanésiens souffrent dans leurs études d'énormes difficultés matérielles (transports, ressources) et pédagogiques (faible place de la culture océanienne dans les programmes, inégale formation des maîtres). Ainsi, en 1985, moins de 8% des Kanak d'âge scolaire obtiennent le baccalauréat.

bateaux de plaisance fleurissent alors dans « Nouméa la Blanche », devenue en quelques années une petite capitale aux charmes californiens. Mais une fois de plus, les Mélanésiens ne sont pas conviés à prendre part au festin. Bien au contraire : la remise en selle de la bourgeoisie nouméenne, l'afflux d'argent et la relance du peuplement blanc prennent à revers les évolutions que l'Union Calédonienne avait impulsées et appelées de ses vœux. Ce retour de bâton accroît les tensions et déclenche l'essor d'un nationalisme kanak qui va ouvertement contester la présence française.

Le réveil mélanésien : Kanak et fier de l'être

Inspirés par les luttes du tiers monde et la contestation étudiante en Europe, les tout premiers bacheliers kanak dénoncent par des gestes spectaculaires, à partir de 1969, la marginalisation économique et le racisme qui frappent leur communauté. Dans la foulée apparaissent de nouveaux partis politiques (principalement le Parti de Libération Kanak, PALIKA ; le Front Uni de Libération Kanak, FULK ; l'Union Progressiste Mélanésienne, UPM, etc.) qui appellent les « colonisés et exploités » de Nouvelle-Calédonie à lutter contre l'affairisme et, bientôt, pour la première fois, à soutenir le principe d'une indépendance du peuple kanak². La soif de justice des Mélanésiens liera désormais indissolublement revendication de souveraineté et revendication foncière.

La riposte française : « planter du Blanc »

Dans les années soixante-dix, cette expression de mécontentement kanak se heurte à l'option répressive (emprisonnements, in-

2. « Notre premier objectif, c'est d'obtenir le pouvoir politique [...]. Avant la fin de cette année, le sort du peuple kanak est en train de se jouer [...]. Le combat va être dur. Il faut bien savoir que le 18 novembre 1984, pour réussir le boycott actif des élections, il faudra peut-être oublier la morale, oublier la loi. » Eloi Machoro 1 novembre 1984.

timidations) des gouvernements Pompidou et Giscard d'Estaing. Contre les autochtones, l'Etat français engage alors une politique démographique envahissante. Pour endiguer le courant contestataire mélanésien, le Premier ministre, Pierre Messmer, appelle, en 1972, à « l'immigration massive (vers la Nouvelle-Calédonie) des citoyens français métropolitains ou originaires des Départements d'Outre-Mer ». Quelque vingt mille personnes, Français de métropole et rapatriés d'Algérie et du Maroc, viennent chercher dans l'« île de Lumière » le soleil, les bénéfices rapides, les avantages fiscaux, les indexations dont sont prodigues les Territoires d'Outre-Mer. Quant aux travailleurs nécessaires à l'essor économique du moment, ils sont importés de Tahiti, des Antilles et, surtout, d'une autre possession française dans le Pacifique, Wallis-et-Futuna. Ces mouvements de population rendent rapidement les Kanak minoritaires. Pour tenter d'apaiser leur grogne, Paul Dijoud, ministre des DOM-TOM, décide, en 1978, une réforme foncière et un soutien au développement agricole mélanésien. Importante, quoique tardive, réaction ; mais les Kanak veulent désormais davantage : une véritable décolonisation.

La radicalisation

En 1977, lasse d'être privée de l'outil institutionnel (l'autonomie interne) qui permettrait peut-être de combattre les iniquités criantes du Territoire, l'Union Calédonienne rejoint les tenants de l'indépendance kanak. La plupart des Européens membres de l'UC s'inquiètent de ce changement et se tournent vers le RPCR (Rassemblement pour la Calédonie dans la République), branche locale du RPR de métropole. S'y regroupent aussi, pêle-mêle, tous ceux qui s'opposent à l'émergence d'un pouvoir mélanésien respecté. La bipolarité politique de la Nouvelle-Calédonie creuse ainsi un fossé entre deux blocs historiques : celui des autochtones et celui des gens venus d'ailleurs.

1981-1984 : l'échec de la troisième voie

En 1981, l'arrivée de la gauche au pouvoir relance les espérances des indépendantistes et, du même coup, irrite ceux qui souhaitent une reconduction pure et simple de la situation du Territoire. Seuls

Eloi Machoro (1945-1985) souhaitait qu'en Nouvelle-Calédonie « rien ne soit plus comme avant ». Le 18 novembre 1984, il fracasse une urne d'un coup de hache et dénonce ainsi le système électoral qui, par la loi du nombre, consacre le pouvoir des colonisateurs. Il désarme ensuite colons et gendarmes de Thio et prend le contrôle du village, sans faire de victimes. Mais le 11 janvier 1985, Yves Tual, fils d'un éleveur européen, est tué par des Mélanésiens. Ce crime déclenche à Nouméa une émeute nocturne. A l'aube, les anti-indépendantistes apprendront,

avec des cris de joie, la mort d'Eloi Machoro et de son compagnon Marcel Nonnaro. Les deux hommes, réfugiés avec trente des leurs sur une propriété kanak près de La Foa, viennent d'être abattus par des gendarmes du GIGN, dans des circonstances aussi peu élucidées à ce jour que celles de l'assassinat de l'ancien secrétaire général de l'UC, Pierre Declercq, à Nouméa en 1981. La spirale de la violence qui s'amorce en Nouvelle-Calédonie plus de dix ans avant ces dramatiques événements, a pris racine dans la boue de l'injustice.

quelques élus calédoniens, plus modérés et convaincus que les Mélanésiens ont un rôle d'avenir à jouer dans la transformation du pays, permettent à une nouvelle majorité de se dégager : leur parti (la FNSC, Fédération pour une Nouvelle Société Calédonienne) s'allie au Front Indépendantiste (FI) constitué en 1979 et assume avec lui, deux années durant, les responsabilités du pouvoir local. La gauche peut ainsi renouer avec la tradition réformiste de la quatrième République. Elle instaure un impôt sur le revenu en 1982, réduit les indexations de salaires des fonctionnaires et s'efforce d'insérer l'intérieur de l'archipel dans l'économie globale de la Nouvelle-Calédonie. Mais cette louable recherche d'une voie moyenne entre l'indépendance et la perpétuation des pesanteurs coloniales n'est plus adaptée aux affrontements politiques tranchés, voire aux violences qui s'annoncent sur le Caillou.

Quand il s'avère que le gouvernement et François Mitterrand ne s'inscrivent plus dans la logique de l'indépendance, les anti-indépendantistes multiplient les réactions d'hostilité aux évolutions que les autorités s'efforcent de promouvoir. Tandis que le Front National s'implante en Nouvelle-Calédonie, la base électorale des responsables politiques de la FNSC – qui travaillent avec les indépendantistes – fond rapidement. La reconduction de la coalition au pouvoir s'annonce dès lors totalement compromise par les élections qui doivent, en 1984, renouveler l'Assemblée territoriale.

Piégés par le principe démocratique « un homme, une voix », les Kanak ne peuvent escompter que 30% des suffrages. L'accès à l'indépendance par le verdict des urnes leur est barré à moins qu'on ne limite le corps électoral non mélanésien aux seuls immigrés de

longue date, ayant au minimum un parent né sur le Territoire. Georges Lemoine, alors ministre des DOM-TOM, repousse, dans un nouveau projet de statut (printemps 1984), cette exigence des indépendantistes qui, excédés, créent le Front de Libération National Kanak Socialiste (FLNKS) en août 1984, et appellent au boycottage actif du scrutin prévu pour le 18 novembre de la même année.

Les événements

Ce jour-là, les militants du FLNKS s'opposent par la force au déroulement du vote. Dans les semaines suivantes, les terres des colons sont occupées, beaucoup de leurs maisons brûlées, leurs armes confisquées. Les Européens anti-indépendantistes, par la voix du RPCR que relaie en France l'opposition, demandent à l'Etat de rétablir l'ordre et de défendre les institutions territoriales qui leur assurent une majorité électorale. En une année, ces affrontements entre communautés auront coûté la vie à une vingtaine de personnes (quinze Mélanésiens et six Européens, dont un gendarme).

Le gouvernement, voulant éviter une confrontation meurtrière avec une population mélanésienne dont il comprend la mauvaise humeur, désarme les gendarmeries. Désespérés de se sentir abandonnés, de nombreux colons se réfugient à Nouméa. Mais à Hienghène, une dizaine d'entre eux, le 5 décembre 1984, assassinent dix militants du FLNKS dans des conditions atroces. Toutefois, le lendemain, le leader du FLNKS, Jean-Marie Tjibaou, appelle les indépendantistes à lever les barrages routiers et à accepter le dialogue avec le nouveau chef du Territoire que le gouvernement vient de nommer : Edgar Pisani.

Les troubles graves du Territoire calédonien ont une cause première, inscrite dans l'histoire du pays : la dignité bafouée de la civilisation mélanésienne. Dignité morale et culturelle, sans cesse réaffirmée depuis le festival Mélanésia 2000, en 1975 : « La non - reconnaissance (...) ne peut amener qu'au suicide ou à la révolte. ». Dignité politique, exigée sur tous les tons et indissolublement liée à l'exercice dans des institutions adéquates d'une souveraineté recouvrée. Dignité éco-

nomique, revendiquée haut et fort par l'engagement des indépendantistes dans la gestion des Régions (1985, plan Pisani) puis des Provinces (1988, plan Rocard) légalement conquises. Faute d'avoir reconnu ce droit des Kanak à leur part de soleil, Jacques Chirac et Bernard Pons, de 1986 à 1988, se sont heurtés, en un combat douteux, à la détermination de tout un peuple. Cette politique du pire a allongé la liste des victimes européennes et mélanésiennes du Territoire.

Le plan Fabius-Pisani

L'ancien ministre du général de Gaulle propose alors une solution politique : l'« indépendance-association », à laquelle le Territoire devrait accéder par référendum. Ce dispositif initial, amendé par le Premier ministre Laurent Fabius, évoluera vers un découpage en quatre régions, dont deux au moins seront contrôlées par le FLNKS. Le projet est soutenu par un plan de développement économique qui distribue les responsabilités et subventions au profit des zones gérées par les Kanak. Malgré une série d'attentats hostiles aux indépendantistes et aux initiatives socialistes, ce plan se met en place avec les élections régionales de septembre 1985. La paix se réinstalle. Mais le retour de la droite au pouvoir, en mars 1986, va sonner le glas d'une expérience qui invitait les Calédoniens, autour d'un effort économique partagé, à surmonter leurs divisions.

Deux légitimités incompatibles

« Reconnaissez le peuple kanak pour qu'à son tour il vous reconnaisse », lance l'Union Calédonienne aux adversaires des indépendantistes. Porteurs d'une civilisation où leur identité s'enracine, les colonisés veulent que soit apurée la dette foncière, politique et morale des Blancs à leur endroit. En tant que maîtres millénaires de l'archipel, ils entendent, par la décolonisation, exercer librement leur droit d'accueil ou de veto à l'égard des étrangers qui les ont envahis, malmenés et, comme disait J.-M. Tjibaou, « empêchés d'être ». Cette souveraineté restituée ouvrirait la voie, non sans contradiction ni difficulté évidemment, à un projet de pays indépendant, la Kanaky, prenant en charge une partie de l'héritage traditionnel et les apports occidentaux jugés bénéfiques (suffrage universel, pluralisme politique, droits de l'homme, développement économique). « Le retour à la tradition, c'est un mythe. [...] Notre identité est devant nous », affirmait encore l'ancien leader du FLNKS en 1985.

L'hostilité des anti-indépendantistes à ces revendications d'une majorité de Mélanésiens s'appuie sur quelques dénégations : la présence française en Nouvelle-Calédonie, de 1853 à nos jours, n'aurait fait subir aux Kanak aucun tort majeur qui puisse justifier de leur part une sérieuse volonté de décolonisation, la société kanak,

jugée tantôt « despotique » tantôt « communiste », serait trop arriérée pour prétendre dicter sa loi à une communauté européenne porteuse des bienfaits techniques et moraux de la « civilisation » ; le droit des anciens occupants, à supposer qu'on le reconnaisse, ne saurait de toute façon supplanter la légitimité électorale des nouveaux venus majoritairement opposés à l'indépendance kanak. Subsidièrement, les « loyalistes » mettent en avant la défense des intérêts économiques et stratégiques de la France dans un Pacifique... en réalité contrôlé par l'Australie et les États-Unis.

De mars 1986 à mai 1988, le gouvernement de Jacques Chirac fit de cet argumentaire le cheval de bataille d'un harcèlement sans merci des indépendantistes kanak.

Les années Pons : le recul

« Si les Kanak bougent, nous leur serrerons le kiki », annonce Bernard Pons, le 26 mai 1986, au début de son mandat de ministre des DOM-TOM. Le RPR décide le quadrillage militaire des villages kanak et met fin au rééquilibrage économique amorcé par ses prédécesseurs. Une manne financière est versée aux entreprises de Nouméa au détriment de l'intérieur où des terres promises aux Kanak sont réattribuées à des colons. La majorité « profrançaise », qui s'affirme lors du référendum local du 13 septembre 1987, sert de caution à cette politique sans nuance. Bernard Pons espère la parachever avec un nouveau statut qui consacrerait l'exclusion des indépendantistes de tous les domaines clés de la vie du Territoire. Ces mesures provocatrices prises à l'encontre du FLNKS déclencheront les tragédies d'Ouvéa de 1988 et 1989.

En mai 1988, le Territoire est à deux doigts de la guerre civile. Pendant deux années, les anti-indépendantistes ont été entretenus dans l'idée que leurs adversaires voulaient les priver de toute légitimité à vivre sur une terre française depuis cent trente-sept ans ; d'où leur compréhensible désarroi, très vif surtout dans les milieux qui ne disposent pas d'un capital suffisant pour envisager un départ réussi. Dans la même période, la riposte des indépendantistes à une politique niant en bloc leurs exi-

gences a révélé à la fois la fermeté morale et la faiblesse militaire du FLNKS. Pris en tenaille entre les espoirs et les craintes contradictoires des communautés calédoniennes et soucieux de maintenir une présence française dans le Pacifique, Michel Rocard propose alors de différer à dix ans les décisions relatives à l'avenir institutionnel du Territoire. Les accords de Matignon donneront une réponse temporaire, plus économique que politique, à l'incompatibilité des aspirations de chaque camp.

Le drapeau de la Kanaky, suivi par une foule immense, entre le 7 mai 1989 dans la cathédrale de Nouméa... sur les cercueils de Yeiwéné Yeiwéné et de Jean-Marie Tjibaou. Deux grands phares de la Nouvelle-Calédonie viennent d'être brisés. Originaire de l'île de Maré, Yéiwéné, généreux et tenace, marchait depuis douze ans aux côtés du sage et ferme Tjibaou. L'enfant prodige de la Grande Terre, abandonnant la prêtrise pour la politique, sut,

par son verbe, juste, vivant, extraordinairement présent aux hommes et à la nature, faire monter sur la scène internationale la civilisation kanak et, avec elle, toutes les contradictions de la Nouvelle-Calédonie. Après sa mort, il fallut une maturation de dix ans pour que le peuple kanak et les communautés calédoniennes, sur la base d'une reconnaissance mutuelle, se donnent les moyens institutionnels d'un destin commun.

Le 22 avril 1988, jour où le statut Pons doit prendre effet, pernicieusement fixé à la date du premier tour des élections présidentielles, les nationalistes kanak relèvent le défi que le gouvernement leur lance depuis deux ans : des barrages sont dressés sur la Grande Terre, à Ouvéa, l'investissement de la gendarmerie par des militants FLNKS dégénère en un affrontement (quatre gendarmes tués), suivi d'une prise d'otages (vingt-sept gendarmes séquestrés); deux semaines plus tard, la libération des otages par la force fait vingt et un morts (deux militaires et dix-neuf Kanak). L'opinion internationale et les pays du Pacifique Sud s'émeuvent d'une telle dégradation de la situation.

Les accords de Matignon

La réélection de François Mitterrand et le retour de la gauche au pouvoir vont tempérer ces inquiétudes. Pour renouer le dialogue, le gouvernement sait s'appuyer sur les forces morales qui restent puissantes en Nouvelle-Calédonie (l'Eglise protestante, la franc-maçonnerie, les anciens collaborateurs d'Edgard Pisani et l'Eglise catholique). Profitant du climat d'incertitude et d'angoisse qui prévaut encore dans l'île, le gouvernement parvient à convaincre les deux leaders du FLNKS et du RPCR, Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur, de trouver un compromis qui entérine les rapports de force du moment et inaugure un processus évolutif de transformation sociale et politique. Le 26 juin 1988 sont signés les accords de Matignon qui découpent le Territoire en trois provinces, dont deux seront administrées par les indépendantistes. L'Etat s'engage à débloquer des crédits qui favorisent le développement de l'intérieur du pays et des îles Loyauté. Michel Rocard annonce alors une politique « inégalitaire » qui devrait rendre en partie justice aux aspirations des Mélanésiens. La tâche n'est pas mince.

Un avenir incertain

En 1988, le gouvernement socialiste prenait l'engagement de liquider ces séquelles encore très pesantes de cent trente-cinq ans de colonialisme en Nouvelle-Calédonie. Mais les accords de Matignon renvoyaient la question de l'indépendance à un référendum d'auto-détermination, prévu pour 1988, et auquel devaient seuls participer, selon l'exigence des indépendantistes, les électeurs et leurs descendants déjà inscrits en 1988.

L'ajournement de la souveraineté kanak, pierre angulaire de la politique du FLNKS, n'a pas été compris ni accepté par certains militants mélanésiens, particulièrement meurtris par les deuils successifs infligés au peuple kanak depuis 1984. Un an après le drame d'Ouvéa, le 4 mai 1989, l'ancien pasteur kanak Djubelly Wéa n'hésitera pas à assassiner deux des principaux leaders du mouvement indépendantiste, Yeiwéné Yeiwéné et Jean-Marie Tjibaou, signataires des accords de Matignon. Un moment déstabilisé, le FLNKS s'est toutefois choisi successivement deux présidents (Paul Néaoutyine de 1990 à 1995 et Rock Wamytan ensuite), qui se situeront dans la ligne tracée par Jean-Marie-Tjibaou : préparer une indépendance viable.

Si les accords de Matignon avaient le mérite de reconnaître aux indépendantistes le statut d'interlocuteurs incontournables, s'ils engageaient un processus de développement et de formation dont les Kanak ont tiré un certain profit, sur le fond rien n'était réglé. La paix revenue sur le Territoire, le répit accordé aux uns et aux autres après plusieurs années d'affrontements et d'instabilité ne pouvaient tenir lieu de décolonisation. La question de la souveraineté qui s'établirait définitivement sur cet archipel du Pacifique Sud restait entière.

La période de dix ans (1988-1998), ouverte par les accords de Matignon, a été marquée par des mutations de fond comparables à celles qui bouleversèrent le Territoire au moment du « boom du nickel » (1968-1972). Les nouvelles institutions provinciales, celles du nord et des îles Loyauté notamment, ont offert à leurs élus l'occasion d'une expérience gestionnaire sans précédent. Cette extension des responsabilités locales a favorisé la professionnalisation et l'élargissement de la classe politique mélanésienne. La population des

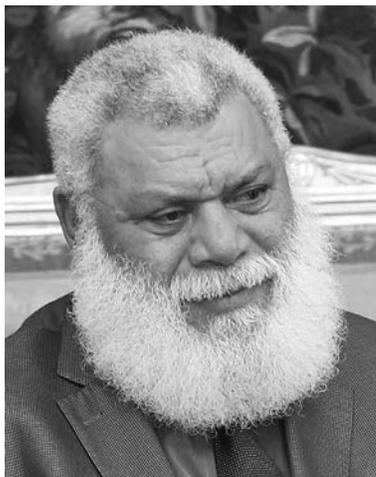
deux provinces indépendantistes s'est, pour sa part, engagée durant ces dix années de prospérité dans une quête d'emplois et de subsides qui puissent compléter l'économie domestique rurale ou même parfois s'y substituer. Quant aux Européens, ils ont profité de cette période pour renforcer leur position dominante dans l'économie du Territoire.

Vers l'émancipation

La question de l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie n'a été abordée qu'à la fin de la décennie 1988-1998. En avril 1996, les indépendantistes quittent la table des négociations quand ils comprennent que la discussion sur l'avenir politique du Territoire ne sera pas abordée. Ils n'accepteront de reprendre le dialogue que lorsque toutes les hypothèses sur le projet d'une usine de retraitement du nickel dans la Province Nord seront levées ; la maîtrise de l'exploitation du nickel ouvrant seule la voie à une véritable indépendance économique.

Sous l'impulsion du gouvernement de Lionel Jospin, les négociations reprennent fin 1997 et débouchent en avril 1998 sur l'accord de Nouméa : le fait colonial est enfin reconnu ; la définition du corps électoral, limité aux personnes installées en Nouvelle-Calédonie jusqu'en 1988 et à leurs descendants, invite toutes les communautés du Territoire à élaborer une « nouvelle citoyenneté » ; la France s'engage à procéder à un transfert progressif de compétences aux nouvelles institutions de l'archipel. Enfin, une modification de la Constitution française autorise la Nouvelle-Calédonie à changer de souveraineté au terme du processus, soit au plus tôt dans quinze ans.

Cette solution innovante ouvre une brèche sans précédent dans l'habituel scénario-catastrophe des décolonisations françaises. L'essai – qui fera date et peut-être école – d'une transition concertée et progressive vers la souveraineté fait de la Nouvelle-Calédonie le laboratoire d'une modalité originale d'émancipation. Reste à tout mettre en œuvre pour que l'expérience réussisse.



Paul Néaoutyne © DR

L'INDÉPENDANCE AU PRÉSENT. IDENTITÉ KANAK ET DESTIN COMMUN

Entretien avec Jean-François Corral et André Némia*

Paul Néaoutyne**

La prise de conscience de Paul Néaoutyne (Cau Nāaucùwèè), né en 1951 dans la vallée d'Amoa, à Poindimié (Pwêêdi Wiimîâ) sur la côte Est de la Grande Terre, se forge très tôt dans le contact direct avec les colons et les spoliations foncières. Après des études en sciences économiques à Lyon entre 1972 et 1977 pendant lesquelles il obtient un DEA et se forme à l'analyse marxiste, de retour au pays, il refuse de servir dans une armée dont il conteste la légitimité et passe deux mois de prison. Il enseigne ensuite quelque temps comme maître auxiliaire au lycée Lapérouse de Nouméa, mais le vice-recteur tente à cause de ses activités militantes de faire résilier son contrat. Il est réintégré mais à nouveau arrêté au titre de la loi anti-casseurs et licencié. Porte-parole du PALIKA, il devient en 1985 directeur du cabinet du président de la Région Nord, Jean-Marie Tjibaou. Défendant l'idée qu'« un accord est un moment de la lutte politique, pas une fin en soi », il est l'un des principaux acteurs de la renégociation de l'accord de Matignon quelques mois plus tard, à Oudinot, en 1988. Déjà élu maire de sa commune depuis 1989, Paul Néaoutyne, après l'assassinat de Jean-Marie Tjibaou et de Yeiwéné Yeiwéné, assure la présidence du FLNKS de 1990

* Extrait de : Paul Néaoutyne, *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*. Entretiens avec Jean-François Corral et André Némia, 189 p. Ed. Syllepse 2006. Coll. Des paroles et des actes

** Président de la Province Nord.

jusqu'au congrès de 1995 où il décide de ne plus se porter candidat. Il est l'un des négociateurs et signataires de l'accord de Nouméa qui – à la différence de celui de Matignon-Oudinot – reconnaît la décolonisation et l'évolution vers la souveraineté. Il s'attache depuis à faire entrer dans les faits les dispositions de cet accord. Elu depuis 1999 sur une liste UNI, qui adjoint au PALIKA les citoyens calédoniens désireux de construire avec les Kanak l'indépendance, il occupe la responsabilité de président de la Province Nord et a démarré en 2014 sa quatrième mandature. Son rôle a été prépondérant pour que se réalise le projet minier de Koniambo avec la construction d'une usine de traitement du minerai sur place et ainsi le rééquilibrage économique et social en faveur des populations du Nord. Sa parole, rare mais ferme, paraît en imposer même à ceux qui ne sont pas totalement en accord avec lui puisqu'il a été désigné en 2013 personnalité politique préférée des Calédoniens. Les entretiens qui composent le livre L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun préfacé par Didier Daeninckx et Elie Poigoune d'où est extrait le texte que nous publions ici, ont été réalisés en 2002 et légèrement retouchés en 2005. Les propos tenus gardent toute leur actualité.

L'accord de Nouméa

Après les années 1980 caractérisées par une situation quasi insurrectionnelle, les trois principaux protagonistes, l'Etat français, le Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR) et le Front de libération nationale kanak socialiste (FLNKS), se sont entendus pour trouver une issue négociée dont le dernier épisode s'est traduit par la signature le 5 mai 1998 de l'accord de Nouméa. Dernier avatar des nombreux statuts qu'a connus la Nouvelle-Calédonie ou véritable processus de décolonisation, quelle est la portée de cet accord dont vous êtes l'un des signataires ?

En premier lieu, je considère que l'accord de Nouméa n'est pas réductible à un statut. Il n'est pas non plus un énième statut si vous entendez par là qu'il s'inscrit dans la continuité des statuts coloniaux.

En second lieu, nous n'avons pas négocié un statut. En effet, l'accord de Nouméa se présente dans l'évolution de la Nouvelle-Calédonie comme le résultat d'une négociation fixant sur le plan

politique les convergences des trois protagonistes, l'Etat, le RPCR et le FLNKS. Il se décline d'abord en termes d'évolution et de reconnaissance de droits, puis en termes de dispositifs et de moyens de tous ordres : techniques, financiers, juridiques. Enfin, l'accord de Nouméa comporte une traduction statutaire.

Cette fois-ci nous avons voulu que l'accord soit légitimé par une réforme de la Constitution française. En cela le statut issu de l'accord de Nouméa est fondamentalement différent de tous ceux qui se sont succédé depuis 1957, date de l'accession de la Nouvelle-Calédonie au statut de Territoire d'outre-mer.

Ce n'est pas tout. A la différence de tous les autres statuts, l'accord de Nouméa prend aussi en compte l'indépendance et la décolonisation, deux notions indissociables. Cette fois-ci, dans le déroulement de la négociation, nous avons placé d'entrée de jeu la reconnaissance de l'identité kanak et donc la décolonisation du peuple kanak et de la Nouvelle-Calédonie.

C'est-à-dire, concrètement, la restitution des droits kanak perdus durant la colonisation et les transferts des compétences ou attributs de la souveraineté conduisant à l'indépendance. A l'exception des compétences régaliennes (défense, ordre public, justice, monnaie et affaires étrangères) qui feront l'objet de consultations en fin de processus. Si la rétrocession de ces dernières compétences est entérinée, le pays sera totalement indépendant. C'est ce qui est fondamental.

Il convient aussi de souligner l'originalité de l'accord de Nouméa. Il instaure en effet un dispositif qui résulte d'une négociation entre le détenteur de la souveraineté coloniale, l'Etat, le défenseur du maintien du *statu quo* et du rattachement à la France, le RCPR, et le FLNKS, représentant du peuple kanak, les progressistes et les autres communautés colonisées transplantées en Nouvelle-Calédonie qui aspirent à une émancipation et à l'indépendance.

C'est la deuxième fois dans l'histoire de la Nouvelle-Calédonie après l'accord de Matignon qu'on élabore un statut à partir d'une négociation politique. La différence entre les deux accords c'est que le premier ne reconnaissait pas la décolonisation ni l'évolution vers la souveraineté, alors que ces éléments sont présents dans le second.

Le statut Pisani ne prévoyait-il pas une décolonisation ?

Effectivement, on pourrait rapprocher l'accord de Nouméa du statut proposé par le représentant de l'Etat en 1985 connu sous le nom de statut Pisani qui prévoyait l'accession à l'indépendance. A quoi tient la différence ? Elle tient essentiellement à la démarche qui a présidé à son élaboration : le statut Pisani n'a pas été négocié et n'est donc qu'un statut. Résultat : il a été rejeté par le RPCR.

Les accords de Matignon-Oudinot ne nous ont pas permis d'inscrire le pays dans le processus d'accession à l'indépendance, en ce sens il représente un recul. En revanche, l'accord de Nouméa instaure un véritable processus de décolonisation. A l'intérieur du dispositif nous avons posé des pierres angulaires, des fondations : le transfert progressif des attributs de la souveraineté, la citoyenneté, un corps électoral spécifique, l'ensemble étant inscrit dans la Constitution.

Vous avez parlé de convergence. Mais il n'y a pas de convergence entre vous et le RPCR sur la question de l'indépendance. Pour ou contre l'indépendance, selon vous la problématique serait déjà dépassée. Pensez-vous qu'elle le soit vraiment aux yeux de vos adversaires politiques ?

Le débat pour ou contre l'indépendance n'est entretenu par le RPCR que pour des raisons électoralistes et pour éviter d'avoir à expliquer qu'il a signé un accord qui organise la décolonisation, le transfert des attributs de la souveraineté et qui, mis en œuvre dans sa lettre et son esprit, conduit depuis 1998 la Nouvelle-Calédonie à la situation d'un pays en train d'accéder à l'indépendance.

Le RPCR n'a pas eu le courage ni saisi l'occasion de l'expliquer à sa base au moment où l'encre de nos signatures n'était pas encore sèche, c'est-à-dire au moment où chacun pouvait l'accepter parce que ça fait partie de l'accord.

Dès lors, les dirigeants du RPCR sont obligés de faire croire aux gens que le pays se trouve dans la même situation qu'avant, à savoir une situation figée caractérisée par une peur savamment entretenue de l'indépendance dont le corollaire est l'adhésion massive des transplantés et des Kanak de droite aux thèses du RPCR. Malheureusement pour le RPCR, plaquer le discours d'hier sur la réalité d'aujourd'hui ne fonctionne plus. Son discours est en décalage avec

le réel, ce qui provoque une crise de confiance en interne aussi bien que dans la société.

A Matignon puis à Oudinot notre équipe de négociateurs n'a réussi qu'à donner un contenu au rééquilibrage. Avec l'accord de Nouméa se présentait à nous une deuxième occasion de faire progresser nos droits et ceux que nous revendiquons pour le pays.

Au Palika, nous avons examiné l'expérience des autres peuples en lutte, celles des Palestiniens, de l'ANC en Afrique du Sud, du Front Polisario ou la situation des peuples qui ont accédé à l'indépendance dans des conditions que nous avons qualifiées de néo-coloniales. Nous avons donc préparé nos dossiers, travaillé et négocié afin d'éviter que les éléments constitutifs de l'accord de Nouméa ne portent que sur des choses décidées dans le seul intérêt de la partie adverse comme dans les statuts du passé. Nous avons fait en sorte que les dispositions de l'accord prennent en compte des aspects assez partagés qui concernent l'essentiel des préoccupations des différents protagonistes.

Mais pas uniquement des protagonistes de la négociation de l'accord de Nouméa. Un accord équilibré suppose non seulement la prise en considération de ce que chacun considère comme légitime mais aussi les intérêts essentiels de tous ceux qui ne sont pas autour de la table mais dont nous savons qu'ils se battent pour quelque chose dans et pour ce pays où ils sont enracinés.

Cette vision globale du rapport qu'entretiennent entre elles toutes les classes ou catégories de la population nous a permis de nourrir l'accord de Nouméa et de lui donner une assise durable. En ce sens, il saute aux yeux que l'équilibre de l'accord de Nouméa n'est pas que statutaire. Il est tout aussi évident qu'il ne prend pas seulement en compte les seuls désirs du peuple kanak par le biais du FLNKS.

Étant acteur de cette négociation, nous avons considéré qu'il nous revenait à nous, FLNKS, d'aller chercher cet essentiel chez les autres et de faire passer l'idée que ce que nous demandons pour le peuple kanak et pour la Nouvelle-Calédonie intègre aussi les intérêts fondamentaux des autres signataires et, au-delà, des différentes couches de la population.

Une Nouvelle-Calédonie indépendante ou accédant à l'indépendance, donne la possibilité à la France de proclamer à la face du

monde qu'elle est capable de décoloniser, sans se débarrasser d'un pays mais en l'accompagnant dans son émancipation. Ainsi s'il doit y avoir des liens préservés entre le peuple de la Kanaky ou de la Calédonie indépendante et le peuple de France, il s'agirait de liens librement consentis en termes d'échanges équilibrés et non plus imposés, que ce soit par le biais militaire ou par hégémonie politique ou domination financière.

La Nouvelle-Calédonie, dans une telle démarche clairement affichée, peut très bien établir des liens avec la France comme elle le ferait avec d'autres pays. Ce type de décolonisation « en douceur » est compatible avec les idéaux d'un pays qui est l'inventeur des droits de l'homme et des principes qui figurent aujourd'hui dans la Charte des Nations-Unies.

Ce discours, nous l'avons tenu et argumenté pendant la négociation face à l'Etat français. L'histoire dira si la France et même l'Europe, puisque la France est en même temps un Etat membre de l'Union européenne, peuvent s'enorgueillir d'avoir au moins réussi une décolonisation pacifique.

Qu'est-ce qui paraissait essentiel aux yeux du RPCR ?

Pour le RPCR c'était le refus de l'indépendance comprise comme une rupture de tous les liens avec la France et comme si avec l'indépendance, les Kanak indépendantistes allaient chasser les non-Kanak, les jeter à la mer. Il faut reconnaître que nos premiers discours nationalistes étaient porteurs de ce genre de vision de l'indépendance. Nous avons expliqué à nos interlocuteurs qu'il fallait resituer ces propos dans le contexte d'une époque où nous n'étions ni entendus ni pris en compte. Nous leur avons expliqué que ce positionnement radical n'a de raison d'être qu'à partir du moment où il n'y a pas de reconnaissance affichée de la dignité du peuple kanak et pas de volonté de reconnaître ses droits.

Mais du moment que nos droits sont reconnus et nous sont restitués, il n'y a pas de raison pour qu'on ne vive pas ensemble, à égalité. Il faut donc reconnaître le droit kanak comme nous reconnaissons le droit occidental. Pas simplement comme le grand frère reconnaît le petit frère, mais à égalité. Sans paternalisme ni condescendance.

Nous avons innové aussi. Au chapitre des innovations il faut citer la citoyenneté, par exemple. Il nous a semblé que la définition d'une citoyenneté des habitants réellement intéressés au pays était une dimension essentielle. Si on introduit cette notion dans la Constitution, dans le statut de la Nouvelle-Calédonie et que chacun la respecte dans la vie de tous les jours, alors il est possible de construire ensemble parce que nous aurons des responsabilités et des intérêts communs.

Mais nous, nous voulons décoloniser. En d'autres termes, nous voulons que notre identité soit reconnue ainsi que le droit de gérer nos propres affaires. Il revient donc au RPCR d'accepter le transfert de compétences. Sans ces transferts, nous ne pouvons pas construire ensemble. En acceptant le transfert de compétences, le RPCR a accepté de fait et en droit le transfert de souveraineté.

C'est à mon sens un aspect que les gens du RPCR n'ont pas entièrement saisi ou dont ils n'ont pas mesuré toute la portée. Il n'en reste pas moins que les responsables avec qui nous avons négocié ont accepté consciemment cette disposition fondamentale pour l'émancipation du pays. Nous avons reconnu la légitimité de ceux qui se sont installés ici à y rester. Cependant leur vision de l'économie et du social n'est de toute évidence pas la nôtre.

De ce point de vue, nous ne sommes pas du même côté du manche. Mais puisque nous sommes politiquement une démocratie et que nous partageons la même citoyenneté, malgré les limites que nous connaissons tous, chacun est libre de défendre son point de vue. C'est à nous de faire le nécessaire pour construire le rapport de force qui permettra de faire passer notre positionnement idéologique, politique et social.

Ainsi, c'est parce que nous avons su inscrire dans la négociation non seulement les intérêts portés par les signataires mais plus largement ceux de toute la société que je considère que l'accord de Nouméa a réuni les conditions, comme en d'autres temps l'Edit de Nantes, pour durer et transformer en profondeur le pays dans la voie que nous avons choisie. L'essentiel étant acquis et la trame admise, les points de désaccord peuvent être considérés comme secondaires.

Il me semble que l'adhésion massive des Calédoniens à l'accord de Nouméa tient dans le fait qu'ils ont perçu cette dimension. Même

si les citoyens non indépendantistes disent qu'ils restent opposés à l'indépendance, ils savent que désormais ils sont reconnus dans leur légitimité à rester au pays alors que jusque-là, on leur avait fait croire que les Kanak au pouvoir les renverraient chez eux. Où iraient-ils, ces Calédoniens qui n'ont plus de lien avec la France ? Ils n'ont pas d'autre « chez eux » qu'ici. Du côté indépendantiste, l'accord de Nouméa enracine la reconnaissance de notre identité, ouvre un processus de décolonisation. Nous sommes en marche vers l'indépendance même si nous savons que ce qui est écrit suppose qu'on se batte encore pour en faire une réalité.

Votre éclairage sur les points de convergence est certainement une réponse à ceux qui se demandent encore comment il a été possible que des partis ayant des objectifs stratégiques diamétralement opposés puissent signer un accord ensemble. Mais malgré ces convergences, certains vous opposent que la Nouvelle-Calédonie est trop tributaire de l'aide financière de la France et qu'un retrait de la métropole équivaldrait à un effondrement économique. Que répondez-vous à cela ?

L'épouvantail de l'indépendance a toujours été brandi notamment avec cette thèse récurrente que le retrait de la France entraînerait immanquablement la catastrophe économique. On n'aurait plus rien à se mettre ni à manger ! Venant de la part de ceux qui sont venus uniquement pour « faire du fric », ou du business ou du « cinq-cinq¹ » comme on dit ici, l'utilisation de ce genre d'argument se comprend puisqu'ils tirent un profit personnel du système colonial et qu'ils ne sont pas préoccupés par l'intérêt du pays en tant que tel. Qu'ils soient payés par la France s'ils sont fonctionnaires ou qu'ils viennent faire des affaires et de l'argent ici en profitant de la faible imposition sur les hauts revenus et les revenus des sociétés en Nouvelle-Calédonie, leur seule motivation est d'en profiter au maximum.

Ceux-là n'ont pas dans l'idée de rester ici : il faut arriver à identifier socialement cette peur, à montrer à qui elle profite et faire comprendre à la population que ceux qui tirent les marrons du feu de cette peur sont précisément ceux qui se font des sous sur leur dos. Cet argument de la peur ne correspond pas à la situation sociale de la plupart des gens qui sont impliqués ici et qui, eux, n'ont rien à

1. L'expression faire du « cinq-cinq » tire son origine de l'opération de change : 100 F CFP équivalant à 5,50 FF et désigne les métropolitains venus se faire de l'argent en Nouvelle-Calédonie.

craindre ni à perdre de l'indépendance. Nous rejoignons ici l'idée de la citoyenneté du pays qui limite le droit à se prononcer par voie électorale sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie, avec son tissu social et économique.

Plus fondamentalement, il faut considérer que l'indépendance est un droit, notre droit de peuple colonisé. Ce droit n'est pas négociable. Seuls peuvent être négociés les voies et les moyens d'y parvenir mais l'indépendance en tant que telle est d'abord un droit, un droit que la France défend pour elle-même, que les peuples européens défendent pour eux-mêmes, que tout un chacun défend pour soi-même.

A partir du moment où l'on raisonne comme ça, on examine la situation de la Nouvelle-Calédonie d'une façon objective. Est-ce que la Nouvelle-Calédonie ne vit que du financement de la France ? Il serait paradoxal d'en rester à cette image un peu primitive dans la mesure où précisément la France est venue ici et a voulu y rester parce qu'elle y a trouvé un certain nombre de ressources qui l'intéressent.

Qu'est-ce que cherche un pays industriel producteur de marchandises comme la France ? Un marché. Ce ne sont pas les quelques milliers de Calédoniens, quantité négligeable, qui intéressent la France pour écouler et vendre ses produits industriels et ses marchandises. C'est plutôt l'inverse. C'est parce qu'il y a dans notre pays des richesses qui, écoulées sur le marché mondial, donnent un certain nombre de valeurs et de revenus que la Nouvelle-Calédonie intéresse la France. Elle bénéficie d'une partie de cette richesse en vendant ses marchandises ici, mais elle retire surtout à travers le système financier la plus-value qui est réalisée ici.

Si on regarde objectivement la situation de la Nouvelle-Calédonie, excentrée à plus de 20 000 kilomètres de la France, et qu'on la compare aux pays de la région, que constate-t-on ? Qu'il y a, dans ce pays qui est le nôtre, d'importantes ressources : principalement du nickel et un espace qui peut être encore aménagé et structuré pour le développement. Précisément dans l'accord de Nouméa nous avons obtenu de l'Etat colonial qu'il fasse ici ce qu'il n'a pas fait dans les autres pays qu'il a colonisés, c'est-à-dire aider la Nouvelle-Calédonie, pendant les quinze ans de transferts des compétences

des souverainetés, à réunir les conditions d'un développement économique local qui soit durable.

L'argument est simple : notre pays possède des ressources. Nous devons faire un effort de formation parce que le développement ne peut pas se faire sans les hommes et les femmes. Il faut former les citoyens de ce pays pour qu'ils prennent en main eux-mêmes leur économie. Nous avons la chance de disposer d'un potentiel suffisant pour que la Calédonie puisse se suffire à elle-même. Et une Calédonie qui peut se suffire à elle-même c'est aussi moins de charges pour la France. La Nouvelle-Calédonie, comme la plupart des pays du monde, ne peut pas être totalement autosuffisante mais il appartient aux autorités d'ici d'organiser notre développement et de négocier la nécessaire coopération avec les pays et les marchés de la région, y compris avec la France et la Communauté européenne.

Objectivement la Calédonie a des potentiels que bien des pays nous envient. Elle a les moyens de son indépendance. Le processus de l'accord de Nouméa, les projets industriels en cours sont en train, petit à petit, de jeter les bases de notre souveraineté. Celle-ci se construit chaque jour. Irréversiblement. Ainsi l'ont voulu les signataires de l'accord. Pourquoi continuer stupidement à vouloir faire peur alors que nous sommes déjà engagés dans un processus d'indépendance ? Ne vaut-il pas mieux, ne serait-ce que pour l'avenir de nos enfants, s'atteler ensemble à la construction de notre pays et à une meilleure structuration de notre économie ?

La richesse du pays permet d'envisager la réalisation de produits fiscaux destinés à payer l'action publique comme on le fait dans tous les pays indépendants et souverains. Nous sommes déjà en train de le faire. Il suffit de comparer le volume des transferts de la France avec le volume des valeurs réalisées en Nouvelle-Calédonie. Que découvre-t-on ? Eh bien, que la Nouvelle-Calédonie dégage plus de valeurs que ce que la France transfère, notamment pour financer le coût de ses fonctionnaires. S'il n'y avait pas la fuite des capitaux que l'on constate aujourd'hui, la Nouvelle-Calédonie aurait les moyens d'organiser son économie.

Il faut savoir que le système bancaire et financier recycle à l'extérieur une bonne partie des ressources dégagées en Nouvelle-Calédonie parce qu'elles ne trouvent pas à s'employer sur place. Si

l'on crée les conditions pour que ces capitaux s'emploient ici ou pour que les résultats réalisés à l'extérieur reviennent ici, eh bien il y aura la ressource suffisante pour faire tourner l'économie.

La Nouvelle-Calédonie, avec le retrait de la France, ne va pas donc mourir d'asphyxie, contrairement à ce que les augures, aussi mauvais qu'ignorants, prétendent. Notre pays ne va pas mourir d'asphyxie parce qu'il a déjà une économie. Par ailleurs, le retrait de la France ne signifie pas « couper les ponts ». Ni embargo. Les intérêts bien compris des deux parties ouvrent un champ vaste de coopération et d'échanges possibles comme avec les autres pays du Pacifique. [...]

Au terme du processus de l'accord de Nouméa une consultation aura lieu sur le transfert des cinq dernières compétences dites « régaliennes »...

Concernant les cinq dernières compétences régaliennes – la justice, la défense, le maintien de l'ordre, la monnaie et les relations extérieures –, je le dis depuis la signature de l'accord de Nouméa, nous serons libres d'en faire ce que nous voulons dans quinze ans. Nous serons libres de faire ce choix de la pleine souveraineté ou de décider librement de gérer autrement ces cinq compétences régaliennes.

La monnaie? Rien ne nous empêche de partager une monnaie référencée, adossée à l'euro. Comme nous pourrions décider de l'adosser au dollar. Il n'y a aucun problème à cela. La défense? Rien ne nous empêche non plus d'avoir des accords avec la France comme elle en a avec les îles Fidji qui est un pays indépendant. Mais nous pourrions tout aussi bien nouer des accords avec l'Australie ou la Nouvelle-Zélande ou l'Europe. Nous n'avons pas forcément besoin d'un système de défense calédonien ou kanak. Nous pouvons être compris dans un dispositif plus global et garder notre indépendance. C'est à nous de le décider. Il en va de même pour les autres compétences dites régaliennes, maintien de l'ordre, justice et relations extérieures.

Il est important que les citoyennes et citoyens de ce pays, quelles que soient leurs origines, comprennent que tous les autres domaines de souveraineté sont soit déjà transférés soit appelés à le devenir, sans retour en arrière ainsi que l'a affirmé le président de la République

française au cours de son séjour dans notre pays en juillet 2003. C'est-à-dire que nous avançons toujours plus dans la voie de la souveraineté.

Quelles que soient les astuces ou les tactiques destinées à accréditer le contraire, nous sommes entrés dans l'indépendance. Pour l'avenir de nos enfants, il appartient à chacun de s'employer dès aujourd'hui à construire les fondations de notre souveraineté. Et comme nous sommes entrés dans l'indépendance, le constat qui s'impose à tous aujourd'hui, c'est que nous ne nous en portons pas plus mal et ce que nous déciderons pour les cinq dernières compétences ne concernera, *in fine*, que des domaines que l'on peut partager avec d'autres. A ce stade nous serons donc pratiquement déjà indépendants. Je pense que la plupart des citoyens le comprennent déjà.

Je comprends votre démonstration mais il n'en demeure pas moins que la peur de l'indépendance est périodiquement réactivée. Certains prennent en exemple la situation du Zimbabwe. Regardez le Zimbabwe, disent-ils, ce pays est devenu indépendant. Une vie commune s'est forgée entre toutes les communautés et voici que le président Mugabe prend la tête d'un mouvement visant à reprendre les terres laissées aux Européens et à les bouter hors du pays. En gros quelles garanties a-t-on qu'on pourra vivre ensemble ?

Je crois que le Zimbabwe a accédé à l'indépendance après une lutte armée comme en Afrique du Sud. Il n'y a donc pas eu de compromis politique entre les populations qui garantissent la légitimité des uns et des autres. Ici, nous avons fait l'effort de trouver une solution originale et je ne comprends pas que certains se laissent aller, par pure démagogie, à établir des parallèles entre des situations qui ne sont pas comparables.

Avec l'accord de Nouméa, nous avons mis en place un dispositif qui, d'une part, reconnaît la légitimité de la revendication kanak matérialisée par le lien à la terre, et d'autre part prend en considération la présence des autres. C'est-à-dire que là où les terres ne font pas l'objet de revendications, où les liens à la terre ne sont pas bien identifiés et où l'intérêt public est avéré, nous sommes convenus de les considérer comme propriété privée.

Les terres coutumières sont liées au droit coutumier. Elles sont définies par la loi comme inaliénables, incessibles, incommutables, insaisissables : ainsi sont préservés les droits et l'identité kanak.

En revanche, les terres du périmètre urbain ou celles sur lesquelles il n'y a pas de lien traditionnel direct et bien établi, sont accessibles à la propriété publique ou privée. Y compris aux ressortissants de la coutume en dehors de l'espace des terres coutumières. Je prends pour exemple les gens des îles Loyauté. Ils peuvent devenir plus nombreux que l'espace foncier disponible de tel ou tel clan. Eh bien, s'ils vivent sur la Grande Terre, ils peuvent aussi accéder aux biens immobiliers et fonciers en zone urbaine ou ailleurs, là où les gens originaires de la Grande Terre ne veulent pas exercer directement un droit coutumier. A ma connaissance, ce système n'existe pas au Zimbabwe ni au Vanuatu. Celui que nous avons convenu en Nouvelle-Calédonie est original.

L'économie de la Nouvelle-Calédonie s'exerce aussi sur les ressources halieutiques et minières. Bien que la tradition kanak ne nous rende pas propriétaires du sous-sol, nous sommes en droit de considérer, comme l'ont fait valoir les Aborigènes d'Australie, que l'accès au sous-sol passe par un foncier de droit coutumier. Ceci dit, que fait-on des ressources minières que nous avons sous les pieds ?

Il faut marcher sur ses deux jambes : d'une part intéresser la population riveraine coutumière et d'autre part valoriser la ressource pour l'économie générale du pays puisque nous sommes en train de construire un pays.

Comme je l'ai dit, nous sommes passés de la revendication kanak totale de la Nouvelle-Calédonie à la reconnaissance de la légitimité des citoyens qui se sont établis ici. Nous leur avons concédé qu'ils peuvent avoir aussi du foncier privé. Mais nous prenons en compte également l'évolution de la population kanak qui va être de plus en plus importante. En dehors du lien référentiel à la terre, on peut être kanak et vivre toute sa vie en ville ou hors de sa terre coutumière.

Si les ressortissants du droit coutumier comprennent ces dispositions et intègrent qu'il en va aussi de l'intérêt du peuple kanak, si les autres communautés comprennent que nous avons fait un geste fondamental d'hospitalité dont il convient d'apprécier la hauteur, il n'y a aucune raison de craindre des lendemains qui déchantent.

Bien sûr, il peut y avoir des conflits, secondaires ou ponctuels, comme à Saint-Louis, mais sur des périmètres restreints. Il serait dangereux que certains, dans un but de manipulation électorale, essaient d'exploiter des incidents très localisés et particuliers alors que nous avons conçu un dispositif d'avenir. Il est de la responsabilité de chacun des signataires de s'appuyer sur l'originalité de l'accord passé pour susciter l'adhésion confiante de nos concitoyens dans l'avenir de notre pays plutôt que de monter en épingle des incidents de parcours et de les généraliser abusivement.

Les ressortissants du droit coutumier doivent aussi faire un effort et comprendre qu'il y a un développement à faire pour tous, pour l'économie de notre pays engagé sur la voie de sa souveraineté.

Nul ne doit essayer de geler les choses en empêchant l'exploitation de la richesse minière sous couvert de la coutume parce qu'il nous appartient aussi à nous citoyens de favoriser la construction d'une économie pour vivre dans les conditions d'aujourd'hui.

A chaque fois qu'apparaît un projet économique qui a besoin de l'eau de la mer ou d'un espace foncier par exemple, on doit toujours faire l'effort d'identifier ceux qui ont un lien direct avec cet espace-là afin d'obtenir leur accord pour l'utilisation du sol.

Sur l'espace coutumier, quand on veut faire un champ ou quelque chose, on fait la démarche adéquate pour avoir l'assentiment de ceux dont le lien à cet espace est établi. Après tout, en droit coutumier on n'est pas propriétaire de la terre, on en est usager et dépositaire. Nous ne sommes pas propriétaires au sens européen du terme.

Le contre-exemple du Zimbabwe ne correspond pas à la situation de la Nouvelle-Calédonie. La seule évocation d'un risque zimbabwéen trahit un état d'esprit qui déroge à celui de l'accord de Nouméa qui considère que nous sommes des hommes et des femmes responsables, liés par une communauté de destin, désireux d'installer une citoyenneté et de reconnaître le droit coutumier comme le droit commun, et de bâtir une démocratie vivante.

A l'heure de la mondialisation, alors que la tendance est au regroupement des nations grandes ou petites en des ensembles plus vastes leur permettant de mieux faire face aux enjeux économiques, politiques du monde moderne, n'est-il pas plus prudent de rester

intégré au sein d'une grande puissance comme la France, ne serait-ce que pour résister à la convoitise des grands voisins? Ces propos ont été tenus aussi bien par madame Girardin que par monsieur Chirac lors de sa récente visite en Nouvelle-Calédonie, le 25 juillet 2003.

Ce genre d'argument est un plaidoyer colonialiste et paternaliste. C'est reprendre à son compte l'argumentation habituelle du colonisateur qui dit aux pays dominés : vous ne pouvez pas être indépendants, en oubliant de dire « Vous m'intéressez pour votre marché ou vos matières premières et donc n'envisagez pas de vouloir en faire une autre destination que celle nécessaire à mon économie ». C'est l'argument colonial connu utilisé par les dominateurs contre les dominés. Que des citoyens de la Nouvelle-Calédonie, kanak ou non kanak, reprennent à leur compte ces « arguments », traduit un comportement d'assisté. Il y a des gens qui ont bien expliqué ce genre de comportement. Frantz Fanon décrit très bien ce mécanisme-là.

Vous m'excuserez d'insister : il y a quand même dans l'argumentation, au moins, un vernis moderne. A l'heure de la mondialisation il est illusoire de vouloir se « séparer »...

En quoi consiste le concept d'indépendance dont ils parlent ? Quand le colonisateur dit : tu ne peux pas être indépendant parce que tu dépends de moi, il dit clairement les choses ! A l'heure de la mondialisation, qu'est-ce que cela signifie ? Qui est derrière la mondialisation ?

Lorsqu'on ne veut plus être indépendant, à quels intérêts ou à quelle puissance veut-on se subordonner ? A la France ? Aux Etats-Unis ? Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Serions-nous un peuple mineur, irresponsable, incapable de disposer de lui-même ? Quel mépris pour les citoyens de ce pays !

Mais revenons à la mondialisation. Est-ce que la mondialisation veut dire que les choses doivent s'imposer de façon unilatérale partout et donc que nous n'avons pas d'autre choix que d'obtempérer au diktat d'une superpuissance ? C'est la vision américaine des choses parce que les Etats-Unis veulent que tout se conforme à leurs intérêts.

Est-ce que la mondialisation doit prendre en compte le multilatéralisme ? C'est la vision européenne, celle de Jacques Chirac, selon laquelle il y a plusieurs réalités, intérêts et stratégies que la mondialisation doit prendre en compte. Dans cette conception, il n'y a pas de raison de suivre les Etats-Unis dans la guerre contre l'Irak parce que ce conflit n'intéresse que les Etats-Unis dont le but est de s'assurer la mainmise sur les ressources pétrolières du Moyen-Orient.

Lorsqu'on parle de mondialisation, à quel niveau place-t-on le profiteur ? De la même façon qu'on a remis en cause l'impérialisme, on peut considérer que la variété des réalités culturelles, économiques et sociales dans le monde n'a pas à s'effacer au profit d'une certaine catégorie d'intérêts.

La différence est un droit. On peut être et rester souverain et indépendant tout en étant partie liée à un monde dont, objectivement, on ne peut se soustraire.

Mais est-il possible à un petit pays, relativement peu peuplé, de trouver sa place ou même d'exister dans un monde dominé par de grandes nations ou par des ensembles de nations coalisées ? L'indépendance n'est-elle pas un leurre, n'aurait-on pas intérêt à faire partie d'un ensemble plus vaste ?

Il n'y a rien qui empêche la Nouvelle-Calédonie de concevoir son développement dans les conditions qui lui sont propres. Mondialisation ne veut pas dire uniformisation. Nous avons le droit d'exister en tant que tels et le devoir de préserver notre différence. Le droit à la différence est inné car si la biologie en avait décidé autrement nous serions tous des clones. On doit pouvoir choisir, mondialisation ou pas, d'abord d'exister, de négocier sa place dans le monde en fonction de ses intérêts et non pas de se subordonner à une grande puissance, à la France ou à l'Europe ou aux Etats-Unis. Nous sommes dans le Pacifique, où se trouvent des pays placés dans une situation comparable à la nôtre, et avec lesquels nous devons établir des liens privilégiés. Pourquoi les peuples insulaires du Pacifique, endroit où se trouvent le plus de richesses encore inexploitées, ne trouveraient-ils pas leur propre espace dans le concert mondial ?

DES ACCORDS DE MATIGNON À L'ACCORD DE NOUMÉA 1988-1998*

Louis-José Barbançon**

“**M**atignon. Non pas ce compromis, mais au contraire, cette percée. Cette avancée. Cette victoire. Et d'abord, une victoire sur soi... La plus grande des victoires. Sur la douleur intime. Sur le ressentiment.

Sur la légitime méfiance.” Aimé Césaire, comment ne pas citer ses phrases définitives, en évoquant le ressentiment et la légitime méfiance faisant référence aux 140 années de l'histoire coloniale du pays kanak, mais le 26 juin 1988, le ressentiment et la légitime méfiance dominant également en Nouvelle-Calédonie, à l'annonce de l'accord de Matignon.

Comment pourrait-il en être autrement aux lendemains d'une guerre insulaire ? Car à la dimension de l'île, c'est bien d'une guerre qu'il s'agit.

* Intervention au colloque organisé par la Maison de la Nouvelle-Calédonie à Paris les 8 et 9 octobre 2013 à l'occasion des 25 ans des Accords de Matignon et des 15 ans de l'accord de Nouméa.

** Historien, Nouvelle-Calédonie

Les médias ont popularisé l'expression « les Événements » qui avait été utilisée pour qualifier les opérations de « maintien de l'ordre public » en Algérie. Pourtant, sur le terrain, l'affrontement physique, idéologique et armé, oppose deux camps antagonistes : les indépendantistes et les non-indépendantistes aussi appelés « loyalistes ». Comparées de manière proportionnelle à la population française d'alors, les quelque 73 victimes civiles et militaires représenteraient près de 26 000 morts dans l'Hexagone, tandis que les 1 200 réfugiés de toutes origines contraints et forcés au départ des vallées vers les villages et des villages vers des communes de la côte Ouest et du Sud, correspondraient à près de 400 000 personnes déplacées ! Dans un milieu insulaire où la proximité géographique, relationnelle ou parentale peut se transformer en facteur aggravant, tout comme la rumeur et l'insécurité permanente, il convient aussi de prendre en compte les milliers d'actes répréhensibles portant atteinte aux personnes et aux biens commis sur une durée de 93 mois. Ajoutons-y, l'encadrement de ce segment d'histoire par des assassinats de personnalités politiques : Pierre Declercq en 1981, Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné en 1989 ; un effectif total de 7 020 personnes des forces armées et de l'ordre en septembre 1987, soit 44 militaires pour 1 000 habitants, le blocus de Thio durant près d'un mois ou la présence de milices et de groupes armés à Nouméa et dans de nombreux villages. Les images que nous venons de visionner, montrent bien la réalité des opérations militaires. Il ne s'agit pas de simples opérations de police dans le cadre du maintien de l'ordre public.

Bernard Pons déclare au *Figaro*, avant l'assaut de la grotte d'Ouvéa, le 24 avril 1988 : « *Il y a eu entre 1981 et 1986 trente-deux morts et des centaines de blessés. La Nouvelle-Calédonie était en état de guerre civile. (...)* »

Dans la lettre d'accompagnement de l'accord de Matignon, Michel Rocard écrit : « *L'affrontement de ces deux convictions antagonistes a débouché jusqu'à une date récente sur une situation voisine de la guerre civile.* »

Pour sa part, Jean-Marie Tjibaou dénonce dans le *Figaro* des 7 et 8 mai 1988, donc après Gossanah, l'intervention « *...d'une armée menant une guerre coloniale* ».

Ces qualificatifs « civile » ou « coloniale » qui diffèrent sont révélateurs de deux approches distinctes. Pour les représentants de l'Etat, s'il y a guerre, il ne peut s'agir que d'une guerre civile. Seules sont engagées les responsabilités des Kanak et des Caldoches, l'Etat se réservant le rôle historique d'Etat impartial, protégeant les Kanak de la violence caldoche et les Calédoniens de la violence kanak. Etat impartial, l'expression est d'ailleurs utilisée en titre dans l'accord de Matignon. Mon vécu d'insulaire et ma longue fréquentation des archives traitant de l'histoire mouvementée de la Nouvelle-Calédonie depuis la prise de possession, m'incitent à penser que la formule « Etat impartial » demeure l'un des plus beaux oxymores de la langue française. D'où l'importance des adjectifs qualificatifs. En effet, en cas de guerre coloniale, la responsabilité de l'Etat colonisateur est forcément pleine et entière. Qu'en est-il exactement après Gossanah ?

Dans la première séquence insurrectionnelle des « événements » entre 1984 et 1985, les caractères d'une guerre civile existent, déplacements de population, affrontements directs entre Kanak et Calédoniens qui font 24 morts. Dans la seconde séquence entre 1987 et 1988, il y a 34 morts dont 31 proviennent d'affrontements entre des militants kanak et des militaires français. Le caractère de guerre coloniale est patent. L'attaque de la gendarmerie de Fayahoué montre bien que ce sont les représentations de l'Etat colonial qui sont visées, comme la décision en avait été arrêtée par les indépendantistes quelques semaines plus tôt à Maré.

Mon propos n'est pas ici de clore ce débat, mais de rappeler l'incertitude des mots de l'Histoire. Les réponses sont dans l'avenir. Si le pays connaît une décolonisation dramatique accompagnée d'une diaspora des communautés non kanak, les termes de « guerre coloniale » ou de « guerre d'indépendance » s'imposeront. Si d'un destin commun et d'une communauté de destin naît une nation, alors les termes de « guerre civile » présideront à cette naissance comme la *civil war* a présidé à la naissance de la nation américaine.

Dans ce contexte de sortie de guerre, l'accord de Matignon annoncé le 26 juin 1988 est d'abord un cessez-le-feu, un armistice, ouvrant une trêve. Les accords signés rue Oudinot, le 20 août suivant, transforment cet armistice en traité de paix, mais une paix qui règle plus

le présent, par le partage du pouvoir comme l'a montré Pierre Bretegnier dans un colloque tenu au Sénat sur le sujet, que l'avenir qui sera le propos de l'accord de Nouméa.

En août 1988, bien des incertitudes demeurent. L'urgence est de faire approuver les récents accords par un référendum national, c'est une exigence des indépendantistes qui veulent se garantir d'un changement de majorité en France. Mais en Nouvelle-Calédonie, rares sont ceux qui pensent que les accords Matignon-Oudinot sont une « percée, une avancée, une victoire » pour reprendre les mots de Césaire. Pour s'en persuader, il suffit d'analyser les résultats du référendum du 8 novembre 1988.

Au plan national, les électeurs français répondent Oui à 80 %, mais avec une abstention record de 63 %.

En Nouvelle-Calédonie, les résultats sont les suivants : 29 285 Oui soit 57% contre 22 062 Non. La participation s'élève à 62.4 %.

Dix ans plus tard, le 8 novembre 1998, la consultation sur l'accord de Nouméa donnera 55 400 Oui presque 72 % contre 21 697 Non. La participation s'élève alors à 74,2%.

Force est de constater que le référendum de 1988 reste dominé par le « ressentiment et la légitime méfiance » tandis que la consultation de 1998 traduit une plus grande adhésion. Rapporté aux chiffres des inscrits ce passage de la méfiance à l'adhésion est encore plus flagrant. En 1988, les Oui ne représentent que 33 % des inscrits contre 52 % en 1998. Tandis que le pourcentage de Non varie beaucoup moins : 25 % en 1988 contre 20 % en 1998. Les 12 points de plus de participation ont largement profité au Oui.

Une analyse plus approfondie des résultats de 1988 montre que dans les communes de population essentiellement mélanésienne, le Oui l'emporte avec des scores allant de 85 à 99 %. L'électorat FLNKS et indépendantiste a donc répondu présent et a apporté la majorité des voix qui constituent le Oui. Cet électorat représente alors environ 26 000 voix si l'on se réfère aux élections précédentes. Compte tenu d'une part, de l'absence de campagne de procurations sur les Loyauté qui entraîne une diminution de la participation et d'autre part, des indépendantistes qui comme le FULK ont voté Non, on peut estimer que 85 % de cet électorat a voté Oui.

Les 29 300 voix du Oui sont donc composées d'au moins 22 000 voix indépendantistes soit 3 Oui sur 4. Ce n'est donc pas dans le camp indépendantiste que se situe la légitime méfiance ou du moins ses militants et ses électeurs ont su dans leur très grande majorité les surmonter. Hélas, l'avenir tragique de Jean-Marie et de Yéyé montrera que tous n'avaient pas accompli ce chemin.

Ceux que l'on appelle « les Loyalistes » représentent environ 46 700 voix (résultats des régionales de 1988), dont 31 000 pour le RPCR (Rassemblement pour la Calédonie dans la République) de Jacques Lafleur et 15 700 pour les partis situés à la droite du RPCR, le Front national, le Front calédonien et l'Entente. Ces derniers ont tous fait campagne pour le Non. Leurs voix forment les gros bataillons du Non, 15 700 sur 22 000, auxquels s'ajoutent le Non indépendantiste environ 1 500, ce qui laisserait 4 800 Non, issus du RPCR soit à peu près 15 % de son électorat, ce qui dans ce contexte est remarquable. Sur 29 300 Oui, 22 000 proviennent des rangs indépendantistes, il en reste donc 7 300 pour les Loyalistes majoritairement RPCR, en gros, un électeur RPCR sur 4 a voté Oui.

Plus de la moitié de l'électorat RPCR s'est abstenu ou a voté blanc ou nul. Jacques Lafleur doit donc faire face une situation délicate puisqu'il n'a pas réussi à convaincre son camp de voter Oui, il n'a d'ailleurs pas fait une campagne très active. Cependant, ses troupes ne se sont pas retournées contre lui, elles se sont abstenues, préférant une situation d'attente qui leur permet de remettre leur décision à plus tard. De plus, pour Jacques Lafleur, la difficulté provient du fait que c'est l'électorat d'origine européenne en général qui a voté Non. La capitale Nouméa a voté Non à 64% et surtout les scores du Non sont plus élevés dans les quartiers sud de Nouméa que dans les quartiers populaires où la mixité ethnique domine. La *Noumeaklatura* n'a pas suivi Jacques Lafleur, le Oui RPCR est minoritairement européen. Le RPCR tient encore par son électorat issu des minorités. L'image métropolitaine d'un Jacques Lafleur représentant des riches et soutenue par la bourgeoisie se révèle fautive, du moins dans cette période des lendemains du référendum.

Dix ans plus tard, en 1998, l'implication de Jacques Lafleur dans la campagne est décisive non pas pour convaincre la majorité de

l'électorat européen, les beaux quartiers de Nouméa restent les plus imperméables au Oui, mais pour en convaincre suffisamment pour atteindre les 72 %. Les abstentionnistes de 1988, les indécis, les attentistes sont allés voter et ils ont en général opté pour le Oui. A titre personnel, pour la première fois, j'admets alors que le pays est redevable à Jacques Lafleur de ce résultat que je considère bien plus important que la plus médiatique poignée de main.

Le temps a donc accompli son œuvre réparatrice, mais fallait-il aussi que ce pays possède de profondes valeurs chrétiennes pour y parvenir, fallait-il que les gens du pays aient envie de faire passer les valeurs de partage et de pardon avant la raison. Dans de nombreux colloques, j'ai souvent entendu d'éminents juristes démontrer à grand recours d'arguments plus rationnels les uns que les autres, combien l'accord de Nouméa était un monstre juridique, combien il remettait en cause les valeurs de la République, combien il méritait d'être contesté, et déféré devant les plus hautes instances judiciaires. Il n'existe pas de valeurs kanak, ni de valeurs chrétiennes sur lesquelles d'aucuns pourraient s'appuyer pour dénoncer ou attaquer l'accord de Nouméa.

Les accords de Matignon-Oudinot et plus encore l'Accord de Nouméa ont voulu donner du temps au temps. Panser les plaies, pouvoir se regarder de nouveau quand le sang a coulé. Le temps guérit, paraît-il. Mais il permet aussi le renouvellement des générations.

En Nouvelle-Calédonie, on peut dire qu'il y a – les vrais démographes nuanceraient – 4 000 naissances et 1 000 décès par an. Depuis Matignon-Oudinot en 25 ans, 25 000 personnes qui ont participé au premier référendum sont décédées. Et entre temps, il y a eu 100 000 naissances. Autrement dit, le corps social actuel est différent de près de 125 000 personnes de celui de 1988, sans compter l'apport de l'immigration dont seule l'INSEE trouve qu'elle n'existe pas. Ces deux accords sont donc un pari sur la jeunesse. Tous ceux qui ont 25 ans aujourd'hui n'ont pas connu autre situation que la paix. Nous devrions tous nous en réjouir. Pourtant, les récentes élections montrent qu'un facteur qui était un atout en 1988, peut devenir un handicap quand le retour des discours virils et belliqueux ouvrant la voie aux victoires électorales, exploite la méconnaissance d'un corps électoral profondément modifié et oublieux des

temps de guerre. Aujourd'hui la paix ne fait plus rêver, du moins, elle n'est plus un critère déterminant dans les choix des électeurs qui ne mesurent plus sa fragilité. Le pari sur la jeunesse esquissé en 1988 et affirmé en 1998, devient d'autant plus difficile à tenir que cette dernière n'a pas conscience de la réalité de ces « temps de guerre ». L'usage exclusif du terme « événements » ne lui permet pas de mesurer cette période dans toute sa violente dimension. Pour mon fils, né en 1987, un événement, ce n'est pas une guerre. Le concert de Jimmy Cliff à Nouméa en 1996, la France qui gagne la Coupe du monde en 1998, ce sont des événements. D'où la nécessité dans un événement comme ce colloque de rappeler quelques fondamentaux à propos des mots comme des représentations.

Le monde de tweet, de zapping, de com dans lequel nous vivons a, encore plus que dans les siècles précédents, besoin de représentation symbolique, de mythe. La poignée de main en fait partie. Elle est de toutes les commémorations. Mais ce n'est pas parce qu'un peuple commémore des événements historiques qu'il possède une connaissance historique. Ne sommes-nous pas en train de participer à la sacralisation d'une icône que l'on ne pourrait même pas, ne serait-ce commenter, sans devenir sacrilège ?

Pourtant, si l'on décide de symboliser l'Histoire calédonienne par l'acte de deux guides du peuple, on accepte d'entrer dans l'ordre totemique et l'on occulte le fait que la vox populi fonde, à partir de 1998, avec 72 % de Oui, notre communauté de destin. Peut-on décider ainsi de minimiser et de nier l'ordre démocratique ? Doit-on choisir de continuer à célébrer l'*aristos*, les meilleurs, en oubliant de célébrer le *demos*, le peuple ?

De ces deux hommes Jacques Lafleur et Jean-Marie Tjibaou, de qui suis-je le plus proche ? A titre personnel, c'est des écrits de Jean-Marie, de ses réflexions, de ses paroles, de son être au monde que je me sens proche. De même, il est naturel de penser que des Kanak militants du RPCR se sentent proches de Jacques Lafleur. Or, ce n'est pas le message que l'icône imposée veut nous transmettre pour toujours. Sur cette icône, Jacques Lafleur représente les Blancs et Jean-Marie les Kanak. Tout est figé pour l'éternité, comme congelé. Et je me demande si nous ne régressons pas en statufiant pour toujours cette poignée de main, en en faisant un acte sacré. Il faut, me

semble-t-il, laisser toute sa chance à l'avenir, pour que demain ce ne soit pas la couleur de la peau qui dicte le choix des femmes et des hommes. Alors nous aurons contribué à briser une statue de sel, de plus une de ces statues que les sociétés laissent trop souvent s'ériger sur un socle de mémoire mal maîtrisée et de non-dit mal dominé. Comme l'écrit le poète calédonien Nicolas Kurtovitch ce geste ne doit pas être : «...*conservé dans l'écrin du passé, poli au cours de maintes cérémonies, de maintes invocations, comme s'il suffisait de rappeler ce moment précis pour conjurer la violence, les passions et le mensonge. Ce geste doit être oublié et simultanément reproduit sous d'autres formes...* »

Je formule donc le vœu que ce colloque ne consacre pas une victoire de la mémoire sélective et une défaite de la démarche historique. L'Histoire n'est pas qu'un savoir, c'est un savoir critique. Or, pour le moment, tout contribue à faire croire que les accords de Matignon-Oudinot sont une création *ex nihilo*, qu'avant il n'y avait rien. Mais le Saint-Esprit n'est pas descendu un jour sur Matignon et... les hommes sont devenus intelligents. Matignon n'est pas une nouvelle Pentecôte. Matignon n'est pas non plus une rupture dans le continuum historique. De même que l'Accord de Nouméa n'est pas une rupture par rapport à Matignon-Oudinot.

Pourtant, que de différences entre ces deux accords qui ne sont pas de même nature ! Au pays, on écrit volontiers les accords de Matignon avec un a minuscule et l'Accord de Nouméa avec une majuscule comme l'Alliance dans la Bible. L'Accord de Nouméa est un accord de décolonisation : « *La décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre les communautés qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie...* ». Il organise des transferts de compétence d'une manière irréversible et il « *pose les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie* ». Désormais l'Etat est plus partenaire qu'arbitre. Le cliché des poignées de main croisées de Lionel Jospin, Jacques Lafleur et Rock Wamytan illustre involontairement ou volontairement ce nouveau rôle de l'Etat. On pourrait citer bien d'autres points distinguant dans leur essence ces deux accords, dont la collégialité gouvernementale ou les signes identitaires, et malgré tout, sans Matignon-Oudinot, pas d'Accord de Nouméa, comme sans Nainville-les-Roches, pas de Matignon-Oudinot.

L'histoire de ce pays se réclame de deux grandes filiations. Celle qui est traditionnellement reconnue par les historiens et qui oppose, depuis la prise de possession de 1853, colonisés et colonisateurs, exploités et exploités, colons et Kanak. Une opposition qui connaît des paroxysmes, avec la grande insurrection de 1878 ou la guerre kanak de 1917, qui se poursuit avec la revendication nationaliste et le point d'orgue de la guerre civile ou coloniale entre 1984 et 1988. Dans cette filiation, la Nouvelle-Calédonie serait donc une terre d'affrontement. Mais il existe une seconde filiation qui est rendue possible par la fin de l'Indigénat en 1946. Elle apparaît avec le premier accord de Nouméa en 1952, se poursuit avec la création de l'Union Calédonienne et sa devise « deux couleurs un seul peuple », puis plus tard avec le gouvernement Tjibaou qui réunit la FNSC et le Front Indépendantiste, la table ronde de Nainville-les-Roches, jusqu'aux accords de Matignon-Oudinot, l'Accord de Nouméa et la levée des deux drapeaux. C'est la filiation de la devise, « terre de parole ». Dans cette optique, si la nature du pays est le dialogue, il devient naturel de conclure des alliances entre anciens adversaires, entre indépendantistes et non-indépendantistes, et ce sont ceux qui s'y opposeraient qui deviendraient contre-nature.

De cette décennie de paix, 1988-1998, il aurait fallu revenir sur bien des réalisations en grande partie évoquées dans le film de Jacques-Olivier Trompas retraçant le chemin parcouru. Certaines mériteraient un colloque à elles seules : le chantier de la Koné-Tiwaka si cher à Jean-Marie Tjibaou, les 400 cadres, la mise en place des provinces et les transferts de pouvoir effectif dès juillet 1989, l'Université Française du Pacifique toujours en 1989, ou encore le Centre culturel Tjibaou dessiné par Renzo Piano, inauguré par Lionel Jospin le 4 mai 1998 à la veille de la signature de l'Accord de Nouméa. D'autres ont eu moins de retentissement mais révèlent une réelle évolution des mentalités, je pense à la sortie, dès 1992, du manuel scolaire d'histoire de la Nouvelle-Calédonie pour le primaire publié par le Centre de documentation pédagogique alors de compétence territoriale. Il faudra attendre 2010, pour que le secondaire, compétence exclusive de l'Etat, se dote d'un manuel semblable pour les classes de première et de terminale.

Parmi toutes ces créations et évolutions, j'ai donc dû faire des choix, j'en ai retenu deux qui, à mon sens, ont entraîné une profonde mutation du pays.

L'accord de Bercy en février 1998, vient consolider Matignon-Oudinot et constitue un préalable à l'Accord de Nouméa. Qu'un accord économique prépare, se situe en amont, d'une décolonisation est historiquement nouveau. Il faut bien comprendre qu'au lendemain de Matignon-Oudinot et après la guerre et ses pertes, le mot d'ordre est devenu : « L'indépendance ne se prend pas, elle se prépare. » Jean-Marie Tjibaou confiait, qu'étudiant à Lyon, il avait été marqué par les propos de ses condisciples africains regrettant que les indépendances du continent noir avaient trop souvent conduit les dirigeants des nouveaux Etats à venir demander de l'argent « par la fenêtre » aux anciennes métropoles coloniales. Cette obsession de la maîtrise de l'économie, des moyens de production pour une meilleure redistribution des richesses, je l'ai rencontrée avec Jean-Marie Tjibaou, entre 1982 et 1984, dans le gouvernement qu'il présidait et qu'avec mes amis, j'avais contribué à mettre en place. Cette détermination a toujours animé ceux qui lui ont succédé au FLNKS. C'est dans cette tradition qu'il faut replacer « le préalable » minier qui a mobilisé au-delà même de la mouvance indépendantiste. Il suffit de regarder les clichés des manifestations militantes et populaires qui accompagnent les négociations de Bercy et qui sont aujourd'hui curieusement oubliées, comme si l'expression du peuple ne comptait pas et que seules importaient les compétences, l'intelligence ou la pugnacité des négociateurs. Qu'il me soit permis néanmoins d'évoquer la mémoire de Raphaël Pidjot qui devait disparaître dans un accident d'hélicoptère en novembre 2000 avec l'état-major de la SMSP.

En avril 1990, la vente des mines de la SMSP, par Jacques Lafleur à la Province Nord, que l'on dit actée au moment des négociations de Matignon, a mis en route une dynamique, animée par une volonté politique, qui conduit à l'accord de Bercy et à l'échange des massifs miniers avec la SLN, condition de faisabilité de la future usine du Nord. En quoi ces transactions qui relèvent du monde des affaires et de la finance constituent, elles aussi, « une avancée », « une percée », « une victoire » ?

Historiquement, la mine fait partie du projet colonial. C'est l'un des principaux facteurs de colonisation. La mine du XIX^e siècle est cannibale, elle dévore les hommes, elle nécessite la venue et l'exploitation d'une main-d'œuvre, dont les descendants forment aujourd'hui la mosaïque calédonienne. Avec Bercy et les suites de Bercy, ce facteur de colonisation devient le principal facteur de décolonisation. Nous commençons tout juste à entrevoir les bouleversements sociétaux de cette inversion des termes de l'Histoire. Notons au passage, que l'Histoire s'inverse aussi dans le sens où l'Etat qui, jusque-là, avait toujours refusé son soutien à la bourgeoisie calédonienne issue du colonnat dans ses projets de construire de nouvelles usines métallurgiques avec des partenaires internationaux non français, l'accorde aux dirigeants indépendantistes.

Le pays change. La décennie 1988-1998 est également marquée par la multiplication des conflits sociaux dont les observateurs ne retiennent que l'âpreté sinon la violence, facteurs de déstabilisation de l'économie. Conflits chez Le Froid, aux IRN, chez Song, sur le port, à Jama médical, chez Ballande, chez Mazoyer, chez Costentin, à RFO, à SOGADOC..., la liste est encore bien plus longue. C'est le temps des cadennassages et des bâches bleues. A lire ce qui s'écrit à l'époque, à entendre ce qui se dit, on pourrait croire que le diable et ses légions ont investi le pays et qu'ils ont nom USTKE. L'analyse la plus commune consiste à constater que ce syndicat, parce qu'il est indépendantiste, a porté la revendication et la lutte du plan politique où il n'est pas représenté, au plan social où il peut exister. Rares sont ceux qui comprennent que pendant cette période, par ces conflits, par la manière de ces conflits, l'évidence d'un salariat kanak permanent devient réelle. Le monde kanak est passé d'une société dominée par l'emploi saisonnier et l'activité de subsistances à une société de salariat permanent dans les secteurs secondaire et tertiaire. Mutation sociologique également issue des accords Matignon-Oudinot, c'est aussi « une avancée », « une percée », « une victoire ».

Si cette avancée est irréversible d'autres également issues de Matignon-Oudinot et de Nouméa ne le sont pas. Depuis Nainvilleles-Roches, le Front Indépendantiste puis le FLNKS ont toujours accepté de mener la décolonisation dans le cadre des institutions

de la République. La Constitution française garantit que la démocratie sera le moyen final de la décolonisation. Une décolonisation conduite par des instances internationales, option toujours possible, n'a pas été retenue. Une décolonisation dans et par la démocratie est souhaitée par tous. Dans cette configuration, il faut néanmoins se demander où se situe la priorité : dans la démocratie, ou dans la décolonisation ? Ou plutôt, si la démocratie se révèle être un obstacle à la décolonisation, laquelle de ces deux notions devient prioritaire ? Ni Matignon-Oudinot, ni Nouméa n'ont répondu à cette question. Je crains qu'il n'y ait pas de réponse théorique et prédéfinie. La réponse, une fois de plus, sera donnée par l'Histoire. En attendant, cette interrogation pose le problème de la légitimité. Qui est légitime pour négocier ? Dans la République, comme dans toute démocratie, la réponse ne souffre d'aucune contestation, ce sont les vainqueurs des élections. Dans un pays en voie de décolonisation, ce n'est pas si évident. Les représentants du peuple colonisé même s'ils sont écrasés électoralement seront, quoi qu'il arrive, présents à la négociation finale. La légitimité électorale n'efface pas la légitimité historique, particulièrement dans un pays où ce que l'on peut faire et ce que l'on ne doit pas faire, ce que l'on peut atteindre et ce que l'on ne doit pas franchir se mesure à l'aune de Gossanah.

Je voudrais au terme de cette intervention, vous faire part d'une expérience vécue il y a quelques semaines à Alger où je me suis rendu à l'invitation du gouvernement algérien dans le cadre de la célébration du cinquantenaire de l'indépendance. Je faisais partie d'une délégation officielle du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, conduite par Mme Déwé Gorodé. Nous allions inaugurer l'exposition Caledoun, nom de la Calédonie en arabe, dont je suis le commissaire scientifique, et qui après l'Institut du monde arabe à Paris était présentée en Algérie traduite en arabe et intégrée à l'exposition de 5 000 m² consacrée à la guerre d'indépendance mais aussi aux résistances et aux soulèvements contre la colonisation française. La délégation comprenait des descendants des Algériens condamnés puis transportés en Nouvelle-Calédonie à la fin du XIX^e siècle ainsi que des représentants coutumiers de l'aire Ajië Arhö.

De cette exposition, j'ai rapporté cette affiche représentant la délégation du FLN aux accords d'Evian. Si l'on juxtapose ce cliché avec ceux des accords de Matignon-Oudinot et de Nouméa, la présence des dirigeants du RPCR apparaît dans toute son exception. Il faut le redire : Matignon-Oudinot et Nouméa sont des exceptions historiques car si la présence de l'Etat et du FLNKS est historiquement naturelle, celle des représentants des communautés issues de la colonisation ne l'est pas. Leur présence est une « avancée », « une percée », « une victoire ». Mais cette présence n'est pas définitivement acquise. A la différence de l'Etat et du FLNKS, les autres doivent mériter d'être présents. Si leur conduite, leurs positions se réfugient dans les refus systématiques et les rejets du partage et du dialogue, rien ne pourra empêcher le FLNKS de négocier seul avec l'Etat, et rien ne pourra interdire l'Etat de représenter seul des Français qui s'affirment plus français que les Français. Michel Rocard, Jean-Marie Tjibaou, Jacques Lafleur ont légué aux Calédoniens non kanak un don précieux et fragile : celui d'être admis à la table. Aussi difficile ou injuste que cette vérité nous apparaisse, nous devrions tous prendre conscience de cette exception calédonienne pour reprendre le titre de Pierre Maresca.

A Alger, cette évidence a pris tout son sens. Au cours de ce séjour, dans toutes les visites et les cérémonies officielles, ce ne sont pas les Arabes de Nouvelle-Calédonie qui ont conduit et fait rentrer les coutumiers kanak, comme l'auraient souhaité les responsables du ministère des Moudjaïdin. Par un mouvement naturel, les Arabes de Nouvelle-Calédonie se sont toujours placés derrière les coutumiers et ont refusé d'être, pour eux, des accueillants. Les coutumiers kanak ont conduit et introduit la délégation du Pays. « *Nous sommes ensemble. Ils sont venus avec nous. Ils sont avec nous. Ils font le travail avec nous* », répétaient-ils dans toutes leurs coutumes. Quand on sait que ces coutumiers sont les descendants des tribus kanak qui ont été détruites ou dispersées après l'Insurrection d'Ataï en 1878 et que c'est sur leurs tertres ravagés et leurs terres spoliées dans la région de Bourail que l'administration coloniale a installé les ancêtres de ces mêmes Algériens, on mesurera le chemin parcouru et les efforts réalisés par les uns et les autres. Comment alors ne pas répéter après Césaire, Matignon, Nouméa : « *une victoire sur soi... La*

plus grande des victoires. Sur la douleur intime. Sur le ressentiment. Sur la légitime méfiance. »

Introduire un colloque dont l'intitulé annonce deux durées : 25 ans et 15 ans. 25 ans et 15 ans qui ont vu la chute du mur de Berlin et la libération de Mandela. J'ai en vain cherché un événement, une image qui aurait pu incarner ces deux durées : 25 ans et 15 ans. Je me suis souvenu des années où j'exerçais comme professeur en ZEP, au collège de la Rivière Salée, où j'ai fait toute ma carrière et je me suis décidé à faire l'appel :

Eric Galardon - Jacques Morice - Michel Couhia - Aldo Goyetche
- Yves Tual - Aldo Tonhoueri - Célestin Zongo - Jean-Marie Kabar
- Jacques Fels - Léopold Dawano - Julienne Akaro - Martial Vanaa
- Esekia Ihily - Ben Dao - Donatien Wadjeno - Jean-Luc Majele
- Patrick Waina - Samuel Wamo - Séraphin Ouckewen - Jean-Yves Veron.

Tous avaient entre 15 ans et 25 ans, leur durée de vie parmi nous. Nous allons commencer nos travaux mais je ne peux m'empêcher de penser que l'encre des stylos qui ont servi à la signature des accords de Matignon-Oudinot et de Nouméa, est l'encre de leurs vies.

Au Pays, avant une réunion importante, un débat, une discussion, on n'appelle pas en vain par leurs noms celles et ceux qui ne sont plus là...

Alors, voilà, j'ai dit. A vous maintenant. Tchokouè.

L'ORDRE ET LA MORALE : FILM POLITIQUE OU FILM DE GUERRE ?

Michel Naepels*

1. *L'ordre et la morale*, 2011, dir. Mathieu Kassovitz, 130 min, Nord-Ouest Productions.

La sortie du film de Mathieu Kassovitz, *L'ordre et la morale*¹, après dix ans de négociations laborieuses avec les habitants d'Ouvéa, un tournage finalement effectué en Polynésie et sans l'appui des moyens de l'armée française que la production avait sollicités, était très attendue. Cette œuvre se veut un film à grand spectacle d'action, de guerre, de négociation et de suspense. « Film de fiction inspiré de faits réels », reposant sur un scénario dont l'idée procède du livre de l'ancien commandant du GIGN Philippe Legorjus *La Morale et l'Action* (Paris, Fixot, 1990), il ne constitue pas à proprement parler un film historique. On est plutôt frappé par les réminiscences de films sur la guerre d'Algérie ou plus encore sur la guerre du Vietnam : une bande-son omniprésente, dominée par les percussions, censée placer le spectateur dans l'effroi et la confusion des combats ; la présence d'hélicoptères volant à basse altitude ; ou encore le fait que l'assaut final (10 minutes du film) est filmé caméra à l'épaule. La construction du film monté sur un rythme rapide à partir d'un

* Anthropologue, Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

compte à rebours menant à un « Jour J », repose sur un immense flash-back pour comprendre le sens des premières images du film, des images confuses et floues de guerre, où l'on devine seulement des paroles inaudibles.

L'ordre et la morale constitue un récit des deux semaines qui séparent l'opération envisagée par les militants indépendantistes kanaks d'Ouvéa de prise de contrôle de la gendarmerie de Fayawé – qui bascule avec le meurtre de quatre gendarmes, et la prise d'otages qui suit –, jusqu'à l'assaut de la grotte de Gossanah où ces derniers étaient retenus, le 5 mai 1988 – assaut qui conduira à la mort de dix-neuf Kanaks indépendantistes et de deux militaires français.

Ce film est avant tout une œuvre de protestation, d'opposition, une dénonciation de la violence d'Etat en Nouvelle-Calédonie. A ce titre, il constitue un moyen pour rappeler le caractère colonial de la présence française en Nouvelle-Calédonie, historiquement appuyée par l'emploi récurrent de la force militaire, culminant ici par l'usage de lance-flammes contre certains postes de défense kanaks. Le film rappelle les exactions de l'armée française envers les civils d'Ouvéa, le décès de prisonniers kanaks après l'assaut, notamment en raison de l'absence de soins médicaux refusés au principal responsable de la prise d'otages, Alphonse Dianou. Il rappelle que les corps des victimes kanakes ont été transportés dans un filet suspendu à un hélicoptère, après l'assaut. Tous ces éléments sont bien connus des spécialistes depuis le rapport publié par la Ligue des Droits de l'Homme française (Antoine Sanguinetti *et alii*, *Enquête sur Ouvéa*, Paris, Ligue des Droits de l'Homme, 1989), mais néanmoins généralement ignorés d'un plus large public. Le film rappelle également que les indépendantistes visaient une « occupation pacifique » de la gendarmerie (ce qui était évidemment un projet hasardeux) et n'avaient pas prémédité les meurtres de gendarmes. Il est politiquement centré sur le refus de la négociation qu'opposa le gouvernement français de droite dans le contexte des élections présidentielles de 1988, et sur le fait que le président socialiste François Mitterrand signa l'ordre d'assaut. D'un point de vue historique, le spectateur ne comprend toutefois pas quelles furent les conditions d'engagement de troupes militaires d'élite (commandos

de marine et troupes parachutistes des forces spéciales), qui firent de l'assaut de la grotte une opération de guerre plutôt que l'opération de police qu'elle aurait dû être (voir Cédric Michalski, *L'assaut de la grotte d'Ouvéa, analyse juridique*, Paris, L'Harmattan, 2004).

Passons à quelques remarques plus critiques : centré sur une période de temps courte (deux semaines), le film ne nous donne guère d'éléments sur le contexte social d'Ouvéa, ni sur l'histoire des revendications indépendantistes, alors que l'attaque de la gendarmerie de Fayawé survient au terme de quatre années de violences, de revendications indépendantistes menées dans une ambiance tendue, et de promesses non tenues, ce qu'on appelle en Nouvelle-Calédonie la période des « événements ». Dans ce contexte, l'attaque de la gendarmerie n'était certainement pas un acte d'une guerre d'indépendance que les Kanaks n'avaient pas les moyens humains ni militaires de mener, mais bien un acte s'inscrivant dans une lutte politique construite dans la durée, laissant une large initiative aux comités de lutte locaux. Le meurtre des gendarmes n'était pas au programme. Mais seul le contexte des « événements » permet d'en comprendre les conditions, comme son basculement en prise d'otages.

Ainsi, le film ne relaye pas le sens de l'action des Kanaks d'Ouvéa, ni du FLNKS : il n'est guère plurivocal. Tout au contraire, le film est entièrement construit par le choix d'un point de vue narratif, celui du capitaine Legorjus, et par la valorisation de la gendarmerie présentée comme un corps d'armée différent des autres, plus intègre et plus proche des civils. Ce point de vue est d'autant plus incarné que Legorjus est joué par le réalisateur lui-même. Ce choix narratif permet de suivre le personnage entre la grotte où sont retenus les otages, la tribu voisine où l'armée a installé son QG, et Nouméa où se trouve le ministre de l'Outre-mer. Legorjus est présenté comme un héros solitaire incompris, incarnant la volonté de négocier, face aux hommes politiques cyniques, tant du côté du gouvernement français que du FLNKS. Ce point de vue ne satisfait aujourd'hui ni les militaires français, qui considèrent généralement Legorjus comme un mauvais commandant ayant mis ses hommes en danger, ni le FLNKS qui ne se reconnaît nullement dans les accusations portées à son endroit, ni plus généralement les Kanaks, qui ne pardonnent



En 2014, une affiche de *L'Ordre et la morale* dans une case de la tribu de Mōfawé, Nèkō (Poya), côte ouest de la Grande Terre. © C. Salomon

guère à Legorjus sa trahison d'Alphonse Dianou (à qui il avait promis qu'il ferait venir des journalistes sans en avoir les moyens, en même temps qu'il trouvait le moyen de fournir des armes aux otages avant l'assaut de la grotte).

Cette œuvre de Mathieu Kassovitz est centrée sur un cas de conscience personnel qu'expose dans le film le général en charge du commandement : « En acceptant d'être officier, vous acceptez d'obéir aux ordres, même s'ils vont à l'encontre de votre morale personnelle. C'est ça être un vrai soldat. » Le film décrit le trouble que Legorjus prétend avoir ressenti entre l'ordre (militaire, étatique, colonial) et la morale (qu'il affirme avoir voulu défendre par la négociation). Les gros plans sur son visage défait en témoignent sans cesse, et le moment de l'assaut apparaît comme le sommet de la contradiction, et de sa confusion mentale, que matérialise le chaos sensoriel ressenti par le spectateur.

Une telle perspective – celle d'un gendarme d'élite débarquant en Nouvelle-Calédonie dans le cadre d'une opération militaire d'urgence – construit en creux l'absence du point de vue des Kanaks, leur monde social apparaissant dans le film comme un monde délicat mais opaque. Leur parole se résume au discours politique que prépare Alphonse Dianou, qui apparaît franchement sommaire par rapport au projet politique qu'avait le FLNKS en 1988 : la colonisation c'est le nickel, l'argent, et la fin de nos coutumes. On remarquera toutefois que la présence kanake est assurée de belle manière dans le film par l'usage des deux langues d'Ouvéa, et aussi par les moments d'échanges cérémoniels, avec les discours et les attitudes corporelles qui les accompagnent (sans pourtant que le spectateur ait accès à la complexité des rapports sociaux que manifestent ces échanges).

Ce film a connu un net échec commercial et critique en France, malgré d'importants moyens mis en œuvre par le distributeur et une polémique largement médiatisée entre Mathieu Kassovitz et Bernard Pons (notamment sur le plateau de l'émission de télévision *Ce soir ou jamais*). Son effet politique est plus délicat à mesurer, en premier lieu à Ouvéa (voir Mathias Faurie et Mélissa Nayral, « L'ordre et la morale : quand l'industrie du cinéma bouscule la coutume kanake », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, 2012,

pp. 121-136). Plus généralement en Nouvelle-Calédonie, le film a d'abord été accueilli de manière stupéfiante, le propriétaire des salles de cinéma de Nouméa qui en avait acheté les droits ayant décidé de ne pas le projeter, le jugeant « trop polémique ». Cette décision a paradoxalement contribué à l'important succès local du film (16 000 spectateurs pour 250 000 habitants – à comparer avec les 148 000 spectateurs en métropole!), qui fut finalement projeté à Nouméa par le Centre Tjibaou et par la Fédération des Œuvres Laïques et diffusé dans toutes les localités de l'intérieur et des îles par Ciné-Brousse, à faible coût pour les spectateurs. Vingt-cinq ans après les événements d'Ouvéa, le débat que le film a suscité a ainsi pu contribuer à sortir pour un temps du discours parfois un peu lénifiant de la construction d'un « destin commun », pour rappeler l'existence d'un contentieux colonial qui n'est pas encore soldé.

LES « ÉVÉNEMENTS D'OUVÉA » : PARLER OU SE TAIRE ?*

1. Goosana est l'orthographe en iaai et Gossanah en français. Tous les noms mentionnés dans ce texte sont en langue vernaculaire, aussi c'est la première orthographe que j'utilise. Quand ça n'est pas le cas, je précise pourquoi.

2. Le GIGN, l'EPIGN, le commando du 11^e choc, le commando marine « Hubert » ainsi que des gendarmes de l'EPIGN en réserve et protection de zone.

* Ce texte a été rédigé avec la précieuse collaboration de Christine Demmer et de Christine Salomon que je remercie chaleureusement pour leurs différentes contributions.

** Anthropologue, UMR 220 GRED, IRD. melissa.nayral@ird.fr

Mélissa NAYRAL**

“L’affaire de la grotte d’Ouvéa » est l’une des tragédies de l’histoire de la Nouvelle-Calédonie. Le 22 avril 1988, un commando du FLNKS tente d’occuper le local de la brigade de la gendarmerie d’Ouvéa à Fajawe mais cette occupation se solde par un échec considérable puisqu’au cours d’une panique généralisée quatre gendarmes meurent. Les vingt-sept autres, immédiatement scindés en deux groupes, sont pris en otage. Le premier groupe est rapidement libéré alors que le second est conduit au lieu dit Watetö (« la grotte de Gossanah ») situé entre Goosana¹ et Ognat. Afin de libérer les seize gendarmes encore détenus le 5 mai 1988, Jacques Chirac (Premier ministre) et Bernard Pons (ministre des DOM-TOM) avec l’accord de François Mitterrand (président de la République et chef des Armées), lancent l’« Opération Victor ». Celle-ci mobilise quatre unités² et une centaine de militaires (Sanguinetti, 1989 : 35) et affiche le bilan

dramatique de vingt et un morts : dix-neuf Kanaks indépendantistes, « les dix-neuf », et deux militaires auxquels s'ajoutent les quatre gendarmes décédés lors de l'occupation de la brigade de gendarmerie à Fajawe.

Un an plus tard, en mai 1989, Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné, son bras droit au FLNKS³, sont à Ouvéa pour la cérémonie de levée de deuil des « dix-neuf ». Lors de leur accueil, Djubelly Wea, un militant kanak indépendantiste originaire d'Ouvéa les tue tous les deux avant de mourir sous les balles du garde du corps des deux hommes politiques du FLNKS. Dans un texte de 1992, A. Bensa et E. Wittersheim (Bensa et Wittersheim, 1998) proposaient une interprétation de ce geste aujourd'hui admise par tous : c'est la colère de D. Wea face à l'attitude en retrait des leaders politiques du FLNKS lors de « l'affaire d'Ouvéa » un an plus tôt et son opposition aux accords de Matignon qui auraient motivé son geste⁴. Quoi qu'il en soit, ce double assassinat marqua un nouveau point de rupture dans l'histoire politique et sociale de la Nouvelle-Calédonie et de la lutte politique des Kanaks en général. Suite à ce nouveau drame, Ouvéa porta la responsabilité de la disparition des deux leaders politiques et connut la réputation d'« île maudite ».

A Ouvéa, ces deux événements sont désignés comme un tout, « les événements d'Ouvéa ». Plus de vingt ans plus tard, ils continuent de générer des récits au quotidien. Cependant les processus mémoriels mobilisés sont essentiellement le fait de quelques personnes originaires de Goosana. En ce sens, la mémoire des « événements d'Ouvéa », produit et surtout met en lumière certaines lignes de fractures sociales locales, en particulier lorsqu'il s'agit de questionner la légitimité à porter cette mémoire en dehors de l'île d'Ouvéa et de la Nouvelle-Calédonie. Cet article se propose d'analyser ce clivage et les raisons pour lesquelles certains choisissent de parler et d'autres de se taire.

Des événements omniprésents mais souvent tus

Sur l'île, la mémoire de ces événements se lit tout d'abord dans le paysage. La tombe des « dix-neuf » se situe en bord de l'unique route qui relie le nord et le sud de l'île; un gros ralentisseur installé à son niveau la rend impossible à manquer à chaque passage.

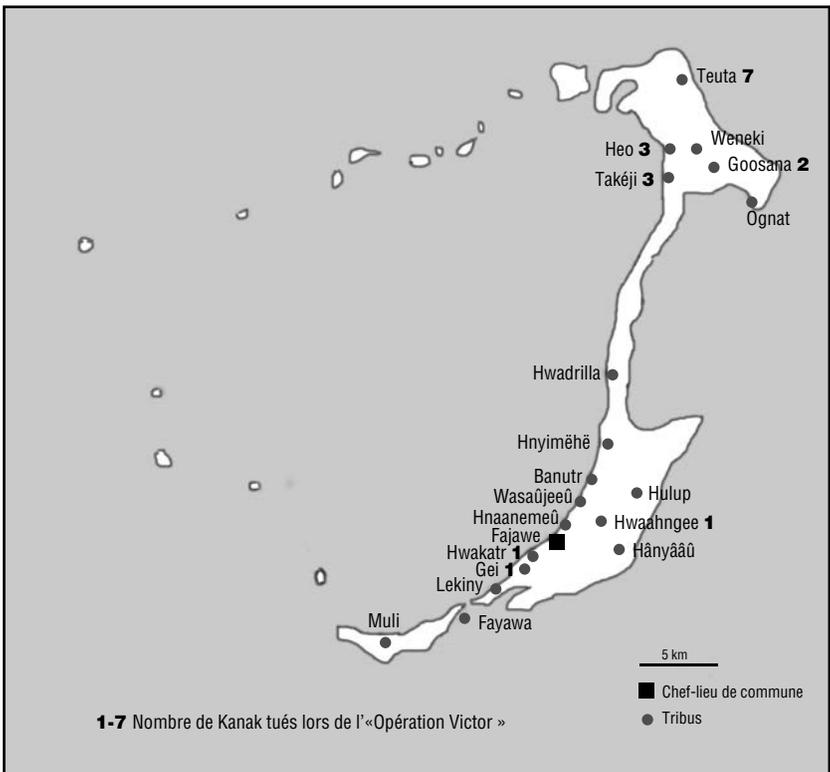
3. Front de Libération National Kanak et Socialiste

4. Analyse rétrospectivement, la dernière interview donnée par D. Wea semble en effet aller dans le sens de cette interprétation : « Tjibaou est responsable de tout ce qui va se passer. [...] C'est sûr qu'il va y avoir une troisième phase... et cette troisième phase va se passer... pourquoi pas demain ? » (Archives INA, 1 novembre 1988, diffusé sur Antenne 2 le 4 mai 1989 dans Faurie, 2011 : 102). Lors de « l'affaire de la grotte » et de l'occupation militaire de Goosana, l'armée avait considéré qu'il s'agissait d'un leader local responsable de l'occupation de la brigade de gendarmerie de Fajawe et elle le prit à partie alors qu'il était souffrant (Sanguinetti, 1989). Bien que n'ayant pas directement participé à la prise d'otages, il fut incarcéré pendant trois mois en France de mai à juillet 1988.

5. Tout comme ils se signent à d'autres endroits d'Ouvéa en passant devant une croix.

Nombreux sont les catholiques qui font le signe de croix à ce moment-là⁵. Une stèle est également posée dans l'enceinte de la brigade de Fajawe en hommage aux gendarmes décédés lors de l'occupation ratée du 21 avril 1988 et une commémoration y a lieu chaque année.

Les « événements d'Ouvéa » ponctuent aussi le calendrier depuis 1988, lors de l'organisation annuelle des diverses commémorations et de la journée du maire. Ces dernières ont lieu les 21 avril pour l'occupation de la gendarmerie, les 4 mai en mémoire de l'assassinat de J.-M. Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné et D. Wea et les 5 mai pour commémorer les « dix-neuf ». Si officiellement la journée du maire n'existe plus depuis 1991, à Ouvéa, les 4 et 5 mai continuent de s'y apparenter et nombreux sont ceux qui ne se rendent ni au travail ni à l'école ce jour-là, préférant souvent commémorer l'événement en famille, accompagnés de ceux venus pour l'occasion de Nouméa, comme les membres de l'Association des Familles de Iaii (AFI), par exemple. Sachant que la majorité des victimes de cette tragédie était originaire du nord de l'île, on comprendra alors que les célébrations familiales soient plus nombreuses dans ces zones-là.



Enfin, la mémoire de ces événements qui évoquent l'échec d'une action politique demeure sous-jacente à n'importe quelle action militante envisagée menée aujourd'hui. Surtout « ces événements » ont laissé des traces au sein des familles, des clans et des chefferies. Ils ont provoqué de fortes dissensions en raison de la collaboration de certains individus avec les forces de l'ordre (qui donnèrent notamment des indications sur le lieu où les otages étaient cachés). Plusieurs familles se sont scindées suite à cela, venant ajouter aux divisions linguistiques, religieuses, administratives un nouveau contentieux d'ordre politique; quelques-unes de ces familles ne se sont réconciliées que depuis 2008 à l'occasion des vingt ans de l'événement. Pendant dix ans, les habitants de Goosana vécurent en quasi autarcie; « autosuffisance, autodéfense » et « autoformation » étaient leurs mots d'ordre principaux. Comme l'expliquent Billy Wapotro et Jo Streeter :

« Il s'est passé quelque chose d'important après la mort de Jean-Marie, de Yeiwéné et de Djubelly. [...] Nous étions face à une parole éclatée, contradictoire, conflictuelle, agressive, etc. [...] les schémas traditionnels étaient complètement remis en question, les jeunes ne voulaient pas écouter les vieux, les gens avaient peur de prendre des initiatives de crainte que ceux d'en face viennent détruire ce qu'ils avaient construit. [...] Il ne faut pas oublier que les événements de 1988 et de 1989 sont venus se superposer à des conflits coutumiers anciens entre le Nord, le Centre et le Sud. [...]. C'était pareil entre les catholiques et les protestants [...]. [...] Nous avions devant nous des gens qui voulaient s'en sortir. Le problème était qu'ils s'étaient installés dans la méfiance les uns par rapport aux autres. [...] il n'y avait plus d'autorité [...] le climat restait pesant [...] » (dans Mwà Vée, 1999 : 82-84).

Aussi, sur l'île, « les événements d'Ouvéa » sont encore très présents et leur évocation constitue un sujet sensible.

Il apparaît que ceux qui n'étaient que des enfants en 1988 ou qui n'étaient pas nés ne connaissent pas ou très peu les faits liés à « l'affaire de la grotte ». Ce qui est valable à l'interne de l'univers social de l'île l'est tout autant vis-à-vis de l'extérieur. Il reste délicat de rappeler l'assassinat des leaders kanaks J.-M. Tjibaou et Yeiwéné

Yeiwéné qui a engendré une forme de stigmatisation de la population. Les habitants d'Iaai ont été amenés à ne plus être considérés comme des martyrs suite à la mort des « dix-neuf » mais ont plutôt été pointés du doigt comme étant des assassins

« Le drame de Hwaadrila [...] C'est un tournant, parce que nous qui étions considérés hier comme des martyrs, nous étions maintenant pointés du doigt comme des assassins »

(Rencontre à Goosana, Mwà Vée, 1999 : 41).

La situation fut pire encore pour ceux qui appartenaient au clan d'origine de D. Wea et à ses alliés et qui ont alors vécu une longue période de repli. Comme l'explique le père Rock Apiakoua, le geste irréversible de Djubelly Wea devint le fardeau de tous les gens d'Ouvéa :

« [...] tout fichait le camp sous leurs [ceux des gens d'Ouvéa] pieds, même la structure coutumière vacillait sous les épreuves. [...] Nous n'avons peut-être pas assez pris en compte le lieu où Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné ont été tués, cela s'est passé dans l'enceinte d'une chefferie. Et c'est douloureux pour les gens d'Ouvéa de se dire que non seulement Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné ont été tués sur l'île d'Ouvéa, mais en plus chez eux, et du coup la structure coutumière n'osait plus s'exprimer autrement qu'à travers des gestes d'apaisement mais sans parvenir à parler » (Rock Apiakoua dans Mwà Vée, 1999 : 6-7).

Le récit de la prise d'otages par des tiers

Progressivement, l'image négative s'est estompée. Dix ans après « l'affaire de la grotte », le 22 avril 1998, une première grande cérémonie de réconciliation rassemblant diverses chefferies de l'île d'Ouvéa eut lieu avec les gendarmes, point de départ d'une volonté de réouverture vers l'extérieur, Tom Tchako (alors pasteur de Goosana) et Maki Wea (l'un des frères de Djubelly Wea) qui furent à l'initiative de cette cérémonie⁶. Elle fut suivie de périodes de recueillement et de rituels d'échanges de dons qui se déroulèrent devant les stèles de la gendarmerie à Fajawe dans un premier temps et devant la tombe des « dix-neuf », à Hwadrilla dans un second temps.

6. Le colonel Commenville alors responsable de la gendarmerie en Nouvelle-Calédonie participa à l'organisation de cette commémoration.

Notons que les récits produits de l'extérieur ne concernent pas la mort de Tjibaou et Yeiwéné mais reviennent sur la prise d'otages de la gendarmerie et ses conséquences. Deux documentaires sur les « événements d'Ouvéa » et sur « l'affaire de la grotte » ont vu le jour ainsi qu'un film de fiction (*cf.* Naepels, ce volume). Il s'agit respectivement d'*Ouvéa, autopsie d'un massacre* (Drevillon, 2008) et de *Retour sur Ouvéa* (Lallaoui, 2008)⁷ et du film de M. Kassovitz, *L'Ordre et la morale* (2011). Le documentaire réalisé par E. Drevillon, journaliste à France 2, offre une belle tribune aux témoins métropolitains de l'affaire (plusieurs gendarmes et militaires sont interrogés) ainsi qu'à des hommes politiques alors en poste. Il propose un point de vue très critique des leaders politiques indépendantistes de l'Union Calédonienne d'alors qui auraient en quelque sorte abandonné les meneurs de l'action à la gendarmerie d'Ouvéa. Ce film accrédite aussi la thèse de l'exécution des « dix-neuf » en interrogeant notamment longuement M. Tubiana, avocat de la Ligue des droits de l'homme laquelle a avancé cette conclusion dans son rapport sur « l'affaire de la grotte » (Sanguinetti, 1989). Toutefois, les témoins kanaks d'Ouvéa sont finalement peu sollicités dans ce documentaire et seuls Maki Wea et Benoît Tangopi, tous deux originaires de Goosana, y sont interrogés longuement. L'absence de diversité de témoignages locaux sur cette affaire sera d'ailleurs critiquée à Ouvéa après la diffusion du film. Le point de vue avancé sur l'attitude des leaders politiques d'alors suscita également une certaine colère envers le FLNKS chez certains de ses militants.

Le film de M. Lallaoui donne en revanche longuement la parole à plusieurs personnes d'Ouvéa. En 1988 Benoît Tangopi était régulièrement présent à la grotte, il s'y trouvait le jour de l'assaut ; il s'exprime longuement dans le film, de même que Maatha et Hnihnö Wea, respectivement belle-sœur et frère de Djubelly Wea, ainsi que d'autres personnes de Goosana. Le réalisateur avait également sollicité plusieurs proches des « dix-neuf » d'âge divers ainsi que des témoins directs de « l'affaire » originaires de plusieurs endroits de l'île. Ce faisant, le réalisateur montre que « les événements d'Ouvéa » et « l'affaire de la grotte » dépassent largement le cadre de Goosana et concernent l'ensemble de la population de l'île. Pourtant, lorsque

7. Il existe au moins deux autres documentaires sur Ouvéa qui ne focalisent pas sur ces événements. Il s'agit d'*Ouvéa, l'âme kanak* (Busseau et Barbe, 1998) et *Ouvéa, le développement pour l'indépendance* (Faurie, 2005).

le film fut achevé, le réalisateur proposa d'en faire une projection à Ouvéa et celle-ci eut lieu à Goosana en présence des personnes de Goosana et non ailleurs. Ainsi, ces deux films, pourtant écrits suivant des lignes scénaristiques différentes, laissent apparaître plusieurs fois les mêmes protagonistes et une forte présence de Goosana, soulignant par là même, la réticence d'autres personnes à commenter le sujet. On sait aussi que M. Wea et B. Tangopi, tous deux originaires de cette tribu, se sont par ailleurs plusieurs fois exprimés publiquement à ce propos, ce qui à Ouvéa où nombreux sont ceux qui ne souhaitent pas témoigner sur « les événements d'Ouvéa », leur a valu le surnom péjoratif de « VIP de la grotte ».

Ces deux films documentaires (Drevillon, 2008 et Lallaoui, 2008), avaient particulièrement retenu l'attention des habitants d'Ouvéa lors de leur diffusion en Nouvelle-Calédonie en 2009. Ainsi, lorsque M. Kassovitz arriva sur l'île en 2007-2008 avec son projet de film sur « l'affaire de la grotte », ces documentaires et les mécontentements qu'ils avaient provoqués étaient encore en mémoire.

Le film de M. Kassovitz, *L'Ordre et la morale* sur les dix jours de « l'affaire d'Ouvéa » (de l'occupation ratée de la gendarmerie de Fajawe à l'assaut final de libération des otages, « l'Opération Victor ») n'arriva pas à enclencher une dynamique mémorielle générale sur l'île. Au contraire, la mise en œuvre du tournage se révéla plus compliquée que prévu (Faurie et Nayral, 2012). Le réalisateur souhaitait que la population entière d'Ouvéa s'implique activement dans le projet. Mais ce sont surtout des habitants de Gossanah qui jouèrent le jeu. Le scénario fut relu et corrigé à maintes reprises par des membres de la famille Wea, présente également au casting.

Au moment de sa sortie, certains Kanaks d'Ouvéa rappelèrent que ce film n'avait pas été porté par toute la population de l'île et, qu'au contraire, nombre d'entre eux demeuraient opposés au projet⁸. Comme le disait un homme du nord d'Ouvéa :

« [...] de mon côté j'avais signé la pétition pour m'opposer à la réalisation du film, quoi qu'il en soit le film a été réalisé et on ne peut plus revenir en arrière, c'est bien pour la jeune génération calédonienne cela leur permettra de connaître ce qui s'est réellement passé lors des événements d'Ouvéa même si c'est tragique, à elle de faire sa propre opinion. [...] Les dis-

8. Voir par exemple le communiqué AFP de Benoît Tangopi ou encore la pétition signée par des gens d'Ouvéa contre le tournage du film.

sensions sont visibles à Ouvéa au sujet du film car il ne fait pas l'unanimité et il ne sert que ceux qui l'ont vraiment voulu juste pour se faire un nom dans l'histoire! Mais bon... » (novembre 2011).

Une fois le film achevé, c'est encore à Goosana qu'eut lieu la seule et unique projection co-organisée par les cinéastes et des personnes de Goosana. La récurrence de « la tribu de Gossanah » dans le discours du film de M. Kassovitz, mais aussi dans celui que tiennent nombre de médias, tend à une simplification du propos qui, si elle paraît dérisoire d'un point de vue extérieur – tant Ouvéa est petite –, est toutefois vivement critiquée à Ouvéa même et constitue, là encore, une source de clivage. Néanmoins, le film existe aujourd'hui et il semble que sa légitimité ne demeure plus problématique qu'au sein des jeux de pouvoir propres à la vie politique d'Ouvéa et ce de manière très marginale. « La tribu de Gossanah⁹ », *a fortiori* la mobilisation de certains de ses membres autour de la mémoire des événements, tient un rôle particulier dans cette configuration politique locale qu'il convient d'explicitier.

9. C'est cette orthographe que ses habitants utilisent.

A Goosana, une dynamique collective de mémorialisation

En mai 1988, Goosana (où se trouvaient alors les habitants de la tribu voisine de Teuta ainsi que ceux qui résidaient à Goosana) a été occupé par l'armée française après la prise d'otages. Véritable traumatisme collectif, cette occupation militaire a, au fil des ans, fait l'objet d'un important travail de mémoire réalisé par les membres de « la tribu de Gossanah » en utilisant de nombreux supports. Certains militants, à l'image de Macki Wea, ont minutieusement conservé et répertorié nombre d'archives : articles de journaux locaux et étrangers, de revues, mais aussi des textes de lois ou des courriers. Tous ces documents sont aujourd'hui exposés de manière permanente par Maki Wea dans un local à Goosana. Ce travail, qui s'est étiré sur des années, a pris diverses formes. Des dessins décrivant l'occupation de Goosana par l'armée ont notamment été réalisés par des enfants de l'EPK¹⁰ locale.

10. École Populaire Kanak.

Des reconstitutions théâtrales de l'occupation du village par l'armée ont également été écrites et jouées et d'autres ont été prises en photo. Elles relatent, chacune à leur manière, les interrogatoires

conduits par l'armée à Goosana auprès des personnes du village, ainsi qu'auprès des habitants de Teuta qui les avaient rejoints.

On y insiste sur les processus d'intimidation et les « interrogatoires renforcés » que des Kanaks ont subis (Sanguinetti, 1989 : 8). Ces reconstitutions théâtrales comme les dessins d'enfants, la participation à des documentaires sur Ouvéa et sur « l'affaire de la grotte », la constitution de panneaux thématiques exposés à l'occasion des vingt ans de la mort de J.-M. Tjibaou, Yeiwéné Yeiwéné et D. Wea, de même que la récente implication de plusieurs membres de cette tribu dans le projet de film de M. Kassovitz, se sont inscrits dans une dynamique collective laquelle permettra par la suite la grande réconciliation de 2004 avec les clans de Hienghène et de Maré d'où sont respectivement originaires J.-M. Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné.

Mais à Ouvéa, l'omniprésence de « la tribu de Gossanah » dans tout ce qui a rétrospectivement trait aux « événements d'Ouvéa » est régulièrement mise en question. Certains y voient une manipulation de la part de ceux qui communiquent régulièrement à ce sujet : en tendant à réduire le combat pour l'indépendance d'Ouvéa au périmètre de Goosana, voire à tourner un assassin, D. Wea, en martyr, elles réécriraient l'histoire en leur faveur.

En ce sens, organiser systématiquement les commémorations à « la tribu de Gossanah » et prendre une part active à toutes les initiatives de médiatisation des « événements d'Ouvéa » caractériserait autant une stratégie de pouvoir adoptée par certaines « personnes clés » de cette tribu qu'une véritable volonté de dépasser ce traumatisme collectif de manière pérenne. Dans cette même perspective, il s'agirait alors d'une récupération de la mémoire collective d'Ouvéa, voire d'une instrumentalisation, destinée à se racheter devant l'histoire pour retrouver un honneur et une légitimité perdus. Plusieurs éléments historiques permettent d'expliquer ces pratiques commémoratives qui semblent exclusivistes, à tout le moins de les resituer dans leur contexte politique. Goosana est aujourd'hui l'unique enclave protestante et locutrice du iaai de la partie nord d'Ouvéa dont la population est très majoritairement catholique et parle le fagaueva. Si des liens coutumiers existent entre toutes les tribus du nord d'Ouvéa, les Kanaks de « la tribu de Gossanah » ont

surtout des liens particulièrement forts avec les tribus protestantes du centre de l'île. Ceci est le fruit des alliances croisées entre clans et chefferies que les missionnaires ont encouragées et qui départagent aujourd'hui ici, comme ailleurs en pays kanak, les familles entre protestants et catholiques. La région nord d'Ouvéa a connu au milieu du XIX^e siècle plusieurs conflits internes en lien avec l'évangélisation. Le plus important concerne Weneki où plusieurs chefferies non hiérarchisées entre elles (Bahit, Imwöne et Hnagegei) étaient en grande rivalité depuis longtemps. La chefferie Bahit (du nom de la lignée aînée de la chefferie de Weneki), devint catholique, et celles d'Imwöne et de Hnagegei protestantes. Comme la chefferie Bahit était alors plus puissante que les deux autres, les chefferies d'Imwöne et celle de Hnagegei furent sommées de quitter le territoire qu'elles partageaient jusque-là avec celle de Bahit. En 1864, les Kanaks d'Imwöne et ceux de Hnagegei se réfugièrent dans le centre de l'île, en particulier autour de Hwadrilla et de Fajawe, où les chefferies étaient majoritairement protestantes et locutrices du iaai. Ils y restèrent jusqu'en 1899, moment où l'administration coloniale, arrivée entre temps à Ouvéa (1865), les autorisa à retourner au nord de l'île, sur un plateau dont le toponyme est Hnyebuba, auquel ils donnèrent à leur retour le nom biblique de Goosana que lui avait attribué la mission protestante (Guiart, 1952; 11 et 1992 : 449). Rétrospectivement, les Kanaks de Goosana désignent désormais ces années comme la période de « l'exil » tout en gardant des liens forts avec le centre de l'île. Il en résulte une certaine fragilité politique. Par ailleurs, jusqu'aux années 1990, la tribu a été en position de subordination vis-à-vis de la chefferie Bahit, catholique et locutrice du fagauvea, devenue une « grande chefferie » dominant toutes les autres chefferies de cette région de l'île lesquelles étaient auparavant indépendantes les unes des autres¹¹. Son nom, « Gossanah », donné à ce qu'on peut nommer un village ou tribu¹² renvoie spontanément au clan Hnagegei et aux familles de la chefferie Imwöne. La plupart des habitants du lieu Goosana sont en effet des sujets de la chefferie Imwöne (à laquelle est aujourd'hui rattachée celle de Hnagegei bien que ses ressortissants se disent indépendants d'Imwöne). Mais d'autres (moins nombreux) qui sont des sujets de la chefferie Bahit de Weneki vivent aussi à Goosana. Ils continuent

11. Suite aux « événements d'Ouvéa » la chefferie Imwöne est désormais reconnue par l'administration; elle constitue même l'un des cinq districts coutumiers que compte Ouvéa. La majorité des clans de Imwöne ainsi que celui de Hnagegei sont protestants, locuteurs du iaai et vivent sur le plateau de Goosana.

12. Ce terme est celui que l'administration coloniale utilisait pour parler des villages kanaks bien qu'il n'ait pas de pertinence sociologique. Aujourd'hui, c'est ce terme que les Kanak utilisent pour parler de l'endroit où ils vivent.

à affirmer au nom d'une histoire ancienne que le lieu nommé Goosana fait partie du territoire de Weneki. Tout ceci peut expliquer une propension de certains à se singulariser des autres chefferies du nord de l'île. Pour preuve, lorsqu'au cours des « événements » en 1988, les habitants de Goosana firent face à une occupation militaire violente qui les relégua à l'écart de la vie publique, la focalisation des médias sur « la grotte de Gossanah » ou « la tribu de Gossanah » pour parler du nord d'Ouvéa dans son ensemble ne fut pas du goût des sujets de la chefferie Bahit, catholiques et locuteurs du fagaueva, qui vivent également à Goosana (ou Hnyebuba) à l'instar des sujets de la chefferie Imwöne, protestants et locuteurs du iaai¹³. Cette appellation les excluait à leurs yeux comme elle excluait d'ailleurs tous ceux qui participèrent à ces « événements » ailleurs sur l'île. Mais si Gossanah apparaît comme une tribu enclavée et politiquement fragile pour les gens d'Ouvéa, sa volonté d'assumer la mémoire des événements de la grotte renvoie sûrement au désir de faire oublier l'origine de celui qui fut responsable de l'assassinat de Jean-Marie Tjibaou et de Yeiwéné Yeiwéné : Djubelly Wea, originaire de Goosana. Après un repli d'une dizaine d'années, notamment vis-à-vis des autres habitants de l'île, paradoxalement, à la différence des autres tribus d'Ouvéa, « la tribu de Gossanah » cultiva une certaine ouverture sur le reste du monde et en particulier vers d'autres populations militant elles aussi pour la défense de leurs terres ailleurs sur la planète.

La signature de l'Accord de Nouméa en 1998 amorça encore pour eux une nouvelle période d'activité mémorielle. Le soutien important apporté par « la tribu de Gossanah » à M. Kassovitz et à son projet s'inscrit tout à fait dans la lignée de ce processus de mémorialisation collectif porté par quelques militants depuis une vingtaine d'années. Par la suite, ce processus s'est également nourri du projet de réconciliation de la famille Wea avec les familles Tjibaou et Yeiwéné, lancé par Tom Tchako, alors pasteur de Goosana (Dagneau et Kotra, 2006 : 24'59).

Après une quinzaine d'années à porter la lourde responsabilité de l'acte de Djubelly Wea, et après s'être réconciliée en 1998 avec les gendarmes tués lors de l'occupation de la brigade de Fajawe, la famille Wea demanda pardon aux familles Tjibaou et Yeiwéné pour

13. Dans le film de M. Kassovitz, le personnage du général Vidal affirme, par exemple, que les preneurs d'otages « sont originaires de la tribu de Gossanah ». Or, beaucoup d'entre eux, comme Alphonse Dianou, leur leader présumé, étaient originaires de Teuta. Dans les « dix-neuf », seuls deux hommes étaient en fait originaires de Goosana. Par ailleurs, le réalisateur a fait le choix de montrer l'occupation militaire violente de Goosana et non de relater le saccage et le pillage du magasin de Teuta, ou encore les cases enflammées par des militaires dans le nord d'Ouvéa par exemple.

le geste commis par D. Wea afin de reprendre durablement des relations apaisées avec ces familles et leurs alliés. Dans un documentaire qui retrace les différentes étapes de ce cheminement (Dagneau et Kotra, 2006), l'aîné de la fratrie Wea à Goosana¹⁴, revient sur ses propres motivations :

14. Il s'agit d'Aizik Wea.

« *Djubelly c'est mon petit frère, alors au niveau de la coutume c'est moi...J'ai voulu faire la réconciliation parce que j'ai pensé à nos enfants..., les enfants à Tjibaou, Yeye aussi..., même nos enfants ici aussi à Goosana.* » (Aizik Wea dans Dagneau et Kotra, 2006 : 25'43)

Soulignant encore une fois le poids du geste de Djubelly Wea pour les gens d'Ouvéa, M.-C. Tjibaou, épouse de J.-M. Tjibaou, explique ce qui la poussa à accepter de s'engager dans ce long processus :

« *A ce moment-là, j'ai compris qu'il y avait quelque chose à faire, qu'on ne pouvait pas les laisser dans cette souffrance [les gens d'Ouvéa], il fallait les libérer de ça.* » (Marie-Claude Tjibaou dans Dagneau et Kotra, 2006 : 29'31)

Ce processus fut marqué de plusieurs étapes. Chacune des trois familles était représentée par l'un de ses membres. Maki Wea représenta la sienne. C'est également lui qui se chargera de convaincre les autres chefferies d'Ouvéa du bien fondé de cette démarche. A l'issue de ces rencontres, cette démarche de réconciliation, qui supposait la demande de pardon de la famille Wea, fut donc soutenue par toute la communauté d'Ouvéa. Le 17 juillet 2004, menée par la famille Wea, c'est toute une délégation qui arrive, à genoux pour s'abaisser en guise de respect, à Tiendanite (tribu d'origine de J.-M. Tjibaou). Maki Wea, suivi de ses enfants, ouvre la marche. Il prendra la parole en premier, au nom de sa famille et de toutes les personnes d'Ouvéa.

Suite à cette grande réconciliation et en mémoire de Jean-Marie Tjibaou et de Yeiwéné Yeiwéné, deux arbres furent plantés à l'endroit même où ils avaient été tués, dans l'enceinte de la chefferie de Hwadrilla à Ouvéa. De même, une plaque rappelant les différentes réconciliations fut apposée de manière permanente sur la tombe de Djubelly Wea à Goosana.

Après le film de Kassovitz ainsi qu'après la réconciliation entre les familles Wea, Tjibaou et Yeiwéné en 2004, deux des frères de

Djubelly Wea ont multiplié les occasions de parler de « l'affaire d'Ouvéa », aussi bien de l'occupation militaire de Goosana que de l'assaut militaire lui-même. La toute récente grande réconciliation des chefferies d'Ouvéa qui se sont « demandé pardon pour les événements connus par l'île entre 1984 et 1989 » (LNC, 30/10/2014) témoigne également de cette volonté d'aller de l'avant.

Conclusion

Le traitement des « événements » de 1988 et tout le travail de mémoire effectué à leur propos tendent à éclairer différemment ceux de 1989. Ils revalorisent « la tribu de Gossanah » aux yeux des habitants et du reste du monde. En insistant sur leur rôle de victimes, le film de M. Kassovitz et son équipe y sont pour beaucoup. Ici, les gens de la « tribu de Gossanah » sont les porteurs et les « représentants » de la lutte pour l'indépendance kanake ce qui n'a pas toujours plu aux autres ressortissants d'Ouvéa eux aussi fortement impliqués dans cette lutte. Ce faisant, « la tribu de Gossanah » ne joue pas seulement la carte de sa réhabilitation politique, mais elle renforce également accessoirement sa cohérence en tant que tribu à part entière. Ceci montre à quel point, aujourd'hui comme autrefois, les récits mémoriels participent de la construction des légitimités politiques internes bien qu'ils dépassent désormais le cadre de la confrontation des seuls Kanaks entre eux.

Cependant, la réconciliation des chefferies d'Ouvéa du mois d'octobre 2014, tout comme l'ensemble des actions mémorielles menées par les gens de Goosana depuis les années 1990, permettent d'envisager pour l'avenir des relations plus apaisées entre l'ensemble des ressortissants d'Ouvéa.

Références documentaires

- AGENCE DE DÉVELOPPEMENT DE LA CULTURE KANAK (ADCK), 1999. dossier « Usookôu, Ouvéa le temps de la réconciliation » *Mivà Vée*, n° 25.
- ANOVA-ATABA A., 1985 (1965). *D'Ataï à l'indépendance*. Nouméa : Edipop.
- BENSA A. & E. WITTERSHEIM, 1998. « Jean Guiart and New Caledonia : a drama of misrepresentations ». *Journal of Pacific History* 2 (33) : pp. 221-225.

- FAURIE M., 2011, *Ouvéa : le sanctuaire Kanak. Dynamiques patrimoniales et recompositions territoriales en Nouvelle-Calédonie*. Thèse de Doctorat, Université Paris IV-Sorbonne.
- FAURIE M. & M. Nayral, 2012, « L'Ordre et la morale : quand l'industrie du cinéma bouscule la coutume kanak ». *Journal de la Société des Océanistes* (134) : 121-136.
- GUIART J., 1952a, « Les origines de la population d'Ouvéa ». *Études Mélanésiennes* (6) : 26 -35.
- ... 1952b, *L'organisation sociale et politique traditionnelle à Uvea (îles Loyalty)*. Nouméa : Institut Français d'Océanie.
- ... 1992, *La chefferie en Mélanésie*, vol. I, seconde édition remaniée et augmentée. Paris : Institut d'ethnologie.
- IZOULET J., 2005, *Ouvéa. Histoire d'une mission catholique dans le Pacifique Sud au XIX^e siècle*. Paris : L'Harmattan.
- LES NOUVELLES CALÉDONIENNES du 30/10/2014 « La réconciliation, enfin ».
- SANGUINETTI A., D. HELDIN, G. RAMIREZ, V. WEBER & J.-P. WEBER, 1989. *Enquête Sur Ouvéa : rapports et témoignages sur les événements d'avril-mai 1988*. Paris : Ligue des droits de l'Homme.

Filmographie

- BUSSEAU F. & N. BARBE, 1998, *Ouvéa, l'âme kanak*. Documentaire. Images Plus/Sombrero Productions. 54 min.
- DAGNEAU G. & W. KOTRA, 2006, *Tjibaou, le pardon*. Documentaire. AAA Productions/RFO. 52 min.
- DREVILLON E., 2008, *Grotte d'Ouvéa. Autopsie d'un massacre*. Documentaire. Galaxie presse. 88 min.
- FAURIE M., 2005. *Ouvéa 2004, le développement pour l'indépendance?* Documentaire. 35 min.
- KASSOVITZ M., 2011, *L'Ordre et la morale*. Fiction. Nord Ouest Films. 136 min.
- LALLAOUI M., 2008, *Retour sur Ouvéa*. Documentaire. Mémoires vives Productions. 70 min.
- LALLAOUI M. & B. LANGLOIS, 1995, *Les massacres de Sétif, un certain 8 mai 1945*. La Sept Arte/Mémoires vives Productions/Point du Jour. 55 min.



Canala 1985.
Marie-Adèle
Jorédié (à gauche)
lors de la construc-
tion d'une école
populaire kanak.
© Alban Bensa

L'ÉCOLE POPULAIRE KANAK TRENTE ANS APRÈS, QUEL HÉRITAGE ?

Entretien avec Marie-Adèle Néchéro-Jorédié*

L'entretien qui suit est la synthèse de deux rencontres successives, d'environ deux heures chacune, avec Marie-Adèle Néchéro-Jorédié, interrogée par Jacques Vernaudoon**, en novembre 2013 à Nouméa et en janvier 2014 à Tahiti. Le canevas des questions a été conçu par Marie Salaün***. À la suite du premier entretien, des questions complémentaires et d'approfondissement ont été élaborées en prévision de la seconde rencontre. La transcription et la synthèse de ces deux entretiens ont été réalisées par Marie Salaün et Jacques Vernaudoon. Le travail éditorial a consisté principalement à supprimer les informations secondaires et les redondances, à grouper les réponses par rubriques et à ajouter une introduction et des notes explicatives.

* Militante, ensei-
gnante.

** Linguiste, Centre
des Nouvelles
Études sur le
Pacifique (CNEP).
jacques.vernaudoon@univ-nc.nc

*** Anthropologue,
Centre de
Recherche en
Éducation de
Nantes et Institut
de Recherche
Interdisciplinaire
sur les Enjeux
Sociaux.
salaun@chess.fr

La Nouvelle-Calédonie compte 28 langues kanak, toutes issues d'une même protolangue océanienne. Dix ans après la prise de possession de la Grande Terre, le gouverneur Guillaïn impose le français comme seule langue officielle et « l'étude des idiomes calédoniens est formellement interdite dans toutes les écoles » (arrêté du 15 octobre 1863). L'arrêté du 3 août 1905 précisant le fonctionnement des écoles primaires réaffirme à son article 12 que « Le français sera seul en usage à l'école ». Les langues kanak sont également interdites de publication en 1921. Il faut attendre 1984 pour que ces dispositions soient abrogées par le premier gouvernement Tjibaou.

L'histoire de la scolarisation des Kanak est marquée par une longue période de ségrégation dans des « écoles indigènes » missionnaires puis officielles : les petits indigènes sont exclus du système scolaire français réservé aux enfants des colons. La fin de l'indigénat et l'accession à la citoyenneté des Kanak marquent la fin de cette époque au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Au nom de l'assimilation, l'école française telle qu'elle fonctionne en métropole est imposée à tous. Un inspecteur général qualifiera le rendement de cette école de « dérisoire » à la fin des années 1970, tant les promesses de l'égalité des chances républicaines sont loin d'être tenues pour les enfants autochtones. Doublement accusée de marginaliser les Kanak, en leur interdisant la réussite dans le monde des Blancs et en les coupant de leurs racines, l'école, qualifiée de « difficile » par Jean-Marie Tjibaou est, avec la terre, au cœur du contentieux colonial qui éclate avec les « événements ». Au-delà de l'inadaptation des programmes, la question de la langue d'enseignement est l'objet de nombreuses crispations car le refus du monopole de la langue française comme langue de la scolarisation est perçu comme le refus de la présence française.

Symboliquement, l'accord de Nouméa, signé en 1998, dispose que « Les langues kanak sont, avec le français, des langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie ». En 2009, 66 884 personnes de 14 ans et plus déclaraient parler une langue kanak, ce qui correspond à 36% des habitants de l'archipel de cette classe d'âge (population totale : 245 580). Marie-Adèle Néchéro-Jorédié est un témoin privilégié de l'évolution du système éducatif néocalédonien. Elle a en effet été au premier plan du mouvement des Écoles populaires kanak (EPK) officiellement nées le 4 février 1985, suite à un mot d'ordre de « boycott scolaire » lancé par le FLNKS. L'EPK se présente comme une alternative, littéralement une « autre école », en rupture avec le système scolaire existant : il s'agit de faire l'école « autrement », en intégrant la langue d'origine des enfants, en faisant participer la communauté à l'éducation « pour que les parents se mêlent de ce qui les regarde », en respectant les savoirs autochtones et leurs modes de transmission. L'objectif est d'enraciner l'enfant dans la culture kanak et de préparer politiquement les futurs citoyens d'une Kanaky devenue indépendante.

À son apogée, en mars 1985, l'EPK scolarise 1 500 à 2 000 enfants, grâce au travail bénévole de deux cent trente animateurs : 12 à 15% des enfants kanak de brousse ne sont pas retournés à leur école habituelle à la rentrée. Mais le mouvement connaît rapidement des signes d'essoufflement : des quarante EPK qui voient le jour dans la foulée de la rentrée de 1985, il n'en reste que neuf, trois ans plus tard, après la signature des accords de Matignon-Oudinot. Seules deux écoles (Canala et Ouvéa) survivront dans les années 1990.

Le mouvement a essuyé dès le départ de violentes critiques tant internes à la mouvance indépendantiste qu'externes, accusé d'impréparation et d'irréalisme. L'expérience des EPK fait office jusqu'à aujourd'hui, pour les adversaires d'une adaptation de l'école à la réalité linguistique et culturelle kanak, de repoussoir. Sans qu'aucun bilan n'en ait pourtant véritablement été dressé, l'EPK, en tant que volonté pour les Kanak de prendre leur destin scolaire en mains, continue de « déranger » et cristallise des luttes idéologiques que le retour à la paix civile après 1988 ne semble pas avoir fait disparaître.

Parce que l'histoire de l'EPK est intrinsèquement liée à celle de la décolonisation en Nouvelle-Calédonie, il était important de revenir sur ses attendus, ses réalisations et son héritage, avec une de ses animatrices principales, Marie-Adèle Néchéro-Jorédié. Devenue professeur de xârâcùu au collège de Canala et fondatrice de l'association B.b. lecture, un programme destiné à introduire le livre auprès des petits enfants kanak, nous lui avons proposé de revenir sur l'expérience des EPK et de dresser un bilan des enseignements qui ont été tirés de cette démarche de certains militants indépendantistes trente ans plus tard¹.

Son parcours

Avant de commencer, est-ce que tu peux te présenter, à ta façon ?

J'ai envie de dire que c'est plus la maman en moi qui a parlé tout au long de ces années de l'EPK, parce que je suis maman de sept enfants. Tout le monde a l'habitude de m'appeler Jorédié, mais mon nom de sang, c'est Néchéro. Mes parents et mes frères, ce sont les Néchéro. Mais je suis mariée chez les Jorédié, qui est un clan sujet de la chefferie, dont le rôle est de faire attention à tout le monde.

1. Il est instructif de mettre le présent entretien en perspective avec celui réalisé en juin 1987 : Néchéro-Jorédié, M.-A., 1989, « Une école populaire kanake (EPK) : l'expérience de Canala », in Spencer, M., Ward, A., Connell, J. (dir.), *Nouvelle-Calédonie, essais sur le nationalisme et la dépendance*, Paris, L'Harmattan, pp. 245-268.

C'est lui qui règle les problèmes du foncier, par exemple. Ce clan est porte-parole de la chefferie. Enfant de Néchéro, mariée Jorédié, je crois que ce sont ces deux choses qui ont été le ferment de toute mon action jusqu'à aujourd'hui.

Mon papa était l'un des premiers Kanak à avoir le certificat d'étude à l'école de Montravel. Il était moniteur² et catéchiste en même temps. J'allais à l'école avec lui, tous les matins. J'ai toujours aimé l'école. J'ai eu envie d'aller à l'école. Parce que j'ai eu un papa qui avait la niaque pour l'école, qui faisait son travail très bien, qui nous parlait de l'école, de la religion, de la coutume... Il aimait tout ça. Maman, elle ne parlait pas français. Aucun mot français. Par contre elle parlait drehu, parce qu'elle était protestante, et ajië, et une langue de Ouaooué, une des tribus de Bourail. Pour Maman, il n'était jamais question qu'on manque l'école.

Mon parcours a commencé à l'école primaire à la mission de Canala. Mon CM2, je l'ai fait à l'école catholique du Mont Thabor et j'ai poursuivi au collège de Marie-Reine Thabor. J'ai pu avoir mon BEPC et mon Brevet élémentaire en même temps. À 15 ans, étant fille d'une famille de 15 enfants, Papa a privilégié les études des garçons. Il a dit : « Tu as eu déjà ton BEPC et ton brevet élémentaire... tu pourras faire tes études après. Parce que tu es une fille. » Voilà. J'ai dû arrêter. Il m'a arrêtée. Il m'a demandé de lui laisser la possibilité de payer les études de mes frères.

Au moment où ton père fait le choix d'interrompre tes études pour privilégier tes frères, n'y avait-il pas d'alternative, comme l'école publique ?

Pour mon papa qui était catéchiste, aller dans une école sans enseignement religieux, c'était hors de question. Pourtant, il était aussi un homme du monde, un homme public. Il était élu, maire de la commune de Canala depuis 1966, l'année où j'ai commencé à travailler. Elu de l'Assemblée territoriale aussi. J'ai arrêté l'école en 1963. J'avais 15 ans. Je n'ai pas suivi de cours réellement pendant deux ans. Je traînais avec mon père... dans des machins politiques. J'allais dans des activités de jeunesse catholiques, ce qu'on appelait à l'époque les patronages. Et puis je suis allée enseigner, en 1966, à Ponérihouen. La première classe, c'était à Téouti, où j'avais 37

2. Le terme désigne les instituteurs kanak des écoles indigènes qui existent jusque dans les années 1950.

3. FEP 1 et 2 : classes de fin d'études primaires qui menaient au certificat d'études primaires ceux des élèves qui ne passaient pas le concours d'entrée en 6^e du collège.

élèves de CM1, CM2, FEP1, FEP2³... j'avais 18 ans, j'avais l'âge de ces enfants-là. On jouait même dans le club de volley-ball qui plus tard m'a amenée dans la sélection calédonienne pour les Jeux olympiques du Pacifique de 1966! Mais en même temps que j'enseignais, les activités qui me menaient dans les camps de vacances, tout ça, m'ont ouvert l'esprit sur les bibliothèques de ces patrouilles. J'y ai trouvé de quoi lire.

Tu nous dis avoir aimé l'école, pourtant tu as proposé une école « autrement ». Qu'est-ce que tu aimais et qu'est-ce que tu n'aimais pas dans cette école coloniale que tu as connue?

Ce que j'aimais, réellement, c'est que j'apprenais plein de choses. Je revenais toujours heureuse de dire à mon papa « tu sais, la Sœur elle nous a fait faire ça. Qu'est-ce que tu as fait faire à tes écoliers? ». Ce que je n'aimais pas, c'est la manière dont c'était fait. J'étais fière de parler en français... Le revers de ça, c'est que pour écrire en français, on m'interdisait d'être gauchère. Ça, c'est la première chose que j'ai détestée à l'école. Et pourtant, j'y allais tous les jours, j'ai pris ça comme une résignation, une fatalité... d'être gauchère. Tous les matins je tendais mes deux bras pour qu'on m'habille de la blouse blanche bien boutonnée derrière, et qu'on m'attache avec une épingle à nourrice la main gauche dans le dos, de l'entrée de l'école jusqu'au soir. Je devais apprendre à manger de la main droite, parce que c'était pas poli de s'asseoir et de manger avec la main gauche. Ça, j'ai détesté. Je tendais les bras pour qu'on me mette cette blouse, et toute la journée je courais avec la main gauche derrière. La seconde chose que je détestais, que les autres n'avaient pas⁴, c'est quand on parlait la langue, on était puni, on allait au soleil là-bas, arracher les sensitives ou bien se mettre à genoux sur les bouses de vache. Les vaches, ça traînait partout à la mission. Pour réguler cela, j'ai fait l'effort de toujours parler en français pour ne pas être punie. Voilà la solution que j'ai trouvée pour garder cette envie d'aller à l'école.

4. À cette époque, elle était scolarisée au Mont Dore, avec des élèves non kanak.

Genèse de l'EPK

Tu nous as parlé de ton attachement à l'école. Ton milieu familial te poussait à adhérer à cette école-là et pourtant en 1985, quand vous

crées les EPK, vous engagez une rupture par rapport à une certaine forme de l'école. Quel était l'état d'esprit à l'époque ? Pourquoi cette rupture ? Qu'est-ce que tu attendais de nouveau ?

Je pense qu'il faut inscrire l'état d'esprit, le nôtre, le mien, celui de Léo⁵... dans l'état d'esprit général, politique, parce que nous étions aussi, nous sommes, des militants politiques. On était à une époque de revendication. Il y a eu l'époque de la colonisation. Cette partie-là, c'était l'époque de la revendication. Après 1979, il y a eu des revendications de terres partout. Ça s'inscrivait dans la revendication d'une prise en compte de *nous*... Pourquoi j'ai adhéré à la création des EPK ? Il y avait un autrement qu'il fallait mettre en route. Cet autrement, c'était de passer par les chemins de chez nous. L'état d'esprit général, qui me guidait, c'était l'état d'esprit de revendication, concrètement, de l'autrement, une revendication de plus de justice, de plus de prise en compte de *nous*. Et le nous, c'est pas le nous-un, c'est le nous-tous, qu'on soit enfant de chef, de sujet, de serviteur, c'était ça l'idée.

5. Léopold Jorédié son mari, alors militant de l'Union calédonienne, deviendra après les accords de Matignon-Oudinot le premier président de la toute nouvellement créée Province Nord (1989).

Tu as donc enseigné dans le premier degré privé catholique. Est-ce que tu as reçu une formation pour cela ? La Direction de l'enseignement catholique dispensait des formations ?

Oui, heureusement que la DEC mettait en place ces formations. En 1966, j'ai commencé à Ponérihouen. Les sessions de formation que proposait la DEC, c'était pendant toutes les grandes vacances. Elle nous proposait de nous inscrire dans ces formations qui duraient une semaine et qui mettaient ensemble l'enseignement religieux et la pédagogie générale. Ce n'est que vers les années 1970, avec la mise en place du Bureau psycho-pédagogique de l'enseignement catholique et M. Jacques Trompas à la direction, qu'on a eu davantage de pédagogie appliquée.

Dans ces formations, aviez-vous des éléments sur les dimensions linguistiques et culturelles ? Quelle était la position des formateurs sur ces questions ?

Il n'y avait pas de proposition de contenus de formation sur les langues kanak. Ce n'est venu qu'en 1977 avec les premières propositions d'écriture en langues kanak. La DEC avait remplacé

Jacques Trompas par Jean-Pierre Deteix, et c'est lui qui a demandé la mise en place d'un comité de réflexion mélanésien de l'enseignement catholique et la création de la collection « Eveil⁶ ». À cette époque, une commande a été adressée au LACITO⁷ pour une plaquette sur la phonologie des langues kanak. C'est ce premier document-là qui nous a incités, certains enseignants kanak de l'enseignement catholique, dont moi, à dire « Ben voilà, il y a des outils. Il y a au moins des éléments de phonologie et de transcription ». Pour pousser un peu à la roue, j'ai utilisé ces données-là, parce que j'étais directrice d'école à Canala, pour faire l'alphabétisation populaire des parents en xârâcùù, en 1976.

Les gens du LACITO sont venus à ce moment-là ?

Oui, il y avait Jean-Claude Rivierre et son épouse, Françoise Ozanne-Rivierre, et mon amie Claire Moyse. J'ai envie de continuer au sujet de l'enseignement catholique. Il y a eu un remue-ménage... Un syndicat de laïcs, le Syndicat des enseignants laïcs de l'enseignement catholique (SELEC), a été mis en place par quelqu'un du nom de Pierre Declercq⁸ qui était enseignant aussi, et Jean-Pierre Deteix, qui était chef du bureau psycho-pédagogique. Il y avait des enseignants kanak qui soulevaient le problème de l'échec scolaire. Le SELEC a commencé à évoquer les problèmes de cette réinsertion négative des enfants dans la tribu et aussi de la réinsertion négative dans le système scolaire. Les deux insertions négatives. C'est ce syndicat-là qui, je pense, appuyait son discours sur le réveil kanak, celui des premiers intellectuels qui revenaient dans le pays à la suite de 1968, le mouvement étudiant de France. S'il y a eu une réflexion, en aval, sur les langues, c'est parce qu'il y avait tout cela qui se jouait.

Ce qui est important, c'est que dans ce syndicat, ceux qui appuyaient cette démarche n'étaient pas seulement des Kanak. Il y avait aussi des Blancs, en interaction, en empathie remarquable dans le contexte de l'époque.

C'est vrai que dans les écoles de mission, on avait très souvent des religieuses, des religieux, blancs. C'était rare les laïcs. Ce sont ces deux personnes-là qui ont suscité un engouement des enseignants kanak de l'époque qui avaient envie de tirer vers le haut. Les gens,

6. Pour des éléments de contexte sur cette époque, on se référera au travail de Sam Léonard, 1986, *Les langues maternelles et l'école en Nouvelle-Calédonie. Problèmes et perspectives*. Mémoire pour l'obtention du diplôme de recherche et d'études appliquées de langues océaniques (DREA), Paris, INALCO.

7. Laboratoire Langues et civilisations à tradition orale du CNRS, basé à Paris.

8. Pierre Declercq était un enseignant d'origine métropolitaine engagé dans la lutte pour l'indépendance kanak, militant de l'Union calédonienne, à l'instar de Jean-Pierre Deteix. Il est assassiné à son domicile près de Nouméa le 19 septembre 1981.

au nom de la religion, disaient qu'il ne fallait pas séparer les Kanak des autres. Mais le souci qui se posait déjà, c'était les petits Kanak. Les écoles de mission étaient remplies de petits Kanak. Les petits Blancs, ils allaient dans l'école publique du village. Deux laïcs blancs posaient le problème et ils avaient les mots pour le dire parce que c'était leur langue. À partir de ce moment-là, je me suis sentie concernée. Parce que moi je suis allée à l'école, même si je suis sortie avec un pauvre petit BEPC... j'avais aussi les mots, une pratique un peu habile de cette langue-là. Souvent les gens disent à propos de moi : « Elle a été formée par cette école qu'elle conteste. » Eh bien, je crois que la logique de l'instruction, de la connaissance acquise, la logique qui doit mener l'individu qui possède ces connaissances, c'est justement de faire comprendre aux autres, surtout quand c'est les siens, que ça ne va pas, ça n'est pas juste, tout simplement.

Revenons sur l'état d'esprit de cette époque-là...

Il y a eu un certain levain qui a fait fermenter la pâte de ce désir profond de ceux qui étaient déjà allés à l'école. C'est le moment où il était toujours interdit de faire les tracts en langue⁹. Moi je dis que quand on interdit quelque chose, c'est nous pousser... Les deux que j'aimais aller écouter sur la place des Cocotiers – après, on se faisait astiquer par les flics à coups de matraques – c'était Elie Poigoune¹⁰ et le vieux Celene¹¹. « C'est interdit?... Attends un peu! » Avec la rénovation pédagogique de 1972, avec Jacques Trompas, on est arrivé à mettre en place les activités croisées, en faisant venir les parents dans l'école pour parler en langue kanak avec les enfants, seulement parler. Finalement, en 1980, la DEC a proposé à son conseil d'administration d'ouvrir des classes expérimentales de langues kanak en maternelle, dans deux écoles de Lifou, Drueulu et Nathalo, une école d'Ouvéa, Saint-Joseph, une école de Canala, Sainte-Thérèse, une école de Thio, celle de Sainte-Chantal qui est l'école des filles, une école de Koné, celle de Tiaoué, une école de Poindimié, celle de Tié, une école d'Arama à Pouébo. Il s'agissait de faire de l'accueil et des activités sensorielles en langue kanak, 45 minutes par jour. À cette époque, j'étais directrice d'école, j'ai sauté sur une cessation de fonction pour postuler à l'animation de ces

9. Les langues kanak – appelées alors « idiomes indigènes » – sont interdites dans les écoles par arrêté du gouverneur en 1863, puis interdites de publication en 1921.

10. Elie Poigoune, aujourd'hui président de la Ligue des droits de l'homme de la Nouvelle-Calédonie, était à l'époque militant du « Groupe 1878 », groupe d'étudiants kanak indépendantistes créé en 1971.

11. Yann Célény Uregei, ancien moniteur, initialement militant de l'Union calédonienne, entre en dissidence et crée son propre parti, l'Union multiraciale en 1971.

classes-là. Ça s'est ouvert en février 1981. Ça a duré trois ans. En octobre 1984, au moment du vote du budget, mon poste d'animatrice et les classes de langues kanak ont été supprimés au motif qu'il n'y avait plus de sous. C'est tout. Mais les enseignants ont continué. Ils ont dit : « C'est pas eux qui sont dans les classes, c'est nous, donc on continue. » Et ça, c'était bien¹².

12. Cette période correspond au début des « événements » dont l'acte inaugural est la spectaculaire action d'Eloi Machoro qui, le 18 novembre 1984, fracasse une urne électorale dans la mairie de Thio.

Vous n'étiez plus soutenus? On sait que l'argument financier est souvent un alibi. Aviez-vous connaissance de raisons sous-jacentes? D'une certaine manière, vous laisser enseigner dans une langue qu'ils ne parlaient pas, c'était vous lâcher la bride...

Oui, plus que lâcher la bride, c'était prendre la bride et diriger le cheval là où on voulait. On nous argumentait : « Mais les petits, en parlant dans la langue, jamais ils n'avanceront, jamais ils n'apprendront vite à écrire et à parler en français. » C'est pour ça que je suis partie de l'enseignement catholique. On me proposait de circuler sur les écoles de la région Centre qui regroupait toutes les écoles xârâcùù, plus Bourail, mais pour faire du français. Alors j'ai démissionné. Il y avait les élections de novembre 1984 que le FLNKS contestait, sur le statut Lemoine. L'Union calédonienne, à laquelle j'appartenais à cette époque-là, prônait le mot d'ordre de boycott de quatre choses : de l'école, de l'alcool, du sport et de l'armée. Les réunions de préparation pour se prononcer sur ce boycott étaient en novembre 1984. Je me disais : « De toute façon, il y a à faire chez moi. » Je suis donc partie dès la prise de position de l'Union calédonienne à Touho le premier novembre 1984. Je viens et j'ouvre une petite école à Canala avec 37 mômes, qu'on a appelée Inû Mê Nêgé, qui veut dire « école » dans la langue de chez nous.

Qu'attendiez-vous de cette école que vous étiez en train de créer?

Les parents disaient à cette époque-là : « Nos enfants, ils font 10 ans là-bas et au bout de 10 ans, ils n'ont rien appris... et ils reviennent ici et ils ne savent même plus planter une bouture de manioc. » La bouture de manioc, tu l'oublies sur le bord de la route, un mois après tu reviens, ça a des tubercules que tu fais cuire. C'est le discours récurrent de ce moment-là, des parents de la tribu et des vieux surtout : « Nous on n'a pas été beaucoup à l'école, mais il y a des

choses que l'on sait, on fait attention, on continue de manger ce que l'on plante ici. » C'est la réflexion autour de cette parole-là. Première chose de cette école : enraciner le petit Kanak dans son milieu de vie, mais l'ouvrir au monde de l'autre côté, pour qu'il s'approprie les choses du monde moderne. C'était la première finalité de l'école populaire Inû Mê Nêgé : « Avant de s'occuper de l'ouverture vers là-bas, on va s'occuper de ce qui nous regarde ici. » Et c'est ainsi qu'on a choisi, pour dix ans, de travailler uniquement en langue. Parce qu'elle faisait défaut quelque part, au niveau des adultes, qui ont choisi de parler français aux enfants, du mauvais français en plus.

Tu as parlé du discours qui venait de la société kanak, des parents en particulier. Est-ce que toi-même tu étais marquée par des lectures ou par des théories qui sont venues nourrir ta réflexion, sur le bilinguisme par exemple ?

Il y a quelqu'un qui m'a marquée avec ce moment des étudiants de France, c'est Paulo Freire. J'ai eu – comme d'habitude par un Blanc de cette époque – un ami qui m'a passé deux bouquins... Le premier était intitulé *Pédagogie des opprimés*. D'abord je me suis dit : « Les opprimés de l'école, c'est nous. » Moi je suis une opprimée de l'école, on m'a toujours attaché la main gauche dans le dos... Tout ce qui m'a marquée, c'est son souci de conscientiser les opprimés eux-mêmes sur leur situation d'opprimés. Toute mon action après, c'était de permettre aux gens de mettre le doigt sur ce qui leur arrive. Et l'autre, c'est « conscientisation¹³ ». Il développe toute la pensée autour de la responsabilisation des gens.

13. cf. Freire, P., 2001, *Pédagogie des opprimés*, suivi de *Conscientisation et révolution*, Paris, rééditions La Découverte.

Organisation et fonctionnement

Peux-tu nous expliquer l'organisation pratique de l'EPK ?

Pendant trois jours, les enfants étaient avec les animateurs, donc ça fait 18 heures. Et les deux autres jours, avec les parents dans les familles. Nous, les animateurs, avec des personnes volontaires, on circulait. Les enfants d'un clan se rassemblaient. On allait dans les maisons ou dans les champs. Et ce qui était bien, c'est que les gens programmaient, c'est pas l'école qui programme. Et ça mettait bien les parents à s'occuper de ce qui les regarde et dans les choses pour

lesquelles ils sont compétents. Et les gens, ils étaient heureux. Dès le départ, les gens ont dit : « Nous, on ne veut plus qu'il y ait un écart entre ceux qu'on dit détenir le savoir, donc vous les animateurs et puis nous les parents. » Il faut qu'il y ait un écart. Il faut qu'il y en ait qui sachent plus, parce que, sinon, il n'y aurait personne pour tirer vers le haut. Mais il ne faut pas que l'écart se creuse.

Combien étiez-vous d'animateurs et comment ça s'organisait au niveau de l'équipe ?

Il y avait deux animateurs par site, plus les parents. Il y avait trois tranches d'âge. Pour les « 0-4 ans », nous étions seulement observateurs de ce qu'ils faisaient avec leurs parents. Après, ce sont les « Satipöö », de 4 à 7 ans et demi, c'est ceux qui allaient commencer à apprendre à lire et à écrire. Ils étaient en moyenne 12 par groupes. La tranche suivante, c'est les « Féré », jusqu'à 10 ans et demi. C'est l'approfondissement des apprentissages. Et puis il y a les « Nyâbéré », de 10 ans et demi à 12 ans et demi. C'est la passerelle. C'est ceux-là que l'on préparait pour partir dans le système occidental. Pour les « Satipöö », à l'âge où les enfants restent avec leurs parents, nous avons ciblé la reconnaissance auditive, non phonologique, les bruits familiers de tous les jours. En fin de parcours, à partir de 8 ans, il y avait ce qu'on appelait les monographies. Par famille, les monographies se faisaient à l'oral pour les petits, et à l'écrit en xârâcùù pour ceux qui écrivaient déjà, sur un sujet précis. C'est ainsi que les EPK ont sorti 13 sujets de monographies d'enfants en xârâcùù. L'évaluation se faisait par un jury du cru, un grand-père, une grand-mère, un animateur.

Obstacles

Comment l'EPK a-t-elle été perçue à l'époque ?

La première chose pour laquelle le vice-rectorat nous est rentré dans le lard, c'est l'obligation scolaire : « L'école est obligatoire. » Moi je leur ai dit : « L'école n'est pas obligatoire, c'est l'instruction qui est obligatoire. » Ils n'avaient jamais daigné venir voir ce qu'on enseignait à nos enfants. Et en 1987, il y a un vieil inspecteur qui est venu dans ma cour pour regarder ce que je faisais. J'ai dit : « Votre école, elle est pas obligatoire, c'est l'instruction qui est obli-

gatoire, venez voir ce qu'on apprend à nos enfants. Ils savent lire et écrire dans leur langue. Ils apprennent plein de choses. Venez voir. » Ce qui gênait les gens, c'est qu'on pouvait, nous, apprendre des choses à nos enfants, mais apprendre par les chemins de chez nous. L'inspecteur a vu l'organisation de nos classes. Moi, j'avais l'habitude de travailler dans les classes à problèmes, et tout ce qui est groupes de niveau. J'étais formée pour ça. Ce ne sont pas les politiques qui ont hurlé en premier contre la mise en place de ces écoles, ce sont les structures scolaires. Il ne faut pas oublier que l'école, c'est l'appareil idéologique de l'État, et à partir du moment où on commence à ronger en dessous, forcément, on devient une menace. Une menace minime par rapport à ce gros monument qu'est le système scolaire, mais il n'empêche que 815 enfants dans les écoles populaires de Canala au 1 mars 1985, ça la foutait mal. 815 sur les 1 002 enfants de Canala. La différence entre ces deux chiffres, ce sont les enfants des Kanak loyalistes qui les ont emmenés à Nouméa pour les mettre à l'école. La seconde crainte des gens (rire), c'était le français. Moi j'ai dit : « Le français, c'est après, laissez-nous nous regarder nous-mêmes, en utilisant le véhicule de la communication de chez nous. » La langue de communication des écoles populaires, c'était le xârâcùù. Nous pas comprendre... Ils n'ont jamais mesuré la densité des difficultés que nous, et nos enfants, avions à comprendre leur langue. Eux se pensaient menacés, parce qu'ils ne comprenaient pas ce que nous faisons dans nos langues. Celui qui ne comprend pas, il se trouve menacé dans son privilège, dans son prestige, dans son pouvoir. À cette époque, l'école, elle ne dépendait pas de nous¹⁴. C'était l'école française. Voilà.

Souvent on entend ceux qui critiquent les EPK dire qu'il y avait un décrochage entre ce que les enfants faisaient avec vous et le moment où il faudrait qu'ils rentrent à nouveau dans le système standard, au collège ou au lycée. Que réponds-tu à cette idée que vous étiez en train de construire une voie parallèle sans passerelle possible ?

Quand j'ai mis en place l'école populaire, j'ai dit aux parents : « Nous allons d'abord nous occuper de ce qui nous regarde. Vous choisissez d'être là. Moi, ce que je vous propose, c'est de nous regarder. Mais nous n'allons pas passer notre vie à nous regarder.

14. Dans le cadre de l'accord de Nouméa et de la loi organique, la compétence de l'enseignement primaire a été transférée de l'État français à la Nouvelle-Calédonie en 2000, celle du secondaire en 2012.

Nous nous donnons dix ans. Et nous nous disons déjà maintenant, au bout de dix ans, et après? » Au fur et à mesure qu'on avançait, on préparait la passerelle. J'ai toujours été fière d'être allée à l'école française et je l'ai toujours dit aux gens : « Vous savez, ce que je peux faire aujourd'hui, c'est l'école des Blancs qui me le permet. On ne peut pas tout le temps être en train de ressasser nos problèmes... nous... moi... dans cette grosse marmite. Non. À un moment, il faudra qu'on dise comment on fait avec cette école qui m'a formée, qui a formé certains d'entre vous ici. » On nous a jetés dans cette école en nous disant : « Ça va vous ouvrir au monde. » Mais on ne nous a pas dit comment. « Débrouillez-vous avec .» Comment on fait aujourd'hui pour construire le devenir des petits Kanak que l'on veut enraciner? Ceux qui étaient passés par cette école des Blancs ont voulu faire changer les choses. Mais ceux qui sont restés sur le bord de la route, qui n'ont pas trouvé leur compte dans l'école, pour eux, faire les EPK, c'était par mélancolie de n'avoir pas pu accéder à certaines choses, et par revanche. Les EPK n'ont pas été engagées partout avec la même philosophie. Je les ai bien vécus sur le plan local, ces frictions, ces décalages, ces clivages. Tous les acteurs des EPK n'avaient pas forcément les mêmes objectifs en tête.

Quels étaient les liens des EPK entre elles? Est-ce qu'il y avait un projet homogène, commun, ou est-ce que finalement, comme tu le dis, c'était lié à des individualités? Parce que toi, tu avais lu, tu avais une formation. Mais tout le monde n'avait pas forcément le même parcours que toi.

Le terme EPK, « école populaire kanak », c'est le terme de désignation sorti du mot d'ordre politique de boycott de l'école. Donc tout ce qui était mis en place en dehors de l'école institutionnelle dite « coloniale », s'appelait EPK. Quand nous avons fait la petite structure, dès mon départ de l'enseignement, la petite école de Canala s'appelait Inû Mê Nêgé. On a créé une association. Ça montre dès le départ qu'il n'y a pas homogénéité dans la philosophie de l'opération. Les gens de Canala adhéraient aussi à des structures qui s'apparentaient aux partis politiques dans lesquels ils étaient. Donc ça veut dire que les groupes de Nakety et puis Emma, c'était plus Palika¹⁵. L'EPK de Yaté, c'était d'obédience Palika, de Lifou,

15. Le PALIKA, Parti de libération kanak, et l'UC, Union calédonienne, sont les deux principales composantes – souvent rivales – du FLNKS, Front de libération kanak et socialiste.

Ponérihouen, avec Déwé Gorodey, c'était Palika, Balade, c'était Palika aussi... Il y a juste celle de Tiaoué, Koné, qui était de l'Union calédonienne.

Il y avait des tensions autour des finalités selon les appartenances politiques. Sur quoi portaient les clivages ?

La finalité de l'EPK que j'ai présentée officiellement au congrès du FLNKS, c'était de dire que ce n'est pas une autre école, c'est l'école autrement, avec cette finalité-ci : enraciner l'enfant dans son milieu de vie et l'ouvrir au monde moderne. Les autres ont dit : « Oui, mais, attention, c'est une école politique. Le boycott, c'est politique, donc il faut une éducation politique, idéologique. » Le mur de Berlin n'était pas encore tombé, donc toute l'idéologie de Marx était la base du discours du Palika à cette époque.

Est-ce que la question des langues était aussi centrale dans ces autres EPK ?

Non. C'était l'enseignement en français. Il n'y a eu que sur Inû Mê Négé et peut-être un peu dans les îles Loyauté qu'il y avait un tel focus sur la dimension linguistique. Ailleurs, c'était plutôt une dimension d'éducation politique. Les premiers moments de fonctionnement des EPK, partout, c'était à la rentrée de mars 1985, le mot d'ordre de boycott décrété à Nakéty était de dire : « On va faire fonctionner les écoles populaires kanak là, pour un essai, jusqu'au prochain congrès du FLNKS. » Il a eu lieu le 30 avril, à Hienghène. J'y ai assisté. Il y a eu un débat tellement cafouilleux, tellement pas clair, que la plupart des gens ont retiré leurs enfants des EPK pour les renvoyer à l'école publique ou à l'école de la mission. Les parents, quelles que soient leurs convictions politiques, restent attachés à la réussite de leurs enfants.

Ils estimaient que les EPK n'étaient pas une alternative fiable ?

Voilà. Tout à fait. Je pense qu'il faut le dire comme cela. Mais il y avait d'autres paramètres. C'était la suppression des allocations scolaires et la suppression des allocations familiales. Ceux qui sont restés dans les écoles populaires à Canala ont dit que les parents qui quittaient les EPK couraient après l'argent. Ça, c'est quelque chose que nous avons vécu... Il ne faut pas oublier que les événements

politiques de 1984, ça a été l'exclusion de gens... On s'est battus du sud au nord, mais entre nous, dans nos collectivités. Le conflit était déjà entre Kanak loyalistes et Kanak indépendantistes. Une des premières conséquences des événements de 1984, c'est qu'il y a des gens qui sont partis, qui ont quitté leur lieu d'origine au nom de ces événements-là. Il y en avait qui étaient pour l'indépendance, et il y en avait qui ne l'étaient pas, et ceux qui ne l'étaient pas, ils se sont fait virer par ceux qui étaient pour. Donc sur le plan local, les premiers réticents à la mise en place des EPK, qui nous traitaient de mangeurs de bananes cuites avec la peau, c'était les Kanak eux-mêmes, les non-indépendantistes, parce que les EPK, c'était revenir en arrière par rapport à l'école, qui était une école d'émancipation, l'école des Blancs. Moi, j'ai expliqué à tout le monde qu'il fallait que les gens se sentent bien. J'ai toujours voulu être bien à l'école. « Il faut que vous les parents, vous les enfants, vous soyez bien, que vous ayez envie de venir aux écoles populaires, à Inû Mê Négé. Si les allocations familiales, si les bourses scolaires sont un problème, voilà, il faut partir. » Mais ça a créé aussi des tensions. Ils sont nombreux les parents qui ont enlevé leurs enfants pour les mettre à Thio, à La Foa, à Bourail. Les autres ne voulaient plus d'eux. Ils disaient que ce n'étaient pas de vrais indépendantistes. C'est un reproche que je me suis fait après coup : sur le plan politique, nous n'aurions pas dû prôner ce boycott. Moi, je me suis demandé si c'était une belle trouvaille que de prôner un boycott de l'école, sans préparation, sans former des gens pour... J'ai envie d'insister aussi sur le fait que le retour des parents indépendantistes dans les institutions scolaires traditionnelles a été exploité politiquement par les loyalistes pour attiser le feu de la résistance aux écoles populaires. Je crois que la plus grosse exploitation des politiques loyalistes, c'est que très peu d'élus indépendantistes ont mis leurs enfants dans les EPK, sauf les miens, à Léo et à moi. Mais c'est normal, les nôtres. Moi je suis enseignante. En conscience, par respect pour les gens, j'aurais pas pu être dans les EPK et puis laisser mes enfants aller à l'école française. On en a discuté avec Léo. J'ai dit : « Léo, je pars, il faut qu'on parle des enfants. Comment tu vois nos enfants dans les institutions publiques ? Il faut qu'on réunisse nos enfants pour leur demander. » J'étais sur ce fameux poste des langues, donc nous

étions à Robinson, et puis les enfants étaient à l'école Marie-Reine Thabor, avec la petite dernière qui avait deux ans. On en a discuté à Robinson. C'est un des garçons qui a dit : « Maman et Papa, nous, on peut parler entre nous les enfants aussi. » Donc entre eux, ils ont parlé de tout ça et puis, quand nous nous sommes retrouvés, le benjamin a pris la parole : « Papa et Maman, si on ouvre les écoles populaires pour tout le monde, ça veut dire que toi Maman, tu vas plus être ici à Nouméa. Mais nous, on sera ici à Nouméa avec qui ? Papa, il sera avec la politique, il part tous les matins déjà. Donc le chemin le moins mauvais, c'est de partir tous avec toi. On te demande une seule chose, est-ce qu'il y a une assurance pour nous, de pouvoir apprendre ? De pouvoir continuer à apprendre les choses après... Vous serez courageux pour nous envoyer en formation si... ? » Leur papa l'a regardé et il a dit : « Nous, on va faire l'effort de vous envoyer en formation. » Et puis il leur a dit que c'était important pour nous : « C'est pour nous et puis pour les gens. Les gens vont suivre si vous venez. » Voilà.

Revenons sur la question de la prise en compte de l'expérience EPK par les institutions, et en particulier, au moment du transfert quand les provinces deviennent compétentes pour adapter l'enseignement aux réalités linguistiques et culturelles locales¹⁶. Comment expliques-tu que cette expérience ait été si peu prise en compte par cette institution naissante qu'était la province Nord, alors même qu'elle était pilotée par des Kanak, et qui plus est, par Léo, ton mari qui en était le président. Il avait les mains sur les manettes pour créer une impulsion. Où s'est joué le hiatus qui a fait que cela n'a pas été pris en compte ?

Oui, après la provincialisation, les interlocuteurs avaient changé. C'était plus simplement le vice-recteur, c'est aussi des interlocuteurs au niveau provincial. La première difficulté a été que la première EPK, c'est la femme du président qui la pilotait ! Ses enfants étaient dedans. Donc, il a donné la responsabilité à la direction de l'enseignement à Jacques Trompas, le directeur, et puis à Bernard Lepeu, le directeur adjoint, en disant : « C'est à vous de faire le nécessaire, pour voir comment on peut financer ces opérations-là. » Il a parlé d'« opérations ». Là où ça a été difficile, c'est que Bernard Lepeu

16. C'est un document sans portée juridique réelle, une lettre de Lionel Jospin, alors ministre de l'Éducation nationale, qui donne en 1990 la possibilité aux provinces qui le souhaitent d'adapter les programmes du primaire « aux réalités linguistiques et culturelles locales » à concurrence d'un maximum de 5 heures hebdomadaires (Lettre du ministre de l'Éducation nationale, de la Jeunesse et des Sports, au vice-recteur de Nouvelle-Calédonie. CAB/5 - n° 1759, 28 février 1990).

nous a demandé d'envoyer le projet avec les finalités, les objectifs, l'organisation du cursus. Nous on l'a fait, à Canala. Mais les autres EPK ne l'ont pas fait. Ça a justifié, pour ainsi dire, la non-assistance financière, parce que les autres EPK n'avaient pas de justifications. Mais derrière en filigrane, se dessinait, je l'ai vu, l'opposition Palika/Union calédonienne. Les autres EPK, en Province Nord, étaient plutôt Palika. La province ne pouvait pas leur refuser des financements sans me sacrifier, enfin, sacrifier Inû Mê Nêgé, sinon on aurait dit...

On aurait parlé de népotisme, c'est-à-dire que l'on aurait favorisé l'épouse du président... Donc c'était tout le monde au même régime. À défaut d'un financement provincial, quelle solution avez-vous trouvée ?

17. Caisse de protection sociale de Nouvelle-Calédonie.

Il y a eu un moment où j'ai porté plainte contre la CAFAT¹⁷ et contre le vice-rectorat qui jouaient sur les allocations familiales, les bourses scolaires. J'ai fourni le programme, les contenus, l'organisation de l'école, en disant : « C'est pas l'école qui est obligatoire, c'est l'instruction, alors je vous traîne devant les tribunaux. » Et je les ai traînés devant les tribunaux. Le tribunal m'a donné raison, les allocations scolaires sont revenues, les allocations familiales sont revenues par la CAFAT de l'autre côté, aux parents. Entre-temps, les allocations scolaires basculaient à la province. C'était en 1992. Donc on a bénéficié des bourses scolaires, ce qui nous a fait ouvrir la cantine. Les enfants ont eu l'argent pour les bourses, et nous, on a continué de payer nos formateurs avec nos ventes sur nos marchés.

Héritage et bilan

Y a-t-il un héritage des EPK, qu'est-ce qu'il en reste ?

L'héritage des EPK, c'est pas un héritage pour le peuple kanak en général. Il demeure un héritage de clans, de région, tout simplement, voilà. La première raison, c'est que toutes les régions ne se sont pas inscrites dans la mouvance EPK. On ne peut pas parler d'héritage commun du peuple kanak, parce qu'il y a des régions qui se sont investies, comme Canala, Ouvéa. Mais pas toutes les autres régions... Ça fait que l'héritage, c'est comme un héritage familial. On ne peut

pas parler d'héritage commun. Je ne sais pas ce qui nous est commun ici. Les EPK ne sont pas un bien commun à tous les Kanak du pays. Je suis désolée de le dire.

À Canala, qu'est-ce qu'il en reste aujourd'hui?

La première chose qu'il faut dire, c'est qu'on a de la chance d'être une commune enclavée. Et puis heureusement qu'il y a B.b.-lecture. S'il n'y avait pas ça, on serait comme les autres partout ailleurs. Tout se sauve de nous. On ne parle plus la langue. Il y a des petites choses qui se font, mais c'est tellement petit que le mouvement général va toujours minimiser les petites choses qui se font...

Les initiatives comme B.b.-lecture sont saluées comme une vraie réussite. On entend moins l'équivalent de l'intérieur de l'école. C'est ça qui est inquiétant. Ça aurait dû être digéré dans l'espace scolaire...

Une explication, c'est que les enseignants qu'on envoie dans les écoles¹⁸, ils ont plus de formation que ceux qui étaient là autrefois. Mais dans leur formation, on les formate à autre chose que ce qu'ils vont rencontrer sur le terrain. C'est pour ça que je les excuse. Les petits qui arrivent de B.b.-lecture, en maternelle, qui sont dégourdis... Les maîtresses, qui sont allées en formation à Nouméa, disent « Tais-toi, c'est pas ton tour. » Elles ont appris à mettre une discipline dans une classe, à être enseignantes, mais je ne sais pas quelle espèce d'enseignantes. Quand je vois nos petits qui arrivent de B.b.-lecture, qui ont tout pour réussir... Mon petit-fils, quand il est parti à l'école, il est revenu en disant : « C'est interdit de toucher aux livres. » Et puis, il n'y est pas allé pendant une semaine. « Je veux pas. » Je lui ai dit : « Ecoute, faut pas passer à côté de l'école. »

C'est important ce que tu dis. Dans les EPK, puis à B.b.-lecture, vous avez formé les enfants à aimer le livre, et ils arrivent à l'école, on leur dit de ne pas toucher les livres. C'est inquiétant. Quel est le relais politique sur ces questions? À l'occasion du grand débat sur l'école¹⁹, j'ai entendu parler d'une proposition du FLNKS d'adaptation du calendrier scolaire au calendrier de l'igname...

18. Ces enseignants sont majoritairement d'origine kanak en Province Nord.

19. Lancé en avril 2010 par le gouvernement calédonien, le « Grand débat sur l'avenir de l'École calédonienne », piloté par Claude Thélot, a consisté en une vaste consultation sur l'ensemble du pays. Son « miroir » (une synthèse « de l'expression des Calédoniens sur leur école ») et ses conclusions, mises sous le boisseau à la suite du changement de majorité à la tête de l'exécutif, n'ont pas abouti à grand-chose de plus que l'application du Socle commun en Nouvelle-Calédonie. Cf. www.monpays-monecole.gouv.nc/portal/page/portal/debat/

Nous, le calendrier de l'igname, on dit que c'est pas bon. C'est la première chose que l'on a essayée en 1985, dès le départ. Dire : « On fait l'école autrement, on va le faire autour de l'igname. Quand c'est la période des ignames, il ne faut pas qu'il y ait d'école. » Les grands travaux de l'igname, c'est août/septembre. Et dès qu'on a commencé l'EPK en 1985, on a dit : « On va commencer en mars, on va s'arrêter en septembre. » Mais au fur et à mesure que l'on a avancé, on s'est rendu compte que l'engouement général autour des activités de Inû Mê Nêgé s'estompait. Tout le monde était aux champs en septembre/octobre, on n'était pas à l'école, mais les enfants ne revenaient pas non plus à l'école en novembre, décembre, janvier, parce qu'il fait chaud. Donc ça faisait trop de périodes où les enfants n'étaient pas en classe. Donc on a dit : « Tant pis pour l'igname. » Et même, on l'a changé, je crois que c'est en 1997, la dernière année d'Inû Mê Nêgé, on a fait comme l'école traditionnelle, comme l'école coloniale. Mais on a aménagé. Pendant la période de l'igname, on allait dans les champs très tôt, et puis après, on allait à l'école. L'après-midi, on terminait plus tôt.

Ça nous amène à la question plus générale de ce que tu penses des propositions qui sont portées par le FLNKS en matière d'adaptation et de langues kanak.

C'est bien tout ça, mais il manque quelqu'un qui ait réellement pratiqué l'enseignement, et en même temps qui ait une vision, parce que c'est quelqu'un qui vit, qui connaît les problèmes de la non-insertion de l'enfant à l'intérieur de l'école parce qu'il est au fait de ça chaque jour, il le voit concrètement. C'est ça qui manque. Les politiques sont toujours dans leurs dossiers, là-bas dans les bureaux. Ils sont happés par ça et puis ils oublient d'aller sur le terrain. Il y a des gens dans les écoles qui sont compétents... Nos politiques leur reprochent d'être jeunes. Mais nous aussi on a été jeune. Comment on a fait pour être les vieux que nous sommes aujourd'hui, c'est parce qu'on s'est frotté à tout ça. On s'est lancé parce que les vieux à cette époque nous ont dit : « Allez ! » Même si nos gosses, ils ont peur, il faut les jeter dedans, il faut leur dire « Faites ! ».

On en vient à ton regard d'aujourd'hui. Qu'est-ce qui a changé, à ton avis, dans le système éducatif calédonien, depuis la création des EPK. Quel est ton sentiment sur le chemin parcouru ?

Je dis qu'il n'y a pas eu de volonté politique affirmée. Personne n'est venu voir quelles étaient les finalités, les objectifs, les programmes, des écoles populaires. Les politiques n'ont pas donné l'ordre. Dans ce pays-ci, l'enseignement est le parent pauvre des politiques. Trente ans après, on n'en est même pas à apprendre à lire et à écrire en langues kanak. Alors ce serait mentir que de dire que les choses se sont faites. C'est pas vrai. L'autrement de l'école, ce n'est pas d'abord les méthodes, c'est l'autrement du regard. Tant que les tenants de l'école n'auront pas cet autrement, ce regard autre sur nos enfants, sur les parents, sur le lieu sur lequel ils viennent enseigner, on aura beau parler de l'école autrement, ça ne marchera pas. Ça va être un discours de très haut niveau, du troisième étage. Les petits qui arrivent à l'école, avant même d'arriver à l'école, ils font quoi ? Ils ont même pas l'eau au robinet, faut qu'ils courent à la rivière avec un seau, pour se laver la figure. Pendant qu'ils courent à la rivière pour se laver la figure, le car il est déjà là. Ils n'ont pas déjeuné. C'est sûr que l'enfant, il est fatigué en classe. C'est ça aussi l'autrement de l'école. C'est ça le regard.

Il n'y a pas davantage d'adhésion à l'école aujourd'hui qu'il n'y en avait à l'époque ? Ça reste un objet étranger ?

Ça continue de l'être. Quand on entend les réflexions de nos gosses de 3^e, ils continuent de dire : « C'est l'école des Blancs. » Ils disent : « Quand est-ce que nous, on va être nombreux là-dedans ? » Parce qu'il n'y a que quelques professeurs kanak au collège. Quand on entend les parents de ces enfants-là, ils font encore partie des générations qui ont échoué à l'école, donc forcément les enfants reprennent les discours de leurs parents. Les élèves disent aux profs : « Tu racontes quoi ? Demain, à l'Indépendance, il n'y aura plus d'école ! » Le sens de l'école n'a pas changé. Le sens que les enfants de Canala donnent à l'école n'est pas celui que l'on voudrait qu'ils donnent.

LES TRANSFORMATIONS DE LA « QUESTION MÉTISSE » EN NOUVELLE-CALÉDONIE (1853-2009)*

Adrian Muckle** & Benoît Trépiéd***

* Une première version de cet article est parue dans *Anthropologie et Sociétés* n° 38-2, 2014, pp. 89-108. Il est publié ici avec l'aimable autorisation de la revue et est accessible en ligne à l'adresse : <http://id.erudit.org/derudit/1026166ar>

** Historien, Victoria University of Wellington, New Zealand
adrian.muckle@vu.wa.ac.nz

*** Anthropologue, Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) UMR 8156 CNRS - UJ997
Inserm - EHESS - Université Paris 13
benoit.trepied@ehess.fr

La Nouvelle-Calédonie est actuellement le seul territoire de la République française autorisé à produire des statistiques « ethniques », pour des raisons à la fois historiques (ancienne colonie de peuplement sous souveraineté française depuis 1853) et politiques, afin de mesurer l'efficacité des dispositifs de « rééquilibrage » en faveur de la population autochtone kanak¹. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, les habitants de cet archipel du Pacifique Sud sont invités à indiquer la « communauté » à laquelle ils estiment appartenir en cochant l'une des cases suivantes lors des recensements de population : « Européens et assimilés » (« Européens » depuis 1989), « Indonésiens », « Mélanésiens » (« Kanak » en 2009), « Ni-Vanuatu », « Tahitiens », « Vietnamiens », « Wallisiens, Futunien », « autres Asiatiques » (depuis 1989), « autres » (Rallu 1998 : 604). De ce point de vue, le dernier recensement de 2009 a fait l'objet d'une innovation majeure : pour la première fois était offerte la possibilité de cocher plusieurs cases ou d'inscrire un com-

mentaire après avoir coché « autres ». 22 872 individus, soit 9,31 % de la population totale (245 580 habitants), se sont inscrits dans plusieurs communautés ou ont indiqué « métis » dans la case « autres » (ISEE 2009).

Cette représentation officielle du métissage constitue un fait sans précédent dans l'histoire démographique de la Nouvelle-Calédonie. Avant 2009, les recensements n'ont jamais comporté de catégorie « métis », en raison d'un phénomène social décrit par de nombreux observateurs : la non-émergence d'un groupe social métis autonome, en dépit d'un important métissage biologique (Bensa 1988; Merle 1995; Dauphiné 1996; Rallu 1998; Angleviel 2004). Ces chercheurs avancent plusieurs facteurs historiques pour expliquer l'intégration systématique des individus d'ascendances multiples dans l'un ou l'autre des groupes en présence. L'intense ségrégation spatiale découlant du regroupement forcé des Kanak dans les « réserves indigènes » au tournant du XX^e siècle a considérablement réduit les scènes sociales communes. À cela s'ajoutaient la coexistence de statuts juridiques distincts (« citoyen »/« indigène ») et la mise en œuvre du régime répressif de l'indigénat (sanctions administratives ne s'appliquant qu'aux indigènes). En vigueur jusqu'en 1946, ces politiques d'exclusion territoriale et juridique, au service d'un projet colonial d'accaparement foncier et de peuplement européen, ont suscité la construction d'identités socioculturelles et linguistiques particulièrement clivées. Il faut enfin souligner les capacités d'intégration et l'intérêt social manifesté pour les individus métis, tant du côté kanak (renforcement sociopolitique d'un clan par l'accroissement numérique de ses membres, pratiques adoptives répandues) que du côté européen (transmission du patrimoine familial, femmes blanches peu nombreuses). De là découle une certaine déconnexion entre la couleur de peau et l'appartenance sociale au monde européen (« blanc ») ou kanak (« noir ») : cette dernière était d'abord affaire de culture.

Est-ce à dire que les métis étaient socialement invisibles en Nouvelle-Calédonie? L'analyse empirique que nous avons menée² remet en cause ce saut interprétatif : si aucune représentation collective des métis n'a émergé de façon pérenne aux XIX^e et XX^e siècles, une « question métisse » n'en a pas moins été fréquemment

1. Le 15 novembre 2007, le Conseil constitutionnel a réaffirmé l'interdiction des statistiques ethniques partout ailleurs en France, au nom du principe d'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Le mot « Kanak » est inviolable.

2. Cet article se fonde sur une revue de la littérature (scientifique, médiatique, littéraire) et sur l'analyse d'archives politiques, administratives, militaires et judiciaires. Il mobilise aussi certains matériaux issus de nos précédentes recherches localisées dans la région de Koné.

discutée sur la scène publique. Notre article retrace ainsi les grandes évolutions du débat calédonien sur le métissage jusqu'au tournant de 2009, tout en suggérant de nouvelles pistes de recherche sur une problématique largement délaissée, mais qui promet d'être féconde à l'avenir. Le processus actuel de décolonisation en Nouvelle-Calédonie a en effet ceci d'original qu'il n'entraîne pas la disparition de la question métisse comme ce fut le cas en France après la perte des colonies africaines et asiatiques (Saada 2007 : 20-21), mais lui confère au contraire une actualité singulière.

Une histoire coloniale oubliée

S'il ressort de l'historiographie que les métis ne constituaient pas un problème social d'envergure en Nouvelle-Calédonie coloniale (Saada 2007 : 44), la question du métissage a pourtant été évoquée à maintes reprises au fil du temps. Dans les années 1870-1880, un débat sur le sort des enfants métis nés de parents de statuts différents a semblé émerger dans l'archipel, analogue à ceux évoqués par Emmanuelle Saada (2007) dans le reste de l'empire français. En Indochine et en Afrique de l'Ouest, face aux nombreux abandons d'enfants nés de père français et de mère indigène, l'intervention de diverses institutions (orphelinats, structures scolaires dédiées, etc.) s'est accompagnée de nombreuses discussions sur le « problème métis ». Quand certains commentateurs dénonçaient les risques de « dégénérescence raciale », d'autres insistaient au contraire sur l'importance des métis, en tant que classe auxiliaire intermédiaire, pour le succès de la colonisation et de l'assimilation.

En Nouvelle-Calédonie, d'après les archives du Conseil privé, les autorités ont discuté dès 1876 de l'opportunité d'admettre à l'orphelinat du chef-lieu Nouméa des « enfants métis et autres ». Une décennie plus tard, les inquiétudes des pouvoirs publics vis-à-vis des « libérés » (anciens bagnards astreints à demeurer à vie dans la colonie) et du nombre croissant de leurs enfants métis ont conduit au moins un administrateur à recommander le placement des plus jeunes à l'orphelinat (Laubarède 1886). À Paris, le délégué de l'archipel au Conseil supérieur des colonies a également évoqué cette situation dans un rapport adressé au ministre des Colonies en 1885, puis dans un exposé délivré à la Société d'anthropologie de Paris en

1886 : il prétendait que ces métis « bien constitués et intelligents » étaient abandonnés par leurs pères et par l'État et risquaient de devenir les « esclaves des Canaques » (Moncelon 1885, 1886). Ces interventions alarmistes – qu'aucun indice historiographique probant ne vient confirmer – s'inscrivaient dans un débat plus large sur les mérites de l'assimilation, au sein duquel l'intérêt des métis s'avérait en réalité secondaire : l'enjeu essentiel consistait à demander l'abolition du régime foncier particulier établi pour les Kanak en 1867-1868 (inaliénabilité des réserves indigènes) au profit de la propriété privée.

Ces demandes n'ont pas eu gain de cause. Introduit dans la colonie en 1887, le régime de l'indigénat a fortement réduit les déplacements et les contacts entre indigènes et libérés, avant que le cantonnement général des Kanak dans les réserves n'intensifie drastiquement la ségrégation. Cette régulation administrative de la mobilité explique en grande partie la non-apparition d'un groupe social intermédiaire métis. Il s'avère donc impossible de connaître le nombre de métis européen/kanak à cette époque, pas plus que la proportion vivant sous statut indigène. Lors des décennies suivantes, l'immigration de travailleurs japonais, javanais et indochinois a entraîné de nouveaux types de métissage (Dauphiné 1996 : 220). Du côté européen, la faiblesse des flux migratoires et le déséquilibre du rapport entre les sexes ont peu à peu imposé l'idée d'une nécessaire intégration des enfants métis au sein de la population blanche, en dépit de la stigmatisation latente pesant sur eux (Guiart 1983 : 101; Merle 1995 : 363-366). La première définition officielle de la catégorie « indigène » – fixée par l'arrêté n° 681 du 3 septembre 1915 concernant les infractions spéciales réservées aux indigènes – n'incluait significativement que les métis non reconnus par leurs parents non indigènes :

Est réputée « indigène » toute personne, soit de race mélanésienne ou polynésienne, soit métisse, originaire de la Nouvelle-Calédonie et de ses Dépendances ou de l'Archipel des Wallis-et-Futuna et qui ne jouit pas des droits attachés à la qualité de citoyen français, ou ne ressort pas d'après son statut personnel comme citoyen ou sujet d'une puissance étrangère. (Journal officiel de la Nouvelle-Calédonie, 11 sept. 1915)

Mobilisations guerrières et enjeux statutaires

Cette définition de 1915 prenait tout son sens dans le contexte historique de la Grande Guerre : elle permettait d'étendre la mobilisation générale aux métis reconnus par leurs pères français. Dix ans plus tôt, l'instauration du service militaire obligatoire pour les citoyens français de la colonie avait balayé les anciennes réserves des officiers quant à l'opportunité de mobiliser une population incluant autant de « créoles ». Les militaires utilisaient ce terme pour distinguer les soldats nés sur place de ceux nés en France – soit 888 des 1 099 hommes mobilisés en 1914-1918, dont au moins 5 % de métis (Boubin-Boyer 2004 : 84-85, 90). Inusité en Nouvelle-Calédonie, le qualificatif « créole » suggérait aussi une certaine forme de métissage culturel voire biologique, d'où probablement son rejet par les hommes concernés.

Nous pouvons établir un parallèle entre ce refus d'une identification « créole » et les évocations stigmatisantes des métis ayant circulé à l'occasion de la guerre qui éclata en Nouvelle-Calédonie en 1917, à la suite des campagnes de recrutement de « volontaires » kanak pour le front. Des rumeurs insistantes suspectaient les métis et d'autres individus hors de contrôle comme les libérés d'être les véritables instigateurs du conflit. Si quelques métis ont effectivement tenté d'échapper à la mobilisation ou au recrutement, ces interprétations renvoyaient surtout aux positions à la fois incontournables et ambiguës de certains métis en 1917, en tant qu'interprètes et intermédiaires-clés entre les mondes européen et kanak. Cette suspicion transparaisait d'un rapport du sergent en charge d'un détachement de colons volontaires, dont trois d'entre eux étaient « des métis alliés à des femmes indigènes, qu'à la première inspection du regard on prendrait pour des canaques » (Rousselot 1917). Un autre militaire affirmait que le métis préférerait « prendre le sentier canaque pour échapper aux obligations que comporte la condition d'Européen, qu'il dédaigne, s'il s'aperçoit qu'elle ne lui procure que des charges » (Bécu 1917-1918).

De nombreuses descriptions de ce type proposaient une représentation clivée de la Nouvelle-Calédonie « européenne », opposant le monde social des colons implantés de longue date en « brousse » – perçu par les observateurs extérieurs comme largement métissé –

à la société « respectable » des fonctionnaires métropolitains, des bourgeois nouméens et des colons fraîchement débarqués. Certains passages des mémoires de l'ancien géomètre et administrateur Nicolas Ratzel illustrent cette construction sociale de l'altérité des métis en termes primitivistes et paternalistes :

Antoine comme tous les métis avait un gros penchant pour les odeurs et les savonnettes parfumées. Dès qu'il ouvrait sa valise ces odeurs se répandaient dans notre case. [...] Le chef de la station Leconte était un métis du nom d'Ouetto, grand et solide gaillard, bon enfant, simple et accueillant (Ratzel 1943).

Notons que Ratzel associait nombre de ces métis avec le secteur de l'élevage, l'un des principaux lieux de sociabilités interraciales au cours de la période coloniale, propice à l'émergence d'une « sous-culture » métisse (Muckle et Trépied 2010). Sur un ton plus romantique mais non moins condescendant, les écrivains Georges Baudoux et Alin Laubreaux reprenaient dans l'entre-deux-guerres les schèmes dominants de la littérature coloniale sur les métis, personnages tragiques dont l'intégration se révélait impossible (Brown 2005 : 307-309 ; Saada 2007 : 48-49). Au-delà de ces documents écrits par des « hommes de culture » à travers un fort prisme ethnocentrique, les archives décrivant « de l'intérieur » l'univers social des métis, voire donnant accès aux perceptions kanak du métissage, sont quasiment inexistantes.

La question métisse a enfin posé un problème récurrent pour le maintien des catégories juridiques coloniales, notamment lors des tentatives menées à partir de 1913 pour l'élaboration d'un statut indigène local. Considérant que certains chefs kanak avaient épousé des femmes françaises et que l'accession de leurs enfants au statut de citoyen pourrait les empêcher de devenir chefs, l'administration envisagea un temps de laisser aux métis la possibilité de choisir leur statut à l'âge de 20 ans (Brunet 1913). Pendant l'entre-deux-guerres, les municipalités et le Tribunal civil étaient fréquemment sollicités pour préciser la condition juridique d'individus métis à l'occasion de leurs naissances, mariages ou décès. Un maire s'adressa ainsi au Procureur de la République pour statuer sur l'enregistrement du décès d'un métis – bénéficiant d'une pension d'ancien combattant et « jouissant de ses droits civils » – mort dans une

réserve indigène « où il a sa famille (ses frères n'ayant pas d'État civil sont des indigènes) » (mairie de Koné 1933). En l'absence d'actes de naissance certifiés, certains métis sollicitaient l'homologation d'un acte de notoriété publique afin de contracter un mariage, généralement sans succès. Le décret du 30 mai 1933 organisa finalement une procédure à l'échelle impériale pour l'identification des « métis de parents inconnus » (Saada 2007 : 208-214) en permettant l'obtention de la « présomption » de paternité ou de maternité française par « tout moyen », notamment la prise en compte du nom de l'enfant et « le fait qu'il a reçu une formation, une éducation et une culture française, sa situation dans la société » (*Journal officiel de la République française*, 3 juin 1933). Comme en Indochine, l'absence de groupe social métis constitué pendant la période coloniale ne doit donc pas masquer l'importance qu'a revêtue la question métisse en Nouvelle-Calédonie : même lorsqu'ils étaient assimilés au statut de citoyens, les métis n'étaient jamais invisibles au point de n'être pas mentionnés. Dans les représentations dominantes comme dans les expériences concrètes de la sujétion ou de la citoyenneté, les métis « posaient problème » en ce qu'ils incarnaient la possibilité d'un franchissement des frontières coloniales.

Après la Seconde Guerre mondiale : la question métisse au-delà du droit colonial

En 1946, la suppression de l'indigénat et l'accession des Kanak à la citoyenneté ont rendu caducs les débats sur la condition juridique des métis. Le processus historique de racialisation des identités collectives, auparavant encadré par le droit colonial, s'est autonomisé : dès le recensement de population de 1956, de nouvelles catégories « communautaires » ont remplacé les anciennes catégories statutaires. Le clivage national/étranger (et non plus citoyen/indigène) est devenu, comme en métropole, la principale opposition structurante du point de vue de l'État. L'un des seuls débats publics évoquant un « problème des métis » en Nouvelle-Calédonie à cette époque a d'ailleurs eu lieu à l'Assemblée nationale le 25 juin 1963 à propos de l'application du code de la nationalité aux descendants des migrants vietnamiens et indonésiens.

Avant cela, la question métisse était brièvement apparue dans le champ politique en mai 1946, lorsque l'éphémère Parti communiste calédonien avait lancé un « appel aux métis » soulignant leur stigmatisation au sein de la population blanche, auquel avait répondu un tract anti-communiste rappelant le principe de l'assimilation des métis à la catégorie des « citoyens français », redéfinie en termes raciaux (« les Blancs ») du fait de l'accession des indigènes à la citoyenneté³. Face à la contre-mobilisation des missions catholique et protestante qui créèrent deux grands groupements kanak – l'Union des indigènes calédoniens amis de la liberté dans l'ordre (UICALO) et l'Association des Indigènes calédoniens et loyaltiens français (AICLF) –, le mouvement communiste connut un déclin rapide dès la fin de 1946. La question métisse disparut alors de l'agenda politique.

3. Ces deux tracts sont reproduits dans Angleviel (2004 : 233-235).

L'Union calédonienne : « l'oubli » de la question métisse ?

La période des années 1950 à 1970 correspond au triomphe électoral de l'Union calédonienne (UC). Fondé par l'UICALO, l'AICLF, le métropolitain Maurice Lenormand (député à partir de 1951) et d'autres Européens issus pour la plupart du syndicalisme, ce parti avait pour slogan : « deux couleurs, un seul peuple ». Au vu des équilibres démographiques – les Kanak représentaient alors la moitié des habitants de l'archipel –, l'UC était avant tout la manifestation d'une alliance électorale bien comprise entre une minorité de la population européenne et la majorité de la population mélanésienne. À l'intérieur même de l'UC, la très nette séparation des enjeux politiques (question sociale/question indigène) et des réseaux de mobilisation collective (syndicats/UICALO-AICLF) permettait aux Européens et aux Kanak du parti de s'allier politiquement « à moindre coût », c'est-à-dire pour des raisons sociales et politiques foncièrement différentes. Le discours du « deux couleurs, un seul peuple » n'était donc pas un discours sur le métissage, mais sur la collaboration entre deux groupes constitués. Il invoquait un « peuple » multiracial composé de deux « couleurs » distinctes, pas un peuple métis.

La trajectoire de Roch Pidjot est à ce titre exemplaire. Petit chef de sa tribu à la suite de son père kanak, il fut successivement le président de l'UICALO dès 1947, l'un des neuf premiers Kanak de

l'UC élu au Conseil général en 1953, l'un des deux premiers « ministres » kanak du gouvernement local en 1957, enfin le premier député kanak en 1964. Bien que sa mère fût une femme blanche ou métissée issue d'une lignée européenne, l'appartenance sociale de Pidjot au monde kanak semblait évidente à l'époque, en raison de la norme dominante de transmission patrilinéaire chez les Kanak, et du fait de sa trajectoire coloniale d'« indigène » et de « petit chef ». En outre, sur la scène politique, jamais à notre connaissance son métissage biologique n'a été évoqué avant les années 1980 (*cf. infra*). Si cette question n'était pas significative politiquement, c'est aussi parce que l'enjeu du débat ne renvoyait ni à l'affirmation du fait kanak, ni à la célébration du métissage, mais bien à l'idéologie multiraciale particulière de l'UC. Symétriquement, Édouard Pentecost, adversaire de l'UC né d'un père européen et d'une mère kanak, appartenait sans équivoque au monde des « Blancs », pour les mêmes raisons qui faisaient de Pidjot un Kanak. L'échec de sa candidature aux scrutins législatifs de 1962 et 1964 n'illustre pas seulement la domination électorale de l'UC : selon Jean Guiart (1983 : 122), il avait fondé sa campagne électorale sur la valorisation de son propre métissage, alors que le contexte historique ne se prêtait pas à la politisation de cette question.

Le silence de l'UC sur la question métisse s'imposait à l'échelle territoriale. Localement néanmoins, l'enjeu du métissage a pu revêtir une certaine portée politique, comme le suggère le profil social des leaders de l'UC à Koné. Dans ce village de colons « blancs et libres », l'émergence de l'UC à l'échelle municipale signifiait concrètement la prise de pouvoir d'individus issus de familles ayant dérogé aux principes de la respectabilité coloniale par des « mésalliances » avec des Kanak et/ou des descendants de bagnards (Trépiéd 2010a : 295-306). Dans le contexte de cette « revanche » des lignées stigmatisées sur les familles de colons « honorables », l'une des figures marquantes de l'histoire municipale fut William Yoshida, fils d'un Japonais et d'une Kanak, premier adjoint au maire et véritable patron de l'UC à Koné dans les années 1970. Plusieurs colons nous ont aussi déclaré avoir plutôt bien accepté l'élection du premier maire kanak en 1970 en raison de son ascendance européenne, tue mais sue de tous.



William Yoshida (1929-1980, à gauche), de père japonais et de mère kanak, premier adjoint au maire de Koné dans les années 1970. Collection privée Karina Yoshida.

La prise en compte de ces diverses « trajectoires métisses » des leaders de l'UC – y compris Maurice Lenormand dont l'épouse était kanak – permet donc de mieux saisir le rapport de l'UC au métissage. Invisible dans l'argumentaire officiel du parti, la question métisse n'était peut-être pas absente des stratégies de recrutement des dirigeants : l'enjeu pouvait consister à sélectionner des individus aptes à personnifier dans certaines conditions le slogan du parti, et à gommer ainsi – par la mise en avant de leurs profils métissés atypiques – le décalage entre le discours multiracial de l'UC et les pratiques largement ségréguées des militants « à la base » (médiations syndicales pour les Européens, encadrement missionnaire pour les Kanak).

Le discours du métissage contre l'indépendance kanak (1984-1988)

Au milieu des années 1970, alors que la Nouvelle-Calédonie connaissait de profondes recompositions socioéconomiques et démographiques consécutivement au « boom du nickel » de 1968-1971, une nouvelle génération d'intellectuels kanak élaborait une série de revendications identitaires et politiques regroupées dans le projet « d'indépendance kanak et socialiste ». La diffusion de cette idéologie provoqua l'implosion de l'UC multiraciale en 1977, puis une forte bipolarisation raciale et partisane entre les militants du Front de libération nationale kanak et socialiste (FLNKS, présidé par Jean-Marie Tjibaou) et les « loyalistes » du Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR, dirigé par Jacques Lafleur). Ce bouleversement politique a suscité un grand nombre de discours polémiques sur le métissage, en particulier lors des « événements » violents de 1984-1988.

L'embuscade de Hienghène : le surgissement médiatique des métis loyalistes

Le 5 décembre 1984, tandis que l'archipel était en situation quasi insurrectionnelle depuis le « boycott actif » des élections territoriales du 18 novembre par le FLNKS, sept colons assassinèrent dix Kanak, dont deux frères de Jean-Marie Tjibaou, dans une embuscade à Hienghène (nord-est). Dès le 10 décembre, *Les Nouvelles*

calédoniennes (unique quotidien local, d'orientation loyaliste) qualifièrent les auteurs de la tuerie – qui sera l'un des moments les plus tragiques de la période 1984-1988 – de « clan des métis ». Dans les jours, les mois et les années qui suivirent, cette insistance sur le caractère métis des meurtriers (Raoul Lapetite, ses quatre fils, son fils adoptif Robert Sineimène et leur voisin Maurice Mitride) sera reprise en boucle par les magistrats, journalistes et autres commentateurs⁴. En octobre 1987, leur procès se solda par un acquittement général au nom de la légitime défense, suscitant un immense scandale à l'échelle nationale et internationale. Les avocats de la défense firent référence au métissage des prévenus en ces termes :

C'est facile de présenter la Calédonie comme deux communautés qui s'affrontent. Regardez-les, ces colonialistes blancs, et vous comprendrez toute l'ampleur du problème. [...] Regardez-les, ces colons blancs ! On ne les a pas vus à la première page des hebdomadaires de l'intelligentsia parisienne : Sineimène est presque plus noir que Jean-Marie Tjibaou ! (Les Nouvelles calédoniennes, 30 octobre 1987)

Cette valorisation médiatique et judiciaire du métissage des assassins est d'autant plus frappante que cette question était largement absente du débat public avant décembre 1984, que Raoul Lapetite se définissait lui-même comme Européen (*Les Nouvelles calédoniennes*, 20 octobre 1987), et que Jean-Marie Tjibaou ne mentionnait pas non plus la problématique du métissage quand il évoquait les tensions entre sa famille et les Lapetite (Tjibaou 1996 : 264). Comme le souligne Alaine Chanter (2000 : 71-75), l'argument du métissage mobilisé autour de l'affaire de Hienghène s'inscrivait dans une représentation loyaliste idéalisée de « la Calédonie profonde » comme société pluriethnique harmonieuse et dénuée de racisme, qu'aurait menacée une revendication kanak perçue dès lors comme illégitime et raciste.

À l'échelle individuelle se pose également la question d'un lien entre ce passage à l'acte meurtrier et les enjeux de distinction sociale à l'intérieur d'une communauté blanche où les Européens métissés occupaient historiquement, on l'a vu, une position ambiguë. Cette hypothèse pourrait permettre de comprendre comment Raoul Lapetite a pu soutenir l'UC jusqu'en 1977, se tenir en retrait de la

4. « Ce sont principalement des métis », procureur de la République Gauthier (*Les Nouvelles calédoniennes*, 11 déc. 1984); « Les Lapetite, des métis » (*L'Express*, 14 déc. 1984); « Blancs et métis » (Duroy 1988 : 17), etc.

bipolarisation politique au début des années 1980 (Duroy 1988 : 238-240), puis fomenter finalement l'assassinat de dix Kanak. Ces retournements politiques traduisaient peut-être l'ambivalence de son rapport au monde européen (et au monde kanak par contre-coup), entre quête de reconnaissance, honte de soi et ressentiment né du mépris social de la bourgeoisie nouméenne vis-à-vis de ces « broussards » littéralement « à moitié sauvages ». Nous avons indiqué que le militantisme UC des années 1950 pouvait s'apparenter à une revanche politique des lignées européennes stigmatisées sur les colons « respectables », à une époque où, selon Jean Guiart (1989 : 139) commentant l'affaire de Hienghène, « les métis n'étaient pas encore poussés, pour se faire accepter, à être encore plus racistes que les Blancs ». Dans une logique assez analogue, l'embuscade a peut-être permis à ces métis jusqu'alors méprisés de gagner une forme de reconnaissance sociale au sein de la communauté européenne :

[Raoul Lapetite] se sait déjà le héros de la communauté « loyaliste » qui jusqu'ici ne l'avait jamais reconnu comme l'un des siens. Jacky Jacques [militant RPCR] le lui a dit, en aparté, peu après sa reddition : « Vous avez eu le courage de faire ce que nous, les Blancs, nous n'osions pas faire » (Lionel Duroy 1988 : 276-277).

Que cette dernière phrase ait été prononcée *verbatim* par le militant RPCR ou réécrite par le journaliste Lionel Duroy, elle témoignait du maintien d'une distinction fondamentale, dans les représentations locales et/ou métropolitaines dominantes, entre « vous » (les métis) et « nous, les Blancs ». C'était aussi une façon de mettre à distance le monde des « Blancs » (de Nouvelle-Calédonie et de métropole) de la violence meurtrière de ces métis, en la rattachant implicitement à la part « sauvage » (kanak) de leur ascendance.

Légitimer les Caldoches⁵ et délégitimer les Kanak par le métissage

La médiatisation de l'affaire de Hienghène, au début des « événements », semble avoir été l'élément déclencheur d'une instrumentalisation récurrente de la question métisse dans les discours anti-indépendantistes, notamment en France métropolitaine : « Pas de vrai Caldoche qui n'ait un peu de sang canaque », titrait ainsi le

5. Les médias métropolitains ont popularisé ce terme pour désigner les Européens pendant les « événements ».

quotidien conservateur *Le Figaro* le 19 décembre 1984. Entre 1986 et 1988, alors que Jacques Chirac (président du RPR, parti conservateur dont le RPCR constituait la section locale) occupait les fonctions de Premier ministre, la politique anti-FLNKS du gouvernement s'est fortement appuyée sur la valorisation du métissage calédonien. En témoignaient les propos de Bernard Pons, ministre des Départements et territoires d'outre-mer, à l'Assemblée nationale :

En Nouvelle-Calédonie, il y a une seule et unique communauté, qui est la communauté calédonienne [...], véritable mosaïque, constituée de différents groupes, le plus important étant celui des métis. En Nouvelle-Calédonie, constituée de plusieurs îles, sur 150 000 habitants, on dénombre en effet de 60 000 à 70 000 métis, 30 000 Calédoniens d'origine européenne, 30 000 Calédoniens d'origine mélanésienne, 12 000 Calédoniens d'origine wallisienne ou futunienne, de 6 000 à 7 000 Calédoniens d'origine polynésienne, quelques Vietnamiens et quelques Indonésiens (Assemblée nationale, 8 juillet 1986).

Ce type de déclarations permettait d'affirmer que le contentieux colonial s'était naturellement dissous dans un métissage généralisé : ainsi la revendication indépendantiste kanak semblait fallacieuse et source de divisions. Cette représentation renforçait également la légitimité des Caldoches loyalistes en soulignant leur enracinement familial et biologique dans l'archipel, tout en délégitimant réciproquement les Kanak indépendantistes. Dans *Le Figaro* du 24 décembre 1984, le journaliste Thierry Desjardins attaquait Jean-Marie Tjibaou « qui n'est pas canaque du tout puisqu'on dit qu'il a un quart de sang japonais et un quart de sang caldoche ». L'activiste d'extrême droite Jean-Michel Weissgerber (1985 : 96) prétendait que « la quasi-totalité des dirigeants canaques indépendantistes sont des métis : Naisseline, Tjibaou, Burck, Pidjot et même Machoro ». Cette dénonciation du métissage de Roch Pidjot témoignait d'un changement radical de contexte politique par rapport aux années 1950, où ce point ne faisait pas débat. Cet argument a été invoqué jusque dans les palais de la République par le sénateur Max Lejeune :

Cette distinction d'origine raciale, que l'on accentue en parlant de communauté soit caldoche, soit canaque, reste assez fluctuante, tant cette terre a connu, et connaît encore, un métissage constant, un enfant né d'une union mixte étant intégré dans le groupe ethnique auquel appartient ou son père, ou sa mère. Le leader des canaques d'aujourd'hui, c'est M. Tjibaou, dont le père était japonais et la mère de statut français (Sénat, 29 avril 1987).

Ces procès en inauthenticité intentés aux leaders indépendantistes évoquent à bien des égards les polémiques liées à « l'invention de la tradition » ayant touché les milieux académiques et politiques du Pacifique anglophone à la même époque. On comprend mieux pourquoi, au moment des « événements », de nombreux chercheurs ont réagi en insistant sur l'absence de signification sociale du métissage biologique en Nouvelle-Calédonie (Guiart 1983 ; Dardelin 1984 ; Rallu 1985 ; Saussol 1987 ; Bensa 1988) et sur la manipulation politique dont cette question faisait alors l'objet (Spencer 1985 ; Connell 1987 ; Wacquant 1987). Ces polémiques expliquent également l'abandon des recherches scientifiques sur la problématique métisse, politiquement trop suspecte. Quant aux leaders indépendantistes, ils balayaient la question d'un revers de main en associant ceux qui se revendiquaient métis aux forces loyalistes (Tjibaou 1996 : 221).

L'émergence d'une question métisse postcoloniale (1988-2009)

Après le retour de la gauche métropolitaine au pouvoir, Tjibaou et Lafleur ont signé en juin 1988 les accords de Matignon rétablissant la paix civile, repoussant la question de l'indépendance et mettant en œuvre des politiques de « rééquilibrage » en faveur des Kanak. Puis en 1998, le FLNKS, le RPCR et l'État ont élaboré un nouveau compromis : jusqu'en 2018, l'accord de Nouméa organise désormais, selon les termes de son préambule, la « décolonisation » progressive de l'archipel à travers la construction d'une « citoyenneté » de la Nouvelle-Calédonie fondée sur un projet de « destin commun » entre le « peuple kanak » et les autres « communautés » qui y vivent.

Dès les « événements », mais plus encore après 1988, la revendication kanak a conduit les autres habitants à s'interroger sur les raisons de leur présence et à s'engager dans un travail historique et culturel spécifique (travaux universitaires, ouvrages, expositions, etc.). Dans le prolongement de cette dynamique de reconnaissance multiculturelle, une question métisse est redevenue visible dans l'espace public, en deux temps successifs.

Caldoches et métis (années 1990)

Le premier temps a été celui d'une valorisation du métissage dans le cadre de la question « caldoche ». Mis en accusation par les indépendantistes en 1984-1988, les descendants des colons ont cherché à produire une image d'eux-mêmes plus positive. Outre un travail d'explicitation des fractures internes à leur univers social, ils ont tenté d'affirmer leur spécificité historique et culturelle en se distinguant non plus seulement des Kanak, mais aussi des Français de métropole. Revendiquer un particularisme dans cet entre-deux n'est cependant pas chose aisée pour des individus ayant ostensiblement manifesté leur attachement à la France pendant les « événements », et dont les critères de différenciation vis-à-vis des métropolitains restent fluctuants (lieu de naissance, ancienneté familiale, durée de résidence, pratiques culturelles, etc.). Il en découle des incertitudes persistantes quant à leur désignation (voir les débats de l'ouvrage collectif *Être caldoche aujourd'hui*, 1994) : le terme « Caldoche », popularisé par les médias extérieurs, est loin de faire l'unanimité localement en raison de sa connotation péjorative originelle. Le mouvement identitaire caldoche a d'ailleurs demandé avec insistance une modification des catégories des recensements de population (contre « Européens » et pour « Calédoniens »), revendication à laquelle Jacques Chirac (devenu président de la République) a réagi en 2003 en exigeant la suppression de toute question sur l'origine ethnique, ce qui fut réalisé lors du recensement de 2004 (Angleviel 2004 : 208-210). Enfin le terme « Calédonien » est porteur d'une ambiguïté sémantique puisqu'il désigne tantôt l'ensemble des habitants de l'archipel, tantôt les seuls Caldoches. Les glissements entre ces deux acceptions du mot peuvent contribuer à faire apparaître la condition calédonienne (sous-entendu caldoche) comme l'horizon

ultime du « destin commun », dans une perspective assimilationniste finalement éloignée de la citoyenneté multiculturelle prônée par l'accord de Nouméa. Cette ambiguïté ressort du recensement de 2009, où 5 % des habitants ont inscrit « Calédonien » dans la case « autres », sans que l'on puisse savoir précisément à quoi correspond cette identification (*Les Nouvelles calédoniennes*, 20 février 2011).

Dans le cadre de cette quête identitaire singulière, la question du métissage a été remobilisée comme l'une des spécificités possibles du groupe caldoche : non plus contre les Kanak comme pendant les « événements », mais désormais dans une perspective de rapprochement interculturel. L'intellectuel Max Chivot et le dessinateur Bernard Berger évoquaient cette identité métisse caldoche sur un ton humoristique :

C'est un groupe très « métissé », mais d'un « métissage dynamique et varié », chaque couche immigrée ajoutant ses chromosomes [...]. Généralement, le fait d'être en présence d'une personne légèrement typée et basanée laisse supposer que l'on a affaire à un « Caldoche ». [...] S'il y avait une « race » caldoche, elle ne pourrait être que métisse (Chivot 1994 : 106-107).



Illustration ci-contre : Bernard Berger, 1991, « La brosse en folie », in *Être caldoche aujourd'hui* (1994 : 61).

L'autonomisation de la question métisse (années 2000)

Dans la dernière décennie, la question métisse a acquis une nouvelle visibilité en s'autonomisant de la question caldoche. Après la suppression des questions sur l'appartenance communautaire lors du recensement de 2004, un large consensus politique local a émergé *a posteriori* en faveur des statistiques ethniques : cette réaction quasi unanime a probablement facilité la rénovation du dispositif d'identification, en favorisant une meilleure appréhension des affiliations multiples. Par ailleurs, le 16 avril 2007, Sarimin Boengkih, militant des droits de l'homme et de la cause autochtone, se définissant lui-même comme un métis d'origine kanak et indonésienne, a publié sur internet une lettre ouverte à la présidente du gouvernement local, demandant une meilleure reconnaissance sociale des métis, mais sans référence à la problématique caldoche. Si l'accord de Nouméa n'évoque que des communautés constituées sans mentionner les métis, Sarimin Boengkih affirmait que ces derniers étaient « déjà à l'image de ce destin commun que nous souhaitons tous construire » et représentaient « les meilleurs facilitateurs pour l'établissement de relations entre communautés d'origines, de langues et de cultures différentes ».

La publication au début des années 2000 de plusieurs romans locaux évoquant la question du métissage et dont les auteurs étaient eux-mêmes métis (Brown 2005 : 316-319) a également contribué au renouvellement du débat public sur ce thème. Parmi ces auteurs, Dany Dalmayrac, né en 1958 et d'ascendance kanak et japonaise, proposait une vision tripartite inédite de la Nouvelle-Calédonie dans une entrevue de 2008, comme pays « composé d'une dizaine d'ethnies (autochtones, allochtones et métisses) » (*Le Cri du Cagou*, 6 octobre 2008). Il évoquait la possibilité de mobilisations collectives des « métis autochtones kanak » sur le modèle canadien ou sud-africain, en lien étroit avec la question kanak et non plus caldoche :

Les métis de Nouvelle-Calédonie, individus épars, nombreux aujourd'hui, tentent d'affirmer (informellement encore) leur identité collective (métis autochtones kanak) tout en s'ouvrant sur les métis d'ailleurs (non autochtones et qui vivent en Nouvelle-Calédonie). Partout dans le monde, j'ai rencontré, d'Amérique du Nord (Canada surtout), d'Afrique du Sud

(Le Cap surtout), des métis organisés... Des réseaux informels et des groupes de parole (conviviaux) tentent de se mettre en place en Nouvelle-Calédonie, pour les métis et non contre les autres, mais aussi en raison des idées stéréotypées qu'ont certains non métis incompetents sur les métis. [...] C'est que personnellement, l'intellectualisation du fait métis n'est venue qu'après le vécu métis, réalité marginale et marginalisée jusqu'à la guerre civile de 1984/1988, car sans représentation collective et sans organisation officielle. Réalité qui ne s'affirme que timidement encore aujourd'hui (Le Cri du Cagou, 6 octobre 2008).

Dans le champ académique, enfin, l'idéologie du destin commun a progressivement constitué le métissage en objet de recherche légitime. En témoigne la publication du premier ouvrage collectif consacré à cette question (Angleviel 2004). Plusieurs anthropologues ont également analysé les dynamiques du métissage au sein du monde kanak (Faugère 2002 ; Leblic 2004 ; Naepels 2013 : 24-26). Soulignons également l'apport des enquêtes statistiques de Christine Hamelin et Christine Salomon sur les femmes puis sur les jeunes de Nouvelle-Calédonie, menées sur le terrain respectivement en 2002-2003 et en 2007. Prenant acte d'une « montée des mixités » révélée par leur première enquête, ces chercheuses ont reformulé la question de l'auto-identification lors de leur seconde enquête en offrant la possibilité d'opter pour une « communauté métisse ». Lorsqu'un jeune cochait cette case, il lui était ensuite demandé « de quelle(s) communauté(s) [il se sentait] le plus proche ». Leurs résultats sur les reconfigurations contemporaines du métissage s'avèrent bien plus détaillés que ceux du recensement de 2009 (Hamelin et Salomon 2008 : 13-14). Ils confirment nos propres enquêtes ethnographiques menées depuis le début des années 2000 : « métis » constitue bien un terme d'identification d'autrui ou de soi-même désormais fréquemment employé, quelles que soient les appartenances communautaires des locuteurs et des individus ainsi désignés.

* * *

Après avoir été stigmatisée, passée sous silence puis instrumentalisée politiquement, la question du métissage fait donc aujourd'hui l'objet d'une valorisation sociale de plus en plus large en Nouvelle-

Calédonie. L'idéologie du destin commun qui encadre le processus actuel de décolonisation est pour beaucoup dans la reconnaissance officielle des 9 % de « métis » et des 5 % de « Calédoniens » au sein de la population lors du recensement de 2009. Ce contexte contemporain d'affirmation relativement apaisée et consensuelle du fait métis nous paraît maintenant particulièrement propice à l'ouverture de nouveaux chantiers de recherche sur ce thème. Si cet article a esquissé un tableau rapide des reformulations successives de la question métisse dans l'espace des discours publics (médiatiques, politiques, littéraires, scientifiques) et des pratiques administratives d'identification (recensements, réglementation, tribunaux), de plus amples recherches mériteraient d'être menées sur les expériences sociales des individus métis. Non loin de la Nouvelle-Calédonie, l'analyse des trajectoires sociales de familles métisses et d'individus situés à la frontière des catégories raciales en Australie (Bosa 2009) souligne l'intérêt heuristique de ces nouveaux regards sur le métissage : non plus seulement du point de vue de l'État, mais aussi du côté des vies privées, des histoires de familles, des stratégies matrimoniales et des intimités affectives et sexuelles. Il y a fort à parier qu'à cette échelle, de futures enquêtes historiques et ethnographiques permettront de complexifier l'intelligibilité des situations métisses en Nouvelle-Calédonie, en mettant au jour des mondes sociaux informels, voire des « communautés » locales métisses jusqu'alors invisibles.

Références citées

- ANGLEVIEL F. (dir.), 2004, *La Nouvelle-Calédonie, terre de métissages*. Paris, Les Indes Savantes.
- BÉCU G., 1917-1918, « Notes sur Hyenghène ». Nouméa, Archives de l'Archevêché de Nouméa, dossier 39.6.
- BENSA A., 1988, « Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologie française*, 18, 2 : 188-197.
- BOSA B., 2009, « Comment devient-on aborigène ? Trajectoires familiales dans le Sud-Est de l'Australie », *Annales HSS*, 6 : 1335-1359.

- BOUBIN-BOYER S., 2004, « La Première Guerre mondiale : le métissage ignoré » : 81-90, in F. Angleviel (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, terre de métissages*. Paris, Les Indes Savantes.
- BROWN P., 2005, « From Exclusion and Alienation to a “Multi-Racial Community” : The Image of the *Métis* in New Caledonian Literature », *International Journal of Francophone Studies*, 8, 3 : 305-320.
- BRUNET A., 1913, « Présentation d'un projet de décret sur l'organisation indigène ». Aix-en-Provence, Centre des archives de l'outre-mer, AFFPOL 741.
- CHANTER A., 2000, « The Production of Social Disorder : The Example of the Daily Press in New Caledonia » : 65-79, in S. Sinclair et A. Ley (dir.), *Reflections on Violence in Melanesia*. Leichhardt, Canberra, Hawkins Press, Asia Pacific Press.
- CHIVOT M., 1994, « Essai pseudo-scientifique sur les spécificités sociales et culturelles des Calédoniens. Ni Classe, ni Race, ni Culture... ! ? Entre deux classes, entre deux races, no man's land culturel » : 95-112, in *Être caldoche aujourd'hui*. Nouméa, Île de Lumière.
- COLLECTIF, 1994, *Être caldoche aujourd'hui*. Nouméa, Île de Lumière.
- CONNELL J., 1987, *New Caledonia or Kanaky? The Political History of a French Colony*. Canberra, The Australia National University, National Centre for Development Studies.
- DARDELIN M.-J., 1984, *L'avenir et le destin. Regards sur l'école occidentale dans la société kanak*. Paris, ORSTOM.
- DAUPHINÉ J., 1996, « Le métissage biologique dans la Nouvelle-Calédonie coloniale (1853-1939) » : 217-222, in A. Saussol et J. Ztomersky (dir.), *Colonies, territoires, sociétés. L'enjeu français*. Paris, L'Harmattan.
- DUROY L., 1988, *Hienghène, le désespoir calédonien*. Paris, Bernard Barrault.
- FAUGERE E., 2002, « La fabrique identitaire dans les Îles Loyauté. Comment peut-on être un colon-kanak ? », *Ethnologie française*, 32, 4 : 629-635.
- GUIART J., 1983, *La terre est le sang des morts*. Paris, Anthropos.
- .. , 1989, « Compte-rendu de Duroy L., *Hienghène, le désespoir calédonien* », *Journal de la Société des Océanistes*, 88, 1 : 136-145.
- HAMELIN C. et C. SALOMON, 2008, « Situations sociales et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie, premiers résultats, mars 2008 », consulté le 23 février 2013 sur Internet (<http://www.recherches-nouvelle-caledonie.org/spip.php?article75>).
- ISEE, 2009, « Premiers résultats sur recensement 2009 », Institut de la statistique et des études économiques, consulté le 13 février 2013 sur Internet (www.isee.nc/population/telecharxls/don.cadrage-rp-09.xls).
- LAUBAREDE, 1886, *Rapport Mensuel (5^e arrondissement)*, juillet, Aix-en-Provence, Centre des archives de l'outre-mer, NC 27.
- LEBLIC I., 2004, « Métissage et parenté. Assimilation de non-Kanak dans le système des moitiés matrimoniales à Ponérihouen » : 35-56, in F. Angleviel (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, terre de métissages*. Paris, Les Indes Savantes.

- [MAIRIE DE KONÉ], 1933, Lettre au Procureur de la République, n° 108, 24 avril, Registre de Correspondance 1932-1934, Nouméa, Archives de la Nouvelle-Calédonie, E-DC9 2D1.
- MERLE I., 1995, *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie, 1853-1920*. Paris, Éditions Belin.
- MONCELON L., 1885, « Rapport présenté à M. l'Amiral Peyron Ministre de la Marine et des Colonies sur les mesures prises et à prendre à la Nouvelle-Calédonie dans l'éventualité d'une nouvelle insurrection des indigènes ». Aix-en-Provence, Centre des archives de l'outre-mer, NC 171.
- ... , 1886, « Métis de Français et de Néo-Calédonien », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 3, 9 : 10-19.
- MUCKLE A. et B. TRÉPIED, 2010, « In the Long "Run" : Kanak Stockmen, the Cattle Frontier and Colonial Power Relations in New Caledonia, 1870-1988 », *Oceania*, 80, 2 : 199-215.
- NAEPEL M., 2013, *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- RALLU J.-L., 1985, « La population de la Nouvelle-Calédonie », *Population*, 40, 4-5 : 725-744.
- ... , 1998, « Les catégories statistiques utilisées dans les DOM-TOM depuis le début de la présence française », *Population*, 53, 3 : 589-608.
- RATZEL N., 1943, *Cahiers de mes souvenirs*, n° 1 et n° 18, juillet. Nouméa, Archives de la Nouvelle-Calédonie.
- ROUSSELOT, 1917, « Le chef de détachement à M. le Commandant Supérieur des troupes du Groupe du Pacifique, Amoa, le 28 juin ». Vincennes, Service historique de l'Armée de terre, 12H2 (dossier 8, pièce 261).
- SAADA E., 2007, *Les enfants de la colonie. Les métis de l'Empire français, entre sujétion et citoyenneté*. Paris, Éditions La Découverte.
- SAUSSOL A., 1987, « Créolité et Nouvelle-Calédonie » : 157-164, in J.-P. Doumenge, M.-F. Perrin, J.-P. Benoît, P. Singaravélou et C. Huetz de Lempis (dir.), *Îles tropicales : insularité, insularisme*. Bordeaux, CRET.
- SPENCER M., 1985, *New Caledonia in Crisis*. Canberra, Australian Institute of International Affairs.
- TJIBAOU J.-M., 1996, *La présence kanak*, édition établie et présentée par A. Bensa et E. Wittersheim. Paris, Éditions Odile Jacob.
- WACQUANT L., 1987, « Différence ethnique et différences sociales dans les écoles primaires de Nouvelle-Calédonie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 70 : 47-63.
- WEISSGERBER J.-M., 1985, « Les Canaques, une chance pour la France », *Peuples noirs Peuples africains*, 48 : 73-96.

INÉGALITÉS ETHNIQUES SUR LE MARCHÉ DE L'EMPLOI EN NOUVELLE-CALÉDONIE

Samuel Gorohouna* & Catherine Ris**

La Nouvelle-Calédonie, est l'une des plus grandes économies de la région. Elle se distingue des autres territoires français d'outre-mer et des autres îles d'Océanie de par ses niveaux de vie et de développement humain relativement élevés (son PIB par habitant en 2009 est comparable à celui de la Nouvelle-Zélande).

Cependant il persiste d'importantes disparités dans la répartition des revenus. En 2008, l'indice de Gini¹, qui mesure les inégalités, était pour la Nouvelle-Calédonie de 43, ce qui est élevé (les pays les plus égalitaires ont un indice de Gini d'environ 25). Le niveau de vie a augmenté à un taux annuel de 1,3 % entre 1991 et 2008, mais cette hausse s'est accompagnée d'inégalités de plus en plus fortes. En 2008, le niveau de vie des 10 % les plus riches était 7,9 fois plus élevé que celui des 10 % les plus pauvres (Hadj 2010). Les origines de ces disparités sociales sont d'abord géographiques. Le revenu médian dans la province du Sud est deux fois plus élevé que dans la province du Nord et 2,5 fois plus élevé que dans la province des îles Loyauté. Mais ces disparités sont aussi ethniques et c'est ce qu'on tente de mettre en évidence.

*Economiste,
LARJE, Université
de la Nouvelle-
Calédonie.
samuel.gorohou-
na@univ-nc.nc

** Economiste,
LARJE, Université
de la Nouvelle-
Calédonie.
catherine.ris@univ-
nc.nc

1. L'indice de Gini, dont la valeur est comprise entre 0 et 100 (ou 0 et 1), mesure les inégalités dans un pays. Plus il est proche de 0 plus le pays est égalitaire. Plus il est proche de 100, plus les inégalités sont fortes.

Comme ses voisins qui ont été des colonies de peuplement (l'Australie et la Nouvelle-Zélande), la Nouvelle-Calédonie se compose de plusieurs groupes ethniques. Les Kanak représentent environ 40 % de la population, les Européens représentent 34 %, les autres communautés du Pacifique 17 %, et la communauté asiatique 4,5 %. Les Kanak n'ont pas les mêmes caractéristiques socio-économiques que les non-Kanak. Leur taux de chômage en 2009 était de 26 % contre 4 % pour les Européens, 14 % pour les personnes originaires de Wallis-Futuna et de 8 % en moyenne pour les autres communautés. Seulement 3 % des Kanak sont diplômés de l'enseignement supérieur, contre 23 % pour les non-Kanak.

Les recensements de 1989, 1996, 2004 et 2009

Bien que le recueil de statistiques ethniques soit autorisé en Nouvelle-Calédonie, très peu d'analyses statistiques analytiques ont exploité ces données. Le sujet reste en effet très sensible dans l'archipel. Dans cet article, nous utilisons les recensements de la population de 1989, 1996, 2004 et 2009 pour décrire l'évolution de la situation en matière d'éducation et le statut professionnel des autochtones et non-autochtones.

En 2009, la population de Nouvelle-Calédonie est d'environ 245 000 habitants. 164 749 personnes sont âgées entre 15 et 64 ans. De ces 164 749 personnes, nous utilisons un échantillon aléatoire de 50 897 individus afin de réaliser les régressions statistiques.

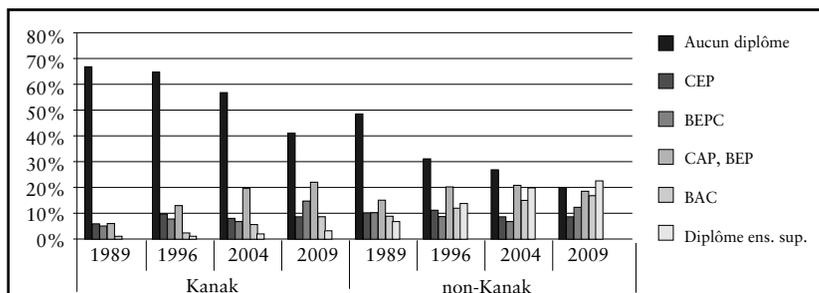
Les données, qui ne sont pas de nature purement économique, portent sur les caractéristiques individuelles : le sexe, l'âge, la province de résidence, l'origine ethnique, le niveau d'éducation, etc. Les données ne contiennent pas d'informations telles que l'expérience sur le marché du travail, les motivations, le capital social de l'individu, etc.

1989-2009 : amélioration du niveau d'éducation

Depuis le début des années 1990, le niveau d'éducation a augmenté de façon spectaculaire en Nouvelle-Calédonie. Cependant, les Kanak ont toujours un niveau d'éducation inférieur aux non-Kanak (voir graphique 1). En effet, il y a eu une augmentation importante du niveau d'études pour toutes les communautés. En 2009, alors que

pour les non-Kanak il y a relativement plus d'individus diplômés des études supérieures, pour les Kanak il y a toujours un nombre important d'individus sans diplôme.

Graphique 1 :
Evolution du
niveau d'éducation
par groupe ethnique.



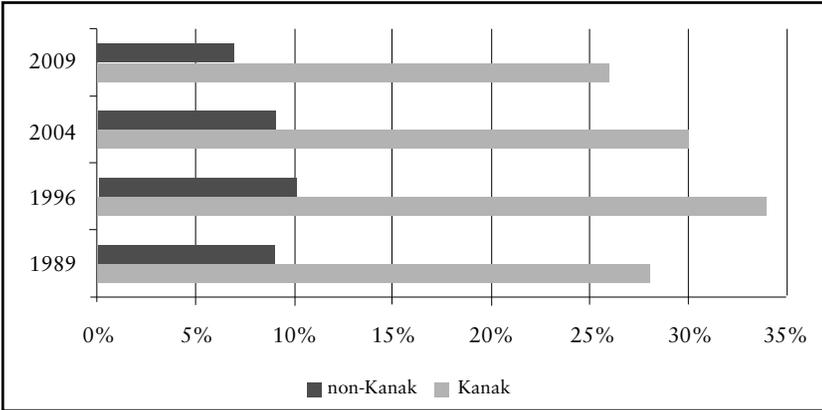
En 2009, 40 % des Kanak étaient sans diplôme contre 20 % pour les non-Kanak. Seulement 3 % ont obtenu un diplôme de l'enseignement supérieur contre 23 % pour les non-Kanak. Ces disparités observées ici à la fin de la scolarisation commencent à l'école primaire (Hadj *et al.*, 2012) et augmentent avec le niveau d'éducation (les différences entre les communautés sont relativement faibles en début de scolarité et augmentent avec le niveau de diplôme).

Une participation inégale au marché de l'emploi

L'inactivité et le chômage, qui dépendent grandement du niveau de qualification, sont beaucoup plus élevés pour les Kanak. Freyss (1995) montre que la marginalisation actuelle des Kanak sur le marché du travail est aussi une conséquence de l'histoire coloniale de la Nouvelle-Calédonie. C'est seulement en 1946 que les Kanak ont été autorisés à entrer sur ce marché; leur intégration y a été très lente. En 1956, le nombre de Kanak identifiés comme actifs était encore très faible. Entre 1956 et 2009, leur nombre a augmenté de façon conséquente, ce qui pourrait suggérer que l'intégration dans la sphère économique a fait des progrès significatifs. L'analyse des taux d'activité montre cependant que les différences de taux d'activité entre les communautés reste constante.

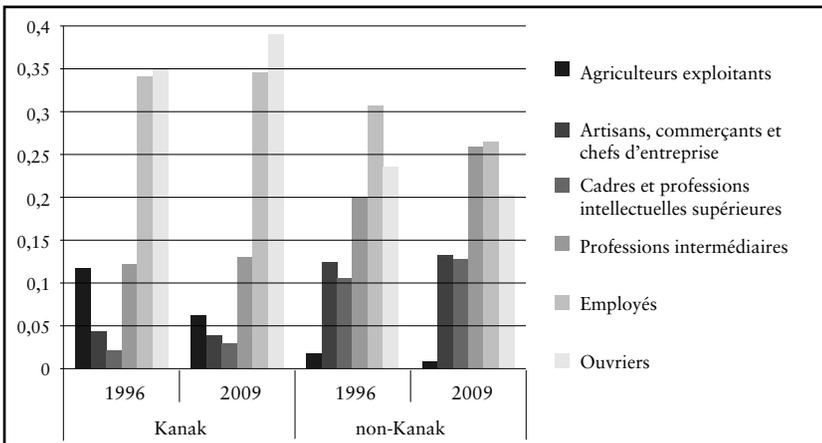
Qui plus est, si on considère le taux de chômage, le fossé entre les communautés s'est maintenu (voir graphique 2). Les taux de chômage et l'écart des taux de chômage entre Kanak et non-Kanak ont peu varié depuis la fin des années 1980. En définitive, bien que

leur niveau d'éducation ait augmenté, la participation des Kanak au marché du travail est restée stable.



Graphique 2 : Evolution du taux de chômage par groupe ethnique

Avec le déclin de l'agriculture, la part de l'emploi chez les Kanak, traditionnellement mieux implantés dans ce secteur que dans les autres, a fortement chuté entre 1989 et 2009. La structure de l'emploi des Kanak reste profondément marquée par leur surreprésentation dans les catégories socioprofessionnelles « inférieures ». Les postes de cadres sont plus fréquents chez les non-Kanak (13 %) que chez les Kanak (3 %). La distribution dans les catégories professionnelles a peu changé au cours des 20 dernières années (cf. graphique 3). Parmi les Kanak, la part des ouvriers et employés a augmenté alors qu'elle a diminué pour les non-Kanak en faveur des catégories moyennes et supérieures.



Graphique 3 : Catégories socio-professionnelles selon le groupe ethnique

Résultats économétriques

Les évolutions des niveaux d'études et de l'accès à l'emploi sont très différentes

La question se pose d'une réduction des inégalités, proportionnelle à la croissance du nombre de diplômés kanak. Les chances d'obtenir un emploi pour un Kanak relativement à un non-autochtone sont en augmentation. Il apparaît que bien que les inégalités de réussite scolaire ont fortement diminué entre 1989 et 2009 (par exemple, les non-Kanak avaient 14,6 fois plus de chance d'obtenir un baccalauréat général que les Kanak en 1989 contre 6,6 fois plus en 2009), l'évolution des inégalités dans l'accès à l'emploi a été beaucoup moins marquée.

Concernant l'obtention des diplômes, les odds ratios [rapports des chances, ndlr] indiquent que l'écart entre Kanak et non-Kanak augmente avec le niveau de diplôme : en 2009 le rapport est de 1 à 3 pour l'ensemble des diplômes, de 1 à 5,2 pour tous les baccalauréats (de 1 à 6,6 pour un baccalauréat général) et de 1 à 9,8 pour les diplômes d'études supérieures.

En 1996, les non-Kanak avaient 2,8 fois plus de chances que les Kanak d'avoir un emploi. En 2009, l'écart est passé à 2,1. En 1996, les non-Kanak avaient 4,9 fois plus de chances que les Kanak d'obtenir un emploi continu. En 2009, le rapport s'établit à 3,6. Ces résultats démontrent une faible variation des inégalités ethniques dans l'accès à l'emploi.

Lefranc *et al.* (2004) mettent en évidence l'influence de la proximité d'adultes avec des statuts socio-économiques élevés sur les trajectoires des jeunes. Au-delà d'un effet contextuel (influence des caractéristiques sociodémographiques des personnes du voisinage), il semble y avoir un effet d'imitation dans le sens où la propension à adopter une trajectoire dépend aussi de la prévalence de cette même trajectoire dans le voisinage (Vallet, 2005). De toute évidence, la sous-représentation des Kanak dans les professions intermédiaires et supérieures pourrait être un frein à l'investissement dans le capital humain². Ce résultat est un plaidoyer pour les politiques de discrimination positive liées aux programmes d'enseignement supérieur pour les jeunes Kanak afin de favoriser l'émergence d'élites kanak qui pourront être des modèles pour le groupe.

2. L'investissement dans le capital humain correspondrait à l'investissement des individus pour la réussite scolaire et l'éducation et la formation de façon générale.

Enfin, ces résultats montrent que, malgré l'amélioration de l'éducation des Kanak depuis 1989, cette dernière ne se reflète pas sur le marché du travail. Il devient aussi nécessaire d'y apporter des explications : la probabilité d'emploi dépend-elle uniquement des caractéristiques telles que le niveau d'éducation, la zone de résidence etc., ou alors l'ethnie joue-t-elle également un rôle ?

Part des caractéristiques observables et inobservables dans l'explication des inégalités d'accès à l'emploi

Pour répondre à cette question, nous avons effectué des régressions économétriques³ à partir d'un échantillon aléatoire de 50 897 observations issues du recensement de 1996 et 2009. Nous avons fait le choix de présenter plus amplement les résultats de 2009. Le sexe, l'âge de l'individu, le lieu de résidence sont introduits dans l'équation comme variable de contrôle. Le niveau d'éducation est également un facteur prédictif de la probabilité d'être employé. Cinq indicateurs de niveaux d'études ont été pris en compte.

Nous avons pu constater que l'ethnie a un effet significatif sur la probabilité d'obtenir un emploi. *Toutes choses égales par ailleurs* (même niveau d'éducation, même sexe, même âge, même zone de résidence), être kanak réduit la probabilité d'être employé de 6,6 %.

La province de résidence ne change pas la significativité de l'effet de l'ethnie. Les disparités ethniques et géographiques ne se substituent pas l'une à l'autre, mais se cumulent. Pour mettre en évidence les effets de chaque catégorie de variables, nous effectuons plusieurs décompositions, basées sur le modèle logistique, avec plusieurs méthodes.

Les régressions réalisées pour chaque groupe ethnique montrent que la variable de résidence a un impact négatif fort (significatif à 1 %) uniquement pour les Kanak. Autrement dit, résider en province Nord n'est pas un handicap pour les non-Kanak contrairement aux Kanak. Comme Gorohouna (2011), nous pouvons expliquer ce résultat par le fait que les non-Kanak ont de bons réseaux sur le marché du travail, ce qui améliore leurs chances d'emploi, même pour ceux dans les provinces Nord et îles Loyauté.

Deuxièmement, on note que les diplômés d'études supérieures apportent plus d'avantages pour les Kanak que pour les non-Kanak,

3. Nous modélisons (à partir d'un modèle logistique) l'explication des différences ethniques dans la probabilité d'emploi à partir de variables explicatives telles que les caractéristiques individuelles (âge, sexe, zone de résidence etc.).

relativement aux personnes qui n'ont pas de qualification. Par rapport au fait de n'avoir aucun diplôme, l'obtention du diplôme de l'enseignement supérieur augmente la probabilité de trouver un emploi de 44% pour les Kanak, comparativement à 30 % pour les non-Kanak. Dans la mesure où il y a peu de Kanak ayant un diplôme de l'enseignement supérieur, l'obtention de ce diplôme constitue un signal positif fort pour les employeurs.

Selon le groupe de référence qu'on prend dans la modélisation, les résultats diffèrent. Nous pouvons suivre Neumark (1988) et Kalb *et al* (2012) en supposant que la situation des non-Kanak est la situation « normale », celle de référence, et que donc si les Kanak avaient des caractéristiques observables identiques, ils pourraient prétendre aux mêmes probabilités d'emploi. Suivant cette hypothèse, nous pouvons conclure que 44% des disparités ethniques ne sont pas expliquées par les variables retenues (celles disponibles dans les recensements de la population)⁴. Il serait intéressant d'avoir des informations sur les expériences précédentes sur le marché de l'emploi des individus ou le nombre d'enfants en bas âge (ce qui est particulièrement pertinent pour les femmes). Le niveau élevé de la partie inexpliquée suggère également que nous ne devrions pas exclure la discrimination comme l'un des facteurs possibles de la part inexpliquée des inégalités. Pour Gorohouna (2011) il faudrait accorder plus d'attention aux relations interethniques sur le marché du travail en Nouvelle-Calédonie. En effet, le sociologue Segal (2009) montre que l'ethnie peut être un réel facteur de tension dans les entreprises calédoniennes.

Il convient de noter que l'ampleur des effets varie considérablement entre les sexes. Lorsque la situation des non-Kanak est la référence, les résultats montrent que la part inexpliquée de l'accès à l'emploi entre Kanak et non-Kanak n'a pas vraiment varié depuis 1996 en raison de la situation des hommes kanak. En effet, les résultats statistiques montrent une forte amélioration pour les femmes kanak tandis que la situation des hommes kanak est restée stable.

Ce résultat pourrait s'expliquer de différentes manières : d'une part, cela signifierait que les femmes kanak sont plus motivées et plus actives que les hommes kanak. Ce qui est complexe à mesurer puisque la motivation est difficilement quantifiable. Cette plus forte

4. Si on prend le groupe des Kanak comme référence, la part inexpliquée descend à 10% ; ce qui reste important.

motivation pourrait être due à une situation moins sécurisée dans le milieu traditionnel relativement aux hommes kanak. Les femmes kanak pourraient trouver ainsi, *via* la formation et le marché de l'emploi, une plus grande autonomie, notamment financière. D'autre part, cela pourrait traduire une réaction différente des employeurs selon qu'il s'agit d'une femme kanak ou d'un homme kanak. Autrement dit, l'ethnie pourrait jouer un rôle plus important quand il s'agit des hommes (*cf.* Salomon, ce volume).

Au-delà du niveau d'études, la distance par rapport aux emplois et les réseaux sont les principaux facteurs expliquant l'accès limité à l'emploi pour certaines catégories de la population en France. En Nouvelle-Calédonie, en plus des différences de dotation en capital humain, l'absence de réseau et le manque d'information sur l'emploi sont des explications pertinentes de l'intégration difficile des Kanak sur le marché du travail. Le phénomène de la discrimination géographique ou ethnique, en raison des pratiques de recrutement de certains employeurs, est également identifié comme une cause de difficultés dans l'accès à l'emploi. Ceci par les biais, soit des « préférences discriminatoires » chez les employeurs à l'encontre de certains groupes minoritaires, ou soit par la « discrimination statistique » résultant d'une information imparfaite sur le marché du travail qui conduit les employeurs à sélectionner des individus sur la base de certaines caractéristiques.

Conclusions

Dans cette étude, on a examiné d'abord l'évolution des niveaux d'études des groupes ethniques en Nouvelle-Calédonie. On observe ainsi que malgré l'augmentation importante du niveau d'études des Kanak sur les vingt dernières années, toutes choses égales par ailleurs (mêmes caractéristiques observées), être Kanak réduit la probabilité d'avoir un emploi de 6,6 % par rapport à un non-Kanak. Ce qui confirme les résultats de Gorohouna (2011).

L'expérience antérieure sur le marché du travail, le nombre d'enfants en bas âge, les réseaux, l'accès à l'information sur les emplois, etc., pourraient sans doute mieux expliquer les écarts constatés. Par ailleurs, on ne peut pas exclure la discrimination comme autre facteur explicatif. Comme déjà souligné, les inégalités

ethniques sont le résultat de la récente histoire coloniale du pays (Freyss, 1995). Et un rapport du gouvernement (SADNC, 2008) fait état des préjugés de certains employeurs (très majoritairement non-kanak). Quand on distingue selon le genre, on se rend compte que la part inexplicée dans les différences entre ethnies est beaucoup plus importante chez les hommes que chez les femmes. Ce qui pourrait s'expliquer par le fait que les femmes kanak sont plus motivées et plus actives que les hommes kanak, notamment en raison d'une situation moins sécurisée dans le milieu traditionnel relativement aux hommes kanak. Il est possible également que les employeurs réagissent différemment selon qu'il s'agit d'une femme kanak ou d'un homme kanak. Autrement dit, l'ethnie pourrait jouer un rôle plus important de discrimination dans l'accès à l'emploi quand il s'agit des hommes.

Les recensements que nous utilisons nous permettent de démontrer l'existence de disparités ethniques de 1989 à 2009. Mais les recensements ne contiennent pas les variables qui nous permettraient d'approfondir l'analyse. D'autres recherches devraient être en mesure de prendre en compte plus de caractéristiques observables et d'examiner plus en profondeur les disparités. Cette compréhension est essentielle pour la formulation et l'orientation des politiques publiques visant à combler l'écart entre groupes ethniques. Ces politiques, dont l'efficacité est un défi majeur pour la collectivité, devraient assurer une répartition plus équitable des revenus, conduisant à des conditions de stabilité sociale nécessaire pour parvenir à un développement équilibré et durable en Nouvelle-Calédonie.

Bibliographie

- ALTMAN J.C., BIDDLE N., and HUNTER B.H. (2009), « Prospects for “Closing the Gap” In Socioeconomic Outcomes for Indigenous Australians? », *Australian Economic History Review*, vol. 49, n°3, pp. 225-251.
- FREYSS (1995), *Economie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, IEDES, Presses Universitaires de France, Paris.
- GOROHOUNA S. (2011), *Dynamique des inégalités dans un pays pluriethnique. Le cas de la Nouvelle-Calédonie*, PhD, Thèse pour le Doctorat de Sciences Economiques, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

- HADJ L., LAVIGNE G., LAGADEC G. and RIS C. (2012), « Vingt années de politiques de rééquilibrage en Nouvelle-Calédonie : Démocratisation de l'école et persistance des inégalités », *Formation Emploi*, n°120.
- KALB G., LE T., HUNTER B. & LEUNG F. (2012), « Decomposing Differences in Labour Force Status between Indigenous and Non-Indigenous Australians », *IZA Discussion Paper* n° 6808, Institute for the Study of Labor, Berlin.
- LEFRANC A., PISTOLESI N. and TRANNOY A. (2004), « Le revenu selon l'origine sociale », *Économie et Statistique*, n° 371, pp. 49-88.
- NEUMARK D. (1988), « Employers' discriminatory behavior and the estimation of wage discrimination », *JOURNAL OF HUMAN RESOURCES*, vol. 23, pp. 279-295.
- SADNC (2008), *Schéma d'Aménagement de la Nouvelle-Calédonie*, Atelier 5, p.156.
- SEGAL J.-P. (2009), *Le monde du travail au cœur du destin commun. Employeurs, syndicats, salariés : dialogues en construction*, Direction du travail et de l'emploi, Artypo, Nouvelle- Calédonie.
- SINNING M., HAHN M., and BAUER T. (2008), « The Blinder-Oaxaca decomposition for nonlinear regression models », *The Stata Journal*, vol. 8, n° 4, pp. 480-492.
- VALLET L.-A. (2005), « La mesure des effets de quartier/voisinage : un objet important et difficile à la croisée des sciences sociales », *Revue économique*, vol. 56, n° 2, pp. 363-370.

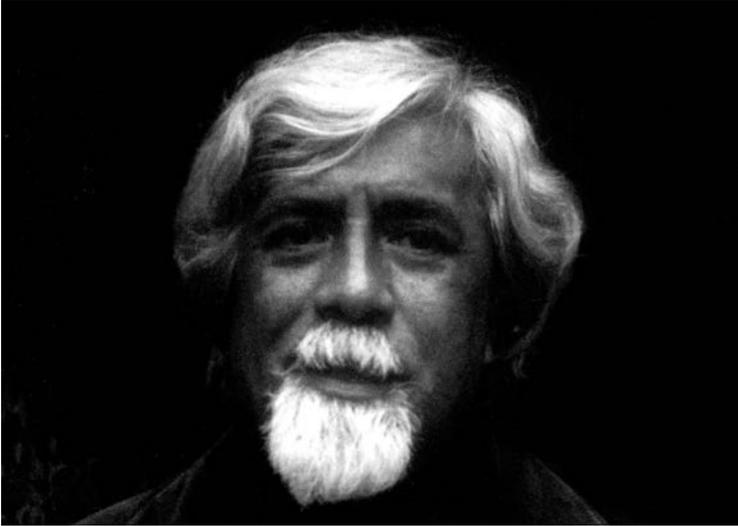
INÉGALITÉS SOCIALES ET INCARCÉRATION

Nidoïsh Naïsseline

Nidoïsh Naïsseline, grande figure des îles Loyauté, s'est retiré de la vie politique en 2014. Diplômé en sociologie, il est le fondateur en 1969 du premier mouvement indépendantiste – les Foulards Rouges – qui a été à l'origine, avec le Groupe 1878, du PALIKA. Il se sépare de ce parti pour créer en 1981 le LKS (Libération kanak socialiste) au nom duquel il signe les Accords de Matignon puis est élu 25 ans sans interruption à la Province des îles. Nidoïsh Naïsseline a succédé à son père en 1973 comme grand chef du district de Guahma, à Maré, et il a passé à son fils cette responsabilité coutumière en 2007. L'article publié ici a été écrit en 2011.

A lors que la Nouvelle-Calédonie, par l'importance de ses ressources minières, se situe parmi les îles les plus riches du Pacifique Sud, le rapport du Commissaire général des lieux de privation de liberté (CGLPL), publié au Journal officiel de la République française le 6 décembre 2011, est accablant pour notre centre pénitencier du Camp-Est.

Il fait état d'une superpopulation carcérale avec près de 200% dans le centre de détention et de semi-liberté et de 300% dans le quartier de la maison d'arrêt. Une atteinte à la dignité humaine



Nidoish Naisseline,
© J.-P. Razon

que la Ligue des droits de l'homme avait déjà signalée, et en juillet 2010, le médecin de l'administration pénitentiaire en ces termes : « *Les détenus ont à Nouméa moins d'espace qu'un chien en fourrière : cinq mètres carrés pour le chien et neuf mètres carrés pour quatre à six détenus.* »

90% des détenus sont des Kanak, alors que nous représentons moins de 44% de la population calédonienne, et 99% des jeunes incarcérés sont encore des Kanak. Pour James Amaya, rapporteur spécial des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones, le taux de criminalité n'est pas plus élevé en Nouvelle-Calédonie qu'en France, mais, selon les autorités pénitentiaires, c'est le taux de condamnation qui l'est, attestant une tendance troublante du pouvoir judiciaire à incarcérer plus souvent les délinquants ou à leur imposer des condamnations plus lourdes en Nouvelle-Calédonie. Ceci, malgré la reconnaissance de l'identité kanak par la Constitution française de 1988.

Des solutions en termes d'agrandissement des bâtiments et d'augmentation du nombre de gardiens sont proposées par les représentants de l'Etat et de la mairie de Nouméa, mais aucune ne répond à la question : « Pourquoi et comment, treize ans après la signature de l'Accord de Nouméa, le peuple kanak est-il toujours la cible privilégiée du pouvoir judiciaire français ? »

DE LA DIVERSITÉ DES ENJEUX DU NICKEL POUR LES KANAK AUJOURD’HUI

Christine Demmer*

Internationalisation de la production et revendications kanak

A partir des années 2000, l’activité minière et métallurgique de la Nouvelle-Calédonie s’est internationalisée, dans un contexte où le nickel, sa principale ressource, est devenu indispensable pour deux marchés qui se portent bien : l’aéronautique et l’énergie¹. Les Néo-Calédoniens – et les Kanak en particulier – sont alors entrés de plain-pied dans la « mondialisation », dans cette économie dominée par les sociétés transnationales. À côté de l’exploitant historique (la SLN) présent depuis le XIX^e siècle, appartenant actuellement majoritairement au groupe minier français ERAMET², deux grands projets industriels impliquant plusieurs multinationales ont vu le jour ; l’un des sites est situé en Province Nord, dans la région de Koné, et l’autre en Province Sud, à Goro, sur la commune de Yaté. Le premier site est géré par la SMSP (Société minière du Pacifique Sud) qui, à travers diverses filiales, possède plusieurs mines ainsi que l’usine de transformation du nickel. La SMSP est une holding dont le capital appartient majoritairement à une société

1. Les notes se trouvent à la fin de l’article, page 154.

* Anthropologue,
Centre Norbert
Elias, Marseille.



contrôlée par la Province Nord (avec des élus indépendantistes kanak) qui possède 51% des parts de l'entreprise contre 49% pour ses partenaires. Pour son usine pyrométallurgique qui fonctionne depuis 2013, la SMSP avait fait appel à la fin des années 1990 au canadien Falconbridge absorbé dans la multinationale anglo-suisse Glencore Xstrata; pour sa production qu'elle envoie à Gwangyang, la SMSP s'est ensuite alliée au groupe sud-coréen, Posco et, en 2012, elle a entamé un partenariat avec le chinois Jinchuan pour qui elle exportera du nickel dans une usine encore en construction. L'usine au Sud, entrée en activité en 2010, est possédée à 90% par le groupe brésilien Vale Inco; les autres actionnaires sont les Provinces, *via* la Société de Participation Minière du Sud Calédonien. L'implantation de grands projets miniers transnationaux en Nouvelle-Calédonie, bien qu'en lien avec la transformation mondiale des formes de production, la demande croissante de nickel et l'abondance des ressources locales en minerai vert, doit résolument se lire à l'aune de la lutte des indépendantistes kanak pour le recouvrement

Daniel Pétémou,
directeur de la
SOMIKAT (société
minière kanak)
© C. Demmer

de leur souveraineté. En effet, l'usine du Nord est clairement un acquis indépendantiste : il constitua même un préalable à la signature de l'accord de Nouméa en 1998. Quant à l'usine du Sud aux mains de Vale, elle est née à la demande des loyalistes, en réponse à ce projet, dans une logique tout à fait concurrentielle. Le nickel s'est donc invité au cœur de la bataille politique concernant l'avenir du pays en tant que ressource stratégique pouvant en assurer l'indépendance économique. Mais pour les Kanak, le contrôle de la ressource a pris progressivement des formes multiples et les enjeux politiques sous-jacents à cette volonté de maîtriser le nickel s'avèrent désormais divers.

Pour le FLNKS (Front de Libération National Kanak et Socialiste), dans la foulée des « événements » de 1984-88, il s'est agi de se positionner comme acteur industriel à l'échelle du territoire, dans la perspective de l'indépendance, en rappelant que le nickel est avant tout la ressource de leur peuple dont d'autres profitent depuis plus d'un siècle ; pour les populations kanak proches des sites miniers, il devint alors évident de revendiquer également, à leur échelle, une propriété sur la ressource. Outre le développement de l'emploi local « localisé » et l'établissement de contrats privilégiés de sous-traitance avec les mineurs locaux, la revendication s'est portée aussi sur la participation au capital des entreprises exploitantes, voire sur la possession des titres miniers ou encore *a minima* sur la mise en place de contrats d'amodiation. Que le mineur soit la SMSP ou une transnationale allochtone, ces revendications de contrôle de l'exploitation minière au plan local, en deçà de l'échelle de la Province et du pays, ont été opérées en rappelant la nécessité de générer des retombées économiques directes, dans des zones écologiquement dégradées où l'investissement notamment en équipements collectifs, eu égard aux bénéfices des entreprises minières, est jugé dérisoire. C'est là une manière d'affirmer une participation à la construction de l'indépendance qui entend préserver des intérêts locaux.

La logique politique segmentaire de ces revendications fait plus qu'affleurer à chaque fois : c'est au nom d'un lien social aux massifs miniers, affirmé en lieu et place de titres de propriété, que des clans – et surtout des chefferies – posent des droits sur les mines³. Ce

principe d'affirmation de droits sur un lieu traversé, on ne peut plus courant au sein du monde kanak pour afficher une position sociale, s'est vu généralisé depuis les années 1970, dans le cadre des revendications nationalistes réclamant la récupération de terres spoliées par les colons. Appliqué aux mines, terres domaniales, c'est surtout le mouvement autochtone né dans les années 2000, inscrit dans le schéma des mobilisations reconnues à l'ONU, qui l'a ensuite développé. Dans la toute récente *Charte du Peuple Kanak* promulguée en avril 2014 par le Sénat coutumier (institution inscrite dans cette mouvance), l'on parle désormais de « zones d'influence coutumière », permettant ainsi d'élargir la base sociale de la revendication à un large terroir kanak tout en renforçant l'idée d'une appropriation des mines non seulement par des Kanak mais aussi, plus spécifiquement, par des entités politiques segmentaires⁴. La mobilisation kanak autour du projet de création d'usine du Sud au tournant des années 2000, bien que multiforme, inaugure ce positionnement dans la lignée des revendications autochtones onusiennes. Au-delà de la seule question de l'affirmation d'une forme de propriété sur le sol et le sous-sol, cette mobilisation – à l'instar de toutes celles de ce type – visait la reconnaissance, par l'Etat, de droits particuliers pour ces entités politiques infra-étatiques (pour les représentants de l'autorité et les territoires sur lesquels ils exercent leurs prérogatives). Ce dont il est question fondamentalement dans le projet autochtoniste c'est d'inscrire institutionnellement la diversité culturelle au sein de l'Etat et non plus tant de viser l'indépendance⁵. C'est ainsi que se développe en milieu kanak un discours de déni de la représentativité des élus locaux (dans les communes ou les provinces) afin de mieux affirmer encore la légitimité politique des chefferies – voire celle des aires coutumières créées au temps des accords de Matignon⁶. Au niveau de la gestion du nickel, les défenseurs de la logique autochtone attendent que ce soient ces entités qui supervisent les activités des industriels miniers (qu'elles gèrent par exemple les autorisations de permis de recherche au lieu des communes) et surtout qu'elles bénéficient localement des retombées du nickel en lieu et place des communes minières (qui, pour certaines se battent aussi pour une fiscalité minière tenant compte de leur environnement dégradé)⁷.

Cependant, bien que dans le contexte de la sortie de l'accord de Nouméa le Sénat coutumier sache se faire entendre sur la question de l'instauration d'un pluralisme juridique institutionnel pour l'avenir⁸, il serait inexact de placer à présent toutes les revendications « localistes » ou plus globales sur le nickel dans le seul cadre interprétatif d'une logique autochtone – et ce quand bien même elles sont portées par des entités politiques infra-étatiques. Ce texte entend rendre compte de la diversité et de la complexité des attentes exprimées aujourd'hui par les Kanak face au nickel. Il commencera par resituer ce que représente le contrôle de la ressource sur le site de l'usine au Nord puis s'attachera à montrer les attentes exprimées au sein de celui du Sud. Deux enjeux politiques bien distincts – respectivement indépendantiste et autochtoniste – apparaîtront ainsi, sans qu'au Sud le second n'occulte totalement le premier. Enfin, l'exposé de ce qui se joue dans la commune minière de Canala permettra de saisir qu'il existe une réelle appropriation de ces enjeux sur d'autres sites miniers – qui n'exclue pas des déclinaisons locales. L'ensemble du propos rappellera que l'affirmation de la souveraineté kanak sur la ressource sert aussi, partout et à toutes les échelles, des intérêts d'ordre strictement économique.

Maîtriser le nickel pour développer la Province Nord et le pays

Dès le début des années 1980, les indépendantistes ont lié la question du développement à leurs démarches politiques. Mais ce sont bel et bien les accords de Matignon-Oudinot de 1988 qui marquèrent le tournant industriel de leur stratégie. Avant cela, dans la période dite « des Régions » entre 1984 et 1988, les concepts de socialisme kanak et d'économie mixte portés par les dirigeants kanak encourageaient à un développement agricole en tribu permettant le maintien des activités vivrières et, avec elles, d'une organisation sociale spécifique. Mais la perspective de créer un Etat-nation indépendant exigeait de générer plus de richesses et de penser le problème à l'échelle du territoire (au-delà de ce qu'on appelle désormais les « terres coutumières »). Il fallait développer les Provinces majoritairement kanak (Nord et Iles) bien moins loties que celle du Sud où se trouve Nouméa tout en tenant compte du fait que les Kanak sont de moins en moins nombreux à résider en tribu⁹. Prendre pied

dans l'industrie du nickel, principale ressource du pays tomba alors sous le sens : c'est ainsi que la question d'une maîtrise kanak du minerai vert s'imposa dans les négociations du nouveau statut de 1988. Les indépendantistes partaient de loin. Aucun Kanak n'était en possession de titres miniers et ils n'avaient pas non plus de place enviable dans la production. Jusqu'à l'arrêt de la transportation en 1898, ce furent essentiellement des bagnards qui effectuèrent le travail sur mine pour des entrepreneurs européens. Puis ce fut au tour des Néo-Hébridais (Ni-Vanuatu aujourd'hui), des Vietnamiens du Tonkin ou encore des Javanais d'Indonésie d'être embauchés sous contrat tandis que les Japonais furent recrutés librement. Ce n'est qu'en 1946 – avec la liberté de circuler et de travailler qui accompagna l'abolition du régime de l'Indigénat – que les Kanak eurent l'opportunité d'intégrer la SLN ou de travailler chez les « petits mineurs ». Mais même à l'époque dite du « boom du nickel » à la fin des années 1960, ils continuaient à occuper des emplois précaires et peu spécialisés (chargement des bateaux, roulage sur mine...).

Dans l'optique des indépendantistes, améliorer leur sort à ce niveau n'était pas l'essentiel, comptait plutôt d'avoir la main sur la ressource. En 1989, le gouvernement français accepta le principe de la cession d'une société minière au FLNKS comme il le réclamait. L'Etat racheta, au profit de ce dernier, la SMSP (Société minière du Pacifique Sud), contracteur de la SLN appartenant au groupe du dirigeant loyaliste Lafleur. L'idée était de lier l'entreprise à la Province Nord gérée par les indépendantistes. C'est ainsi que la SOFINOR (Société d'économie mixte d'investissement de la Province Nord) devint à 87% actionnaire de la SMSP tout en étant elle-même détenue à 75,33 % de son capital par l'assemblée de la Province Nord¹⁰. Principal outil financier *ad hoc* de la Province, la SOFINOR remplit ses caisses pour le compte de la Province grâce au contrôle de la société minière SMSP devenue second exportateur mondial de nickel (le secteur tourisme, aménagement et construction ou encore agro-alimentaire venant apporter le complément)¹¹. Ce contrôle public de la société a permis aux indépendantistes de mettre, comme ils le souhaitaient, le nickel au service du développement de la collectivité territoriale du Nord et des communes majoritairement kanak¹². Et tout en visant l'objectif de rééquilibrage entre Provinces, ils conti-

nuent à se placer, ce faisant, dans la perspective plus globale de la construction économique de leur indépendance.

En 1991, la SMSP était en possession de plusieurs sites miniers (Ouaco à Kaala Gomen, Poya, Kouaoua ainsi que Nakety et Boakaine à Canala) entièrement dédiés à l'exportation du minerai vert. Pour accroître leurs bénéfices, les indépendantistes souhaitèrent transformer le nickel sur place afin d'en augmenter la valeur. Au milieu des années 1990, ils réclamèrent alors l'aide de l'Etat pour se lancer dans la construction d'une usine de traitement du minerai proche de Koné, la capitale du Nord. Ils entendaient ainsi y développer un pôle économique (voire administratif, commercial et financier) grâce à la création d'emplois directs comme indirects impliquant notamment des Kanak. La négociation dura deux ans car le FLNKS cessa de discuter un temps avec l'Etat en découvrant un accord établi en secret entre le RPCR et ce dernier consacrant une large autonomie à la Nouvelle-Calédonie¹³. Le Front (et en particulier l'Union Calédonienne) fit de cette négociation économique un préalable à la reprise des discussions concernant la sortie des accords de Matignon-Oudinot; il exigea l'obtention d'un massif riche en nickel de haute teneur : le Koniambo dont le minerai alimenterait l'usine. L'accord de Bercy qui vint clore les négociations en 1998 entérine le transfert à la SMSP de ce massif ainsi que la construction de l'usine du Nord qui s'opérera avec le canadien Falconbridge avant qu'il ne soit racheté par l'anglo-suisse Xstrata qui fusionna avec Glencore en 2013. Il met également sur les rails la question de l'entrée de la Nouvelle-Calédonie dans le capital de la SLN fortement discutée aujourd'hui. En tout état de cause, cet épisode dit du « préalable minier » – en tant que condition même de la signature de l'accord de Nouméa pensé comme l'accord de la décolonisation de la Nouvelle-Calédonie – démontre le lien inextricable existant pour le FLNKS entre lutte pour l'indépendance et maîtrise du nickel¹⁴. Malgré l'alliance de la SMSP avec une transnationale (suivie par d'autres alliances encore par la suite), le principe de l'actionnariat majoritaire (51% contre 49% pour les partenaires) entend préserver l'esprit d'une maîtrise kanak du nickel au service d'une indépendance où les Kanak seraient acteurs de leur développement. Que des critiques relatives à ces partenariats qui déposent partiellement

les Kanak des ressources de la SMSP ou celles relatives aux répartitions jugées parfois inégales des investissements de la SOFINOR au sein des communes de la Province émanent de mouvements et partis que les élections ont écartés de la gestion de la collectivité territoriale du Nord depuis plusieurs mandatures ne change pas le fait que, pour tous les indépendantistes, la maîtrise du nickel reste inscrite à l'ordre du jour, dans la perspective politique d'accompagnement des démarches vers l'acquisition de la pleine souveraineté¹⁵.

Les non-indépendantistes ne s'y sont pas trompés. C'est pour ces motifs qu'ils ont cherché très rapidement en 1999 à mettre sur pied un projet industriel concurrentiel en Province Sud, pour affaiblir les chances de réussite au Nord et invalider la tentative indépendantiste de démonstration de leur capacité à gérer le futur pays. Côté kanak, le projet d'usine de Vale à Goro, finalisé en 2010, a fait naître une stratégie politique différente de celle des indépendantistes au Nord. Parmi les populations kanak sises en Province Sud confrontées à l'industriel étranger, certaines réclamèrent, outre de générer des emplois locaux directs et via la sous-traitance, d'avoir la possibilité d'obtenir un droit de regard sur les activités du mineur (notamment pour surveiller les effets écologiques de ces activités). Par ce biais, au-delà des revendications d'ordre écologique, il était question d'affirmer la légitimité des chefferies et, plus largement celle de l'aire coutumière Djubea Kaponé qui les regroupe, dans la gestion des affaires minières. Ceci fut le point de départ d'une démarche plus large de quête de reconnaissance institutionnelle de l'ordre politique infra-étatique kanak. Aussi, le nickel est-il devenu prétexte ici à défendre un autre projet que celui de la construction de l'indépendance : celui de la valorisation d'une ethnoculture et la reconnaissance de droits qui lui soient propres.

Affirmer la propriété sur le nickel pour défendre des droits particuliers

En 2002, soit deux ans peu après que le chantier d'usine fut lancé, une association – le comité Rhéébu Nùù (l'œil du pays) qui regroupe les trois tribus de la commune de Yaté (Unia, Touaourou et Goro) – engagea un bras de fer avec la transnationale INCO, l'industriel alors en possession des titres miniers du massif de Goro. Situées

hors du cadre de la demande d'accès à l'emploi (exprimées par ailleurs par un collectif plus large que la seule association Rhéébu Nùù) les revendications portaient essentiellement sur trois points. L'association commença par lancer l'alerte sur les dangers de pollution du lagon et des rivières pouvant résulter du rejet d'acide sulfurique indispensable au fonctionnement de l'usine. Elle pointa alors la nécessité d'être informée de l'évolution du projet industriel; elle voulait pouvoir donner son avis autorisé et entendait obtenir des compensations en cas de dommages avérés. En 2005, les leaders de Rhéébu Nùù décidèrent d'élargir ces revendications à toutes les zones minières en créant le CAUGERN (Comité autochtone de gestion des ressources naturelles). Ce dernier, allié à des associations environnementales et un syndicat kanak (l'USTKE), se prononcèrent alors également pour l'obtention de retombées économiques dans l'escarcelle des chefferies et de leur conseil de clans afin de promouvoir des projets économiques et culturels spécifiques. La forme de captation de la rente minière au sein de ce qui fut appelé « Fonds patrimoine » restait ouverte : entre contrepartie de l'exploitation des terres du premier occupant (versement de royalties) et prélèvement monétaire réalisé sur la tonne extraite voire sur les bénéfiques. Sans suite, ce projet déboucha localement, en 2008, sur le « Pacte pour un développement durable du Grand Sud » signé entre l'industriel Vale (repreneur d'Inco), le Comité Rhéébu Nùù, le conseil coutumier de l'aire concernée (Djubéa Kaponé) représentant toutes les chefferies de l'aire et, pour le Sénat coutumier, les sénateurs de cette aire coutumière. Ce contrat qui engage l'industriel à reboiser, garantit également le suivi environnemental de l'exploitation et du traitement du nickel par les chefferies de l'aire coutumière du sud (Yaté, Mont Dore, îles des Pins et Paita), regroupés au sein du Comité Consultatif Coutumier Environnemental (CCCE). Il stipule enfin la création d'une fondation d'entreprise destinée à valoriser des projets socio-économiques en tribu. Sans reprendre à la lettre les revendications initiales du Comité Rhéébu Nùù, le Pacte acte cependant à sa façon les revendications de consultations préalables, de compensations écologiques et de partage des bénéfiques. Pour le dire autrement, Vale a admis explicitement la légitimité de telles revendications formulées par des



Le président de l'aire xârâcùù, Luno Thavoavianon, acteur de la charte du peuple kanak.
© C. Demmer

autorités non étatiques auprès d'exploitants industriels. Plus exactement encore, en signant le Pacte, l'industriel a entériné une forme d'appropriation de la ressource par ceux qu'on nomme les « coutumiers » qui n'est pas celle du droit¹⁶. Ce faisant, il a ouvert la voie à la reconnaissance de leur légitimité politique – ainsi qu'à l'exercice de prérogatives en rapport – sur un territoire et ses ressources.

La nature du collectif en lutte contre l'industriel à Goro (les chéferies) ainsi que la nature des revendications (placées sur le plan environnemental et culturel) classent sans ambiguïté le combat de Rhéebu Nùù dans la mouvance des mobilisations autochtones onusiennes (Demmer, 2007). En l'occurrence, la demande de consultations préalables, de compensations pour préjudices écologiques et culturels subis, voire le partage de bénéfices sont au cœur des attentes autochtonistes exprimées face aux industriels¹⁷. Mais lorsqu'il n'est pas question d'implantation de grands projets sur des territoires

où se rencontrent des populations autochtones dont elles ont l'usage et sur lesquels elles affirment également des liens sociaux (sites de fondateurs de clans, cimetières, habitat de génies, etc.), ce mouvement social entend plus largement défendre des droits particuliers : entériner une reconnaissance institutionnelle des spécificités autochtones qui garantisse une certaine autonomie par rapport aux institutions étatiques. Dans le cas kanak, la demande officielle d'une telle reconnaissance des figures du politique infra-étatique passant par la reconnaissance de droits sur les ressources date sans conteste de 2002 (Levacher, 2014); elle s'opère au travers de la « Déclaration sur le droit sur l'espace et le patrimoine naturel et culturel de Kanaky »¹⁸. Cette dernière stipule explicitement que les « autorités coutumières » doivent être impliquées dans tout ce qui concerne « la mise en valeur des ressources naturelles renouvelables et non renouvelables ». Mais plus largement se joue déjà dans cette Déclaration ce qui sera affiché officiellement seulement en avril 2014 dans la Charte du Peuple Kanak : le droit à l'expression politique des légitimités antérieures à celles du colonisateur sur des territoires distincts (en l'occurrence au-delà du droit à en contrôler les ressources).

A côté de cette mobilisation portée par Rhéébu Nùù dès 2002 qui en appelait à la veille environnementale des coutumiers et à la création d'un Fonds patrimoine pour financer un développement « alternatif » en tribu, il existait à Yaté une autre revendication que l'association encourageait également : celle enjoignant à faire participer de manière privilégiée les populations locales à l'extraction et au traitement du nickel¹⁹. En réalité, dès l'annonce de mise en œuvre du projet industriel en 1997, les Kanak vivant non loin envisagèrent la création de structures économiques pour s'inviter dans la construction de l'usine, pour faire fonctionner la base-vie ou encore pour participer à l'extraction. Ils décidèrent de donner à ces entités économiques une forme collective tenant compte de l'organisation sociale kanak. Des discussions eurent lieu dans la foulée pour savoir s'il fallait privilégier dans le schéma économique ceux qui peuvent se prévaloir d'un lien historico-social au massif ou pas. Le même genre de discussions eut lieu ensuite autour de l'usine de Vavouto près de Koné qui prit d'ailleurs exemple sur ce qui s'était

fait en Province Sud pour construire son propre schéma de participation. Ici, c'est Goro, la tribu la plus proche du site industriel, qui ouvrit les négociations relatives à la participation de l'ensemble des chefferies de la commune de Yaté aux activités de l'industriel. Les chefferies de la commune du Mont Dore, elles aussi proches du site, cherchèrent également à entrer dans le dispositif même si des dissensions entre les habitants des deux communes – portant en partie sur leurs limites administratives respectives – ont nuit à l'élaboration d'un projet commun. Après diverses formules envisagées, les tribus de Yaté se réunirent en 2002 au sein de la SCP Xéé Nùù composée de trois GDPL, épousant les contours des trois tribus²⁰. La Société par actions simplifiées Goro Mines née l'année suivante, filiale à 100% de cette SCP, fut chargée de répartir les contrats de sous-traitance minière entre ces tribus. Au sein de cette SAS, outre les petits porteurs, se retrouvaient les mêmes actionnaires collectifs. Ce montage est le fruit de discussions menées à partir de 2001 entre coutumiers et élus locaux qui adhéraient tout à fait à cette logique segmentaire²¹. Il faut dire que penser un développement selon des formes sociétaires inspirées des modes d'identifications collectifs kanak est un souhait partagé depuis les années 1980 au sein du mouvement indépendantiste. Aussi, dans l'esprit de tous, que la direction de la SAS Goro Mines soit confiée au départ au fils du grand chef sis à Goro n'équivalait pas à revendiquer plus avant une reconnaissance des chefferies pleine et entière dans l'Etat. Il s'agissait bien plutôt de veiller à ce que l'ensemble des habitants participent aux activités de sous-traitance selon l'idéal communautaire affiché.

Rhéebù Nùù, fondé l'année de la création de la SCP, tout en accompagnant le processus développementaliste tel qu'il avait été conçu, amena ensuite les revendications sur un nouveau terrain. S'affichèrent ici pour la première fois des attentes encore jamais exprimées dans l'exploitation du nickel (la reconnaissance de la légitimité politique des chefferies) liées à une manière spécifique de penser l'appropriation de la ressource (*via* des entités politiques « propriétaires » des sites et non *via* des entreprises possédant des titres miniers)²². C'est pourquoi, du fait de cette nouveauté, les relations des Kanak au projet de Goro, bien que démontrant une

volonté de participation économique qui peut se lire dans le sens d'une participation au projet de construction d'indépendance, sont résolument marquées par l'enjeu politique porté par l'association. En réalité, en commençant par signifier la légitimité des autorités coutumières à contrôler l'exploitation du nickel, le Comité Rhéébù Nùù comme le CAUGERN ont engagé en ces lieux la remise en cause plus profonde affichée dans la récente Charte du peuple kanak de la légitimité politique occidentale sur les territoires où se tiennent des chefferies. A travers ce document, sous l'impulsion du leader de Rhéebu Nùù, chargé de mission depuis 2005 auprès du Sénat coutumier, cette institution s'est positionnée officiellement pour un avenir politique fondé sur une double gouvernementalité des citoyens de la Nouvelle-Calédonie, l'une réservée aux ressortissants de droit commun, l'autre – sur les territoires des tribus, districts ou encore des aires coutumières – aux personnes relevant du droit coutumier²³. Au milieu des années 2000, Rhéébù Nùù critiquait le montage financier du Nord au motif que la Province peut un jour changer de camp et les indépendantistes perdre le contrôle de la SMSP et de ses sites miniers. Désormais, ce montage est plutôt disqualifié par les défenseurs de l'autochtonie parce qu'il implique une collectivité territoriale qui pour l'heure demeure française et qui, même en cas d'indépendance, restera d'inspiration française. Les élus kanak (et *a fortiori* non kanak) sont soupçonnés ainsi de ne pas représenter le monde mélanésien, originellement gouvernés par d'autres figures du politique.

L'intensification des pratiques extractives au tournant des années 2000 et les gains qu'elle permet d'envisager n'est pas étrangère à l'apparition de cette nouvelle affirmation politique kanak. Mais on comprend bien rétrospectivement que la (re)mise en selle des coutumiers poursuit d'autres buts que le seul contrôle des retombées du nickel. On assiste plus globalement bel et bien à la mise en balance de deux types de modèle politique en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui, susceptible chacun d'être reconnu à exercer le pouvoir sur des territoires et/ou des administrés distincts. Aussi, à l'aune des évolutions récentes du mouvement autochtone kanak, la mobilisation autour de Goro apparaît comme ayant servi de tremplin à la diffusion de ce message. Affirmer la propriété sur la ressource

pour obliger l'industriel à convier les coutumiers à surveiller les pratiques et stratégies extractives, c'était chercher à valoriser ces entités politiques dans une perspective qui invite à présent l'Etat à leur reconnaître bien d'autres prérogatives. On est donc loin ici de l'enjeu des élus kanak du Nord, voire du FLNKS, attachés à la construction de l'indépendance économique grâce à la maîtrise des titres miniers et des entreprises minières.

Pour les signataires du Pacte pour un développement durable du Grand Sud, affirmer la légitimité politique coutumière ne signifiait pas uniquement en passer par la reconnaissance de l'autorité des chefferies. Le Pacte fait entrer en scène également les districts coutumiers de Yaté et du Mont Dore (et la chefferie de l'île des Pins assimilée à un district) dont les contours épousent grossièrement ceux des communes. Il implique aussi l'aire coutumière Djubéa Kaponé qui regroupe les districts du Sud ainsi que le Sénat coutumier qui s'est autoproclamé dans la Charte « l'assemblée du peuple kanak chargée d'exercer les attributs de la souveraineté autochtone ». En somme, toutes les échelles du politique coutumier actuellement existantes sont ici convoquées pour contrôler le nickel. Les modes d'identifications collectives des Kanak étant très variés aujourd'hui – impliquant des référents exogènes aussi –, nombre d'options s'avèrent toutefois envisageables dans cette démarche de contrôle lorsqu'on se décentre de Goro. En réalité, sur l'ensemble des sites miniers, les diverses autorités et échelles coutumières sont susceptibles d'entrer en compétition entre elles aussi bien sur la forme sociétaire pouvant prétendre à tirer bénéfices de l'exploitation du nickel que pour revendiquer la propriété sur la ressource et affirmer une légitimité politique à travers cela. C'est ce que l'on constate par exemple à Canala où l'exploitation minière est une histoire ancienne. Ici, au sein de la commune, deux zones font l'objet d'une exploitation avérée depuis le XIX^e siècle : celle proche de la grande chefferie Bwaaxéa et celle proche de la chefferie de Penyi mê Nèkètè (Nakety). Cependant, à moins de 30 km de distance, les exploitations contemporaines donnent lieu à des réactions différentes face au mineur qui rattachent – mais à leur propre manière – les revendications exprimées aux enjeux politiques identifiés sur les deux grands sites en exploitation du Nord et du Sud.

Entre participation à la construction de l'indépendance et affirmation autochtone

A Nakety, trois industriels se partagent les titres miniers : la NMC, filiale extractive de la SMSP, et deux « petits mineurs », Ballande et Gemini²⁴. Les trois tribus de la grande chefferie et leurs petits chefs respectifs portent ensemble des revendications face à eux. Ces chefs attendent des mineurs qu'ils privilégient l'emploi « local » (à l'échelle de la grande chefferie) et qu'ils traitent de préférence avec les petites sociétés économiques du lieu concernant toutes les activités liées à l'extraction du nickel. L'une de ces entreprises, traitant avec le Groupe Ballande, rassemble en son sein les trois tribus de Nakety, sur le modèle collectiviste observé à Goro ou autour du Koniambo. Une autre société du même type ayant été montée avec la SMSP dans les années 1990 semble chercher à renaître actuellement de ses cendres après avoir fait faillite. Les revendications des trois chefs locaux à travailler de manière privilégiée avec les industriels présents à Nakety sont clairement légitimées à leurs yeux par le lien historique et social qui lie les habitants de la grande chefferie à la terre : c'est lui qui leur donne le droit de défendre des intérêts très localisés face aux mineurs. Dès les années 1980, bien avant l'émergence du mouvement autochtone kanak, dans la logique des revendications des nationalistes sur les terres spoliées par les colons, ils affirmèrent que les exploitants du nickel leur prenaient leur ressource. Pour le signifier, ils bloquèrent les mines comme ils occupèrent des terres de colons. De manière plus globale, c'est de cette époque que datent les revendications d'insertion des Kanak dans les mines proches de leurs lieux de vie. A Nakety, l'affirmation de la propriété autochtone sur le nickel a aussi débouché plus récemment sur le classement patrimonial d'une partie d'un massif (celui de Bogota), bloquant ainsi toutes velléités de prospections et exploitations à venir. Cette démarche engagée auprès des services provinciaux de la culture en vue de patrimonialiser un site où l'on trouve des traces d'habitats kanak anciens fait écho aux problématiques autochtonistes soucieuses d'affirmer une spécificité identitaire. Mais ici, il s'agit surtout de valoriser autrement les massifs miniers locaux, en envisageant une activité touristique qui aurait le mérite d'être nettement moins polluante que celle extractive.



Traces de passage
humain ancien sur
une mine classée
patrimoine
culturel à Nakety.
© C. Demmer

L'ensemble des démarches entreprises par les trois petits chefs de Nakety concernant leurs massifs miniers convergent en réalité vers une seule et même préoccupation : contribuer au développement local, « pour les jeunes des tribus ». Incidemment, cela participe à leurs yeux à la construction du pays. Il n'est pas question pour ces chefs d'assortir leurs actions d'une volonté de reconnaissance particulière de leur légitimité politique. S'ils affichent effectivement une volonté de s'autonomiser de la commune de Canala, c'est dans l'espoir de créer leur propre commune au nom de configurations sociopolitiques anciennes. Dépourvu d'une volonté de faire reconnaître les chefferies face aux institutions démocratiques, le recours des chefs de Nakety aux discours patrimoniaux exprimés également par les mouvements autochtones onusiens est bel et bien décentré de cette optique. Et bien que l'affirmation de la propriété sur la ressource vise ici à affirmer la souveraineté kanak à une échelle qui est celle du politique segmentaire, cette revendication s'inscrit dans la démarche nationaliste qui a toujours, à l'instar du mouvement autochtone, fait entendre les droits des premiers occupants de la Nouvelle-Calédonie en mettant en avant ces liens sociaux et identitaires particuliers à la terre.

Les revendications sur la mine de Boakaine sont plus complexes. Il s'agit d'un centre minier qui fait partie des cinq sites stratégiques d'extraction achetés par la SMSP en 1991. Comme la tribu éponyme, il est considéré comme étant rattaché à la grande chefferie Bwaaxéa, celle qui domine les trois autres grandes chefferies de Canala. Lors du rachat des mines de Boakaine à la SLN, les indépendantistes locaux – avec à leur tête l'ancien président de la Province originaire de Canala alors également maire de la commune – se positionnèrent avec force sur l'objectif politique visant à contribuer au développement de la Province Nord ainsi qu'à celui de leur commune. Pour ce faire, une commission dite « coutumière » composée de personnes pouvant prétendre à un lien au massif s'occupait d'un recrutement localisé. Mais surtout, les populations locales étaient impliquées dans la mine *via* une SARL (la COMICA, Compagnie minière de Canala) qui détenait 20% des parts dans l'exploitation de Boakaine. Cette SARL était gérée par la commune mais, dans le droit fil des recommandations du FLNKS, elle était aussi organisée selon des référents coutumiers. Les « conseils des anciens » des tribus de la commune²⁵ étaient à la tête de sociétés formant ensemble l'armature de la SARL. Les dividendes de la COMICA devaient être distribués dans chacune de ces tribus, selon des besoins évalués par la mairie. Politiques locaux et coutumiers s'accordaient donc dans le partenariat avec la SMSP. Cependant, une grève qui déboucha sur le saccage du site et l'arrêt de la production mit un terme à ces perspectives en 2002. Aujourd'hui, en 2014, la mine est toujours fermée malgré des discussions entamées avec la SMSP tout de suite après la grève qui, n'aboutissant pas, conduisirent à l'arrêt des relations jusqu'en 2011. Depuis le début, les grévistes reprochent à la SMSP de ne pas avoir cédé à la structure économique locale, à moyen terme, les titres miniers de Boakaine, comme elle l'aurait promis initialement; une autre forme de reproche, plus ciblé, porte sur le refus de confier l'exploitation du site aux coutumiers. En somme, l'enjeu nationaliste semble s'être ici progressivement rétréci à une question de développement communal ou, plus exactement encore, à celle de la reconnaissance du droit des chefferies à contrôler une mine. Or, les principaux initiateurs de la grève de 2002 et négociateurs de la reprise du dialogue sont les mêmes qui

soutinrent la logique politique de rachat des titres miniers par la SMSP en 1991. Comment comprendre ce revirement ? En réalité, c'est parce qu'ils perdirent l'ensemble de leurs mandats électifs dans l'intervalle (à la mairie et à la Province) qu'ils se saisirent de leurs statuts dans la sphère politique infra-étatique pour revendiquer des droits sur la mine en tant que coutumiers. Alors même qu'ils étaient toujours des hommes politiques, passés de l'Union calédonienne à la FCCI (le parti ayant retardé les discussions de la sortie des accords de Matignon en validant en secret un projet négocié avec les loyalistes et l'Etat²⁶) les instigateurs de la grève s'exprimaient ainsi : après avoir été des indépendantistes, ils « étaient devenus des coutumiers ». Mais en faisant cesser l'exploitation de Boakaine, leurs objectifs réels n'étaient pas d'opposer élus et coutumiers. Ils entendaient contester la mainmise des nouveaux élus provinciaux sur la SMSP et donner du fil à retordre à ces adversaires politiques. Ils espéraient également retrouver une légitimité partisane *via* la démonstration de la capacité à gérer une mine ; car en ces temps où la maîtrise du nickel était devenue un impératif majeur pour les nationalistes, se montrer performant dans ce domaine revenait à s'assurer un électorat. Aussi, la revendication coutumière sur la mine ne relevait ici que de la plus pure instrumentalisation : cette référence fonctionna comme une ressource dans le jeu politique global²⁷. L'enjeu du contrôle du nickel restait bien inscrit dans la logique indépendantiste même si, à première vue – en vertu de l'argument invoqué de la « propriété coutumière » – il pouvait être rabattu dans celle de l'autochtonie.

Mais ce qui valait pour le début des années 2000, au temps de la fermeture de Boakaine, ne vaut plus autant depuis la reprise des négociations en 2011. La FCCI n'a plus d'audience territoriale et son leader local est décédé. Par ailleurs, le développement récent des idées véhiculées par le Sénat coutumier concernant la mise en œuvre d'un pluralisme juridique dit « équilibré », l'écoute plus soutenue de cette dernière institution auprès de l'Etat, trouvent une écoute favorable chez les acteurs contemporains des négociations. C'est ainsi que « la commission minière » du district coutumier de Canala qui porte à présent la revendication de propriété sur la mine de Boakaine²⁸ en est venue à défendre l'implication des coutumiers

dans sa gestion au nom de l'idée que désormais seules les sociétés prenant des formes coutumières sont légitimes à pouvoir prétendre posséder et exploiter le nickel. Pour parvenir à ces fins, il est question de créer, à l'échelle du district, une SAS, composée « d'actionnaires claniques », regroupés au sein de chacune des tribus de la commune, devant gérer la mine en amodiation. Cette fois, contrairement aux années 1990, la commune n'aurait pas droit de regard sur la mine bien qu'elle souhaiterait y impliquer une SAEML (Société de droit privé au sein de laquelle la collectivité locale est majoritaire) qui existe déjà par ailleurs. Cette option communale qui impliquerait qu'une société anonyme (SA) soit créée, englobant aussi des GDPL ou des SCP tribales²⁹ ne fait pas l'affaire du district de Canala. Un mois après la promulgation de la Charte du peuple kanak certains membres de la commission minière n'hésitaient pas à affirmer dorénavant que les Provinces et les communes n'ont aucun droit sur le nickel : en tant que collectivités territoriales françaises, elles ne pourraient prétendre garantir une maîtrise kanak de l'or vert. Ceci laisse penser que l'on assiste là à une transformation du sens du recours aux référents segmentaires par rapport à la période antérieure. En effet, tout se passe comme si une nouvelle division du travail politique kanak était en cours; les positions coutumières ne viendraient plus tant servir celles politiques, les élus seraient désormais en compétition avec les autorités coutumières des aires et du Sénat coutumier. Plus exactement, deux possibilités d'articulations des échelles et des référents politiques sont désormais ouvertes pour les Kanak. En tout état de cause, la revendication des coutumiers face à la SMSP sur le massif de Boakaine ne couvre plus seulement une logique partisane : les coutumiers défendent désormais leur légitimité en tant que tels. Cependant, seul l'avenir dira si la mobilisation du discours du Sénat coutumier par le district de Canala entend effectivement défendre plus avant la reconnaissance d'un pluralisme institutionnel en Nouvelle-Calédonie. Certains estiment que ce qui se joue relève encore des antagonismes partisans qui opposèrent dès 2002 anciens élus UC passés à la FCCI (aujourd'hui au parti travailliste) et « la nouvelle UC » actuellement à la tête de la commune. Ils suggèrent également que la revendication masque un enjeu purement économique de captation de la rente minière par les

personnalités à la tête de revendication. Ceci n'est pas démontré; il n'en reste pas moins vrai que parmi ces derniers, certains insistent sur l'importance des initiatives privées kanak en matière de gestion du nickel – et tant mieux à leurs yeux si elles prennent des formes sociétaires se rapprochant le plus possible des modes d'identifications collectives segmentaires³⁰.

L'ensemble de cas exposés, du Koniambo à Goro, en passant par Nakety et Boakaine, montre bien qu'aujourd'hui, les Kanak entendent tirer profit de la ressource nickel. A l'échelle locale, les affirmations d'antériorité sur le sol des autochtones et celle des liens dont peuvent se prévaloir certains clans aux massifs miniers, invoquées depuis l'essor du mouvement nationaliste, ont ouvert la voie aux revendications de développement d'une sous-traitance kanak et d'un emploi très localisés. Avec l'émergence du mouvement autochtone kanak (et particulièrement depuis la Déclaration sur les ressources de 2002), la revendication s'est élargie aussi à la demande de captation de la rente sous d'autres formes moins participatives (redevances, royalties). Mais c'est surtout sur le sens politique à donner à la question de la maîtrise du nickel, que les Kanak se départagent en deux catégories. Ce qui se passe à Canala laisse entrevoir le fait que tantôt la logique indépendantiste prédomine dans les revendications de contrôle des mines et que tantôt elle est concurrencée par celle autochtoniste (tout en ayant des motivations propres, déclinant localement ces deux enjeux). Aussi, dans les revendications de contrôle du nickel exprimées au nom du lien à une terre donnée, faut-il veiller à ne pas confondre les arguments qui comprennent une dimension politique de défense de droits particuliers mettant en cause la légitimité des figures de la démocratie électorale à représenter les populations kanak et des arguments souverainistes inscrits dans la poursuite de l'objectif d'indépendance, tout en puisant dans la manière kanak de faire de la politique (en opposant ceux qui peuvent se dire maîtres du sol aux allochtones – kanak, comme non kanak). Pour tous les Kanak la maîtrise du nickel est devenue un enjeu pour solder le contentieux colonial; en vertu du partage des mêmes références segmentaires, cela a donné lieu à des réclamations localisées de contrôle de la ressource. Mais si pour tous cela a constitué une opportunité de capter la

rente minière à ces échelles, cela ne débouche pas partout, même aujourd'hui à l'ère de l'essor de l'autochtonie kanak, sur une demande de reconnaissance renouvelée des chefferies au sein de l'Etat.

Notes

1. Les réserves de nickel de la Nouvelle-Calédonie sont estimées au quart de celles de la planète. En 2005, le pays était au cinquième rang des producteurs mondiaux de « l'or vert ». Selon les années ce minerai peut représenter jusqu'à 80 % des exportations du pays.

2. En 1985, la Société métallurgique Le Nickel-SLN est devenue une filiale à 100 % d'une nouvelle société mère, dénommée ERAMET-SLN, dont l'actionnariat, outre porté par Elf Aquitaine était représenté à 70 % par un établissement public (ERAP) ayant des participations pour le compte de l'Etat. Depuis 2007, La STCP, codirigée par les trois provinces de Nouvelle-Calédonie (Province Sud, Province Nord et Province des îles Loyauté) détient 34 % du capital de la SLN; ERAMET en détient encore 56 % et le principal client japonais de la SLN, Nisshin Steel, dispose de 10 % des actions de l'entreprise.

3. Les clans kanak se fédèrent autour de terres communes sur lesquels ont résidé leurs ancêtres au cours de leur histoire. Les généalogies qui font état de ces étapes par le rappel de parcours jalonnés de toponymes peuvent inclure un passage sur massifs miniers.

4. J'entends par « entités politiques segmentaires » des institutions politiques dont la parenté sert de fondement à l'identification des groupes et à leur hiérarchisation.

5. Les « tribus » kanak (au sens d'unité politique et non géographique comme on l'entend à présent) à l'instar des « districts » furent reconnues par l'Etat dès le XIX^e siècle comme des personnes morales. Mais cette reconnaissance n'a pas le même sens que celle désirée aujourd'hui par le mouvement autochtone qui réclame une réelle autonomie des petites et grandes chefferies que ces espaces abritent, détachées de l'organisation générale de l'administration et du gouvernement sur le territoire, qui seraient régies par leurs propres règles.

6. Les aires voulues depuis le début des années 1980 par certains élus kanak attachés à la valorisation de la coutume recouvrent des unités linguistiques et politiques considérées comme proches. Ce sont des institutions remplissant une mission de service public dont le personnel est coopté au sein des chefferies. Ce dernier est officiellement en charge de penser l'organisation foncière sur terres coutumières (statut foncier né de l'accord de Nouméa englobant principalement les anciennes réserves). Ils doivent aussi superviser l'état civil (nom, mariage, adoption, succession) que gèrent des « officiers civils coutumiers », sorte de greffiers rédigeant des actes coutumiers en rapport.

7. Les territoires des communes kanak regroupent des grandes chefferies (qui forment ensemble un seul district ou qui représentent chacune un district, selon les cas) et des petites chefferies (des tribus) incluses dans ces grandes chefferies.

8. Voir le site Internet du Sénat coutumier (<http://www.senat-coutumier.nc/>). Issu de l'accord de Nouméa, son rôle consiste à statuer sur l'identité et la culture kanak et à faire avancer la connaissance et le renouvellement du droit coutumier. Les sénateurs qui y siègent (16 personnes) sont nommés au sein des huit aires coutumières créées par les accords de Matignon.

9. Le tout dernier recensement de 2014 montre que sur près de 269 000 habitants, près de 200 000 vivent en Province Sud contre un peu plus de 50 000 en Province Nord et un peu plus de 18 000 aux Iles. Ceci laisse entendre que les Kanak – qui représentent autour de 40% de la population totale – sont désormais très nombreux à vivre autour de Nouméa. Les chiffres de 2009 (ceux de 2014 ne sont pas encore sortis à ce sujet) montrent que si les Kanak ne représentaient encore que 23,6 % des Nouméens, ils étaient toutefois plus de 50% à vivre en Province Sud et en particulier dans l'agglomération du Grand Nouméa (plus de 39% d'entre eux).

10. Le reste du capital de la Sofinor revient à l'ICAP (Institut Calédonien de Participation) créé avec les accords de Matignon et qui comprend quatre actionnaires : l'Agence Française de Développement

(AFD) qui, pour le compte de l'État français détient 52 % du capital social, et les trois provinces, Nord, Sud et îles Loyauté, qui détiennent chacune 16 %.

11. Les collectivités (celles du Nord comme les autres) ne peuvent pas compter sur des retombées fiscales liées à l'extraction. En effet, le Congrès a adopté à l'unanimité en 2001 une loi de pays accordant un régime fiscal privilégié pour les projets portant sur un investissement supérieur à 50 milliards de francs CFP (420 millions d'euros) et créant au moins 500 emplois. Les grandes entreprises minières et métallurgiques sont ainsi exonérées d'impôts sur les sociétés, de contribution des patentes, de contribution foncière, de la taxe sur les services (TSS), des droits d'enregistrements et de la taxe hypothécaire. Ces exonérations valent dès la phase de construction et se prolongent 15 ans pendant la phase d'exploitation commerciale; elles peuvent enfin être majorées d'une durée de 5 ans pendant laquelle les avantages fiscaux sont réduits de moitié. De plus, l'État accorde une défiscalisation concernant les équipements (Lagadeç, 2004, 95).

12. Près de 38% de l'ensemble des Kanak vivaient encore en Province Nord dans les années 1990 au moment de ce montage financier contre 33,62 % au recensement de 2009 ce qui représente encore près de 74 % de la population totale de la Province.

13. Ce projet avait obtenu l'aval de certains indépendantistes ayant créé pour l'occasion la CCI qui devint FCCI en 1998 (Fédération des Comités de Coordination Indépendantistes). L'un des leaders de ce parti est désormais à la tête du mouvement autochtone né autour du projet Goro nickel et un autre fut le principal acteur d'une opposition à l'exploitation de la mine SMSP de Boakaine à Canala dont il sera question plus loin.

14. Les visées exprimées sur la SLN durant les négociations du « préalable minier » soulignent encore au besoin que l'enjeu de la maîtrise et du développement du secteur minier par les indépendantistes dépasse les frontières de la Province Nord et s'inscrit bel et bien sur le plus long terme, dans la perspective de l'indépendance du pays.

15. Au 45^e congrès de l'Union Calédonienne de novembre 2014 a été votée une motion « mine métallurgie » qui soutient d'une autre manière ce projet, par la proposition d'une nationalisation des ressources. Elle affirme en effet que « le contrôle des ressources terrestres marines et sous-marines doit devenir la propriété inaliénable du Pays » en stipulant ensuite que « les titres miniers concédés ou pas ont vocation à être rapatriés vers une Entité Pays dédiée, qui les amodiera aux sociétés minières » (le terme de « Pays » regroupant ici l'ensemble des Néo-Calédoniens dont les ressources naturelles sont vues comme étant, pour toutes ethnies confondues, un patrimoine).

16. Les terres où se situe le projet relèvent du domaine public de la Province Sud.

17. Le consentement libre, préalable et informé (CLIP) ou PIC (Prior Inform Consent) est inscrit dans la Déclaration des droits des peuples autochtones (DDPA, 2007) comme dans la Convention sur la Diversité Biologique de 1992 et la Convention 169 de l'OIT datant de 1989. Du point de vue des juristes du droit des peuples autochtones, ces informations préalables à tout projet industriel, de bio-prospection ou encore d'aménagement sur des territoires relevant d'autorités non étatiques ont pour visée de permettre d'établir des contrats de compensations entre ces populations et les porteurs de projet.

18. Cette Déclaration a été signée par des membres d'institutions où s'exprime la voix autochtoniste : à savoir par le président du Sénat coutumier et certains sénateurs de l'époque, le président de l'aire Djubéa-Kaponé ainsi que par le président du CNDPA (Conseil national pour les droits du peuple autochtone). Créé en 1995, ce dernier réunit plusieurs collègues (politique, syndical, religieux – l'Eglise protestante évangélique autonome –, associatif et des membres du conseil coutumier) et a vocation à rappeler le fait colonial et faire valoir la spécificité de la culture kanak.

19. Pour ce paragraphe consacré à l'implication économique des tribus de Yaté dans le projet Goro nickel, je me réfère à un article à paraître de Claire Levacher (2015), doctorante finalisant une thèse sur le droit des peuples autochtones et la gouvernance des ressources minières au Sud de la Nouvelle-Calédonie. Je la remercie également, tout comme Christine Salomon, pour sa relecture attentive de l'ensemble du présent texte.

20. Les Groupements de droit particulier local sont des innovations juridiques adaptées au contexte néo-calédonien qui permettent de regrouper des familles ou des clans distincts – relevant tous du statut coutumier – au sein d'une même société gérée ainsi selon des modalités segmentaires. A Koné, la SCP d'investissement du Nord qui possède la SAS Vavouto regroupe outre les actionnaires particuliers, trois SCP ayant la forme de GDPL tribaux.

21. Un comité de suivi avait été mis en place par la mairie de Yaté. Il comprenait les autorités coutumières communales ainsi que celles de l'aire Djubéa Kaponé. Il tentait de réfléchir à l'implication économique des populations dans le(s) projet(s) minier(s) à venir comme il tâchait d'en évaluer les risques environnementaux. Étaient conviés aussi aux réunions les représentants de la société minière, les services provinciaux et gouvernementaux concernés, la Chambre du commerce ainsi que du personnel de l'ADRAF (agence de développement rural et d'aménagement foncier).

22. Ceci a conduit en 2011 à ce que la SAS Goro Mines puisse s'imposer comme partenaire unique de l'industriel dans la gestion et la répartition des contrats de sous-traitance. On peut y voir le signe de l'acceptation par le mineur de l'idée portée par le Comité d'affirmer la suprématie des coutumiers locaux sur un territoire et ses sites miniers.

23. <http://www.senat-coutumier.nc/le-senat-coutumier/la-charte-du-peuple-kanak>

24. Nom donné depuis le XIX^e siècle aux sociétés minières familiales concurrentes de la SLN.

25. Il s'agit d'institutions qui réunissent les représentants des clans d'une même petite chefferie. Ces assemblées qui discutent des affaires de la tribu ont à leur tête outre le chef un président; elles se nomment aujourd'hui « conseils des clans ».

26. L'ancien maire de Canala et dirigeant UC de la Province fait partie des fondateurs de la FCCI.

27. Cette possibilité de jouer des positions hiérarchiques acquises dans l'univers segmentaire qui transforme ces dernières en un capital social spécifique pouvant donner accès aux ressources étatiques date de l'entrée en politique des Kanak dans les années 1950. Voir au sujet de la reconfiguration du politique local à l'aune du politique territorial l'ouvrage d'Eric Soriano (2014); en particulier son chapitre 8.

28. Dans les divers courriers envoyés à la SMSP depuis 2003 on note que les coutumiers signataires n'ont pas toujours représenté les mêmes entités coutumières : les deux grandes chefferies de la commune ont été impliquées puis la seule grande chefferie englobant la tribu de Boakaine ou encore la tribu dont dépend (dans les rapports de pouvoir interne) celle de Boakaine. Parmi ces coutumiers, il y a toujours eu – et il y a encore – des anciens instigateurs de la grève sympathisants de la FCCI.

29. SAEML signifie « société anonyme d'économie mixte locale ». GDPL signifie comme on l'a déjà vu « groupement de droit particulier local et SCP signifie « société civile professionnelle » associant des personnes physiques ayant chacune une voix.

30. Ce dernier discours économiciste, opposant sociétés minières kanak privées et sociétés publiques n'est d'ailleurs pas sans pouvoir recouvrir le conflit partisan évoqué, dans la mesure où le parti élu à la Province Nord s'avère immanquablement celui à la tête d'une société minière dont une partie de l'actionnariat a été délibérément conçue comme devant être public. L'UC qui ne détient plus cette Province depuis trois mandatures a sans doute encouragé explicitement – dans cette optique compétitive – les initiatives privées lors de son récent congrès. Cette question a fait l'objet de l'un des points de la « résolution POSCO approvisionnements » qui affirme par ailleurs son soutien à la SMSP.

Bibliographie

- DEMME C., 2007. « Autochtonie, Nickel et environnement en Nouvelle-Calédonie : une nouvelle stratégie kanake », *Vacarme*, n° 39, pp. 43-48.
- DEMME C., 2014 (à paraître). « Boakaine mine (Canala, New Caledonia) : a local development issue, but for whom? » in Filer Colin, Pierre-Yves Le Meur et Jean-Michel Sourisseau (eds), *Local politics and large-scale mining. Perspectives from New Caledonia and Papua New Guinea*, Camberra, ANU, Epress
- GROCHAIN S., 2013. *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, eds IAC.
- HOROWITZ L. S. 2009. « Environmental violence and crises of legitimacy in New Caledonia », *Political Geography* 28(4) : pp. 248-258.
- KOWASCH M., 2010. *Les populations kanak face au développement de l'industrie du nickel en Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat de géographie, Université Montpellier III/ Université de Heidelberg : 468 p., <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/12305>
- LE MEUR P.-Y., Grochain S., Kowasch M. and Poithily D., 2012. « La sous-traitance comme interface – Rente minière, contrôle des ressources et arènes locales en Nouvelle-Calédonie ». *Working document* n° 10, program « Mining governance », CNRT Nickel and Its Environment, Nouméa, 86p.
- LEVACHER C., 2014 (à paraître). «The rights of indigenous peoples in the context of the Goro nickel mining project in New Caledonia : a complex combination of economic and environmental issues in Filer Colin, Pierre-Yves Le Meur et Jean-Michel Sourisseau (eds), *Local politics and large-scale mining. Perspectives from New Caledonia and Papua New Guinea*, Canberra, ANU, Epress.
- LAGADEC G., « La stratégie des firmes multinationales face aux États : le cas de l'exploitation du nickel calédonien », *Mondes en développement*, 2004/1, n° 125, pp. 85-103.
- NÉAOUTYINE P. et NÉMIA A., 2006. *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*. Syllepse, Paris, OSAS-Province Nord.
- SORIANO E., 2014. *La fin des Indigènes en Nouvelle-Calédonie. Le colonial à l'épreuve du politique 1946-1976*, Karthala-MSH.

L'EMPLOI DES FEMMES KANAK À VAVOUTO

« **Changer un peu, casser la mentalité
de la tribu et avoir plus de sous** »

Christine Salomon*

Parmi les facteurs qui se sont conjugués ces dernières décennies en Nouvelle-Calédonie pour intensifier les transformations des rapports sociaux de sexe, à l'élévation du niveau d'études des femmes, à leur mobilisation associative et politique, s'est ajoutée leur spectaculaire entrée dans le salariat. De 1989 à 2009, alors que le taux d'emploi des hommes a peu évolué, celui des femmes a gagné 11 points. Cette progression se retrouve dans les trois provinces et concerne toutes les communautés. Les femmes représentent 45% des actifs occupés chez les Kanak, 42,5% chez les Européens et 38,3% chez les Wallisiens-Futuniens (ISEE, 2011). La construction de deux grandes usines de traitement du nickel, Goro en province Sud dont le chantier a démarré en 2005 et Vavouto en province Nord en 2008, a encore accéléré le processus en permettant à des femmes kanak vivant en milieu rural d'occuper un emploi, non seulement dans le sec-

* Anthropologue,
Equipe Cultures et
Sociétés Urbaines,
CRESPPA, CNRS-
Paris 8.

teur tertiaire mais aussi dans le secteur industriel. Cette évolution de l'activité féminine constitue un événement majeur qui bien évidemment n'est pas que statistique et est lui-même porteur d'autres transformations (Maruani, 2000).

La féminisation en cours dans l'extraction et la transformation du nickel est autant liée à des changements technologiques qu'à une stratégie institutionnelle et patronale, soutenue par des campagnes de communication. Ainsi, le gouvernement de Nouvelle-Calédonie, grâce à un financement européen conditionné par le respect du principe d'égalité professionnelle, a mis en place à compter de 2006 un programme de formation qui a facilité l'accès des femmes, notamment kanak, à des métiers jusque-là implicitement réservés aux hommes (Testenoire, 2012). On aurait tort cependant de ne voir là qu'une politique déterminée de réduction des inégalités de genre. Elle vise aussi – et peut-être surtout – à minimiser les coûts de production, non que les salaires payés aux femmes soient inférieurs, mais parce que les employeurs considèrent les femmes kanak comme plus contrôlables et fiables que les hommes dont les consommations d'alcool et de cannabis conduiraient à de l'absentéisme et des accidents susceptibles d'immobiliser ou d'endommager des engins coûteux. Cette vision négative du travail ouvrier masculin kanak, qui s'enracine dans des *a priori* coloniaux, indique que la problématique de la division sexuée du travail nécessite de considérer l'intersectionnalité du genre et des rapports coloniaux et post-coloniaux (Verschuur, 2009).

Outre la formation de jeunes femmes dans des « métiers d'homme », la concentration de plusieurs milliers de travailleurs hébergés sur les bases-vie lors de la construction des deux usines a également suscité l'embauche dans le secteur tertiaire de femmes kanak, souvent plus âgées et avec un niveau scolaire moindre que les précédentes, à des postes non qualifiés se situant dans le prolongement du travail domestique ou de femme de ménage chez des particuliers. Ces travaux – blanchisserie, nettoyage, restauration – qui demandent de l'habileté, de la rapidité et parfois de la force physique (pour soulever des ballots de linge ou des bacs de nourriture pesants), constituaient pour certaines leur premier véritable emploi. Deux grandes sociétés françaises de *catering* (de l'anglais *to*

cater for, satisfaire les besoins de), spécialisées dans la fourniture de prestations de restauration et d'hôtellerie, Sodexo à Goro et CIS (Catering International Services) à Vavouto, ont ainsi recruté chacune environ quatre cents femmes kanak, avec des contrats de chantier payés aux minima de la convention collective hôtels bars cafés restaurants, une convention qui ne prévoit ni indemnisation des dimanches ou jours fériés travaillés, ni progression salariale à l'ancienneté. De plus, entre ces deux pôles d'activité, l'industrie et la mine définis comme masculins et les services comme féminins, il faut évidemment encore ajouter bien d'autres secteurs dans lesquels des femmes kanak ont été recrutées, les bureaux des entreprises sous-traitantes, les transports du personnel, le gardiennage, les pépinières pour le reboisement des sites miniers...

Si une partie des salariées, issues des « tribus » de la région, rentrait chaque jour après le travail à la maison, la plupart étaient hébergées au sein même des bases-vie, ne retournant chez elles que lorsqu'elles avaient plusieurs jours de repos consécutifs. Le temps de la construction des usines, quelques centaines de femmes kanak ont ainsi côtoyé plusieurs milliers d'hommes, locaux et expatriés, parmi lesquels une majorité d'ouvriers asiatiques recrutés par des sous-traitants avec des contrats de chantier, tout comme les salariées du *catering*. Outre des dortoirs, des cantines et des laveries, les deux bases-vie isolées et fermées, installées à proximité des massifs miniers, comportaient aussi des espaces récréatifs – bar, gymnase, terrains de sports, salles de télévision, d'internet, de billard, de ping-pong – et proposaient aux résidents des activités allant du karaoké aux cours de tennis, générant sur place un brassage intra et intercommunautaire et une sociabilité très différente de celle du monde rural kanak. En effet, alors que les « tribus » les plus importantes numériquement, Gohapin dans le Nord et Unia dans le Sud, ne dépassent guère 600 habitants, au moment fort de la construction des usines, il y a eu jusqu'à 7 000 personnes à Vavouto et 8 000 à Goro.

Mon enquête¹, associant observations directes et entretiens ouverts auprès d'employées de KNS et de sous-traitants, notamment CIS, s'est déroulée au sein de la base-vie de Vavouto entre mars 2011 et octobre 2012, avant les premières coulées de nickel. A cette période, plus de 50 entreprises différentes s'activaient sur le chantier. La

1. L'étude sur les femmes et la mine constitue un volet du programme de recherche « Gouvernance minière, la politique du nickel entre gouvernance locale et gouvernance d'entreprise », financé par le CNRT « Nickel et son environnement ». Je remercie Réjean Carrier, responsable du « campement » chez Xstrata, Olivier Dieulot, médecin du travail chez KNS (Koniambo Nickel SAS) et Louis Mapou, directeur de SOFINOR (Société de Financement et d'Investissement de la Province Nord), grâce auxquels j'ai pu, en 2011, habiter deux semaines dans la base-vie de Vavouto, ce qui a grandement facilité mon travail. Je remercie également Christine Hamelin et Benoît Trépied de leur relecture du présent article.

moitié des travailleurs était constituée de « locaux » parmi lesquels deux tiers venaient de la Province Nord, l'autre moitié d'« expatriés » de 36 nationalités – les Chinois, Philippins, Thaïs, Indonésiens et Coréens formant les groupes nationaux les plus nombreux. Les femmes occupaient, en mars 2011, 300 des 3 850 lits de la base-vie. Les données chiffrées du département « affaires externes » du projet ne renseignaient pas la répartition par sexe du personnel sur le site, mais les femmes étaient estimées à 10%, CIS constituant de loin le plus gros employeur féminin.

L'article s'intéresse au mouvement social lié à l'accès à l'emploi des femmes rurales du Nord, aux effets de l'activité professionnelle sur l'évolution des rapports sociaux de sexe au sein du monde kanak, à l'autonomie financière qu'elle confère, et aussi à la rupture avec le confinement antérieur (Schwartz, 2011) produite par la sociabilité au sein d'un chantier gigantesque, cosmopolite et très majoritairement masculin. Là où certains ne seraient tentés de ne voir que pertes de repères et vulnérabilité accrue, la perspective choisie se démarque des interprétations moralistes et culturalistes pour saisir, par le bas, les enjeux de la mondialisation économique. Dans un contexte où plusieurs ordres de domination sont à l'œuvre, où les inégalités héritées de la période coloniale se cumulent non seulement à celles de genre mais aussi à celles de classe, cette contribution rend compte des aspirations et des capacités de femmes « de tribu », peu dotées scolairement et socialement, sans expérience antérieure de travail salarié, à s'émanciper et à se constituer en tant que sujet de leur propre histoire.

Des femmes à l'usine : une question traitée différemment au Sud et au Nord

La réalisation de l'usine du Nord dans la presqu'île de Vavouto, au pied du massif du Koniambo, par la co-entreprise Koniambo Nickel SAS (KNS) dont le capital est à 51% détenu par la Société minière du Sud Pacifique (SMSP) aux mains des indépendantistes et à 49% par la multinationale anglo-suisse Glencore Xstrata Nickel, catalyse des efforts qui visent à résoudre des questions non seulement d'ordre économique et social, mais aussi politique et idéologique. Le projet s'accompagne également du développement à proximité d'un



L'usine en construction en 2012, vue du bar de la base-vie.
© C. Salomon

pôle urbain « VKP », doté d'infrastructures jusque-là inexistantes (*cf.* Sonia Grochain, ce volume). Conçu par les indépendantistes comme le moteur du rééquilibrage en faveur des Kanak voulu par les accords de Matignon et de Nouméa, il est généralement perçu comme tel par la population.

En revanche, la construction de l'usine de Goro au Sud par le groupe Vale-Inco a d'emblée été l'objet de vives critiques, accusée non seulement de concurrencer le projet du Nord et de porter atteinte à la politique de rééquilibrage mais, à cause du procédé hydrométallurgique choisi, de dégrader l'environnement : elle a été jalonnée de conflits avec les communautés kanak avoisinantes, de malfaçons, d'épisodes de pollution et de nombreux arrêts du chantier, dont la fermeture définitive a même été à plusieurs reprises demandée. De plus, l'après-construction, malgré la signature en 2008 d'un « Pacte pour le développement durable du Grand Sud » (*cf.* Christine Demmer, ce volume) visant à assurer l'emploi local et l'existence d'un plan baptisé « Rebondexo » mis en place pour aider au « repositionnement » du personnel de Sodexo, a été marquée par la protestation d'employés « démobilisés » (dont le contrat s'était achevé).

Très rapidement aussi, à Goro, l'emploi des femmes de la région de Yaté et ses conséquences familiales ont été au cœur de polémiques. L'étude d'impact socio-économique du projet Goro-Nickel (EISE), soulignait dès 2007 les difficultés de certains hommes, désignés comme des « anciens » et des « coutumiers » des chefferies du Sud, à accepter l'émancipation des femmes du cadre domestique. La conduite des travailleuses était stigmatisée comme source de désordre pour la « société rurale traditionnelle », cause de problèmes au sein des couples et de négligence des enfants. En continuité avec cette représentation, les femmes en couple furent découragées de travailler, celles qui voulurent garder leur emploi en butte à la réprobation sociale, et les employeurs incités à embaucher préférentiellement des hommes. Le site de l'entreprise Vale ne montre d'ailleurs que des portraits d'hommes, à l'exception d'une photographie de groupe d'une quinzaine de travailleurs en tenue de chantier sur le massif minier parmi lesquels ne figure qu'une seule femme². Si un certain nombre de femmes du Sud furent néanmoins recrutées pour travailler sur la base-vie par Sodexo, elles ne constituèrent pas la majorité des employées du *catering*, les plus nombreuses venant d'autres régions de la Grande Terre et des îles Loyauté, sans que l'on sache, faute d'enquête sur ce point, si avant leur embauche elles résidaient dans le Grand Nouméa, ou bien en zone rurale. Les discours entendus tant sur la recrudescence des violences conjugales, que sur celles du nombre d'infections sexuellement transmissibles et des demandes d'IVG dans la région de Yaté expriment – au-delà de faits difficiles à vérifier et encore davantage à quantifier – les angoisses masculines au sujet de la liberté que le travail donne aux femmes. Celles-ci se sont vite cristallisées sur la lutte contre la prostitution, en ciblant les employées kanak qui, utilisant leur sexualité en dehors des règles d'alliance matrimoniale, auraient eu des aventures ou des liaisons avec des expatriés rencontrés sur la base-vie et en auraient tiré un certain degré de bien-être matériel. Les agents de la société de gardiennage Le Vigilant se virent charger, entre autres missions, de les repérer et de les dénoncer; des employées de Sodexo furent expulsées du chantier, bien que les faits reprochés se fussent déroulés en dehors des heures de travail. Lorsqu'en 2008, au terme de plusieurs années de conflits avec l'entreprise

2. www.vale.nc

Vale-Inco, les coutumiers et les responsables de Rhéébu Nùù, association écologiste dans la mouvance autochtoniste (Demmer, 2007), désireux de mettre fin aux « actions violentes et illégales », signèrent le « Pacte », les femmes de Yaté ne furent pas non plus consultées. Elles exprimèrent leur surprise et leur déception en apprenant la signature de ce Pacte tandis que les autorités coutumières et les responsables de Vale expliquaient leur absence au regard des « valeurs culturelles » kanak de masculinité et de séniorité justifiant que seuls des hommes d'un certain âge aient été conviés (Horowitz, 2011, 2014).

A l'inverse, le développement du travail féminin dans le Nord a été généralement compris comme découlant des orientations globales choisies par les indépendantistes afin d'associer tous ceux qui le souhaitent à l'essor économique par la formation et l'emploi. Les études préalables à la construction de l'usine du Nord ayant montré les craintes des femmes d'être exclues des retombées économiques, elles ont bénéficié d'une attention particulière dans la mise en place de dispositifs d'insertion (Grochain, 2013 : 162). Quand les propriétaires du terrain sur lequel l'usine allait se construire, par l'intermédiaire d'un groupement de droit particulier local, ont négocié avec l'industriel pour récupérer des secteurs d'activité, une de leurs parentes, responsable d'une association de femmes et élue provinciale UNI (Union nationale pour l'Indépendance) en 1999, a conçu le projet d'une société de nettoyage des bureaux, avec pour objectif affirmé de donner du travail aux mères célibataires et aux femmes dont le conjoint ne travaille pas. C'est ainsi que la société Maabula (qui signifie en langue bwatoo persévérance) a vu le jour et a signé un contrat la liant à KNS jusqu'à la fin du chantier. En 2011, une trentaine de « techniciennes de surface » âgées de 23 à 53 ans, avaient été embauchées, réparties en deux équipes, et l'entreprise apparaissait comme le second employeur féminin, loin derrière CIS, mais un peu avant KNS puisqu'à cette période les opératrices de fabrication étaient encore en formation et il n'y avait qu'une vingtaine de femmes en poste sur le massif.

Autre dissemblance avec Vale-Inco, KNS, dans ses campagnes de recrutement, a systématiquement mis en avant des images de femmes, en vêtements de travail avec des équipements de sécurité. L'onglet

carrières du site de l'entreprise fait d'ailleurs toujours appel à des portraits et des témoignages de salariées kanak³.

3. www.koniambonickel.nc

Hiérarchies professionnelles et différences de classe

La visibilité des femmes dans cette présentation paraît cependant quelque peu instrumentalisée car la direction demeure masculine, et le plus souvent d'origine européenne. A ce niveau, l'usine du Nord ne diffère pas de celle du Sud dont la direction compte une seule femme pour quinze hommes : à la SMSP, les sept directeurs sont des hommes et il n'y a pas de femmes non plus au sein du conseil de direction de KNS. Quant à la direction opérationnelle – un président et quatre vice-présidents – elle ne comporte qu'une seule femme, non kanak, chargée des ressources humaines (Rapport CEDEF, 2013). On voit ici comment la logique de genre qui freine l'accès des femmes aux postes à responsabilité dans les entreprises interagit avec les divisions communautaires qui, en Nouvelle-Calédonie, se sont longtemps superposées aux clivages socio-économiques.

Plus que dans la hiérarchie moyenne et supérieure, chez les ingénieurs et les cadres techniques, c'est dans les tâches d'exécution et dans les branches ouvrières que la féminisation est perceptible. Chez les « opérateurs polyvalents en logistique » (qui travaillent sur des grues-élévateurs), les femmes constituent 5% des effectifs, chez les « opérateurs mine » qui conduisent les engins 20%, chez les « opérateurs de fabrication » appelés à surveiller des processus très automatisés, recrutés en 2011 avec un niveau bac, elles atteignent 70%. Enfin, parmi les jeunes envoyés chaque année se former au Canada pour devenir « opérateurs de maintenance industrielle » – mécanique et électricité, des métiers plus qualifiés (cf. Marie Salaün, ce volume), la proportion de filles a augmenté et représente un tiers des effectifs⁴. L'usine, dont le fonctionnement à plein est prévu pour 2015, avec 1 200 personnes employées, devrait être l'usine métallurgique la plus féminisée du monde avec 45% de femmes (contre 7 à 8% dans des complexes industriels comparables ailleurs).

4. Selon les responsables de la formation à KNS (4-11-2012).

Néanmoins, les raisons données à la féminisation de ces métiers ouvriers apparaissent inséparables d'une valorisation des compétences acquises dans le processus de socialisation genrée : la vigilance,

le soin, le sérieux, le sens des responsabilités. Dans le nouvel univers de travail des « opérateurs », où le vocable « ouvrier » est pratiquement proscrit, les qualités qui ont longtemps été celles des « rouleurs » et des métallurgistes, faisant appel à la virilité, sont disqualifiées : il faut bannir les prises de risque avec les engins, démontrer une autre manière d'être au travail, plus policée, qui permet d'entrer en relation avec les supérieurs expatriés, faire preuve de compétences qui relèvent davantage du sérieux, de l'application et de l'attention que de la force physique. Cette permanence de figures stéréotypées du masculin et du féminin tend à montrer que l'avancée en mixité professionnelle contribue moins à déconstruire le genre qu'à le reproduire sous des formes renouvelées (Guichard-Claudic et Kergoat, 2007) et rappelle l'étude sur l'arrivée massive des filles dans les ateliers de Sochaux qui souligne leurs avantages relatifs dans la concurrence les opposant aux garçons (Beaux et Pialoux, 2002).

Les propos de jeunes ouvrières kanak formées aux métiers de l'industrie publiés dans des revues financées par KNS (*Dô-oulo*) comme par l'institution provinciale (*Le Pays, Pala hin Hnémo – Parole aux femmes*), ne mettent toutefois jamais en avant des compétences genrées. Certes, elles soulignent que leur activité professionnelle constitue une bifurcation par rapport à une formation initiale en secrétariat ou en comptabilité, mais elles mettent surtout en avant qu'elle s'inscrit dans une trajectoire à la fois familiale et militante qui concrétise les aspirations pour lesquelles la génération précédente a lutté. Ainsi Jenny Camoui, mécanicienne : « *je voulais travailler ici parce que c'est notre usine, c'est l'usine du Nord. Cela représente quelque chose pour nous et pour tous nos vieux qui se sont battus pour que cela se fasse* » ; Doriane Douima, opératrice de fabrication : « *c'est un projet que je suis depuis que je suis toute petite, j'ai vu mon père et mes oncles s'y intéresser. Aujourd'hui, mon père est très fier de moi* » ; Astride Wéma, opératrice de fabrication également : « *j'étais attirée par le monde minier et puis je voulais m'inscrire dans l'héritage des vieux qui ont pensé à nous pour prouver qu'on était capable de développer le Nord* » ; Glenda Gourou, chauffeur polyvalent : « *dans ma famille beaucoup travaillent à la mine. Mon compagnon aussi est dans le métier [...]*



Une employée de CIS dans la base-vie. © C. Salomon

puis j'ai eu l'occasion d'entrer à Poro. Nous les gens de Houailou, on voyait tous les gens de l'extérieur qui venaient se former et on n'y allait pas. C'était pour moi une occasion de montrer le chemin ».

Dans un reportage filmé sur l'usine du Nord, Muriel Wabéalo, une secrétaire devenue agent de sécurité puis chef d'équipe sur le massif et chef de mine, développe elle aussi ce point de vue, mais en reliant clairement la féminisation des emplois du secteur à la question sociale plus large de l'émancipation des femmes : *« ça représente une fierté, c'est un symbole d'émancipation aussi pour nous les femmes kanak, en tant que femmes, en tant que Kanak, et puis les vieux ils ont voulu que l'usine se fasse pour le développement du Nord pour apporter du travail aux gens d'ici, c'est en train de se mettre en place, que ça continue, c'est du travail pour nos enfants plus tard et pour leurs enfants encore, je le souhaite⁵. »*

5. www.youtube.com/watch?v=cG4cG5kNeGk

L'emploi plus que le métier

Si l'on quitte le niveau du projet politique, pour celui de l'expérience sociale individuelle, toutes les employées que j'ai rencontrées, quels que soient le secteur d'activité, le métier et le poste occupé, que ce soit à KNS ou chez un sous-traitant, présentaient leur recrutement à Vavouto comme une opportunité dont elles s'étaient

saisies pour rompre avec la vie des femmes « en tribu » – entre travail des champs et tâches domestiques – et acquérir une autonomie économique. Une employée au dépoussiérage des cabines des engins au pied de mine, âgée de 26 ans, qui auparavant avait conduit un car de transport du personnel pour un autre sous-traitant, faisait remarquer que le métier et sa définition comme masculin ou féminin lui importaient peu : « *moi je choisis pas : travail avec des filles ou avec des garçons, c'est le premier travail qui vient que je prends.* » Bien davantage que la nature de l'activité et le rapport au travail lui-même, comptaient le type de contrat de travail et la pérennisation de l'autonomie financière acquise. Chez des femmes aux parcours scolaires et professionnels difficiles, qui avaient avant enchaîné « petits contrats » mal payés et périodes d'inactivité, le recrutement dans un emploi « *bien fixe* », c'est-à-dire avec un CDI, éclaircissait l'horizon. C'est pourquoi tout poste chez KNS, même subalterne – par exemple signaleuse pour gérer le trafic des engins – paraissait plus enviable qu'un emploi chez un sous-traitant, comme Maabula ou CIS, non que les tâches situées dans le prolongement des fonctions domestiques, nécessitant de s'occuper de la saleté des autres salariés, aient été dévalorisées ou jugées dégradantes par les femmes, mais parce que ces emplois étaient régis par des contrats de chantier autorisant l'employeur à y mettre fin sans recourir à un licenciement pour motif économique ni payer de prime de précarité.

A CIS, une usine dans l'usine employant de 405 à 420 personnes, dans leur immense majorité des femmes kanak embauchées au salaire minimum garanti, avec des horaires contraignants, sans heures supplémentaires payées, l'insécurité sur le devenir de l'emploi était utilisée pour intimider les employées – en leur faisant comprendre qu'à la fin du chantier ne seraient gardées que les meilleures – et tenter de réduire l'absentéisme. Ce dernier oscillait en effet entre 15 et 20% des effectifs, la moitié des absences restant non justifiées en dépit des sanctions et, en 2012, de l'attribution d'une prime d'intéressement aux salariés de plus d'un an d'ancienneté à condition qu'il n'y ait pas eu d'absences. Même les arrêts de maladie paraissaient suspects à la hiérarchie, et ce qu'elle soit d'origine européenne (métropolitaine ou calédonienne) ou kanak, une responsable de la lingerie, une Calédonienne, observant : « *c'est les*

médecins qu'on devrait surveiller » et son assistante, une Kanak, renchérissant : « le premier jour elles [les employées] sont malades, le deuxième on les retrouve à se promener sur la base. »

« Là je suis allée à l'infirmerie, le chef il me dit : "c'est que c'est bientôt le week-end que tu prends maladie?" Tu vois comment c'est : tu travailles, tu te coupes, ils s'en fichent, tu continues. Ouh, je veux sortir de là-bas, non j'aime pas cette boîte, moi je préfère un travail que tu peux faire jusqu'à la retraite, j'ai déjà déposé mon CV ailleurs » (employée à la cuisine, 37 ans).

Malgré le slogan démagogique « 100% hygiène, 100% sécurité » figurant sur les tee-shirts de travail de CIS, les chefs dissuadaient les employées de déclarer les accidents du travail⁶, rechignaient à informer du rendez-vous annuel à la médecine du travail et à aménager les postes des femmes enceintes. Des employées non seulement soulevaient des charges lourdes⁷, mais elles étaient aussi parfois – en cuisine ou à la lingerie – exposées à une température intense responsable d'évacuation à l'infirmerie du site pour « coups de chaleur ». A l'accueil de celle-ci, on enregistrerait de nombreuses consultations d'employées pour lombalgies ou blessures, mais en dehors de leurs heures de travail, et les médecins des dispensaires de VKP relevaient des situations d'épuisement. Cependant, la pénibilité du travail et même la médiocrité du salaire étaient moins évoquées que l'oppression née de la rencontre avec les formes de surveillance du salariat industriel, les manifestations d'autoritarisme des agents d'encadrement, ainsi que leur manque de souplesse dans l'aménagement des horaires :

« Ici, même si tu as trouvé une collègue qui veut bien te remplacer et qu'on s'arrange entre collègues, ils vont toujours dire non. Par exemple une, elle veut partir en week-end, comme elle finit à 9 heures et demie [21h30] ben elle pourra plus partir chez elle, donc elle va demander à sa copine du matin de permuter et l'autre va travailler à la place de l'autre. Mais ils disent non. Pas mal de filles sont parties comme ça. Ici ça sort, ça rentre. Et là quand le grand responsable de la cuisine, un métro[politain], il est venu nous voir l'autre fois, il nous a dit que depuis qu'il est là, il a jamais

6. Une commis de cuisine racontait que le chef avait interdit à une collègue qui s'était fait gicler du produit dans l'œil en nettoyant les machines de se rendre à l'infirmerie, se contentant de lui donner du Doliprane. Le lendemain, elle avait encore les yeux rouges et était allée consulter un médecin libéral qui l'avait arrêtée six jours en maladie (et non en accident de travail); pratique confirmée par un cadre de santé de l'infirmerie : « ce n'est pas facile de faire de la médecine ici sur les accidents du travail : à CIS une fille se blesse, une brûlure par exemple, sachant qu'il y a des pénalités, ça va être caché, les gens ne viennent pas. C'est pareil pour les Chinois, il n'y a pas d'accidents du travail chez les Chinois, on fait les premiers soins mais pas la déclaration. »

7. La législation stipule que les femmes de plus de 18 ans ne doivent pas porter des charges de plus de 15 kg de façon occasionnelle, et de 12 kg de façon répétitive.

vu un pays où il y a autant de gens qui sont malades. C'est nous ! Mais il se demande pas pourquoi les filles elles prennent des jours : c'est qu'elles ont besoin de repos ! Je pense qu'ils le savent, mais ils veulent pas changer ce qu'ils ont mis en place » (employée à la plonge, 39 ans).

Les refus d'adapter les horaires pour permettre aux mères de s'occuper de leurs enfants étaient particulièrement mal vécus. Une « équipière » (une femme de ménage polyvalente âgée de 39 ans, travaillant trois dimanches par mois – à la différence des femmes de chambre qui avaient tous leurs dimanches) – qui s'était fait embaucher sur les conseils de sa sœur, elle-même femme de chambre, « *pour changer un peu, casser la mentalité de la tribu et avoir plus de sous* », mais, excédée, allait démissionner quelques mois plus tard, expliquait :

« Ce qui m'embête dans le travail, c'est que j'ai qu'un dimanche par mois. Moi j'aimerais avoir mon dimanche pour aller à l'église et voir mes enfants [qui sont à l'internat en semaine]. Les enfants ils sont livrés à eux-mêmes, c'est pas ça, je préfère être là ; j'ai fait une demande pour femme de chambre, mais la chef a refusé. Elle sait pas parler, elle est brutale, ce n'est pas comme ça qu'on parle, on dirait qu'elle est tout le temps en colère. Tu sais, y a des femmes qui préfèrent retourner pêcher le crabe plutôt que d'attendre la fin du mois pour avoir leur argent. »

Et une conductrice d'un car transportant le personnel au sein de la base-vie, âgée de 33 ans, relatait les circonstances de son départ de chez un premier sous-traitant :

« Je disais rien au départ parce que ça m'avantageait : j'ai pas de mari à la maison pour m'aider, j'ai ma voiture à payer, mon assurance, mon loyer, je suis une femme seule avec mon bébé, quoi ! Alors du coup... Et un salaire qui rentrait comme ça, ça me soulageait, quoi ! J'ai arrêté avec eux parce que je me suis pris la tête avec la patronne, c'est tout. Ils m'ont fait des choses que j'ai pas aimées, quoi. On te donne une prime de 100 000 [838 euros], puis en fin de compte, c'est pas une prime : quand la fiche de paye arrive, c'est un acompte ! Et puis moi, c'est resté là, une fois, d'accord ! Deuxième fois, j'ai

besoin de deux jours pour faire la rentrée à mon fils : “Pas question, pourquoi tu vas avec lui?” “Mais moi je peux pas, son père il s’occupe même pas du petit, de ses papiers. Je suis obligée de le faire!” Ben, ils ont pas été contents. Je suis partie le mercredi, je suis revenue le vendredi soir, parce que samedi, j’allais rouler. J’ai roulé le samedi et je suis repartie le samedi soir chez moi. Et le dimanche je suis pas revenue. »

Etant donné la faiblesse des organisations syndicales ou leur collusion avec l’encadrement (les délégués de l’USTKE chez CIS se trouvaient être un responsable de la cuisine et la gouvernante générale en charge des femmes de chambre), chez des salariées sans expérience en entreprise, peu formées et de plus mal informées de leurs droits, mais sensibles aux situations de face à face avec les chefs et conscientes de leur traduction en rapports de force, absences et départs constituaient des réponses individuelles aux vexations et aux brimades. Licenciées et démissionnaires pouvaient encore espérer, à cette phase, se faire réembaucher chez un autre sous-traitant, ou, vu l’afflux de nouveaux habitants dans la zone, aller travailler chez un particulier comme femme de ménage à moins de « *retourner pêcher le crabe* » et le vendre, puisqu’avec l’accroissement de la population, la demande et le prix avaient augmenté. Finalement, bien que peu exigeante en termes de salaire et de sécurité au travail, éloignée des syndicats et des formations, cette main-d’œuvre féminine n’apparaissait ni totalement captive ni docile.

De mauvaises mères, des femmes de mauvaise vie ?

Les femmes qui travaillaient au sein de collectifs mixtes dans lesquels elles étaient minoritaires comme sur le massif, ou dans lesquels elles occupaient les postes subalternes avec une hiérarchie masculine comme en cuisine ou au dépoussiérage des engins, lorsqu’elles s’exprimaient sur leur équipe, mettaient en avant leur bonne intégration. Pourtant, bien que les commentaires sur les blagues sexistes et les avances des collègues ou des chefs hommes aient souvent été elliptiques, allant de « *faut savoir rigoler* » à « *faut savoir se faire respecter* », le processus d’avancée en mixité n’était pas sans susciter de résistances : « *quand ils te font des remarques, faut pas te laisser faire, faut être autoritaire* » (employée au dé-

poussiérage des cabines des engins, 26 ans); « *faut supporter les remarques qui rabaisent les femmes, celles-là j'en ai entendu, mais ça va, on est toujours vivante, et les hommes, ça va les obliger à bouger* » (ouvrière maçon fumiste, 28 ans). Le harcèlement sexuel était certes signalé comme passible de sanction dès « l'induction » (la réunion d'information obligatoire avant d'entrer sur le site), mais des salariées mentionnaient les regards insistants, les allusions sexuelles et les gestes déplacés. Transparaissait une confrontation avec les hommes dans laquelle l'usage de la sexualité était prégnant, avec une tendance des femmes à minimiser les difficultés et avoir plutôt recours à des stratégies d'évitement, comme cela a été aussi observé en France (Cromer et Lemaire, 2007).

En outre, quel que soit leur métier, les femmes devaient veiller à ne pas se faire stigmatiser comme mauvaises mères ou femmes faciles, registres auxquels sont renvoyées celles qui s'autonomisent du contrôle masculin, surtout quand elles ne se plient pas aux règles autoritaires du salariat industriel. Des agentes d'encadrement kanak, se plaçant ici clairement dans une logique de classe, reprochant par ailleurs leurs absences aux salariées qui n'arrivaient pas à concilier horaires de travail et impératifs familiaux, avançaient que l'argent aurait fait tourner la tête des « femmes de tribu », notamment les employées subalternes de CIS présentées comme des bécassines, des irresponsables.

« C'est un peu dur pour elles, parce qu'elles n'ont jamais travaillé de leur vie, et travailler après pour un patron... Bon, elles sont sous les ordres d'une personne, alors qu'en tribu... elles sont livrées à elles-mêmes, quoi, elles font ce qu'elles veulent, et après, elles sont étonnées parce qu'elles touchent quand même un salaire en fin de mois, et puis bon il y en a qui n'ont jamais vu de l'argent » (gouvernante, 48 ans).

« Je pense beaucoup surtout à nos femmes des tribus, elles découvrent un monde étranger, et surtout l'argent. Ce sont mes cousines, ce sont mes tantines, je les côtoie tous les jours, je me rends compte que ces choses-là ça arrive : y a ces problèmes par rapport au couple mais c'est surtout les enfants qui m'inquiètent, ces femmes-là sur le site, elles s'occupent plus de l'éducation de leurs enfants, je le dis parce que personnellement

moi aussi je travaille, mais une femme qui vivait en tribu c'est très différent, cet impact-là est plus important » (agente de maîtrise, 40 ans, KNS).

Pourtant, les employées qui donnaient leurs enfants à garder assumaient généralement seules la totalité des frais de garde et de nourriture de leurs enfants, même quand leur conjoint travaillait lui aussi. De plus toutes celles qui se sont exprimées sur l'utilisation de l'argent gagné ont insisté sur le fait qu'outre des achats d'équipement pour la maison, leur salaire servait à assurer le quotidien et surtout l'entretien des enfants, avec le souci de sécuriser leur avenir en leur ouvrant un compte d'épargne.

Plus encore que la répartition des dépenses au sein du couple, la jalousie sexuelle des conjoints apparaissait problématique pour les salariées en couple, et ce quels que soient leur métier, leur âge et leur statut conjugal. Toutes les femmes connaissaient des collègues harcelées, mises en demeure de quitter leur emploi, ou frappées par un conjoint. Lors d'un entretien en avril 2011, une opératrice mine, âgée de 22 ans, décrivait comment son embauche avait aggravé la conflictualité de ses relations avec son compagnon :

« C'était dur au tout début quand je suis rentrée ici. Mon mec il admettait pas que je vienne travailler dans un milieu d'hommes. Il a peur que je vais voir ailleurs. Il me pose des tas de questions. C'était dur, mais vraiment dur, il aurait voulu que je reste à la maison avec les petits. Moi je lui ai dit, lui il a travaillé jeune aussi et puis quand moi j'étais enceinte des deux petits, des fois y a des trucs qu'il faisait ça ne me plaît pas comme rentrer saoul le soir ou partir le vendredi et puis rentrer le dimanche. Moi j'en avais marre, à chaque fois j'en parlais avec ma belle-mère et elle me disait : "va, si tu veux aller travailler je vais garder les deux petits". Du coup ça m'a poussée à postuler pour ici, parce que quand on était à Poro, ils nous ont parlé de KNS. Dès que je suis rentrée ici, il a pété les plombs quoi. Un samedi j'étais de permanence, juste au moment où je sortais au portail, il m'attendait, ben voilà on s'est disputé, il a pété les plombs. Le week-end on se dispute un peu brutal, j'ai l'habitude, là ça s'est calmé un peu, des fois ça recommence et puis voilà. C'est difficile. »

Dix-huit mois plus tard, lors d'un second entretien, alors que je lui demandais comment ça allait, elle précisait :

« Il était toujours en train de me prendre la tête pour des trucs de con, histoires de couple quoi, il est chiant, il est insupportable, il est trop collant, des fois ça percutait au niveau du travail, je suis pas le mouv[ement], je suis pas concentrée, des fois quand je suis sur l'engin et qu'il y a du réseau je reçois des messages [de lui]. Il est venu travailler là-haut, il sous-traitait [travaillait chez un sous-traitant], il est venu carrément agresser mes collègues, tout ce qu'il voulait c'est que je perde mon travail, je lâche tout. Par contre mes collègues ils voyaient bien, ils me disaient : "comment tu fais pour supporter ça?" Une fois, deux, trois fois je me suis même fait reprendre par mes chefs à cause des disputes. A la fin je lui ai dit que voilà c'est fini, mais il continue et on a atterri à la gendarmerie pour harcèlement moral et physique. C'était la jalousie, je sais pas à cause de quoi, il acceptait pas que je travaillais là-haut, y a des tas d'hommes, il acceptait pas que je parle avec eux, c'était l'enfer total. Mais je vais faire comment ? Je suis bien obligée de parler avec eux pour dire "faut faire ça, faut pas faire ça, faut aller là pour vider là". Quand tu es chauffeure de pelle tu es obligée de parler ! Mais c'est bon maintenant, je suis célibataire, c'est tranquille. »

Les inquiétudes des conjoints ne pouvaient être qu'entretenues par la réputation de la base-vie, présentée de partout comme un lieu de licence sexuelle, voire de débauche, surtout après que dans une chambre, la nuit du 10 au 11 décembre 2011, une jeune employée de CIS eut poignardé, dans un contexte d'alcoolisation massive, deux de ses collègues masculins de la cuisine, blessant grièvement l'un et mortellement l'autre, un petit ami rencontré quinze jours plus tôt sur le site⁸. L'idée de la dépravation ambiante était telle qu'une professionnelle de santé relatait que plusieurs conjoints kanak avaient demandé au personnel de la maternité de l'hôpital de Koumac de faire un test de paternité parce que leur compagne avait travaillé à Vavouto. Les collectifs de travail et la base-vie constituaient évidemment des lieux de rencontre, mais la stigmatisation résultait moins de comportements effectifs que du

8. L'affaire, jugée en Cour d'assises le 27.09.2013, mériterait un long développement. L'histoire de cette jeune femme kanak de 22 ans, condamnée à quinze ans de réclusion criminelle, qui dans son enfance avait vécu des violences sexuelles intra familiales et les avait dénoncées sans être crue par les gendarmes, paraît emblématique des conséquences des violences précoces subies en termes de consommations d'alcool et de cannabis, de comportements sexuels à risque, de troubles de la personnalité et de passages à l'acte violents (Hamelin, Salomon, Lert, 2010).

fait que les femmes – en travaillant et côtoyant d'autres hommes – s'écartaient des places et rôles sociaux qui leur étaient assignés, un phénomène qui n'est pas spécifique à la Nouvelle-Calédonie. Écrivant sur leurs mères, ouvrières dans la France des années 1950, Annie Ernaux (1989 : 33) et Didier Eribon (2009 : 55) soulignent la mauvaise réputation des femmes qui travaillent hors de chez elles, vues comme des fêtardes, des traînées couchant à gauche et à droite. Le spectre de la femme émancipée à la vie dissolue se retrouve encore dans les images véhiculées sur les ouvrières mexicaines des usines textiles, d'assemblage de composants électroniques ou automobiles appartenant à des multinationales, les *maquiladoras*, installées dans des villages de la frontière mexico-américaine depuis les années 1970-1980 (Lopez Aspeita, 2012), comme dans les campagnes de presse accusant les jeunes filles rurales malaises, entrées en usine au cours de la transition industrielle en Malaisie à la même époque, de mener « une mauvaise vie », de « sortir la nuit avec des garçons », « de boire, de se droguer, voire même de se prostituer », « d'abuser de leur indépendance », d'avoir de plus en plus recours à l'IVG et d'entretenir des relations sexuelles sur les lieux de travail (Bagla-Gökalp, 1993 : 110).

Protection ou contrôle des femmes ?

Les dortoirs féminins, qui dans le « camp pionnier », au départ du chantier, étaient excentrés, séparés de ceux des travailleurs coréens par une route, avaient été ramenés au cœur de la base-vie, près des bureaux de CIS et des installations collectives (cantines, laverie etc.), et avoisinaient les dortoirs des hommes. Ce qui les distinguait était le haut grillage en fil de fer qui les entourait. On ne pénétrait dans cet enclos, appelé par dérision par ses occupantes « le poulailler » ou « la cage à poules », que par des portes s'ouvrant au moyen du badge personnel servant aussi à chaque résidente à pénétrer sur le site, accéder à la cantine et, si elle travaillait chez CIS, à pointer.

Selon les responsables de KNS et de CIS questionnés à ce sujet, et même selon l'inspecteur du travail, les femmes ne pouvaient rester sans danger à proximité des travailleurs asiatiques : il fallait ramener leurs dortoirs au centre de la base-vie pour les protéger. Quant

au grillage, il aurait été installé à la suite d'une demande des résidentes remontée au comité de gestion, le renforcement de la sécurité la nuit ne suffisant pas à les rassurer. Une agente de maîtrise des ressources humaines de CIS, 29 ans, indiquait : « *elles voulaient pas être logées sans que la barrière soit faite, elles avaient peur, il y avait eu des incidents* », incidents dont la responsable du ménage, 48 ans, précisait la nature :

« *Vous savez, nous c'est surtout pour la sécurité de nos employées, nous. Nous, on veut pas qu'il leur arrive quelque chose et puis qu'après le matin, il faut aller voir la famille pour dire : "Eh bien voilà, il y a telle fille qui s'est fait violer"...* »



Le grillage entourant le « poulailler », le dortoir des femmes.
© C. Salomon

Le chargé des statistiques des affaires externes de KNS, un métropolitain, interrogé sur les raisons du grillage (22 avril 2011) allait plus loin : « *c'est un grillage pour les protéger des bêtes sauvages* ». Alors qu'interloquée, je lui demandais s'il se considérait comme une bête sauvage, il spécifiait qui étaient selon lui les prédateurs : « *non, moi je suis marié, mais il y a des hommes qui restent là pendant un an* » (22 avril 2011). Ces répliques, qui renvoient à une image bestialisée de la sexualité masculine et parallèlement à une représentation du mariage comme servant à l'assouvir, désignaient les ouvriers asiatiques, seuls à rester un an sans retourner chez eux (les cadres rentrant tous les six mois). Une confusion était

d'ailleurs entretenue entre prostitution, viols et relations librement consenties avec les travailleurs étrangers. Dans l'objectif de prévenir les « problèmes de Goro », c'est-à-dire la prostitution dont le spectre a toujours hanté les entrepreneurs de morale⁹, les agents de la sécurité étaient chargés d'identifier les femmes circulant la nuit sur la base-vie. Leur rapport remontait à leur hiérarchie et à CIS, puis de là à KNS, et des sanctions étaient éventuellement prises.

Or, si des liaisons se nouaient avec des travailleurs étrangers – comme avec des locaux, kanak ou non kanak, rencontrés sur le site – il ne s'agissait pas de prostitution et encore moins d'une prostitution dont les clients auraient été les ouvriers asiatiques. Leur salaire était en effet pour sa plus grande part envoyé directement chez eux et ils ne disposaient que d'une somme minime pour s'acheter de la nourriture autre que celle de la cantine, des cigarettes et de l'alcool, comme l'indique une employée à la laverie, âgée de 23 ans :

« Au début j'avais entendu dire qu'il y avait des femmes de ménage qui se faisaient payer par des Roumains ou je sais pas quoi là, mais ma collègue elle restait avec un Roumain, là il est parti en Roumanie mais il est revenu ici, et elle me dit : "je voudrais bien savoir quelle fille parce que moi je les connais tous les Roumains, à moins qu'ils le font quand je les vois pas!" Moi en tout cas, je vois mal les Philippins ou les Chinois, peut-être c'est des cadres ou quoi, mais eux les Philippins je les connais, l'argent c'est précieux. Encore pire les Hindous. On leur donne peu d'argent alors ça m'étonnerait qu'ils aillent payer des filles avec la paye qu'ils ont ! Moi je le sais, je reste avec un Philippin [...].

Y a d'autres couples comme vous deux ?

Moi j'en connais, j'en vois, y en a beaucoup mais le problème ils se font pas montrer, ils sont cachés, tu les vois la nuit, pas la journée.

Mais pourquoi ?

Peut-être la honte, je sais pas, moi je suis Kanak, mais peut-être que d'autres Kanak elles ont peur que d'autres Kanak vont les voir, elles ont honte de sortir avec les étrangers, je sais pas. Depuis que je suis avec mon copain, moi j'ai jamais eu honte, j'ai jamais sorti la nuit, moi c'est la journée, ma mère

9. En 1983, les opposants au projet du gouvernement provisoire de Kanaky de Jean-Marie Tjibaou de créer un port franc à Népoui s'élevaient contre le bouleversement de la démographie de la région et faisaient valoir, tel René Guiart, que les « filles finiraient comme prostituées sur les trottoirs de la nouvelle ville de Népoui » (<http://lefeusouslamarmiteii.blogspot.fr/2010/03/le-feu-sous-la-marmite-chapitre-ii.html>).

elle m'a élevée comme ça, j'ai aucune honte de marcher avec lui sur le site. Après y a d'autres qui parlent, mais bon, si tu fais attention, t'es mal barrée. J'en connais beaucoup avec des Thaïlandais, des Portugais, des Philippins, des Chinois, mais voilà on les voit rarement... y en a beaucoup que je vois quand je vais dans les dortoirs des Asiatiques, c'est là que je vois qu'il y a des filles comme moi, ben des Kanak qui sortent avec des Philippins : elles, elles arrivent à 11 heures le soir et puis à 4 heures du matin elles repartent. Surtout les filles du Nord, elles se cachent, elles rentrent vite dans leur chambre pour pas qu'on les voie, elles s'occupent de ce que les gens ils peuvent dire. »

De fait, les femmes osaient rarement circuler la nuit dans la base-vie, elles participaient peu aux activités organisées, si ce n'est aux tournois de volleyball l'après-midi, restant plutôt le soir dans le « poulailler » entre elles à discuter, fumer ou écouter de la musique, ou alors boire dans les chambres¹⁰. Les équipières ou femmes de chambre qui n'avaient pas réussi à dissimuler leurs allées et venues étaient sermonnées publiquement, lors du debriefing quotidien du matin par la gouvernante générale, chargée de veiller à la fois sur le travail et la morale de ses employées. Toutefois, les réflexions fréquemment entendues quant à l'enfermement des dortoirs féminins – « *on n'est pas dans une prison, on n'est pas dans un internat* », « *on est des adultes* » – indiquent que de nombreuses femmes prenaient la soi-disant protection pour ce qu'elle était, de la surveillance et de l'infantilisation :

« Les barrières, ça ne me plaît pas du tout, je sais pas pourquoi ils ont fait ça, c'est inutile. Je me suis déjà fait des amis ici, ici y en a des tas, voilà, mais franchement pour rester là, y a pas la liberté : même après le travail ils se soucient de ce qu'on fait, je comprends qu'ils nous surveillent les heures de travail, mais quand tu finis le travail tu fais ce que tu as envie de faire ! Quand nous on avait fait l'induction, ils nous ont dit que c'est interdit d'aller chez les garçons et les garçons non plus ils n'ont pas le droit de venir là. Et j'ai discuté avec une femme de chambre hier et elle m'a dit que le sujet de leur briefing le matin c'est ça : si jamais ils surprennent une fille qui a un

10. Selon le responsable de la base-vie, au début du chantier, une politique de « campement sec » avait été appliquée avec rigidité. Comme les villages avoisinants supportaient les problèmes liés à l'alcool, avec aux alentours du site de nombreux accidents de la route, davantage de souplesse avait succédé. L'alcool était toléré dans les chambres tant que cela ne gênait pas le travail. Fin 2011, l'affaire de meurtre évoquée plus haut, où l'auteur et les victimes étaient en état d'ébriété, allait provoquer le retour à une stricte prohibition.

petit copain par là et qui a passé la nuit avec lui chez les garçons, c'est la porte direct. Je trouve que c'est bête. Ils ont mis les barrières pour pas qu'on ait accès en bas chez les garçons, c'est stupide et même le bar [où on ne peut boire que deux verres de bière], moi je suis désolée : on n'est pas des enfants, on n'est pas au pensionnat, on est majeures ! » (employée à la plonge, 39 ans).

Précisons qu'aucune des femmes kanak rencontrées à Vavouto n'a mentionné avoir eu connaissance d'une agression commise par des ouvriers asiatiques, présentés au contraire comme « *gentils* » (ouvrière maçon-fumiste, 28 ans, travaillant avec des Indiens), « *sympas, pas comme d'autres, ils sont dans leur coin* » (employée à la plonge, 22 ans, travaillant à la cantine des Chinois avec des cuisiniers chinois), « *pas chiants* » (équipière, 37 ans, nettoyant les chambres des Philippins), « *tranquilles, pas emmerdeurs même quand ils boivent, pas comme les Kanak à chercher la bagarre* » (employée à la laverie, 23 ans). Quant aux viols collectifs lors de fêtes alcoolisées, dans l'enceinte du site ou à ses abords, il apparaissait que leurs auteurs étaient des locaux, kanak généralement, et qu'ils n'avaient rien de spécifique au chantier puisque de tels actes se produisent également ailleurs (Salomon, 2003, Salomon et Hamelin, 2008). La large circulation d'images filmées pendant la scène avec le téléphone portable d'un des auteurs et les histoires colportées à ce sujet par les agents de sécurité – dont les femmes ne parlaient qu'en baissant la voix comme si la honte rejaillissait sur elles – mettaient en garde celles qui auraient voulu prétendre au plein exercice de leur sexualité, construite autour de la figure de la fille facile et du stigmate de la prostituée, la menace de la violence conditionnant les femmes très au-delà de celles qui la subissent directement (Tabet, 2004).

Nivellement et sociabilité ouvrière

A côté des histoires sentimentales et sexuelles, se nouaient également des relations de camaraderie découlant d'une situation objective d'égalité. L'infériorisation des femmes kanak, liée à la fois aux normes de genre propres à leur communauté et au poids des préjugés et de la ségrégation sociale auxquels les Kanak dans leur ensemble

sont encore soumis dans la société calédonienne, se trouvait en quelque sorte annulée par l'infériorisation linguistique des ouvriers asiatiques et leur position très dominée parmi les hommes travaillant à Vavouto. Un rapprochement social devenait possible :

« Des fois je vais à la salle de télé chez les Thaïlandais, je me chamaille avec eux pour la télé, les chaînes... y a des autres qui parlent français mais sinon on se dit bonjour comme ça, ils savent dire oui, non, c'est tout. Mais c'est pas tout le monde qui parle avec eux, y a des autres qui sont racistes avec eux, ils les détestent, mais ils sont comme nous, faut aller vers les gens! » (employée à la cuisine, 37 ans).

« Moi, j'ai fait des amis avec des Philippins.

T'arrives à discuter avec eux ?

Oui, j'arrive à discuter avec eux en anglais. Mais c'est à toi aussi d'aller vers eux, de discuter un peu, c'est normal, parce qu'ils viennent carrément de loin pour venir travailler ici. J'ai un ami qui s'appelle N., c'est à lui que j'ai fait coucou là. On s'entend bien nous deux. Quand on se trouve sur la route, on se parle de choses et d'autres, si ça s'est bien passé sa journée, si je vais bien, ou... s'il a besoin de quoi que ce soit, il vient me voir. Je me suis fait beaucoup d'amis philippins... » (employée à la plonge, 22 ans).

La gentillesse des employées du *catering* était appréciée des ouvriers étrangers et souvent ceux qui partaient en vacances les remerciaient en rapportant de petits présents, un égard auquel les femmes – peu habituées aux marques de considération masculines pour le travail domestique – étaient sensibles. Certaines allaient aussi se faire tatouer « *chez les Philippins* » qui avaient une machine dans un dortoir. Plus généralement, elles disaient « avoir pitié » des ouvriers asiatiques qui travaillaient dur dans la poussière, 60 heures par semaine, qui étaient logés dans de mauvaises conditions, avec une retenue importante sur leur salaire pour la nourriture et l'hébergement et qui avaient fait plusieurs débrayages.

L'éventail des différences nationales, communautaires et même communales au sein des travailleurs du chantier, l'absence relative de hiérarchisation dans les espaces de vie du site, la pluralité des rencontres rendues possibles par le brassage humain, produisaient un

nivellement non seulement intercommunautaire, mais aussi intra-communautaire, permettant de s'affranchir d'un certain nombre de contraintes inhérentes aux normes de genre et d'âge du monde kanak. Entre femmes, collègues ou résidentes d'une même chambre, parfois d'âges très différents, se développait une sociabilité dans laquelle on parlait français, on s'appelait par son prénom sans essayer de trouver des formes d'adresse renvoyant à une parenté classificatoire et dans laquelle le tutoiement était de mise.

« À la maison y a toujours quelque chose, le mari, les enfants, les charges quand tu restes à la maison. Mais ici au moins je ne peux pas dire que je suis libre non plus, mais au moins je peux respirer, on s'entend bien entre nous [avec les collègues], tu fais ton travail, tu pars, c'est tout, on est tranquille, on peut oublier les soucis à côté, on peut rigoler, on est soulagé parce que je ne sais pas... » (femme de chambre, 56 ans).

« Je me sens bien avec mes camarades de chambre, c'est cool quoi. On s'entend bien, on discute de choses et d'autres... de la vie! il y a une femme qu'a trente-deux ans, l'autre va avoir cinquante-trois ans là, y a une qui en a vingt-huit... Y en a une qui a quarante-deux ans, un truc comme ça, des femmes de Kouaoua, de Ouégoa et d'Ouvéa. Toutes en cuisine comme moi. C'est mes collègues et c'est aussi mes meilleures amies! Et je suis la plus jeune de la chambre. Donc des fois elles m'appellent "bébé" (rire). On s'entend bien. Elles me donnent des conseils, je leur donne des conseils, mais je me sens libre avec eux » (employée à la plonge, 22 ans).

Le contexte du travail industriel et de la base-vie contribuait à remodeler à la fois les différenciations sociales intra-communautaires et les relations avec tous les « autres », non seulement les ouvriers asiatiques et les autres expatriés, mais aussi les locaux non kanak, hommes ou femmes.

Evidemment dans cet univers, il arrivait que les plus âgées se plaignent des jeunes (qui faisaient du bruit dans les dortoirs le soir tard), mais surtout que certaines retrouvent des parents – et avec eux la nécessité de composer avec des déterminations susceptibles de mettre en péril la liberté nouvelle produite par le brassage au sein de

la base-vie. Elles devaient alors jongler entre des espaces contradictoires entre le monde du travail et du chantier d'un côté et celui de la parenté et de la « tribu » de l'autre. Ainsi, pour échapper à la surveillance de ses cousins sur le site et plus généralement de sa parenté, cette jeune employée à la plonge, originaire d'une « tribu » du Nord, profitait des réductions consenties aux travailleurs de Vavouto pour aller, quand elle avait plusieurs jours de repos consécutifs, retrouver son copain – « un garçon des îles » (Loyauté) travaillant sur le chantier – dans un hôtel d'un quartier chic de Nouméa. D'autres, comme exutoire à la fatigue du travail, allaient dîner et danser le jeudi et le vendredi soir dans les restaurants de la région qui organisaient des soirées dans lesquelles près d'une centaine de personnes se retrouvaient dans « une ambiance broussarde » désinhibée grâce à la consommation d'alcool, une sociabilité rappelant l'atmosphère festive multiraciale du Club du village de Tiébaghi dans les années 1950 (Trépiéd, 2010 : 259-264) et celle des boîtes de nuit des centres miniers dans les années 1970 quand « le temps du boom qui s'installe alors est celui de la fête, de l'euphorie et de l'argent facile. Le temps de la bringue » (Gorodé, 2012 : 107). Cependant, à la différence de ces périodes, où seuls les hommes kanak avaient de l'argent, l'accès des femmes à l'emploi leur procure désormais une autonomie financière et un mieux-être matériel qu'elles n'ont plus besoin d'attendre d'eux ou de leur demander.

On voit ici comment l'accès à l'emploi des femmes kanak rurales contribue à changer leur vie sociale en accroissant les marges de manœuvre individuelles et favorisant les trajectoires d'extraversion et d'émancipation, même marginales et partielles, une « émancipation sous contrainte » (Adjamagbo et Calvès, 2012). Leurs propos témoignent amplement de ce que, en dépit de la surveillance, du statut infantilisant qui leur est assigné et des contraintes que le salariat industriel fait peser sur elles, il s'apprécie en terme de liberté conquise, une liberté certes inachevée et encore fragile, mais tangible et évidente (Maruani, 2000).

Reste à savoir ce que sont devenues, à l'issue la construction de l'usine, celles qui travaillaient avec des contrats de chantier et ce qui demeure de la portée émancipatrice de leur immersion dans cette énorme concentration ouvrière cosmopolite qu'a été, quelques

années durant, le chantier de Vavouto. Les ouvrières qui travaillent maintenant à l'usine ou sur le massif sont-elles aux prises avec les mêmes résistances masculines et les mêmes injonctions normatives ? La féminisation de l'emploi a-t-elle eu les effets déléteres sur la société toute entière que prévoyait l'étude du Sénat coutumier : « l'entrée des femmes sur le marché du travail est préjudiciable à la transmission des valeurs coutumières des enfants, qui garantissent la stabilité de la famille » (2009 : 32) ? Ou bien les femmes kanak rurales du Nord, comme c'était déjà clairement le cas des urbaines du Grand Nouméa (Salomon et Hamelin, 2008), sont-elles en train de faire bouger durablement les frontières de l'ancienne distinction sexuée entre une sphère publique masculine, à laquelle le travail salarié a été longtemps assimilé, et une sphère domestique féminine et, ce faisant, de faire évoluer aussi les conceptions de la masculinité ? C'est la direction vers laquelle s'orientent les résultats de mon étude et les réflexions d'une employée de CIS, âgée de 23 ans :

« Une femme qui travaille ça change un peu surtout chez nous les Kanak parce que ça fait... je sais pas parce que avant, du temps à ma mère elle me disait : "nous les femmes c'est à la maison", y a que les mecs qui travaillaient, moi ça me fait bizarre de voir les femmes de ménage parce que y a beaucoup qui ont l'âge à ma mère, des mamans et tout, et de voir que les maris ils acceptent de les laisser travailler, c'est un plus, c'est ce qui permet d'avancer dans la vie parce que sinon si on reste toujours la maman à la maison et le papa au travail on va pas avancer. Y a beaucoup de femmes qui disent que voilà avant elles dépendaient tout le temps de leur mari, elles demandent des pièces à lui et puis lui il était assez content parce que s'il donnait pas, elle peut pas sortir, mais maintenant qu'elles travaillent il a rien à dire ! Ben oui, ça change plein de choses pour les femmes – ça dépend aussi avec quel mec tu restes – mais moi étant kanak, connaissant comment sont les Kanak, c'est un sacré changement, le fait qu'une femme elle aille travailler, elle laisse les enfants à l'école et qu'elle revienne le soir, voilà, ça change, mais c'est bien, ça prouve que le mari aussi il change. Pour laisser leur femme une semaine partir ici, par rapport à avant eh ben chapeau ! Avant ils

auraient pas laissé un jour, avant ils auraient pas accepté, c'est bien, c'est bon ils voient que c'est un plus pour la famille, l'argent aussi on en a bien besoin pour la famille. Une femme kanak avant ça fait quoi? ça va aux champs, ça reste à la cuisine, ça fait le ménage. Moi je trouve que pour les Kanak ça change énormément, je vois les tantines à moi qui travaillent ici, elles ont bien changé, et puis elles ont l'air d'être bien aussi, entre elles, elles se font des amies, faut pas laisser tout le temps les femmes à la maison! Alors là c'est bon, surtout pour les vieilles qui avant pouvaient pas sortir, c'est le fait qu'on est en 2012, c'est l'usine du Nord qui leur a fait bouger aux mecs, c'est bien, les hommes ils ont évolué dans leur tête. »

Références

- ADJAMAGBO A. et CALVES A.-E., 2012, L'émancipation féminine sous contrainte, *Autrepart*, 2-61, pp. 3-21.
- BAGLA-GÖKALP L., 1993, *Entre terre et machine. Industrialisation et travail des femmes*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales.
- BEAUD S. et PIALOUX M., 2002, Jeunes ouvrier(e)s à l'usine. Notes de recherche sur la concurrence garçons/filles et sur la remise en cause de la masculinité ouvrière, *Travail, genre et sociétés*, 2-8, pp. 73-103.
- CROMER S. et LEMAIRE D., 2007, L'affrontement des sexes en milieu de travail non mixte, observatoire du système de genre, *Travail, genre et sociétés*, 42, pp. 61-78.
- DEMMER C., 2007, Autochtonie, nickel et environnement, une nouvelle stratégie kanake, *Vacarme* 39, pp. 43-48.
- ERIBON D., 2009, *Retour à Reims*, Paris, Fayard.
- ERNAUX A., 1989, *Une femme*, Paris, Gallimard.
- Etude d'Impact Socio-Economique du projet Goro-Nickel (EISE), décembre 2007.
- Etude menée par la Commission Education Formation du Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie, mars 2009, La place du jeune kanak dans la société contemporaine et les moyens de lutter contre la marginalisation d'une partie de la jeunesse.
- GORODÉ D., 2012, *Tâdo, tâdo, wée ou « No more baby »*, Tahiti, Au vent des îles.
- GROCHAIN S., 2013, *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*, Nouvelle-Calédonie, Editions IAC.

- GUICHARD-CLAUDIC Y. et KERGOAT D., 2007, Le corps aux prises avec l'avancée en mixité. Introduction, *Travail, genre et sociétés*, 42, pp. 5-17.
- HAMELIN C., SALOMON C. et LERT F., 2010, Les violences sexuelles dans l'enfance chez les femmes kanakes de Nouvelle-Calédonie : vers un abaissement du seuil des violences tolérées, *Sciences sociales et santé*, 28-4, pp. 5-31.
- HERNANDEZ CASTILLO R. A., Dialogues Sud-Sud. Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux, *Revue Tiers Monde*, 2012/1 n° 209, pp. 161-178.
- HOROWITZ L., 2011, Violence contractuelle; responsabilité sociale de l'entreprise, dégâts écologiques et manipulation des inégalités de pouvoir en Nouvelle-Calédonie, Document de travail « Gouvernance minière » n°1/1.
- HOROWITZ L., 2014 In Press, Culturally articulated neoliberalisation: corporate social responsibility and the capture of indigenous legitimacy in New Caledonia, *Transactions of the Institute of British Geographers*.
- ISEE, 2011, Synthèse n° 22, Vingt ans de mutation de l'emploi, Pascal Rivoilan et David Broustet, <http://www.isec.nc/telechargement/emploi.pdf>
- LOPEZ ASPEITIA L., 2012, Les limites de l'émancipation : expériences ouvrières à la frontière Mexique-États-Unis », *Autrepart*, 2-61, pp. 41-57.
- MARUANI M., 2000, *Travail et emploi des femmes*, Coll. Repères, éd. La Découverte.
- Rapport sur la mise en œuvre de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) en Nouvelle-Calédonie, Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, sept. 2013.
- SALOMON C., 2003, Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post-colonial en Nouvelle-Calédonie, *Terrain*, 40, pp. 133-150.
- SALOMON C., Hamelin C., 2008, Challenging violence: Kanak women renegotiating gender relations in New Caledonia, *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 9, 1, pp. 29-46.
- SCHWARTZ O., 2011, Peut-on parler des classes populaires ?, *La Vie des idées*, 13 septembre 2011. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-parler-des-classes.html>
- TABET P., 2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme ».
- TESTENOIRE A., 2012, « Quand les femmes ne cèdent plus... L'accès des femmes kanak à la formation continue », *Cahiers du genre*, n° 53, pp. 19-36.
- TRÉPIED B., 2010, *Une mairie dans la France coloniale – Koné, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Karthala-Province Nord, coll. Recherches Internationales-CERI.
- VERSCHUUR C., 2009, Quel genre ? Résistances et mésententes autour du mot « genre » dans le développement, *Revue Tiers Monde*, 4, n° 200, pp. 785-803.

LA CONSTITUTION D'UNE IDENTITÉ SOCIALE ET SPATIALE VKP

Sonia Grochain*

Comment est créée une identité nominative et sociale d'une région en Nouvelle-Calédonie? Comment les acteurs, kanak et calédoniens, pensent-ils cette transformation? Cet article porte sur la constitution de l'identité sociale d'une région, composée de trois communes : Vook (Voh), Koohnê (Koné), Pwembu (Pouembout) directement impactées par la construction de l'usine du Nord en 2008. Loin d'être neutre, une nouvelle dénomination de lieux relève des enjeux identitaires, politiques, socio-économiques et spatiaux qui seront décrits dans ce présent article.

Présentation de la région et du projet Koniambo

Le projet Koniambo dit de l'usine du Nord est effectué par une *joint venture* : la Société Minière du Sud Pacifique, calédonienne et Glencore-Xstrata nickel, une firme multinationale anglo-suisse, pour un montant d'environ cinq milliards d'euros. Le projet Koniambo est un complexe minier et métallurgique, employant 800 personnes, qui dispose des installations suivantes : une usine pyro-métallurgique de nickel, une centrale électrique pour l'alimentation des fours de l'usine,

* Chercheuse, docteur en sciences sociales, Institut agronomique néo-calédonien.

des installations portuaires avec un quai de 190 mètres, des installations d'approvisionnement en charbon, d'unités de dessalement pour l'approvisionnement en eau et de scories, des mines à ciel ouvert, un convoyeur terrestre de 11 kilomètres. Les mines sont situées sur le massif du Koniambo, qui s'étend de Vook au nord à Koohnê, au sud, qui elle-même jouxte la commune de Pwembu.

Avec la construction de l'usine, la population de la région de Vook, Koohnê et Pwembu a augmenté de près de trois mille personnes en treize années, passant de 7 200 habitants en 1996 à près de 10 000 en 2009 [RGP ISEE-NC, 1996/2009]. En 1996, la densité moyenne de la population était faible avec 4 habitants/km², de même que la province Nord, et bien inférieure de moitié à celle de l'ensemble du territoire qui s'élevait à 10 habitants/km². En 2009, la densité moyenne de la population à Koohnê s'élevait à 12,6 habitants/km², à Pwembu, 3,1 habitant/km², et 2,26 habitants/km² à Vook, soit une moyenne de 6 habitants/km². Ces villages se sont développés avec l'implantation d'une forte main-d'œuvre étrangère, principalement à la base-vie de l'usine du Nord. Pour cause de disparition des statistiques ethniques après 1996, il n'existe plus de données du recensement sur les tribus en 2009. Mais en 1996, on sait que 47% de la population vivait dans les 19 tribus de cette région contre 53 % dans les villages. Ces tribus sont habitées principalement par les Kanak avec en petit nombre quelques Calédoniens, des Français de métropole qui louent des habitations moins coûteuses que dans les trois villages de la région.

Les études d'impacts d'une industrialisation montrent l'évolution démographique comme un fait social déterminé par l'implantation d'une usine. Mais en 1973, Alain Touraine défend l'idée que les évolutions sociales ne sont pas uniquement le fruit d'un facteur dominant d'ordre économique : il invite à étudier les dynamiques sociales des acteurs en tant que sujets historiques¹. En 1989, l'historien Alain Dewerpe montre que des changements sociaux précèdent même l'implantation des usines. Il explique que si dans les années 1880 les grandes usines apparaissent en France, c'est en raison d'un changement d'échelle dans la concentration de la classe ouvrière qui s'est développée peu à peu depuis le début du XIX^e siècle.

1. Touraine, 1973.

En Nouvelle-Calédonie et dans la région étudiée, Vook, Koohnê et Pwembu, les premières prospections minières sont effectuées dans les années 1880 sur le massif du Koniambo, après la découverte par le géologue Jules Garnier d'un minerai de nickel qu'il nomme, la garniérite. Malgré la rentabilité de l'exploitation minière locale, l'usine de Doniambo est construite au début du XX^e siècle par la société Ballande et associés dans la capitale, Nouméa. Car la région est encore enclavée, les libérés du bagne construisent à la pelle et à la pioche les routes, la population locale n'est pas assez nombreuse pour fournir la main-d'œuvre nécessaire sur les impacts induits et le lobbying des notables de Nouméa est plus efficace. Après la crise mondiale de 1929, la société Le Nickel exploite à son tour les mines du massif du Koniambo, la région se développe avec une présence importante de la main-d'œuvre asiatique, représentant la moitié des cinq mille habitants de Koné, pour 1 350 Européens et un millier d'indigènes², en 1936. Néanmoins, le développement urbain reste limité à l'activité économique de Kataviti, car c'est en surplomb, sur le massif du Koniambo, que les baraques des travailleurs sont construites, sans confort et dans une très grande promiscuité³. La grande majorité des milliers d'Asiatiques, quelques Européens, contremaîtres, et des plantons indigènes, y vivent au quotidien. Un commerce, où se déroulent des festivités pour égayer la vie des travailleurs, est implanté sur une des montagnes qui jouxte le massif du Koniambo. Les indigènes des tribus avoisinantes se déplacent tantôt vers le village tantôt vers ce commerce afin d'y échanger leurs produits agricoles contre des vêtements auprès de la main-d'œuvre asiatique. Des colons établissent des propriétés, également dans les vallées à proximité, à Pamalé par exemple, afin de chasser et d'échanger leurs gibiers et leurs produits agricoles. Jusqu'à la fin des années 1940 la vie de la population de ces villages est rythmée par la circulation vers les montagnes, sur ou aux alentours du massif du Koniambo appelé « la bosse », bien plus qu'aujourd'hui. Après cette période, l'activité minière décline faute d'acheteurs du minerai de nickel, toujours transformé à l'usine de Doniambo. La dernière mine, Révélation, ferme en 1947. Une grande partie de la population migre alors vers Nouméa et/ou, en ce qui concerne les Asiatiques, vers l'Indochine, l'île de Java et le Japon.

2. Recensement général de la population 1936, source : archive territoriale de la Nouvelle-Calédonie.

3. Pitoiset/Wery, 2008.

Ce n'est qu'en 2009 que la population de Koné s'élève, comme en 1936, à plus de cinq mille habitants⁴. Mais le développement des communes impactées par l'usine du Nord débute de façon progressive dès l'installation de la province Nord à Kooohnê en 1989. Des modifications paysagères, démographiques et en matière d'aménagement s'ensuivent. La phase de pré-faisabilité de l'usine du Nord dont la construction était initialement prévue en 2005 a déclenché encore de nouvelles dynamiques sociales et économiques dès sa présentation. Le processus d'urbanisation des Kanak qui a pris de l'ampleur en ces lieux est cependant ancien. Aujourd'hui, seulement 29 % des Kanak vivent en tribu alors que la grande majorité vit dans la capitale et les principales grandes communes voisines qui constituent désormais le « Grand Nouméa ». Plusieurs auteurs ont mis en exergue les raisons des migrations vers Nouméa ou les petites communes calédoniennes⁵, mais une seule auteure a traité des questions identitaires en milieu urbain et encore uniquement à travers le prisme des transformations langagières des Kanak⁶. Elle montre ainsi que l'usage privilégié du français est courant, au détriment des langues vernaculaires. Aucune étude ne met en exergue l'identité nominative de la capitale Nouméa, ou de ce qui est devenu le « Grand Nouméa ». Dans la région Koniambo, la phase de pré-faisabilité de l'usine au début du deuxième millénaire, invite les différentes parties prenantes du projet Koniambo (élus municipaux, directeurs des affaires externes de la firme multinationale et de l'Agence Française pour le Développement, etc.) à réfléchir à une identité commune aux trois agglomérations limitrophes. Cette question est discutée durant les campagnes de présentation de ce projet et lors des réunions pour la constitution d'une communauté de communes.

La quête d'une unité politique a été l'un des éléments moteurs de la recherche d'une cohésion entre les communes impactées par l'usine. La construction de cette usine résulte d'une volonté de rééquilibrage économique et social après les événements politiques violents de 1984 à 1988. Comme il s'agit d'un projet politique des indépendantistes, il vise aussi à organiser une indépendance économique. Mais selon eux, cela doit se réaliser avec l'adhésion des non-indépendantistes locaux prônant également la nécessité du

4. 5 700 habitants :
RGP ISEE-NC,
2009

5. Naepels/1998 ;
Hamelin, 2000

6. Barnèche, 2005

rééquilibrage économique dans la Province Nord. Quand bien même cette dernière est à majorité kanak, construire l'indépendance suppose pour les nationalistes d'inclure toutes les communautés. L'intercommunalité, avec un maire calédonien neutre sur l'échiquier politique, a été l'un des vecteurs de la mise en œuvre de cette vision politique permettant de mener à bien le projet d'envergure internationale qui était en cours d'implantation. Le second facteur conduisant à réunir Voh, Koné et Pouembout est d'ordre langagier. Des difficultés qu'éprouvaient les acteurs institutionnels, les professionnels du secteur de la mine et ceux de la société civile, à prononcer « la région ou la zone Vook, Koohnê et Pwembu », il a été décidé de créer un acronyme qui regroupe ces trois communes : VKP. C'était d'autant plus utile que des dyslexies ou des affections de la thyroïde fréquentes en Nouvelle-Calédonie, rendaient éprouvante la prononciation de ces noms par certains acteurs des différentes institutions locales en charge des enjeux relevant de l'intercommunalité entre les trois communes. Dès 2001, le Schéma Directeur d'Aménagement Urbain (SDAU) de cette zone est soumis à consultation et à réflexion. Peu de temps après le terme VKP [Vook Koohnê Pwembu] apparaît dans ces débats. En 2003, l'acronyme VKP est utilisé dans les textes portant sur la phase de faisabilité du projet Koniambo et sur le SDAU. Joseph Goromido, maire de Koohnê, explique que cela facilitait l'adhésion de ces interlocuteurs aux projets liés au développement de l'usine : « l'appellation servait à mieux se comprendre durant les discussions concernant l'approvisionnement en eau et la gestion des déchets dans ces trois communes appelées à se développer dans le futur⁷. »

7. Goromido Joseph, entretien à Netchaot, 2003.

De réunion en réunion, pour la mise en place du schéma directeur d'aménagement et d'urbanisation de cet ensemble de communes, le terme SDAU VKP s'est donc peu à peu imposé. L'usage de cet acronyme VKP s'est propagé rapidement dans les différentes institutions. Par exemple, la direction de l'enseignement et de la formation de la province Nord a mis en place une politique de formation intitulée « formation VKP » en vue de favoriser l'accès aux emplois des personnes originaires ou habitant VKP depuis des décennies. Aujourd'hui, c'est le plein emploi dans cette région depuis la construction de l'usine du Nord. Cette nouvelle identité nominative

renvoie à une forme de discrimination positive pour les habitants de ces trois communes concernant l'accès aux emplois directs et indirects générés par l'usine du Nord.

Dans la pratique, c'est la Société d'économie mixte VKP Grands Projets créée en 2006 qui est le chef d'orchestre de l'aménagement dans ces trois communes; elle en accompagne les différents projets d'aménagements, de logements, artisanaux et agro-alimentaires. Peu à peu on voit que la cohérence qui se crée transforme les choix initiaux de découpage de la province Nord en quatre Entités Territoriales Homogènes (ETH du Nord) : « Le Sud minier » composé des communes de Canala, Kouaoua et Houailou, « La côte océanienne » composée des communes de Ponérihouen, Poindimié, Touho et Hienghène, « Le Grand Nord » composé des communes de Pouébo, l'île Bélep, Poum, Koumac et Kaala Gomen et « Les espaces de l'Ouest » composés des communes de Voh, Koné, Pouembout et Poya. La commune de Poya à une distance de 50 kilomètres de Pwembu, devenu Neko, suivant une politique provinciale qui avait permis d'installer les toponymes indigènes dans la plupart des tribus et villages, n'a pas pu être intégrée dans cette identité car les enjeux d'aménagements d'intérêts publics avec les communes de VKP n'étaient pas encore d'actualité.

En 2008, le Syndicat intercommunal à vocation multiple VKP (SIVOM VKP) est installé à Pwembu. L'appellation VKP s'installe également dans les médias, à travers, tout d'abord, la création de *VKP Infos*, un mensuel comportant délibérément cet acronyme en solidarité face aux personnes dyslexiques ou atteintes d'autres maladies. Point de vue que soutiennent d'autres acteurs institutionnels. Les médias territoriaux s'emparent également de cet acronyme pour décrire les événements qui se déroulent au sein de ces trois communes. Leurs sujets abordent le plus souvent les évolutions démographiques de la zone, les nouveaux projets d'aménagements et l'implantation des infrastructures publiques et privées.

Le terme VKP permet aux trois communes de préserver leurs identités premières au travers de la visibilité de leurs initiales, tout en se sentant solidaires entre elles au sein de cet acronyme. Durant cette même période, les noms kanak de ces trois villages sont également ajoutés aux dénominations habituelles, Voh devient Vook,

Koné, Koohnê, et Pouembout, Pwembu. Cependant, cette politique provinciale sur les toponymies n'a pas eu les effets escomptés contrairement à l'appellation VKP qui s'est installée de fait à travers les différentes structures, en particulier d'aménagement, mises en place et dans les médias.

Ce succès permet d'intégrer les nouveaux arrivants dans la région ; inclus dans une identité commune qui favorise la cohésion sociale entre originaires de la zone et étrangers. A l'instar des « gens de Nouméa » ou des « gens de la Grande Terre ou des îles », l'appellation « gens de VKP » se répand pour désigner une communauté de citoyens et de destin dans cette région. La formation de l'identité VKP s'est amplifiée au fur et à mesure au point d'être aujourd'hui une appellation qui va de soi. Les « gens de VKP » adhèrent à cette appellation d'autant plus que la vie quotidienne consiste en des déplacements journaliers d'une commune à une autre au sein de la zone de VKP, entre lieux de résidence et de travail, 8 km séparant Pouembout de Koné et 31 km séparant Koné de Voh.

Cette identité « Gens de VKP », pourtant loin de contenir une structuration sociale homogène, n'est pas remise en cause précisément parce que le choix de cet acronyme comporte un aspect suffisamment neutre qui ne prête pas le flanc à la discorde. Il permet de prendre en compte la diversité des espaces et des communautés en cherchant à enrayer le plus possible les différenciations communautaires et spatiales. Dans la pratique, les lotissements Erewande ou Poadjane à Pwembu et dans la tribu de Bako à Koohnê, et non plus sur le massif du Koniambo, ont d'ailleurs permis de créer des îlots de mixité qui sont la marque de l'identité VKP.

Cette identité est autant appropriée par les « gens de VKP » que par les habitants des autres communes. Leurs usages fréquents de cette dénomination résultent du constat, souvent regrettable pour eux, de l'absence prolongée des membres de leurs familles qui ont migré de façon durable à VKP.

Fondés à partir de raisons diverses, facilité de langage et possibilité d'englober les non-Kanak et/ou les Kanak non originaires de la région, mode de vie adéquat entre deux à trois communes, l'identité sociale de VKP a été appropriée par une grande partie de la population. Les élus indépendantistes, désireux de créer un *melting pot*

ont opté pour un acronyme, neutre et rassembleur qui a contribué à bâtir une communauté régionale dont l'existence est scandée par les activités politiques, économiques, dont celles de l'usine du Nord, et d'autres socioculturelles. Les questions de santé ont également joué un rôle important dans la dénomination de cette communauté régionale et l'identité VKP. Ainsi, la seule proximité avec l'usine ne fut-elle pas motrice dans la constitution de l'identité sociale VKP largement conditionnée par des enjeux sociopolitiques.

Bibliographie

- BARNECHE S., *Gens de Nouméa, Gens des îles, Gens d'ailleurs*. L'Harmattan, 2005.
- DEWERPE A., *Le monde du travail en France 1800-1950*. Armand Colin, 1989.
- DUSSY D., *Nouméa, ville océanienne?* Karthala, Paris, 2012.
- HAMELIN C., « Les gens de Nouméa » dans *En pays Kanak* (Alban Bensa et Isabelle Leblic), Maison des sciences de l'homme, 2000.
- ISEE Nouvelle-Calédonie. *Recensement général de la population. 1936/1996/2009*.
- NAEPELS M., *Histoires de terres kanakes*. Belin, 1998.
- PITOISSET A. et WERY C., *Mystère Dang*. Le Rayon vert, 2008.
- TOURAINÉ A., *Production de sociétés*. Le Seuil, 1973.

L'AUTOCHTONIE KANAK AU MIROIR QUÉBÉCOIS

Marie Salaün*

*« Je veux être capable de prendre ma fourchette
et de manger moi-même. »*

Ces quelques pages ont pour origine une enquête par entretiens auprès d'une vingtaine de jeunes partis se former au Québec dans le cadre de différents dispositifs locaux, depuis 2007.

Les jeunes rencontrés, pour les trois quarts des hommes kanak, sont partis soit *via* le programme Mobilité Québec du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie débouchant sur l'obtention d'un DEC (Diplôme d'études collégiales – trois ans d'étude – équivalent d'un Bac + 2 et d'un statut de technicien), soit *via* le programme Mobilité Canada de la Province Nord débouchant sur l'obtention d'un DEC, et des programmes mis en place par des compagnies minières (KNS et Vale-INCO) débouchant sur l'obtention d'un diplôme « maison », une AEC (Attestation d'études collégiales – d'une durée de 12 à 18 mois, incluant ou non des stages, et donnant accès à un emploi d'opérateur). Ces diplômes sont préparés dans des Cégeps (Collèges d'enseignement général et professionnel) au Québec.

* Anthropologue,
Centre de
Recherche en
Education de
Nantes et Institut
de Recherche
Interdisciplinaire
sur les Enjeux
Sociaux.
salaun@ehess.fr

Le but des entretiens était de faire émerger le versant subjectif de leur expérience de formation à l'étranger et d'en savoir plus sur les motivations de leur départ, le vécu des années d'étude dans l'enseignement supérieur québécois et les conditions du retour au Pays. Ces témoignages recueillis en 2012 livrent également les répercussions individuelles d'un climat économique, politique, social, etc., vécu comme incertain. Sont ainsi tracés les contours de la nouvelle condition salariale qui s'offrent à une génération dont le destin est lié à celui de la mine.

Si je ne suis en rien spécialiste de la formation des techniciens du secteur minier, mon intérêt pour ces récits individuels était suscité par la curiosité d'une chercheuse en éducation qui, connaissant la statistique implacable de l'échec scolaire en Nouvelle-Calédonie, ne pouvait que s'intéresser à un dispositif qui, toutes choses étant égales par ailleurs, « marche bien » quand on considère le faible taux d'évaporation des étudiants partis au Québec, rapporté à celui des premières années de licence à l'Université de la Nouvelle-Calédonie – classée bonne dernière des 62 universités françaises selon l'indicateur du taux de réussite à l'issue de la première année – ou en métropole. Ce succès mérite en effet qu'on s'y arrête, notamment parce qu'il est d'usage d'imputer les difficultés académiques des étudiants kanak à des difficultés d'adaptation, à la pédagogie universitaire et à la condition étudiante. Or ici, ces difficultés d'adaptation sont *a priori* exacerbées : la durée de la formation (3 ans pour les DEC, de 12 à 18 mois pour les AEC), l'éloignement de la Nouvelle-Calédonie (il faut 48 heures pour atteindre le Cégep de Grande-Rivière en Gaspésie depuis la Tontouta), les conditions de vie (il fait moins 20°C à Sept-Îles de décembre à mars), la différence culturelle, la découverte d'un système éducatif très différent du système français, etc., sont autant d'éléments dont il est intéressant de voir comment ils ont été apprivoisés, ou non, par ces jeunes.

1993-2013 : une condition étudiante en mutation

Cette enquête auprès de jeunes Kanak passés par le Cégep au Québec intervient vingt ans après une première enquête que j'avais réalisée en métropole, sur la condition étudiante des Kanak dans des villes telles Paris, Bordeaux et Montpellier. Le contraste est frappant

entre ces deux cohortes. Autant les jeunes (et moins jeunes d'ailleurs, certains, ceux du programme 400 Cadres à l'époque, approchant la quarantaine et s'étant déplacés en famille, avec conjoint(e) et enfants) rencontrés en 1993 étaient « atypiques » par rapport à la population étudiante de France métropolitaine, tant par leur parcours antérieur que par leur vécu de cette condition étudiante à quelque 20 000 kilomètres de chez eux, autant les jeunes rencontrés en 2012 à Vavouto et à Nouméa sont étonnamment proches des idéaux-types de la « jeunesse » tels qu'on les trouve développés dans la littérature sociologique.

De même, autant il aurait été difficile de m'exprimer en termes de « génération » en 1993, autant aujourd'hui, c'est bien d'une « génération Cegep » qu'on serait tenté de parler, et d'un véritable « effet de génération ». Si l'âge désigne la durée écoulée depuis la naissance, il fonctionne aussi comme « calendrier », marquant une place dans le cycle de vie, dans la séquence ordonnée d'étapes familiales, scolaires, professionnelles, etc. Les jeunes cégepiens sont « jeunes » par leur année de naissance, mais ils le sont surtout quand on raisonne en termes d'âge de la vie, de moment de leur trajectoire biographique. Là où on peut parler d'effet générationnel, c'est qu'au-delà de la diversité objective de leur situation (leur origine géographique, familiale, sociale, scolaire, etc.), l'enquête a montré qu'ils témoignaient d'« une tendance à un mode de comportement, une façon de sentir et de penser déterminée » – le propre d'une génération – qui les solidarise entre eux et les distingue du reste de la population. Ces jeunes forment une cohorte (un ensemble d'individus ayant vécu le même événement, à savoir la mobilité étudiante au Québec), à l'intérieur d'une génération économique formée par les individus du même âge exposés aux mêmes nouvelles conditions de l'organisation de la production, du marché du travail, etc.) et aux mêmes opportunités et risques spécifiques. S'ils ne ressemblent pas à la génération de leurs parents, et encore moins à celle de leurs grands-parents, ils ne sont pas nécessairement comparables au reste de leur génération. L'expérience du séjour au Canada, et les habitus spécifiques contractés là-bas, sont pour beaucoup dans cette distinction. Il serait à cet égard plus rigoureux de parler d'effet de « moment » que d'effet de génération, l'effet

de moment désignant les incidences d'une conjoncture ou d'un événement déterminés sur tous ceux qui s'y trouvent confrontés.

L'obtention du diplôme professionnel (AEC ou DEC) fait figure de marqueur très fort de leur identité, ce qui les distingue fortement de la génération précédente, celle de leurs parents. On ne peut dans cette mesure leur appliquer sans précaution le modèle de la reproduction (comme transmission intergénérationnelle des différentes formes de capital – économique, culturel, social, symbolique), modèle qui assigne à « l'héritage » familial, un rôle central. Sans vouloir opposer diamétralement la « mobilité » (géographique et sociale) et la « reproduction » (des conditions connues par la génération parentale), c'est ici la mobilité qui semble l'emporter sur la reproduction, dans la mesure où les trajectoires de ces cégépiens, ne reproduisent pas celles de leurs parents, y compris lorsqu'on tient compte des changements économiques, politiques et sociaux radicaux qu'a connus la Nouvelle-Calédonie en une génération, depuis la fin des « événements » de 1984-1988. Il ne faut vraisemblablement pas y voir seulement un effet mécanique d'une translation des chances scolaires et des opportunités salariales, bien qu'il soit trop tôt pour voir dans quelle mesure on assiste à une recomposition des champs, scolaires et économiques, qui s'accompagne d'une redistribution des cartes, d'un « rééquilibrage » selon l'expression consacrée localement.

Les conditions d'existence de ces jeunes, de retour au pays après l'éloignement au Canada, sont incomparables avec ce qu'ont vécu leurs parents à leur âge. Pour autant, cette « mobilité », tout comme la « reproduction », assigne à la famille un rôle essentiel, notamment quand on considère les circonstances qui les ont amenés à entendre parler du programme Mobilité Québec du gouvernement ou des AEC (KNS ou Goro Nickel). Nous ne pouvons nous étendre dans ces quelques pages sur la conjoncture individuelle qui les a vus partir au Québec, mais on retiendra que les relations personnelles, bien souvent familiales, ont été au premier plan.

Un changement majeur par rapport aux discours que j'avais recueillis en 1993 réside dans la nature du soutien apporté par la famille (au sens large). La mobilisation familiale continue à prendre certaines des formes qu'elle prenait déjà il y a vingt ans, notamment

la réunion d'une somme d'argent pour constituer un petit pécule initial pour le jeune ou encore l'organisation d'une « fête de départ ». Les mots ont été peu ou prou les mêmes, entre encouragements et mises en garde contre le vaste monde.

« La famille, ici. J'écris, je téléphone. Je leur disais (ce qui se passait au Québec). Sinon, la bande de ceux qui étaient au Canada... Je disais "j'ai envie de rentrer, j'en peux plus..." Ils me répondaient "Ben, faut pas faire ça". Comme pour mon départ, il y a des gens qui ont travaillé... voilà. Ils faisaient des brochettes. Juste des petites pièces pour dépanner en arrivant. C'est comme le respect. C'est moi qui dois penser qu'il y a des gens qui sont derrière, qui ont confiance en moi. Ils me disent "tiens le coup". Voilà. Une fois une personne m'avait envoyé une lettre papier pour tenir le coup. Ils m'envoyaient des paquets, des tricots, des manous, des choses à manger d'ici... du linge. J'envoyais du linge pour les enfants, des belles choses... »

Mais c'est le contact entre l'étudiant et les siens pendant l'éloignement qui a radicalement changé de nature. Là où en 1993, les relations étaient épistolaires, très épisodiques (une lettre tous les six mois, en moyenne, de part et d'autre) et parfois complétées par un coup de fil en cas de coup dur, les cégépiens, à trois exceptions près, disent avoir été en contact quasi permanent (toutes les semaines, ou une fois par mois *a minima*) avec leurs parents *via* Skype ou le téléphone, ou lors de visioconférences organisées ponctuellement pour les parents n'ayant pas accès à internet. De même sont-ils restés « branchés » avec leurs amis sur Facebook. Ils étaient ailleurs, au Canada, tout en restant au courant des choses du pays.

L'autre différence majeure entre les deux cohortes rencontrées à vingt ans d'écart réside dans la représentation du soutien familial. Il y a vingt ans, la figure de « celui qui reste aux champs » parce qu'il a échoué à obtenir le diplôme qu'il préparait faisait figure d'alternative (« si je loupe, j'aurais toujours la possibilité de rester à la tribu »). Désormais, elle semble faire figure de repoussoir, un seul de ces jeunes, employé à KNS, interrogé sur comment il se voyait dans dix ans, ayant évoqué la possibilité d'un abandon du salariat. Pour les autres, qui disent avec ironie avoir vu nombre de cousins

« partir en France avec le Bac... et revenir avec le Bac! », l'obtention du diplôme professionnel qu'ils sont allés préparer au Québec et l'entrée sur le marché du travail au retour, sont présentées comme une évidence, la matérialisation d'un projet de vie, et pas du tout une option parmi d'autres, dont celle de rester à la tribu.

Cela ne fait que corroborer les résultats de l'enquête « Etre jeune en Province Nord », menée sous la direction de Pascale Cottureau-Reiss, qui indiquait en 2010 que seulement 5% des jeunes interrogés ont déclaré vouloir devenir « agriculteurs, éleveurs, pêcheurs » (8% des garçons et 4% des filles).

Si le champ attire moins, l'entrée dans l'industrie du nickel en tant que telle n'est pas toujours présentée comme l'aboutissement logique d'un parcours. Ils sont plusieurs à dire qu'ils n'avaient jamais pensé travailler pour la mine avant leur départ au Québec. Destinée plus ou moins inéluctable pour les uns (ceux qui se définissent eux-mêmes comme « des gars du Nord »), elle a résulté pour les autres d'un concours de circonstances, au gré des opportunités de formation qu'ils ont rencontrées et des débouchés professionnels que ces formations pour le nickel offraient. Pour certains, particulièrement ceux issus des bac pro Hôtellerie ou d'un bac Sciences et technologies du tertiaire, la formation en maintenance industrielle est une reconversion radicale justifiée par le fait qu'ils disent qu'ils savaient que « à la mine, il y aurait du boulot ». C'est moins le secteur minier en tant que tel qui les aura attirés que les possibilités qu'il offre d'obtenir un emploi salarié qui permet de rester vivre en Province Nord.

Ce que permet le regard éloigné

Les cégépiens sont partis, un an, trois ans, voire quatre pour certains. Ils en sont revenus riches d'une expérience de décentrement qui, selon leurs dires, leur aura permis d'ouvrir les yeux, de prendre de la distance, par rapport à ce qu'ils connaissaient jusqu'alors, n'ayant jamais auparavant quitté la Nouvelle-Calédonie et son insularité. Comme l'a exprimé l'un d'entre eux à propos des études universitaires, après une première expérience avortée à l'UNC : « Je ne savais pas que c'était mieux ailleurs. Maintenant, je peux comparer. »

Les deux domaines sur lesquels ils se sont le plus exprimés sont d'une part les études, et d'autre part le ressenti de leur propre « étrangeté » en tant que Calédoniens exilés au Québec, pour ne pas parler de sentiment de discrimination pour certains. Pour le dire brièvement avant de développer, la violence institutionnelle du système éducatif calédonien (ils disent souvent « français » pour leur part) est apparue dans une lumière crue par contraste avec les pratiques en cours au Cégep. Si la Nouvelle-Calédonie, leur terre d'origine, est un endroit où ils ont tous fait l'expérience, à un degré ou à un autre, et quelle que soit leur communauté d'origine, du racisme, l'expérience du contact avec la société québécoise a jeté un éclairage différent sur la perception de leur « différence » en tant qu'étrangers.

Il serait abusif de dire que les jeunes cégépiens rencontrés ont été en échec à l'école avant leur enrôlement dans le programme. Ils sont en effet tous titulaires *a minima* d'un bac : 40% sont détenteurs d'un bac général (S), 30% d'un bac technique (dont une majorité un bac STT qui les prédisposait *a priori* assez mal aux études poursuivies au Québec, 30 % d'un bac professionnel (Maintenance des équipements industriels ou Electrotechnique). La mobilité au Québec a donc constitué une chance, parfois inespérée – dans la mesure où ils ne trouvaient aucune formation pour les accueillir dans le système français – d'aller voir ailleurs et d'entrer dans des métiers porteurs, avec une qualification professionnelle en bout de course. S'ils n'étaient donc pas « fâchés » avec l'école à proprement parler, au sens où ils n'ont, par exemple jamais mis en doute la nécessité d'obtenir un diplôme, ils l'étaient par contre avec le « système » et ceux qui l'incarnent, les enseignants. L'un d'entre eux le dit de la manière suivante : « J'étais assez remonté envers le monde enseignant, mais pas envers l'école. [À l'école] Tu es en train de préparer ton avenir. » C'est bien la violence institutionnelle de l'école « à la française » qui est rendue visible en miroir.

Par contraste, on peut parler d'un éloge du système éducatif québécois. Tous, sans aucune exception, articulent ces deux aspects, alors que la question qui leur était posée dans l'entretien portait sur la « différence » entre ce qu'ils avaient connu ici et ce qu'ils découvraient là-bas, et non sur la « supériorité » d'un système sur

l'autre. Les témoignages, qui prennent parfois la forme d'un réquisitoire contre l'école qu'ils ont connue en Nouvelle-Calédonie, insistent en particulier sur l'horizontalité de la relation professeur/étudiant comme facteur de réussite, et sur l'implication des enseignants comme condition de la confiance qui est elle-même la condition de la motivation pour apprendre. Le constat de l'importance de la relation interpersonnelle entre le formateur et le formé n'est en tant que tel absolument pas étonnant. On retrouve les mêmes valeurs dans les réponses des jeunes métropolitains en parcours d'insertion et des jeunes Calédoniens de retour de formation : c'est d'abord un ensemble de qualités morales (ténacité, impartialité, engagement, respect, etc.) qui peuvent faire la différence. Au-delà de cette dimension « morale », les témoignages ci-dessous dénotent un certain éloge de la pratique, contre la « théorie ». Ils disent avoir rencontré là-bas des hommes et des femmes « de terrain » (d'anciens techniciens et ingénieurs qui ont « viré prof », selon leur expression, à l'issue d'une longue carrière en entreprise), qui étaient le mieux à même de comprendre leurs centres d'intérêt, eux qui revendiquent aussi d'être des hommes et des femmes « de terrain », au sens où ils ne se voyaient pas « travailler dans un bureau », ou un laboratoire, et regrettaient, y compris ceux qui ont suivi des filières de bac professionnel, l'absence de dimension appliquée de ce qu'on leur enseignait, de stage, etc.

Au-delà de l'expérience scolaire, la construction de ce regard éloigné commence par l'épreuve du dépaysement. Langue, climat, nourriture, architecture... rien n'était *a priori* familier, en dépit de la « petite induction » préparatoire dispensée à Nouméa avant le départ. La déception est parfois au rendez-vous : « on croyait aller en Amérique, on se retrouvait dans un trou. » La taille modeste des villes (il y a 41 475 habitants en 2012 à Rouyn, et 25 686 à Sept-Îles en 2011) ainsi que leur caractère « provincial » (Sept-Îles est à 14 heures de bus de Montréal, Rouyn à 10 heures...) ont pu laisser place à une certaine désillusion dans les premiers temps du séjour. L'acclimatation a été difficile, notamment en raison de l'enfermement dans les bâtiments qu'impose la rigueur hivernale...

« C'est un bâtiment fermé, sans cour, c'est pour l'hiver, en fait. Tu n'as pas de cour à l'extérieur, tu es toujours à

l'intérieur. L'hiver, tu rentres à 8 h, il fait nuit, tu ressorts à 5 h, il fait nuit. Tu vois jamais le soleil. Le Cegep de Sept-Îles est petit. Les Américains, tout est à l'intérieur, c'est un seul bâtiment, tes casiers sont à l'intérieur, etc. C'est pas comme ici en Calédonie, ou tu passes dehors pour aller d'une classe à l'autre. »

La première impression laissée par Sept-Îles est aussi celle d'un lieu dont la différence n'avait pas été anticipée. L'agencement de la ville lui-même étonne, dans la mesure où un des deux groupes de la communauté innu de Sept-Îles (InnuTakuaikanUashatmak Mani-Ute-nam) vit dans une réserve d'une superficie de 1,08 km² enclavée à la limite ouest de la ville. Le contraste est fort de part et d'autre de la « rue de la Réserve », entre le quartier chic (et blanc) en bord du fleuve et le territoire de la réserve indienne, ce dont j'ai moi-même été le témoin lors d'un voyage à Sept-Îles en 2009.

« Quand tu arrives la première fois, tu es déjà sûr que tu es loin de chez toi. La plupart des Noirs là-bas, ben c'est nous, les Calédoniens... tu en vois aucun, des Noirs. C'est une petite ville aussi. Nous, on savait pas (que ça allait être une si petite ville). On partait au Canada. On est arrivés le matin. Le soir, on a rencontré nos parrains et nos marraines, des Québécois, des étudiants, qui avaient été désignés pour s'occuper de nous. Désignés ou volontaires. Moi et mes deux colocataires, on avait une marraine, québécoise. Quand on a fait le tour de la ville le premier soir, avec notre marraine, elle nous a dit qu'on ne peut pas faire le tour de la ville sans passer par la réserve. Que ça fait partie de leur ville. On a vu tout de suite, par ce qu'elle disait qu'il y avait (hésitation), comment on appelle ça? Qu'ils étaient pas bien avec les Innu, qu'ils ne vivaient pas ensemble. Ça, on ne le savait pas avant de partir. Elle [notre marraine] nous a parlé des Innu, mais pas des réserves. »

C'est l'expérience de la dureté des rapports sociaux entre Québécois non autochtones et Indiens qui a été leur première surprise. Je dois ici admettre mon grand étonnement devant ces témoignages de Kanak, totalement en décalage par rapport à ma représentation d'une expérience, d'une histoire, forcément marquées

dès l'enfance par des expériences de discrimination. Cette représentation s'est fondée sur mon expérience du terrain calédonien depuis 1994, mais également sur mes lectures, entre autres du travail de Christine Hamelin et Christine Salomon sur la situation sociale des jeunes en Nouvelle-Calédonie (Inserm, 2008), enquête qui révélait que la moitié des 16-25 ans ont déjà été insultés dans les espaces publics en Nouvelle-Calédonie, 50% d'entre eux l'imputant à leur appartenance communautaire.

Pour le dire simplement, j'étais étonnée de leur étonnement devant la discrimination dont sont victimes les Innu, même s'il est vrai que j'étais pour ma part prévenue en raison des travaux que je mène depuis plusieurs années et que les questions autochtones m'ont donné l'occasion de lire sur la situation des Premières Nations au Canada et de me rendre dans un certain nombre de réserves de la Côte Nord. Certes le racisme existe en Nouvelle-Calédonie, mais il est incomparable avec le fossé qui sépare les communautés au Québec, disent ces jeunes.

Il semble difficile de généraliser, mais disons qu'au-delà des nombreuses amitiés nouées avec des Québécois, le regard de l'Autre n'a pas toujours été facile à affronter. Il faut faire une différence entre Sept-Îles et Rouyn, car si à Sept-Îles on m'a parlé de gens « curieux » (parfois trop), à Rouyn, certains évoquent des gens « méfiants », voire hostiles.

Les relations avec les Innu sont un point sur lequel je les ai systématiquement interrogés, poussée par une curiosité personnelle dans un contexte où les « questions autochtones » ont pris de plus en plus de visibilité en Nouvelle-Calédonie depuis une décennie. Comment s'est passé ce premier contact direct entre autochtones canadiens et calédoniens ?

Vous fréquentez les Innu ?

Non, quelques-uns... mais après, on a eu quelques misères avec eux. Parce que là où on était, c'était dans les réserves, quoi. On avait des copains qui chassaient, on leur a demandé s'ils pouvaient nous rapporter du caribou. Ils vivent beaucoup sur l'argent du gouvernement [le bien-être social]. A chaque fois ils sont saouls, beaucoup de dealers chez les Indiens. Au début ça allait, mais après quand ils commençaient

à sniffer une ligne de coke devant nous, ben, ça n'allait plus. On était davantage copains avec les Québécois. »

« Il n'y a pas beaucoup d'Innu au Cegep. Et puis c'est différent. Ils sont bien parqués dans les réserves. Ils ont beaucoup de problèmes d'alcool, de drogue. On s'aventurait pas trop dans les réserves non plus. On était amis avec quelques Indiens qui étaient au Cegep. On a sympathisé, quelques amis sont allés à la chasse avec eux. Ben au début, les Innu nous prenaient pour des..., ils disaient qu'on était des Blancs quoi, parce qu'on était avec les Québécois, on allait au Cegep. Pourtant on leur disait que nous aussi on était le peuple autochtone de la Nouvelle-Calédonie! On les rencontrait au centre commercial, au bar. On avait deux frères innu, on était partis manger chez eux pour la Noël, ils nous ont fait goûter du caribou et tout, c'était bien. Il y en a qui suivaient des petites formations de conducteur de train. Sinon il y avait aussi des Indiens au Cegep. Je crois que le truc qui nous a choqués, au début, c'était l'apartheid. Il y avait la police des Innu et la police des Blancs, comme ils l'appelaient. Même quand on voyait les Québécois et les Innu, entre eux, il y avait un blocage, ils ne se parlaient pas facilement. Quand on faisait nos stages, il y en avait qui disaient : "attention, les Innu, ils sont comme ça, comme ça". Mais le truc, c'est que moi je me comparais un peu aux Innu. Ce n'est pas la même chose, mais quand même, ça me faisait quelque chose. »

Ces relations entre Kanak et Innu ont donc été pour le moins ambiguës, les récits évoquant la quête initiale d'une impossible solidarité avec des autochtones indiens qui ont fini par faire figure de contre-modèle. Certains cégépiens disent que leur rencontre avec les Innu leur a donné à penser l'option « autochtone » pour le futur de la Kanaky :

« C'est sûr, on pourrait rentrer dans ce système de royalties, là. Mais Tjibaou, il a été clair dans le discours qu'il a eu avant d'être assassiné. Il fallait qu'on se montre. Pas juste spectateurs mais acteurs de notre devenir. Il fallait arrêter de penser qu'on va faire comme les autochtones au Canada ou dans certains pays comme Nauru. C'est fini. Moi, je veux pas de ces histoires

de royalties. Je veux être capable de prendre ma fourchette et de manger moi-même. »

Importées en Nouvelle-Calédonie à la faveur de mobilisations environnementalistes s'inquiétant des effets de l'exploitation du nickel et bénéficiant de la publicisation des principes du droit international récemment institutionnalisé aux Nations-Unies, les rhétoriques autochtonistes connaissent localement un succès d'autant moins soumis à la critique que les discours ne s'appuient jamais sur la prise en compte des conditions réelles dans lesquelles vivent les peuples autochtones. Présentée comme une option parmi d'autres (dont celle de l'indépendance), la stratégie de la reconnaissance de droits collectifs spécifiques pour le peuple kanak, dont celui de bénéficier d'une rente justifiée par une antériorité d'occupation, résiste mal à l'épreuve des faits. Au-delà de l'acquisition des compétences techniques nécessaires à l'exercice de leurs professions, c'est cette leçon que le séjour au Québec aura permis de tirer.

DES FEMMES À LA MAIRIE La loi sur la parité au conseil municipal d'Ouvéa

Mélissa Nayral*

Depuis 1998 et la signature de l'accord de Nouméa, la Nouvelle-Calédonie est dans une dynamique censée favoriser le développement du « destin commun », ce devenir collectif façonné jour après jour par tous les habitants du territoire. Or, celui-ci ne renvoie pas seulement aux relations qui existent entre les différents groupes ethniques et politiques qui composent la population néo-calédonienne, mais il concerne également les rapports qu'entretiennent les hommes et les femmes. A Ouvéa, on peut observer que les hommes et des femmes sont séparés dans la vie courante et surtout que les femmes kanakes demeurent très en retrait du pouvoir politique, les institutions politiques dites coutumières, par exemple, n'en comptant aucune.

*Anthropologue,
UMR 220 GRED, IRD.
melissa.nayral@ird.fr

Cette absence criante des femmes dans la vie politique coutumière apparaît cependant comme en décalage avec l'application de la loi dite « sur la parité » arrivée tout droit de Paris. Depuis les années 2000, les femmes kanakes n'ont en effet jamais été aussi nombreuses dans les institutions du territoire, même si l'observation de l'exercice direct de la vie politique, révèle qu'un certain nombre d'élues ne semblent pas s'être complètement saisies de cet outil. Une enquête réalisée en 2009 et 2010 menée auprès d'élues municipales au sein d'une mandature Union Calédonienne¹ (UC) de la mairie d'Ouvéa permet d'interroger la manière dont leur présence à la mairie intervient dans l'évolution du rapport hiérarchique entre hommes et femmes.

1. L'Union calédonienne (UC) est un parti politique indépendantiste fondé en 1953 dont la devise officielle était « deux couleurs, un seul peuple ». C'était notamment le parti de Jean-Marie Tjibaou.

Politique et discours publics : des domaines masculins

En pays kanak, les différences entre les femmes et les hommes sont fortement marquées, et ce, dès l'enfance. À Ouvéa, le « *dualisme sexuel* » dont parle C. Salomon (Salomon, 1998 : 81), passe non seulement par « *la structuration et l'utilisation de l'espace* », mais aussi et surtout, par l'apprentissage des comportements genrés jugés appropriés et d'une socialisation très tôt différenciée entre garçons et filles. Il en résulte qu'on observe une très forte distinction sexuée. Ainsi, les femmes participent grandement aux cultures vivrières, assument toutes les tâches domestiques associées à l'entretien de la maison tout comme elles sont chargées des soins et de l'éducation des enfants. Les femmes sont aussi très fortement sollicitées par leurs clans et chefferies pour l'organisation matérielle des cérémonies coutumières. Comme le souligne C. Salomon, elles ont un rôle plutôt besogneux et ne participent pas directement à la vie politique dite coutumière, du moins sur le devant de la scène (Salomon, 2000a : 314). Toutefois, si les femmes ne sont pas censées parler en public dans les assemblées coutumières, celles qui sont mariées ont voix au chapitre à l'échelle plus restreinte du clan de leurs époux et, en principe, ceux-ci doivent préalablement les consulter, à la maison, avant de se déterminer publiquement en prenant la parole dans les réunions coutumières.

Cependant, globalement, les femmes apparaissent subordonnées aux hommes, dans la hiérarchie sociale kanake, « *tous les hommes*

sont *“au-dessus” de toutes les femmes* ». Néanmoins, ces normes ne s'imposent plus de manière unilatérale et absolue et sont soumises davantage à la critique et à la discussion, surtout chez les jeunes, et ce, depuis une vingtaine d'années (Salomon et Hamelin 2008, Nicolas, 2010; 2012).

Depuis la lutte pour l'indépendance, des femmes en politique

Au cours de la lutte pour l'indépendance dans laquelle des femmes kanakes se sont largement investies, ces dernières ont acquis un nouvel espace de liberté pour agir (Salomon et Hamelin, 2008).

Dans les années 1970, bon nombre de femmes militaient dans les partis politiques indépendantistes. L'une d'elles, Déwé Gorodé, s'engagea résolument dès la fondation du Groupe 1878 et du Palika dont elle rédigea le manifeste en 1977 (Dornoy, 1984 : 209). Toutefois, malgré la mobilisation des femmes dans la lutte pour l'indépendance, elles se trouvèrent souvent reléguées à un rôle de second plan, si bien que des militantes influencées par un féminisme radical d'inspiration marxiste, sous l'impulsion de Suzanna Ounei, originaire d'Ouvéa, créèrent en 1982 le GFKEL (Groupe de Femmes Kanakes Exploitées en Lutte), se définissant comme autonome, indépendantiste et féministe. Ce petit groupe très actif d'une soixantaine de militantes, des Kanakes, pour la plupart très jeunes, et quelques Européennes, s'affilia au Front Indépendantiste et co-fonda en 1984 le FLNKS. Les militantes, soumises à toutes sortes de pressions, cessèrent cependant rapidement leurs activités, en 1986 (Salomon 2003 : 136). A noter, en 1984, le Gouvernement Provisoire de Kanaky formé par Jean-Marie Tjibaou incluait une femme : Yvonne Hnada.

La signature des Accords de Matignon en 1988, qui instaura le partage de la Nouvelle-Calédonie en trois provinces administratives, permit également la création de services spécialisés associés aux droits des femmes qui donna lieu à un redéploiement des « associations de femmes », laïques comme religieuses, surtout implantées en milieu rural, incitées à se mobiliser sur de nouvelles thématiques, la lutte contre les excès d'alcool ou les violences faites aux femmes par exemple.

Dans la continuité des actions menées au sein de ces associations ou de partis politiques, certaines femmes kanakes « investissent » ensuite les institutions en tant qu'élues. D. Gorodé, élue et membre du gouvernement depuis 1999, est l'une des femmes les plus emblématiques de ce mouvement général de féminisation de la vie publique néo-calédonienne. Il n'a donc pas fallu attendre la loi sur la parité pour que des femmes kanakes soient présentes sur les listes de candidature. Toutefois, malgré une présence relativement importante dans le corps militant indépendantiste, celles-ci n'avaient jamais été présentées en position éligible avant 1999 où trois d'entre elles furent élues (aucune dans la Province des îles Loyauté).

Manifestement, l'implication, pourtant importante, des femmes au sein des partis politiques ne suffit pas à dépasser certains blocages forts empêchant qu'elles aient un rôle de premier plan jusqu'en 2002 où la loi sur la parité commença à être appliquée sur le territoire.

La loi sur la parité

Sa création en France

La quatrième conférence de l'ONU-Femmes (Pékin, 1995) a été l'occasion d'acter que la place des femmes en politique devait devenir une règle pour tous (Bargel *et al.*, 2008 ; Bereni et Revillard, 2002). En conséquence, plusieurs États prirent des mesures pour impliquer davantage de femmes au sein de leurs processus décisionnels. En France, la loi du 6 juin 2000 fait de ce pays « *le seul pays au monde à avoir adopté une loi instaurant la parité hommes/femmes pour les candidatures à la plupart des élections* » (Mossuz-Lavau, 2002 : 41). Cette loi dite « sur la parité » prévoit en effet tout un dispositif destiné à instaurer une parité hommes/femmes sur les listes de candidature. Elle impose en particulier le respect d'une parité avec alternance stricte pour les élections à un tour ; la parité par groupes de six (trois hommes et trois femmes par groupe, sans obligation d'alternance stricte à l'intérieur du groupe) pour les élections à deux tours ; enfin, dans le cadre des élections législatives, les partis politiques sont sommés de présenter autant d'hommes que de femmes sur l'ensemble des circonscriptions législatives (sous peine de sanctions financières). Les effets de l'application de cette loi

varièrent, mais de manière générale, la représentation des femmes augmenta de manière incontestable dans tous les contextes où la loi rendait la parité obligatoire, c'est-à-dire, pour les communes de plus de 3500 habitants.

Son application en Nouvelle-Calédonie

Progressivement la loi sur la parité fut étendue à tous les territoires français situés outre-mer. En Nouvelle-Calédonie, en 2001, elle n'a d'abord concerné que les seize communes de plus de 3 500 habitants du territoire puis s'est étendue aux assemblées de province et au Congrès à partir des élections provinciales du 9 mai 2004. Elle s'inscrit dans la continuité de la demande formulée dès 1998, par l'Union des Femmes Citoyennes, une association de Calédoniennes, kanakes et non kanakes, militant pour le plein exercice des droits politiques des femmes.

Avant la tenue de ces élections, aucune femme ne siégeait dans l'assemblée de la Province des îles Loyauté, et seule une commune de la Nouvelle-Calédonie était administrée par une femme non kanake² (AFP, Tahiti presse, 7 mai 2004). L'application de cette loi et la constitution paritaire des listes de candidature ont eu un impact manifeste et immédiat sur la composition des assemblées locales. A titre d'exemple, le rapport qui porte sur l'application de la loi sur la parité en Nouvelle-Calédonie (Bargel *et al.*, 2008) indique qu'avant la mise en place de cette loi, les conseils municipaux de communes dont la population était supérieure à 3500 habitants (c'est le cas d'Ouvéa) ne comptaient que 8% de femmes. Après son application, ce chiffre est passé à 47%. Les auteures du rapport indiquent également que cette proportion est quasi équivalente aux autres assemblées du territoire (*ibid.*, 2008). De même, à l'issue des élections provinciales de 2009, 7 des 14 sièges de la Province des îles Loyauté furent désormais occupés par des femmes (Gindre-David, 2008: 41)³. Enfin, à la date du 10 octobre 2012, quatre des onze membres du gouvernement de Nouvelle-Calédonie étaient des femmes et deux d'entre elles des femmes kanakes.

Ainsi, en dépit d'une idéologie qui revendique explicitement le patriarcat (*cf.* la Charte du socle commun des valeurs kanak à l'initiative du Sénat Coutumier adoptée en 2014) et exclut les femmes

2. Il s'agit de Gislaine Arlie (née Fogliani) qui était maire de Farino, la plus petite commune de Nouvelle-Calédonie (en Province Sud).

3. Les champs d'action des Provinces sont vastes (fiscalité, répression des fraudes, réglementation des prix, urbanisme, santé, hygiène publique, protection sociale); cette institution gère un budget équivalant à environ 54 millions d'euros chaque année. Ce faisant, les décisions prises par les élus de cette institution de même que par ceux de la commune peuvent avoir des répercussions non négligeables sur la vie quotidienne de la population locale.

de la vie politique coutumière, plusieurs d'entre elles sont désormais, du fait de la loi sur la parité, dotées d'un pouvoir décisionnel dans le jeu démocratique. Ce pouvoir leur donne, dans le contexte des institutions républicaines, une certaine autorité sur des personnes considérées comme « plus grandes » qu'elles dans la hiérarchie coutumière (leurs maris, leurs pères, des personnes âgées, etc.).

La parité à Ouvéa

Les élues d'Ouvéa : des profils sociologiques contrastés

Lors de la dernière mandature et depuis mars 2008, le Conseil municipal d'Ouvéa comptait douze élues (sur vingt-sept) dont quatre adjointes. Pour les besoins de l'analyse, deux grandes catégories d'élues seront distinguées ici.

Les militantes de longue date

La première catégorie concerne les femmes le plus haut placées au sein de l'équipe municipale, les deuxième, quatrième, sixième et huitième adjointes. Ces quatre élues sont relativement représentatives des grandes tendances sociologiques des élues de la Nouvelle-Calédonie, dans le sens où deux sur quatre ont plus de quarante ans et qu'elles occupaient toutes déjà auparavant des fonctions administratives dans le cadre d'un emploi salarié pérenne. Au moment où elles sont élues elles sont activement impliquées dans leur milieu professionnel et dans le milieu associatif local au sein desquels elles ont pu se former à la prise de parole en public notamment. Elles militent toutes activement dans des partis ou syndicats au moins depuis la fin des années 1980. L'une d'entre elles, Jacqueline Deteix, née Lavelloï⁴, par exemple, a un parcours professionnel et militant riche, lequel s'est toutefois construit en parallèle de celui de son mari, Jean-Pierre Deteix, un enseignant métropolitain, longtemps militant de l'Union Calédonienne, et qui a occupé des responsabilités politiques au sein du mouvement indépendantiste. Lors des élections provinciales de 2009, Jacqueline Deteix avait en outre été élue à la Province des îles en deuxième position sur la liste de l'UC (l'Union Calédonienne) et en devenait la première vice-présidente.

4. Jacqueline Deteix est la sœur et cousine de trois des « dix-neuf » victimes de « l'affaire de la grotte » en 1988, Wenceslas, Jean et Edouard.

Avec les autres militantes indépendantistes de longue date originaires d'Ouvéa de l'UC comme du Palika, elle a soutenu le combat de l'application de la loi sur la parité qui leur a permis à toutes de figurer en position éligible sur des listes de candidature, voire même d'occuper des postes (rémunérés) d'adjointes pour plusieurs mandats. Dans les réunions publiques, leurs comportements diffèrent peu de celui des hommes élus. Elles maîtrisent parfaitement le vocabulaire militant et administratif, parlent et écrivent très bien le français – qu'elles ont généralement utilisé durant leurs carrières professionnelles ou militantes – ce qui à Ouvéa aussi a son importance puisque tous les conseils municipaux sans exception se font en langue française de même que la plupart des réunions politiques. Elles prennent en outre (et on leur donne) des responsabilités dans des commissions municipales par exemple. Elles traitent des dossiers de bout en bout; elles proposent des projets et des orientations idéologiques mais surtout – et c'est là que leur comportement diffère notablement de celui des autres élues – elles semblent avoir une parole libre et spontanée, autant pour approuver une idée ou un projet que pour le critiquer voire le contredire.

Les nouvelles venues

La deuxième « catégorie » d'élues caractérisée par une entrée dans la vie politique locale récente est plus fournie en nombre que la première. Ces huit femmes sont moins haut placées dans l'équipe municipale et ont des parcours de vie plus variés. La plupart d'entre elles déclarent se sentir investies dans leur fonction d'élue. On notera néanmoins que les registres municipaux dans lesquels sont consignées toutes les informations traitées en Conseil municipal (liste des présents, points abordés, décisions prises, etc.) font état d'un absentéisme récurrent pour ne pas dire systématique d'une partie d'entre elles contrairement aux élues de longue date décrites plus haut. Mais en cela elles ne font toutefois pas exception par rapport aux hommes puisque selon les mêmes registres, environ 50,8% des séances du Conseil municipal (entre 1987 et 2010) ont eu lieu en deuxième séance faute de quorum lors de la première convocation. L'enquête réalisée en 2009 et 2010 montre que, depuis leur élection en 2008, seules six des douze élues participaient activement à

leur mandat et au moins trois d'entre elles appartenant à la catégorie des « *nouvelles venues* » n'avaient jamais participé à un Conseil municipal depuis leur élection.

Plusieurs de ces élues sont sans profession et bien plus jeunes que les autres conseillers (moins de quarante ans). Elles sont généralement (ou ont été) dans le monde associatif au sein duquel elles occupaient diverses responsabilités au moment de l'enquête. Elles adhèrent à un parti mais ne sont pas aussi investies que celles qui se sont engagées avant ou pendant « les événements » et qui sont décrites plus haut. Généralement issues de familles de militants indépendantistes dont les pères ont pour certains été impliqués dans « l'affaire d'Ouvéa », ces femmes ont souvent été sollicitées par leur parti pour figurer sur les listes de candidature suite à la mise en place de la loi sur la parité contrairement aux militantes de longue date qui spontanément ont manifesté une volonté de candidater. Pour ces dernières en effet, les objectifs politiques indépendantistes apparaissaient comme primordiaux alors que ceux des jeunes élues focalisent davantage sur les problèmes propres à Ouvéa :

Est-ce qu'il y a une idée que tu défends plus que les autres ?
Ben... j'avais pas réfléchi à ça... Enfin... la seule chose que j'ai pensée c'est... je vais être là-haut [à la mairie] mais c'est pour ramener. Parce que nous, [...] on est le relais de la commune avec la section de base...donc quand on est là-haut, on ramène les informations, et puis pour les besoins des gens d'ici à la tribu, [...] c'est les adjoints qui font le travail, nous on est là seulement quand on nous convoque [...] on assiste à des réunions... » (Entretien enregistré avec E.T., élue UC à la mairie d'Ouvéa, le 30-04-2009 à Ouvéa.)

On le voit, les préoccupations de cette élue sont surtout locales et concernent en particulier sa tribu. L'élue explique avoir été mandatée par cette dernière pour la représenter au Conseil municipal. Ainsi, sa fonction consiste avant tout à être une intermédiaire entre la tribu (*via* la section de base du parti) et la municipalité. Cette méthode de désignation a d'ailleurs donné lieu à des situations incongrues, où quelques élues, à l'image de celle qui témoigne ci-dessous, n'ont découvert qu'elles étaient candidates que le jour du scrutin :

C'est toi qui as choisi de te présenter à la mairie ?

Non ! C'est le parti qui a mis mon nom !

Tu étais d'accord ?

Euh... après oui ! J'étais d'accord parce qu'ils ont déjà mis mon nom, mais... J'étais surprise qu'il y avait mon nom sur la liste !... Et après ils m'ont raconté un peu qu'ils avaient besoin... pour faire la liste... j'ai dit ah bon, c'est bon... (Entretien enregistré avec M. A., élue UC à la mairie d'Ouvéa, le 23-06-2009 à Ouvéa.)

D'autres femmes de cette seconde catégorie d'élues, nouvellement arrivées sur la scène politique locale, ne sont pas aussi jeunes que celles que nous venons de décrire, et sont des militantes actives de leur parti depuis « les événements » qu'elles ont connus en tant que jeunes adultes. Elles font également état d'une « culture militante » construite aussi bien dans le cercle familial que grâce à des relations entretenues avec des personnes charismatiques de l'UC⁵. Mais contrairement aux élues de la première catégorie décrites plus haut, elles n'ont pas fait d'études (ou très peu) et n'ont jamais occupé d'emploi salarié. De surcroît, elles vivent en permanence et depuis longtemps à Ouvéa, qu'elles n'ont généralement quitté que quelques années pendant leur jeunesse. C'est peut-être la raison pour laquelle les comportements des élues de cette deuxième catégorie se distinguent notablement de ceux des « militantes de longue date » et rejoignent ceux des plus jeunes élues. Bien que toutes francophones et à même de s'exprimer, elles ne le font que très rarement lors de réunions et jamais pour critiquer et encore moins contredire une idée qui vient d'être avancée, surtout si cette dernière est exprimée par un homme. Leurs attitudes lors des conseils municipaux sont proches de celles qu'elles adoptent lors des cérémonies coutumières : ainsi, elles ne s'assoient pas à côté des élus hommes mais en face d'eux, de l'autre côté de la table ovale ; elles baissent souvent les yeux ostensiblement lorsque ces derniers prennent la parole. Contrairement aux « militantes de longue date », la participation de toutes ces élues au Conseil municipal d'Ouvéa, en particulier lorsqu'il s'agit de la prise de parole, indique des difficultés pour se démarquer des postures adoptées dans les relations domestiques et celles propres à l'organisation sociale dite coutumière :

5. En particulier Pierre Declercq et Maurice Lenormand.

Moi je pense que... en tant que femme, dans les institutions il faut que je pense que moi je suis la femme kanake... il faut pas que je sois plus haut que l'homme... c'est vrai que chez nous avant les Kanaks, les femmes elles ont pas le droit à la parole... Et avant les femmes quand ils ont la parole, elle doit s'agenouiller... Mais maintenant avec la parité! C'est vrai que la parité ça a été mis par les Blancs, mais, il faut que les femmes kanakes ils tiennent compte que, je suis une femme kanake il faut que je me fais petit... même si... c'est vrai que les idées des femmes c'est pas pareil que les idées des hommes, mais en parlant, en discutant, il faut que moi, femme kanake, [...] il faut que je pense que je suis une femme kanake et je dois toujours me faire petite... (Entretien enregistré avec C. A., adjointe UC à la mairie d'Ouvéa, le 11-10-2010 à Ouvéa.)

L'influence de la parité en politique sur les rapports sociaux

Composer avec les normes de genre

Si cette élue, qui a une cinquantaine d'années, évoque le poids et l'importance pour elle des normes de genre au point qu'elle a du mal à s'en départir dans l'arène municipale, elle estime pourtant, qu'au moins dans la sphère politique, les femmes sont à même désormais de faire valoir l'égalité hommes/femmes. Ainsi certaines tentent (non sans mal) de s'affranchir de la domination dans leurs fonctions d'élues. C'est ce dont témoignent les propos d'une adjointe lorsqu'elle évoque la préparation du Festival des Arts Mélanésiens en octobre 2010 :

Le maire il a dit « C. il faut faire ça! » c'est vrai que c'est quand même, c'est mon rôle! Mais... c'est des vieux qui font le travail... alors pour moi c'est... (silence). Nous, la culture kanake, t'as pas le droit de parler à un vieux, mais c'est le travail! C'est mon rôle à moi... c'est difficile. Quand j'ai fini le festival je suis arrivée en bas pour leur faire une coutume de remerciement... Parce que en tant que... C'est des vieux! Moi je peux pas leur dire de faire le travail! Mais... c'est mon travail! C'est ma mission! C'est dans ma commission que, je dois faire ça! Et quand j'ai fini j'ai été faire un geste pour

leur demander pardon. [...] c'est pour me faire tout petit... pour leur demander pardon (un geste pour s'excuser d'avoir momentanément bouleversé l'ordre établi) parce que je les ai envoyés faire ceci, faire cela, alors que c'est des vieux, enfin c'est comme mes papas quoi... (Entretien enregistré avec C. A., le 11-10-2010 à Hwadrilla, Ouvéa.)

L'élue explique très clairement que la logistique de la construction des stands lui incombait en tant qu'adjointe en charge de l'organisation du site d'accueil du festival. Mais on saisit à quel point, en tant que jeune et que femme, elle était gênée de donner des ordres à des hommes plus âgés – qu'elle se doit doublement de respecter dans la coutume. Elle assume cependant sa position d'élue (elle aurait pu le refuser ou ne pas s'exécuter) et s'arrange avec les mécanismes sociaux relationnels spécifiques qui prévalent dans la vie quotidienne en ayant recours à une pratique kanake d'humilité (une demande de pardon) qui démontre qu'elle ne passe pas définitivement outre sa position d'infériorité dans l'organisation sociale interne aux chefferies. Son geste fait ainsi écho à ce qu'écrit J. Lagroye au sujet du changement social : « *Une configuration des rapports sociaux ne se substitue pas à une autre selon un schéma réducteur de "succession" des formes sociales, mais [...] l'apparition de nouveaux types de relations sociales se réalise progressivement, partiellement, affectant différemment les groupes* » (Lagroye, 1994 : 7).

Le comportement de cette élue souligne « *l'apparition de nouveaux types de relations sociales* » évoquée par J. Lagroye même si ces dernières sont encore largement cantonnées dans une sphère spécifique qui donne lieu à « une juxtaposition des rôles » (Lagroye, 1994 : 13). Le geste de pardon laisse entendre que le référent principal dans les relations hommes/femmes demeure celui de l'ordre coutumier. Cependant, si le cas décrit constitue un exemple des difficultés de certain(e)s élu(e)s à concilier deux statuts sociaux différents il n'en est pas moins la manifestation d'une volonté de faire évoluer les rapports, en commençant par se saisir des droits offerts par la parité en politique.

Distinguer les sphères sociales

C'est ainsi que l'on constate chez les deux catégories d'élues une

forme de distinction des comportements selon qu'elles évoluent au sein de la sphère politique ou au sein de la sphère domestique et coutumière où elles perdent, face aux hommes, la position égalitaire acquise grâce à leur statut d'élue :

Ce qu'il faut savoir aussi c'est que moi par exemple [...] quand je suis ici [à Ouvéa]... je participe à tout ce qui est coutume et tout ça là... et les gens viennent me voir pour tout ce qui est question de province, puis, je fais la distinction entre [...] mon statut d'élue et mon statut de femme kanake.

(Entretien enregistré avec J. L.-D., adjointe UC à la mairie d'Ouvéa, vice-présidente de la Province des îles, le 18-06-2009 à Ouvéa.)

Une autre ne dit pas autre chose :

C'est comme tu vois, dans la coutume aussi à nous, ben c'est comme ça aussi, les femmes n'ont pas le droit à la parole... enfin là avec la parité, on commence à avoir la parole, mais sinon...

Avec la parité? La parité s'applique aussi dans la coutume?

Non non [elle rit] seulement... Là ça a commencé dans la politique et la politique elle influe un peu... c'est là maintenant là, on nous dit tout le temps, bon maintenant il existe la parité donc la femme a droit à la parole aussi, et, sinon ce qui est coutume, ça reste, au sein de la coutume quoi... Ben quand on nous dit de parler, c'est à ce moment-là aussi que nous on donne aussi notre avis. (Entretien enregistré avec E.T., élue UC à la mairie d'Ouvéa, le 30-04-2009 à Ouvéa.)

Une autre encore affirmait :

Ben moi je pense qu'il faut pas trop exagérer quand même... Moi je suis là en tant qu'élue, mais je sais que, à la maison j'ai d'abord mon travail et je sais que, quand je suis une maman, il faut d'abord que je fais mes responsabilités à la maison et puis après j'arriverai ici à la commune. Parce que je suis une femme kanake quoi! C'est pas d'aller là-haut et puis bla bla bla à la commune et puis en bas à la maison y'a rien! La première chose à faire c'est la maison! C'est la base. (Entretien enregistré avec C. A., adjointe UC à la mairie d'Ouvéa, le 11-10-2010 à Ouvéa.)

La féminisation de la vie politique fait-elle avancer l'égalité des sexes ?

Si ces femmes aiment rappeler avec conviction qu'elles sont d'abord dans l'obligation de tenir leur place dans la sphère domestique, c'est parce qu'elles mesurent le pas franchi en allant à la mairie. Lors d'un entretien, l'une d'entre elles après avoir salué l'arrivée des femmes kanakes dans les structures institutionnelles en parla comme d'un « *grand bouleversement pour les hommes kanaks* ». Elle ajouta même que ce processus était « *dangereux car ça va vite, trop vite et ça cré[ait] des conséquences négatives* » (*ibid.*). Cette réaction d'autocensure renvoie à ce que N.-C. Mathieu décrivait comme la conscience dominée où les opprimées se soucient davantage des oppresseurs que de leur propre gain de liberté (Mathieu, 1984; 1991). Cette femme kanake, comme bien d'autres, est tellement socialisée à s'occuper des hommes et à les écouter qu'elle semble surtout s'inquiéter de ce que l'arrivée des femmes en politique occasionne comme perturbation pour eux. Dans cette perspective, qui traduit en fait le point de vue des hommes, l'entrée en politique des femmes kanakes est vue comme nuisible à l'accomplissement de leurs tâches domestiques et d'éducatrice. De surcroît, cela peut conduire à importer dans les relations domestiques et politiques coutumières des revendications – et des pratiques – égalitaires. Plusieurs problèmes de société, en particulier l'échec scolaire, le désœuvrement, l'alcoolisme et l'addiction au cannabis de jeunes Kanaks, sont imputés à cette évolution potentielle des relations de genre, tout comme la mixité scolaire, les études supérieures et le salariat avait déjà pu l'être auparavant. En cause ici dans l'apparition de ces problèmes « un dérèglement de la coutume », laquelle organise la distinction sexuée des tâches dans la sphère domestique. Même si le dérèglement en question n'est pas mis au seul compte de l'entrée des femmes en politique, il est tout de même pensé par beaucoup (y compris des femmes) comme l'un de ses effets majeurs. Toutefois, et malgré une forte intériorisation du point de vue masculin, la mise en œuvre de « *tactiques individuelles d'arrangement avec les codes et les contraintes* » (Lépinard, 2007 : 146) laisse penser que les élues travaillent bien à s'imposer dans une sphère d'activité de laquelle elles étaient absentes, les institutions politiques

républicaines, et qu'elles contribuent de la sorte à définir dans leur rapport aux autres sphères d'activité sociales publiques ou privées (*ibid.*), en particulier « la coutume ».



Femmes de Canala attendant un meeting politique.
© C. Demmer

Conclusion

Depuis 2004, la loi sur la parité, ou « *Loi n° 2000-493 du 6 juin 2000 tendant à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives* », a rendu obligatoire et systématique la présence de femmes, en particulier de femmes kanakes, au sein des institutions républicaines de la Nouvelle-Calédonie, marquant en cela – pour les hommes comme pour les femmes – un moment de transformation important dans l'histoire des pratiques politiques locales. En imposant certains quotas de femmes sur les listes de candidatures aux élections, les femmes kanakes ont désormais accès à des postes politiques à responsabilité au sein des communes et des assemblées provinciales notamment, instances décisionnelles où se font la plupart des choix impactant la collectivité.

Le rapport effectué en 2008 sur l'application de la loi sur la parité en Nouvelle-Calédonie indiquait que les nouvelles élues étaient surtout des femmes déjà impliquées dans la vie politique locale ou qu'elles venaient des milieux associatifs. Il indiquait également que ces élues étaient généralement plus jeunes, plus diplômées, qu'elles

avaient moins d'enfants et cumulaient moins les mandats que les élus masculins (Bargel *et al.* 2008). Ces caractéristiques ne correspondent pas tout à fait à la sociologie des élues UC du Conseil municipal d'Ouvéa, parmi lesquelles on trouve des retraitées et des femmes n'ayant pas fait d'études. Bien entendu, le nombre très limité de femmes présentes au conseil municipal d'Ouvéa – huit – peut expliquer que, dans une certaine mesure, les chiffres avancés pour Ouvéa diffèrent de ceux des statistiques réalisées sur l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie.

Néanmoins, si l'engagement de toutes ces femmes en politique semble accroître la prise de conscience de la question du droit des femmes de manière générale, les élues UC d'Ouvéa expriment bien les difficultés à concilier des rôles qui leur apparaissent comme contradictoires : se comporter en subordonnée dans la coutume kanake et agir en élue dans la sphère politique de la République. Aujourd'hui, le concept même de parité semble toutefois dépasser le cadre strictement électoral en contribuant à l'émergence d'une conscience politique qui va de pair avec la mise en question des rapports sociaux de sexe en pays kanak.

Le fait que certaines femmes encouragent les plus jeunes à s'impliquer en politique indique par ailleurs que cette implication peut aussi être une expérience valorisée et valorisante. En favorisant la participation des femmes à la vie politique de leur pays, la loi sur la parité offre en effet un nouveau registre d'identification possible, celui de femme politique qui s'exprime à voix haute et défend ses choix. Désormais, la loi permet et encourage même à occuper cette place et c'est en ce sens qu'elle semble avoir eu des répercussions directes au sein des relations hommes/femmes en pays kanak. Corrélée à la hausse du taux de salariat féminin et à l'augmentation du niveau d'étude des jeunes filles kanakes en particulier, la loi sur la parité semble ainsi prendre part aux profondes renégociations des rapports sociaux de sexe auxquelles on assiste actuellement en pays kanak (Salomon, 2000b : 304, 2003 :165, Nicolas, 2012) ainsi qu'à un renouvellement des personnels et des pratiques politiques au sein des institutions républicaines.

Bibliographie

- BARGEL L., S. GUYON et I. SVELINA RETTIG, 2008, *Mission d'évaluation de l'application de la loi sur la parité en Nouvelle-Calédonie, en Polynésie française, et à Wallis-et-Futuna (avril-juin 2007)*. Nouméa : Secrétariat général de la Communauté du Pacifique (C.P.S.).
- BERENI L. et A. REVILLARD, 2002, « Des quotas à la parité : "Féminisme d'État" et représentation politique (1974-2007) ». *Genèses* (7) : 5-23.
- GINDRE-DAVID C., 2008, *Essai sur la loi du pays calédonienne. La dualité de la source législative dans l'État unitaire français*. Paris : L'Harmattan.
- DORNOY M., 1984, *Politics in New Caledonia*. Sydney: Sydney University Press.
- LAGROYE J., 1994, « Être du métier ». *Politix* (7) (28) : 5-15.
- LEPINARD E., 2007, « Féminiser, égaliser, inclure ». *Travail, genre et sociétés* (18) : 143-146.
- LES NOUVELLES DE TAHITI, 2009, « La parité ne fait plus débat ». 23/04/2009.
- MATHIEU N.-C., 1991, « Quand céder n'est pas consentir », in *L'anatomie politique : catégorisations et idéologies du sexe*, Nicole-Claude Mathieu, eds, pp. 131-225. Paris : Côté-femmes.
- ... 2002, « De la conscience dominée des femmes », *Les cahiers du GRIF* 29 (1) : 73-75.
- MOSSUZ-LAVAU J., 2002, « La parité en politique, histoire et premier bilan ». *Travail, genre et sociétés* 7 (1) : 41.
- NICOLAS H., 2010, « Emporter un diplôme dans son sac. Les transformations de la socialisation sexuée à Lifou (1945-2004) », in *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?*, Elsa Faugère et Isabelle Merle, eds. pp. 225-244. Paris : Karthala.
- ... 2012, *La fabrique des époux. Approche anthropologique et historique du mariage, de la conjugalité et du genre (Lifou, Nouvelle-Calédonie)*, thèse de doctorat, Université de Provence Aix-Marseille I.
- SALOMON C., 1998, « La personne et le genre au Centre-Nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) », *Gradhiva* (23) : 81-100.
- ... 2000a, « Hommes et femmes, harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? », in *En Pays Kanak*. Alban Bensa et Isabelle Leblic, eds. pp. 311-338. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- ... 2000b. « Les femmes kanakes face aux violences sexuelles et domestiques. Le tournant judiciaire des années 1990 », *Le Journal des anthropologues*, 82 : 287-307.
- ... 2003. « Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement post-colonial en Nouvelle-Calédonie », *Terrain* (40) : 133-150.
- SALOMON C. et C. HAMELIN, 2008. Challenging violence : « Kanak women renegotiating gender relations in New Caledonia », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, (9)1 : 29-46.

LA TROUPE DU WETR A VINGT-DEUX ANS!

Nathalie Cartacheff*

Chaque île Loyauté a ses spécificités culturelles. À Lifou, c'est la danse qui est particulièrement mise en avant. La troupe du Wetr – le Wetr étant l'un des trois districts qui composent l'île – créée en 1992, a désormais atteint une renommée qui va bien au-delà de la Nouvelle-Calédonie.

Depuis son premier grand spectacle *Ziethel*, créé en 2000, ses chorégraphes et ses danseurs ont noué de nombreuses collaborations internationales et ont été invités à danser dans le Pacifique, aux Etats-Unis, à Singapour et en Europe; une création cosignée par Régine Chopinot et Joseph Umuisi Hnamano – le président de l'Association culturelle du Wetr, dit le « tonton » du groupe – *Very Wetr!* a été présentée au Festival d'Avignon en 2012.

Dernièrement, en juin 2014, Wetr Kreation, une troupe de douze jeunes et trois vétérans de la troupe d'origine, dont le chorégraphe Moïse Kuïesine, se définissant comme « les enfants du Wetr », a

* Anthropologue, journaliste indépendante, Nouvelle-Calédonie.

offert au public du Centre culturel Tjibaou (CCT) de Nouméa un nouveau spectacle *Treng Ewekë*, « Le panier de la Parole » en drehu, qui retrace, en six tableaux, l'histoire de la troupe de danse, créée il y a vingt-deux ans sous l'impulsion du grand chef du district du Wetr, Paul Sihaze. Nos danses, nos chants et les sons que nous utilisons sont traditionnels, expliquait Jean-Gabriel Ipunnessö¹, l'un des trois chorégraphes de ce spectacle, mais chacun en livre sa propre vision. C'est ainsi que la culture reste vivante.

1. *Les Nouvelles Calédonniennes*, 30-5-2014



Danseurs de la troupe du Wetr.
© N. Cartacheff

L'origine des danses de Lifou : les *fehoa*

Auparavant, Lifou ne connaissait que les *fehoa*, des danses qui, encore aujourd'hui, appartiennent à différents clans des trois districts. Bien que l'administration coloniale et les missionnaires aient interdit la pratique des danses, celle-ci ne s'est jamais complètement éteinte. Le *fehoa* est resté dansé dans les trois districts de l'île lors des mariages et cérémonies coutumières ou pour l'accueil d'invités de marque. Cette danse de Lifou s'est même répandue sur les autres îles Loyauté sous les noms de *pehua* (Maré) et *fehuô* (Ouvéa).

Chaque *fehoa* raconte l'histoire d'un clan selon une version en rapport avec la situation historique du moment. Avant la christianisation – qui à Lifou remonte au milieu du XIX^e siècle – les jeunes hommes étaient initiés par les plus vieux aux réalités sociales et militaires, notamment grâce aux *fehoa*. Ceux-ci en effet transmettaient des histoires à la fois narrées, chantées et dansées, destinées

à être mémorisées par la jeune génération qui, un jour, les transmettrait à la suivante. Le rôle du *fehoa* était de stimuler l'agressivité et d'entretenir la forme physique des futurs combattants. Pendant son exécution, les hommes expérimentés, les « vieux », sélectionnaient les meilleures recrues sur des critères d'esthétique corporelle et de pugnacité. La moindre erreur de mémoire ou de coordination des danseurs pouvait être punie car elle mettrait en cause la sécurité du groupe lors du combat.

Une musique incantatoire

Le *fehoa* est accompagné par un chœur mixte placé en arrière-plan. Le début de la danse est annoncé par le *trutru*, soufflé par un musicien dans une conque marine. Les femmes sont assises en demi-cercle et rythment leurs chants avec les *pë* ou paquets de feuilles pesant près d'un kilo. Debout derrière elles, les hommes marquent le tempo avec des bambous pilonnant *alöj*, des sonnailles et des claves, tout en soulignant le chœur des femmes avec leurs voix de basse. La flûte en tige de papayer est employée dans certains cas. Le chef de danse *hene fia* se place entre le groupe des danseurs et celui des musiciens pour diriger l'ensemble comme un orchestre. Les nuances du chant sont moins dues à la mélodie, sorte de récitation incantatoire, qu'à la variété des timbres de voix venues du chœur polyphonique. Une courte phrase mélodique sert de base au thème général et c'est sa répétition à l'infini qui sert à donner de la force aux futurs guerriers. Les chants du *fehoa* font appel à un vocabulaire devenu obsolète et à des métaphores comprenant plusieurs niveaux d'interprétation et dont seuls les initiés du clan propriétaire peuvent appréhender le sens véritable.

L'art de la géométrie

Au premier plan, les danseurs évoluent en lignes parallèles avec des gestes codifiés illustrant de manière indirecte le contenu des chants du *fehoa*. Les plus expérimentés sont placés à l'avant et à l'arrière de cet ensemble géométrique et servent de repère aux autres danseurs, en particulier pour les arrêts et les reprises. Il arrive souvent que de très jeunes apprentis danseurs soient intercalés avec les adultes afin de se trouver « en situation » dès leur plus jeune âge. L'apprentissage

se fait essentiellement par l'observation et la participation selon le principe pédagogique de « faire avec ». Malgré son caractère apparemment rigide, le *fehoa* a trouvé son chemin pour devenir un mode d'expression individualisé. Sur une base rythmique fixe, les danseurs restent libres d'inventer leurs gestes à condition de conserver une synchronisation parfaite.



Danseurs de la troupe du Wetr.
© N. Cartacheff

Le maquillage, un camouflage militaire

Loin d'être un simple ornement, le maquillage rappelle en fait le camouflage des guerriers. Il servait autrefois à se dissimuler, à effrayer l'ennemi et à masquer son odeur corporelle pour tromper l'adversaire. Les trois couleurs de base sont le noir, le rouge et le blanc. Avec la paume de la main, visages et corps sont tout d'abord enduits d'un charbon extrait de noix de coco brûlée. Puis, de larges taches rouges sont rajoutées en bande horizontale sur le front et en deux cercles au-dessus de la poitrine. Il s'agit de signes d'appartenance clanique qui permettaient autrefois d'identifier les guerriers. Cette couleur rouge est obtenue à partir de graines de fruits *matâ* écrasées sur le visage et le torse. Seuls, les hommes portent ces deux couleurs, en relation directe avec la guerre. Le blanc, enfin, vient du calcaire ramassé dans une grotte qui permet de dessiner des ornements divers sur le corps et le visage de tous les danseurs. Cette teinture est également utilisée pour se blanchir les cheveux et la barbe.

Les ressources du monde végétal

Comme le maquillage, le costume de danse a été réinventé à partir de références anciennes. Autrefois, les Loyaltiens se distinguaient des Mélanésiens de la Grande Terre par le port d'un pagne que l'on retrouve également au sud du Vanuatu. La jupe actuellement portée par les hommes pour danser les *fehōa* est une version moderne du pagne ancien. Ce *iut* en fibre de pandanus a été rallongé pour des raisons de convenance et des recherches continuent d'être entre-



Danseurs de la troupe du Wetr.
© N. Cartacheff

prises par la troupe de Wetr sur d'autres matières végétales telles que la fibre de cocotier et de bananier ou la racine de banian. Les femmes portent différentes tenues selon les circonstances : une longue robe *elu* en fibre de bourao, l'*inono* composé d'un bustier et d'une jupe en fibre de cocotier, le *drohnu ka hatr* en feuilles vertes de cocotier, le *thine wedr* en fibres de pandanus ou encore le *xěji wedr* en racines de pandanus.

À la taille des hommes est fixée la ceinture *uke epa*

fabriquée avec une liane *mimij* que l'on enroule quatre à cinq fois autour de la taille après l'avoir assouplie au feu et que l'on noue au moyen d'une petite liane. Ses deux extrémités, qui font à elles seules près d'un mètre de long, forment un demi-cercle se dressant dans le dos des danseurs. Cette ceinture avait autrefois une utilité particulière : elle était portée pendant le combat pour y attacher le corps des guerriers blessés et les traîner hors du champ de bataille.

Les sonnailles sont à la fois un instrument de musique soulignant chaque pas des danseurs et un élément indissociable du costume de danse contemporain. Leur apparence est diverse selon les situations : les *otrene ca* sont confectionnées avec cinq-six folioles de

cocotier nouées au bas des mollets, tandis que des graines de *cyca* et de *wéné kuka* enfilées sur un bracelet de chevilles composent le *fini wenë eku*.

Les autres ornements masculins sont les jambières en fibres végétales, les bracelets en noix de coco et la couronne *otrene he* parfois agrémentée de plumes d'oiseaux. Les femmes, elles, parent leur chevelure d'une tresse végétale simple et d'un peigne *isej* en bambou. Autour du cou des hommes est attaché un collier en crayons d'oursins tandis que les femmes portent un tour de cou en graines de *kuka*.

Le *watel* est une longue tige ornée de plumes de coq ou de chouette que l'on fixe par des lianes aux biceps des danseurs. Sa hauteur, la quantité de plumes et son nombre, portés à un ou deux bras, indiquent le prestige de son détenteur. Autrefois, les *watel* montraient ostensiblement toutes les victoires remportées sur l'ennemi.

Si les bouquets de danse *pulu* en racines de pandanus sont autant utilisés par les hommes que par les femmes, d'autres accessoires uniquement masculins sont en fait des armes destinées à frapper un ennemi invisible. Il s'agit de la sagaie *jo*, de la fronde et du casse-tête *weë*, dont l'extrémité sculptée prend souvent l'allure d'un bec d'oiseau.

Le groupe de Wetr et son histoire²

Afin de pouvoir former une délégation kanak dans le cadre du VI^e Festival des Arts du Pacifique aux îles Cook en 1992, l'ADCK (l'Agence de développement de la culture kanak, créée lors des accords de Matignon) a sollicité toutes les grandes chefferies de la Nouvelle-Calédonie. C'est ainsi que le grand chef du district de Wetr, Paul Sihaze, a, à son tour, demandé aux tribus de son district de « faire don de légendes anciennes », autrement dit de *fehoa* pour constituer un répertoire à présenter au festival de Rarotonga. Pour cela, il a réuni le conseil coutumier rassemblant les dix-sept chefs de tribus (aussi nommés petits chefs administratifs) et l'a chargé de demander des danses à chacun. Puis il a nommé des responsables pour regrouper toutes les tribus du Wetr dans l'objectif de créer une seule danse commune à partir des *fehoa* différentes. Les dix-sept tribus devaient apporter chacune trois *fehoa* (soit environ

2. La naissance et l'histoire du groupe du Wetr ont été évoquées en 2000 lors d'une conférence à laquelle j'assistais conduites par Joseph Hnamano (président de l'Association Culturelle du Wetr, dit le « tonton » du groupe) et Moïse Kuësine, chez Obao Geihaze à Xepenehe, à l'intention des responsables culturels de la Province des îles.

cinquante au total), avant qu'une sélection soit faite. Au fil des réunions, on a éliminé des *fehoa* pour n'en garder qu'un – *La légende de Capenehe et Hlemusese* – présenté lors du concours organisé par l'ADCK afin de sélectionner les futurs participants au Festival des Arts du Pacifique des îles Cook.

Les premiers chorégraphes à travailler sur ce thème étaient Tim Sameke originaire de la tribu de Kumo (ex-directeur artistique/chorégraphe de la troupe touristique We Ce Ca, créée en 1996 par la Province Sud, aujourd'hui président de la Sacenc) et Moïse Kuïesine. Pour cela, ils sont allés chercher des chants illustrant la légende qu'ils ont écrite en *drehu*. Il y a eu des débats et des corrections afin que la langue utilisée soit authentique. Il a aussi fallu effectuer des recherches sur les peintures corporelles dont la connaissance avait été perdue, inventer des costumes appropriés et repartir de zéro pour trouver les végétaux destinés à la fabrication des costumes et les écorces nécessaires à la fabrication des peintures mâchées et crachées sur le corps des danseurs, comme le sont certaines feuilles médicinales.

En octobre 1992 à Nouville, chaque aire coutumière de la Grande Terre et des Îles a présenté une danse. C'est le Wetr qui a été sélectionné avec Poindimié et Hienghène pour représenter la Nouvelle-Calédonie au VI^e Festival des Arts du Pacifique des îles Cook. À Rarotonga, des organisateurs de spectacle ont repéré le groupe et lui ont proposé ensuite de tourner en Australie, à Singapour, dans différents États du Pacifique, en Europe et même aux États-Unis. Le Wetr qui, au départ, se sentait investi de la mission de représenter la culture kanak au nom de l'ADCK, a progressé grâce aux tournées internationales et aux rencontres. C'est ainsi qu'au concours des Pyrénées-Atlantiques, il remporta la médaille d'or du Jury et du Public en 2000 après avoir remporté le second prix en 1997.

Le groupe du Wetr comprend des membres âgés de 18 à 62 ans subdivisé en deux sous-groupes distincts :

- le groupe artistique, baptisé *Ziethel*, composé de jeunes qui cherchent à se professionnaliser comme danseurs. Ce groupe *Ziethel* se retrouve depuis 2000 dans la grotte de Mucaweng du lundi au jeudi inclus, le vendredi et les week-ends étant réservés aux répétitions chez leur responsable culturel, Obao Geihaze, à la tribu de

Xepenehe. Les après-midi sont dédiés aux improvisations sur les différentes aires de danse en plein air aménagées autour de la grotte. Les thèmes sont lancés par Moïse Kuïesine sur un sujet, différent chaque jour. Les danseurs, qu'on appelle les « grottards », ne connaissent jamais le thème à l'avance. La régularité, le sens de la collectivité et le consensus règnent dans la grotte ;

- le groupe culturel du Wetr comprenant une trentaine de membres qui ont une activité professionnelle par ailleurs et qui sont responsables des prestations destinées aux touristes et aux croisiéristes, qui génèrent dans l'île une activité économique importante sur un laps de temps d'une journée d'escale. Mais quand un bateau est annoncé, tout le monde est mobilisé pour l'accueil des touristes et les « grottards » doivent aussi participer aux animations qui se tiennent sur la plage d'Easo, à proximité du gîte du petit chef.

La sélection des jeunes recrues se fait sous le contrôle de la grande chefferie et des membres de la troupe du Wetr. On repère les danseurs les plus capables pendant les prestations touristiques et autres animations culturelles et c'est le petit chef de la tribu à laquelle appartient le jeune qui va le signaler au groupe du Wetr. Tout le monde est bénévole et seuls les « grottards » touchent le RIL (Revenu d'insertion des Loyauté, équivalent à 70% du Smig) sous certaines conditions. Lors des réunions hebdomadaires du jeudi soir chez l'administrateur de la troupe, le président de l'Association culturelle du Wetr, Joseph Umuesi Hnamano, ouvre la séance en interpellant les artistes sur divers points jugés insatisfaisants. Les deux responsables des « grottards », qui sont le chorégraphe et le pasteur, doivent répondre aux critiques avec humilité et se justifier sans excès. Puis, la parole est donnée à chaque danseur individuellement, qu'il fasse ou non partie du groupe des « grottards ». Les préoccupations de chacun sont analysées au cas par cas. Enfin, des thèmes de réflexion plus généraux sont lancés en guise de conclusion par le président avant que les danseurs se retirent.

Le chorégraphe, Moïse Kuïesine, organise également depuis 2001 des ateliers artistiques quatre fois par semaine en tribu à Lifou : couture, sculpture, musique et création (qui comprend de l'improvisation, des refrains, des bruitages). La danse intervient en dernier et on improvise à partir des autres activités culturelles citées plus

haut. Le soleil, par exemple, a été un des thèmes d'improvisation proposés. En effet, « le Wetr, c'est aussi la recherche sur le patrimoine, l'histoire, l'art culinaire, les plantes médicinales... » (Obao Geihaze, cofondateur du groupe artistique du Wetr, à l'occasion du dixième anniversaire de la troupe en 2002).

L'approche de la danse qui est choisie paraît résolument contemporaine même si le vocabulaire emprunte au traditionnel. Moïse Kuïesine remarque que, à ses origines, il y avait trois niveaux dans la danse : au sol, debout et en l'air, alors qu'aujourd'hui, elle est juste composée de pas. Avant, c'était aussi une même personne qui contait, qui dansait et qui mimait. La danse comprenait des jeux scéniques dans lesquels un homme pouvait jouer tous les rôles, masculins comme féminins, l'inverse étant exclu. La troupe du Wetr a bien réintroduit dans ses créations les jeux scéniques entre hommes et femmes, mais désormais les femmes dansent elles aussi. Comme l'explique Joseph Umuisi Hnamano dans une interview sur RFI, le 13 juillet 2012 : « Ce sont des danses de guerriers d'hier, mais aujourd'hui ce sont des danses de joie. Hier c'était une danse pour préparer les guerriers, pour aller à la guerre. C'était interdit aux femmes. Ce n'étaient que les hommes qui dansaient. Mais maintenant, on a intégré les femmes. C'est aujourd'hui une danse de joie, pour partager avec les autres. »

Scènes, échanges et fusions

La première production de la troupe en salle, *Ziethel*, n'a été présentée au CCT qu'en 2000, soit huit ans après la création de la troupe. C'est une reprise de la *Légende de Capenehe* avec un travail d'adaptation à la scène et aux coulisses, une recherche sur les sons reproduisant les bruits de la nature, l'histoire étant présentée du point de vue des humains alors que la version de 2001, *Hotr* qui signifie « l'offrande », a adopté un autre angle de vision, le point de vue des esprits. Ces spectacles ont été suivis de *L'éclipse* en 2004. Il n'y aura plus d'autre création au CCT par la suite, la troupe se recentrant sur ses activités touristiques, jusqu'en 2009, année de la rencontre avec la chorégraphe française Régine Chopinot.

Auparavant il y avait toutefois déjà eu des échanges avec d'autres groupes étrangers comme la troupe de danseurs suisses « Nomades-Le Loft-Vevey » venue à la demande de la Direction des affaires culturelles de Nouvelle-Calédonie en 1997, le groupe « Tatafu » de Futuna, Vanuatu, à l'initiative de Moïse Kuïesine (échange entre les classes de CM2 de Hnathalo et de Port-Vila). Ce dernier a également collaboré avec le chorégraphe contemporain samoan Lemisio Ponifasio (qui réside à Auckland), lors du festival des Arts du Pacifique de l'an 2000 en lui prêtant l'un de ses danseurs pour son œuvre *Bone Flute Ivi Ivi*.

Mais s'il y avait eu quelques fusions lors de festivals – en France avec un groupe d'Argentine et à Singapour, avec un groupe zoulou d'Afrique du Sud – la rencontre avec Régine Chopinot qui se définit comme « danseuse-chorégraphe-chinoise », et qui a dirigé pendant plus de vingt ans le Centre chorégraphique de La Rochelle et travaillé avec des danseurs de nombreux pays, a représenté un tournant puisqu'une collaboration pour la première fois s'est installée dans la durée. Avec Moïse Kuïesine elle a partagé en mai 2010 une première expérience d'atelier chorégraphique « In situ à Drehu » avec de jeunes danseurs de la troupe, qui a débouché sur une création de Moïse présentée au festival des arts mélanésiens en brousse et aux îles, *Eke Eny*, « Aux quatre vents ». La rencontre s'est prolongée ensuite avec la conception de *Very Wetr!*, une composition en six tableaux, où l'on retrouve sur scène Régine Chopinot, Joseph Hnamano et onze artistes du Wetr, hommes et femmes, pour lesquels Jean-Paul Gaultier a créé les costumes. Le spectacle *Very Wetr!* a été présenté au festival d'Avignon en 2012 puis au Centre national de la danse en 2013 à Pantin.

Aujourd'hui, à côté de la troupe du Wetr qui poursuit son aventure, sous l'égide de Joseph Umuesi Hnamano et Régine Chopinot, s'est formé avec Moïse Kuïesine un second groupe, celui des « enfants du Wetr », Wetr Kréation, qui a absorbé le groupe Ziethel et qui collabore avec le Musée de la Nouvelle-Calédonie et le CCT.

LE KANEKA

La musique identitaire de la Nouvelle-Calédonie en passe de conquérir une vraie reconnaissance internationale

François Bensignor*

En 2008, alors que la Nouvelle-Calédonie célébrait le vingtième anniversaire des Accords de Matignon et le dixième anniversaire des Accords de Nouméa, Dick & Hnatr et Edou, parmi les artistes les plus respectés de la nouvelle musique kanak, se lançaient respectivement dans leurs premières tournées françaises. Pour le public hexagonal qui les découvrait, la puissance expressive de leur kaneka était un choc bienheureux, une bouffée de fraîcheur. Les résonances océaniques de leur musique, d'une douceur exquise mais exempte de mièvrerie, propulsée par des rythmes aux tempos méconnus et parée de polyphonies vocales inédites offrent un nouvel horizon musical aux oreilles occidentales. Sans le soutien du Pôle d'export des musiques et des arts de Nouvelle-Calédonie (Poemart¹), il aurait été difficile de partager l'énergie douce de ces musiques avec la communauté kanak résidente en France, qui laissait exploser sa joie. L'enregistrement en CD et en DVD² du concert de Dick & Hnatr au New Morning de Paris donne une parfaite idée de l'ambiance et de la ferveur qui s'y exprimaient.

1. Site internet du Poemart : <http://www.endemix.org>

2. Disponibles sur le site <http://www.pacific-bookin.com> qui propose également d'autres albums et des DVD de kaneka.

* Journaliste, responsable du Centre d'information des musiques traditionnelles et du monde (CIMT).

Qu'est-ce que le kaneka ?

En l'espace de quinze ans, le kaneka est devenu le style musical référent de la Nouvelle-Calédonie. D'abord reconnu dans l'archipel à la faveur des démarches de réconciliation sociale et d'affirmation de la culture kanak, cette musique moderne est rapidement devenue un symbole pour toutes les îles de la Mélanésie. Dans le sillage de leurs indépendances respectives – îles Fidji en 1970, Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1975, îles Salomon en 1978, Vanuatu en 1980 – celles-ci ont adopté quasi unanimement, anglophonie oblige, le reggae pour exprimer les frustrations passées à l'aune d'un nouveau sentiment de liberté acquise. Avec le kaneka, né du chaos insurrectionnel qu'a connu la Nouvelle-Calédonie entre 1984 et 1988, la valorisation de l'identité culturelle et des langues mélanésiennes trouve un écho à travers tout le Pacifique Sud oriental. Jouée sur des instruments modernes (guitares et basses électriques, synthétiseurs, batteries, etc.), le kaneka – à l'image du reggae qui puise dans un patrimoine musical hérité de l'Afrique en le mélangeant aux sons contemporains le plus en vogue – plonge ses racines dans les rythmes des danses kanak. Mais surtout, et c'est sa principale originalité, il transmet des messages puisés dans les dits ancestraux, véhiculant l'esprit profond de la civilisation kanak à travers ses paroles.

« *Le kaneka transporte une couleur musicale, mais aussi toute l'histoire d'un peuple*, explique Dick Buama, chanteur, auteur et compositeur pionniers du kaneka. *Cette musique est née d'une volonté de nos leaders politiques. Pour Jean-Marie Tjibaou, le peuple kanak, qui avait ses chants et danses traditionnels mais pas de musique moderne, devait s'affirmer par sa culture.* » L'ébauche de ce qui va devenir le kaneka est élaborée en février 1986, lors des « Rencontres tradition et création » autour du thème « jeune musique kanak ». Des membres des groupes Bwafo, Bwanjep et Yata sont conviés à réfléchir à une musique moderne qui irait puiser dans les traditions kanak. L'un d'eux, Théo Ménango, le leader de Yata, avancera le terme de « kaneka ». Dès lors, des associations de jeunes se montent à travers tout le territoire et les ensembles fleurissent.

« *Les groupes qui ont fondé le kaneka se sont généralement formés autour d'une famille ou de personnes de la même tribu, le*

groupe devenant souvent la fierté de la tribu », explique Alain Lecante, directeur de Mangrove Productions, l'un des tout premiers et principal producteur calédonien à avoir enregistré et publié des disques de kaneka. « Pendant longtemps les groupes ont répété dans leurs villages. Il n'y avait pas vraiment de scène, ni de discographie. On peut déterminer, à leur son, un groupe de la Grande-Terre ou des îles Loyauté. Le kaneka des îles, qui utilise des rythmes qui leur sont propres, comme le pilou ou le cap [prononcer « tchap »] est plus mélodique. Quant à celui de la Grande-Terre, il est à l'origine plutôt basé sur des percussions locales. »

C'est à partir des années 1992-93, qu'apparaissent les premiers disques de kaneka. Le risque pris par Mangrove en produisant les principaux artistes qui font sa réputation – Gurejele, Vamaley, Bwanjep, Mexem, etc. – est largement récompensé par l'engouement du public pour cette nouvelle musique calédonienne. À une époque où la culture kanak était encore très largement niée, le kaneka apporte un vent nouveau de revendication, affirmant une identité dont les Kanak peuvent enfin se sentir fiers. Il a pourtant fallu attendre 2008 pour que la catégorie « kaneka » figure au même titre que les autres styles dans le concours des « Flèches de la musique³ ». Cette manifestation, co-organisée par le Poemart et la Société des auteurs compositeurs et éditeurs de Nouvelle-Calédonie (Sacenc⁴), récompense les meilleures productions discographiques des artistes sociétaires de la Sacenc publiées en Nouvelle-Calédonie au cours de l'année écoulée.

3. www.lesfleches-delamusique.com

4. www.sacenc.nc

Construction d'une musique tradi-moderne

Gurejele, le groupe formé autour de Dick et Hnatr Buama, est particulièrement représentatif du mouvement kaneka. Formé en 1991, il fonctionne d'abord comme une coopérative au sein de la tribu de Mébuet à Maré, l'une des trois grandes îles Loyauté.

« L'île de Maré est divisée en districts, qui sont des “réserves intégrales” contrôlées par les grandes chefferies, explique Dick Buama. Dans notre grande chefferie, Gurejele est une tribu guerrière du bord de mer. Littéralement, Gurejele signifie “littoral”. Mais il y a aussi une connotation culturelle : c'est le nom d'une tribu guerrière qui protège la grande chefferie des incursions par la côte sud de

l'île. En reprenant ce nom, nous avons contribué à remettre en valeur ces notions. Nous avons introduit des chants traditionnels dans la musique de Gurejele, par exemple en retraduisant sur la batterie la rythmique du "paen", battoirs d'écorce semblables au "bwan-jep" de la Grande-Terre. Nous utilisons le bambou, une percussion qui accompagne traditionnellement les danses, et le ukulélé. Nous avons beaucoup travaillé aussi sur les chants polyphoniques à quatre voix. »

Les harmonies vocales font la principale beauté des musiques néo-calédoniennes. Chez les groupes de kaneka, il est courant d'entendre les mélodies chantées en polyphonie à trois, voire quatre voix comme le font Dick et Hnatr depuis leurs débuts. « *Dans la langue maré, chanter se dit "yéra", qui signifie "s'aimer"... À Maré, on chante pour s'aimer* », précise Dick. La spécificité des harmonies calédoniennes réside dans les intervalles entre les différentes voix et dans les lignes mélodiques suivies par chacune d'elles. « *Cette façon de chanter en chœur est un héritage des polyphonies traditionnelles, qui ont également intégré certaines expressions des chants religieux protestants*⁵, poursuit-il. *Le chant polyphonique est toujours très vivant, dans les fêtes, les mariages. Il se pratique par classes d'âges, à travers les rituels qui sont très nombreux. Participant à la coutume, les jeunes se forment un répertoire en écoutant puis en chantant avec leurs aînés. C'est ce qui fait office d'école de musique chez nous... À partir du moment où l'on est marié, on va chanter d'autres répertoires, comme le répertoire religieux, par exemple. L'apprentissage des chants passe là encore par les gens plus âgés, qui possèdent parfois des répertoires immenses. Dans la pratique du chant, chacun s'intègre naturellement selon sa voix : on sait ce qu'on a à faire. C'est une originalité que nous devons garder et qui a toute sa place dans notre culture. »*

5. En 1841, la London Missionary Society prend pour base les îles Loyauté, qu'elle évangélise. Le premier temple de Nouvelle-Calédonie sera bâti à Nece sur l'île de Maré.

Recherche sur les traditions

À leurs débuts, les musiciens de Gurejele commencent par jouer des rythmes traditionnels sur des cartons. Ils vont les intégrer dans leurs orchestrations, créant le son de leur kaneka. Depuis, Dick n'a cessé d'approfondir ses recherches sur les traditions de danses et de musiques spécifiques à son île. « *Gurujele a choisi, dès sa fon-*

dation, de redonner de la valeur aux textes de Maré, dit-il. Il fallait donc aller chercher dans des textes anciens, comme la Bible, qui a été traduite en maré entre 1855 et 1903. Nous y trouvons des mots anciens, des expressions que l'on n'utilise plus maintenant et que nous remettons en valeur. À travers nos chansons, nous racontons les événements de notre histoire. En même temps, nous cherchons à retrouver des musiques. Sur certaines de mes chansons, les gens se mettent à danser des danses traditionnelles qui sont associées à leurs musiques. Ce qui est une preuve que l'essentiel se trouve bien là, dans ce kaneka moderne que nous jouons. »

« Il faut connaître son histoire pour insuffler du sens derrière ce que l'on chante. Que le texte soit en maré ou en français, il doit faire réfléchir les gens qui l'écoutent. En 1995, j'ai intitulé une chanson "Waipeipegu"⁶. C'est un mot que j'ai sorti de l'oubli et que les gens se sont mis à réutiliser. Notre tradition se transmet par l'oralité. Parfois il m'arrive de faire allusion à un clan. Mais il y a des règles : je peux parler de mon clan, mais si je veux parler des autres clans, je dois faire attention, parce que la représentation que nous en avons n'est pas la même que celle qu'ils ont d'eux-mêmes. Par exemple, si je chante une chanson sur un clan de la mer, la parole que je vais donner devra correspondre à la représentation que le collectif a de ce clan. Les différences entre les représentations par groupes et les représentations collectives sont des choses qui doivent s'apprendre. »

« J'essaye de remonter au temps des mythes. Par exemple, dans notre île, on raconte l'histoire de la tourterelle et du bernard-l'hermite qui font le tour de Maré. En fait la tourterelle désigne un clan et le bernard-l'hermite un autre. C'est un mythe qui vient de la nuit des temps et les clans s'y reconnaissent aujourd'hui. Des gens viennent vers moi me dire qu'ils connaissent cette histoire que je chante et ils m'enseignent d'autres mythes. En cherchant dans les textes anciens, je me rends compte que la conception de la coutume n'était pas la même qu'aujourd'hui. Je suis fasciné par cette histoire. J'y perçois l'évolution des mentalités. La conception qu'a mon fils aîné, qui est en France, de la coutume est complètement différente de celle des siècles passés. [...] Si je me suis engagé dans la Sacenc, c'est pour protéger les musiques et les chants qui nous viennent du

6. « C'est un terme générique qui, dans la chanson, prend les sens de : sot, fier et stupide, candide, calculateur... » commente Evariste Wayaridri, délégué général adjoint de la Sacenc.

Luc Camoui* : Kaneka, louanges de mes origines

Kaneka de mes origines,	Que tes sons rayonnent
Décrispation de tout un peuple	Sur l'onde et anémient
Aux percussions ancestrales,	Les requins blancs au-delà du lagon
Que ta musicalité résonne	Qui piratent tes créations
Sur toute la Kanaky.	Au grand bonheur de la compilation,
Que ton écho du passé	Kaneka de mes racines,
Brise la loi du silence, et	Que tes rythmes riment,
Augmente ton audimat	Avec la mélodie de ta mélancolie,
A travers océans et continents.	Que tes accords annihilent
Kaneka de mes entrailles	Les commentaires calomnieux
Aux aspirations populaires,	Des auteurs-compositeurs de la world-music
Que ton âme réveille	Souvent obnubilés par le classique
Les esprits enfouis dans les terres asséchées	Des répertoires académiques et synthétiques
Par le soleil protecteur du pays.	Qui anesthésient la poésie de tes louanges

patrimoine traditionnel. Maré possède un grand répertoire de chants religieux, qui appartiennent à la collectivité, aux clans, mais que certains chanteurs s'approprient en les signant de leur nom. Ce patrimoine doit être préservé et je m'en suis ouvert au Sénat coutumier, qui s'intéresse à cette question. »

* Instituteur et poète kanak

Le fruit d'un engagement

Dick Buama, principal auteur et compositeur de son premier groupe, en est aussi le chanteur leader aux côtés de sa femme, Hnatr. Cette association du couple à l'avant-scène distingue particulièrement Gurejele des autres formations de kaneka, pour la plupart essentiellement masculines. Encouragée par son mari, Hnatr affirmera sa personnalité de chanteuse et va contribuer à la création des chansons, jusqu'à enregistrer sous son seul nom, après la dissolution du groupe en 2001. Cette démarche est le fruit d'un réel engagement de chacun d'eux pour faire bouger la société kanak.

« La colonisation avait inculqué dans l'inconscient des Kanak que le Blanc est plus intelligent, qu'il possède plus de connaissances alors que le Kanak est bête... J'étais au lycée pendant les "événements" et je me suis engagé. Mon père – malheureusement décédé en 2008 – faisait partie des premiers mouvements de revendication. Nous nous sommes battus pour avoir notre place. Et j'ai choisi la musique, qui est pour moi le meilleur support. Je me considère

comme un auteur compositeur engagé. Quand je chante des chansons qui dérangent, j'estime que c'est pour le bien de la société. »

En l'espace de dix ans, la situation politique, les positions des uns et des autres ont beaucoup évolué en Nouvelle-Calédonie. Fidèle à ses idées, Dick Buama n'a pas voulu suivre les méandres tortueux des scissions en tendances politiques. Lorsqu'en 2001 il signe « *C'est qui qui paye* », le grand tube du dernier album de Gurejele, il assume pleinement son engagement, quitte à essuyer le feu des critiques. « *Dans mon cheminement, il a aussi fallu que je sorte du mouvement politique pour me reconnaître en tant qu'artiste, explique-t-il. Je suis un Kanak, je suis un artiste, mais je ne veux pas chanter seulement pour les politiciens ou être leur porte-parole. J'ai voulu signifier que, même s'il s'engage, l'artiste est libre de ses idées. "C'est qui qui paye" a été un déclencheur. Le morceau a choqué, parce que la plupart des groupes de kaneka avaient porté jusqu'alors la revendication identitaire kanak. Dans certains endroits du pays, on nous demandait de ne pas jouer cette chanson. Mais nous ne l'avons jamais retirée de notre programme. Je pense qu'elle a fait réfléchir les gens, y compris nos hommes politiques. »*

Cette contestation a conduit à d'autres prises de conscience et d'autres revendications de la part des artistes, notamment autour de la reconnaissance du droit d'auteur. Celle-ci a notamment abouti à la fondation, en juillet 2004, de la Sacenc, dont Dick Buama est l'un des administrateurs. Sa critique s'étend aussi à la coutume et à la religion : « *Quand la religion est arrivée à Maré, les Maréens l'ont acceptée parce qu'ils pensaient qu'elle venait renforcer leur culture. C'est pour cela qu'ils ont accepté la foi. Mais maintenant, dans nos tribus à Maré, on voit de petits pouvoirs religieux se mettre en place. Ce que je dénonce. De la même façon, certaines personnes abusent de leur position dans la structure coutumière. C'est un sujet difficile à aborder chez nous. Ça ne me fait pas forcément plaisir de le faire, mais je m'en sens la responsabilité. »*

« *Quand Hnatr a commencé à prendre la parole et à s'engager à travers ses chansons, c'était en pensant à ces filles qui restent devant la télé, alors qu'elles auraient envie de chanter sur scène. Dans la génération de nos parents, les femmes n'osaient pas chanter en public, pensant que la coutume l'interdit. Mais c'est une idée fausse*

contre laquelle je m'élève. Dans notre tradition, on chante toujours en chœur, tous ensemble, et il ne venait à l'idée de personne de chanter seul, bien sûr... Mais en s'engageant dans la musique, Hnatr a ouvert la voie à bien d'autres chanteuses. »

Dans l'accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998, la notion de « destin commun » occupe une place importante, comme le souligne le paragraphe suivant : « *Le passé a été le temps de la colonisation. Le présent est le temps du partage, par le rééquilibrage. L'avenir doit être le temps de l'identité, dans un destin commun.* » Dick Buama réinterroge cette formule dans une chanson de son album solo *Malamala*, paru en 2007 et qui lui a valu de remporter la Flèche de la Musique 2008 dans la catégorie kaneka. « *Le "destin commun" est devenu un slogan politique, mais je dis qu'il faut d'abord commencer avec son prochain, apprendre à exercer le partage et la tolérance, dit-il. Autrefois à Maré d'autres peuples sont arrivés du Vanuatu, des Fidji, de Wallis-et-Futuna. Il a fallu que les premiers occupants les acceptent. Le destin commun, la tolérance sont des notions bien connues chez nous. Par exemple, il est arrivé qu'un clan se soit enfui de Lifou pour se réfugier à Maré. Il a été accueilli selon la tradition kanak et une fonction lui a été donnée. Bien sûr, il y a ensuite des règles à respecter. Mais c'est la conception du destin commun chez les Kanak... Je pense que chacun a quelque chose à apporter. Il ne faudrait pas que le « destin commun » qui nous est proposé demeure le même système qui prévaut depuis un siècle. Aujourd'hui, certains Kanak qui revendiquaient il y a 20 ans exploitent d'autres Kanak... Ça ne devrait pas se faire chez nous. »*

Discographie

- GUREJELE : *Wabeb Bulu* (Mangrove, juillet 1993), *Waero* (Mangrove, 1995), *Hnoro Mane* (Mangrove, 2000), *Co mece ko, Best of* (Mangrove, 2001)
DICK BUAMA : *Orengo* (Mangrove, 2002), *Malamala* (Mangrove, 2007)
HNATR BUAMA : *Le temps qui passe* (Mangrove, 2001)
DICK & HNATR : *Live au New Morning* (Mangrove, 2009)

LES IMAGES DE KANAKY MOBILISÉES SUR FACEBOOK PAR LES JEUNES

Léonie Marin*

Internet n'est pas un média comme les autres. En effet, il englobe tous les médias (de l'écrit au numérique) et permet la participation de l'internaute aux processus de production et de diffusion. Selon les informations recensées par « Internet World Stats », en décembre 2013, on dénombre 176 774 utilisateurs d'Internet pour une population totale de 267 840 habitants en Nouvelle-Calédonie. En décembre 2012, 106 860 utilisateurs Facebook étaient enregistrés. Malgré le fait que les caractéristiques sociodémographiques des utilisateurs Facebook en Nouvelle-Calédonie ne soient pas dévoilées, nous avons pu vérifier le succès de ce réseau socionumérique auprès de différentes populations, de différentes classes sociales et communautés. Facebook occupe une place importante dans la vie quotidienne des Kanak, et ce même chez les personnes qui ne l'utilisent pas directement. Par exemple, des mères kanak vivant en tribu peuvent demander à un de leurs enfants s'il a reçu des nouvelles via Facebook d'un frère aîné vivant à Nouméa ou en France. Facebook représente donc un vecteur de communication au sens élargi du terme puisqu'il touche même ceux qui ne l'utilisent pas. Ce réseau socio-

* Anthropologue de la communication, Centre d'études sur les médias, les technologies et l'Internationalisation (CEMTI-EA 3388), Université Paris 8 leoniemarin@gmail.com

numérique offre la possibilité d'entretenir des liens familiaux et amicaux et ouvre également d'autres perspectives d'actes communicationnels qu'ils soient personnels, culturels ou politiques. Aussi, nombreux sont les jeunes¹ Kanak qui, au même titre que les personnalités politiques et/ou médiatiques, se sont appropriés Facebook.

L'analyse des activités communicationnelles au sein d'un réseau socionumérique tel que Facebook nécessite une réflexion sur les modalités de présentation de soi et d'interactions avec l'autre. Par la notion de présentation de soi, Erving Goffman spécialiste de l'analyse des interactions dans la vie quotidienne entend le face-à-face, dans le sens de façade, qui rend obligatoire et réciproque le regard de l'un envers l'autre (1973). Sur Internet, la présentation de soi est « donnée à voir » à l'appui d'images et de textes. L'accumulation d'images semble être socialement instrumentalisée. Elle devient en quelque sorte un objet technique qui est par la suite réinvesti par de multiples significations. Dans ce cas, les images deviennent symboliques et elles « signifient bien plus qu'elles ne le prétendent : au-delà de leur contenu objectif saisissable, elles montrent une idée ou une chose à travers une autre de telle sorte qu'elles ne peuvent se réduire à un seul référent. Elles actualisent un sens latent » (Le Pogam, 1995). L'interprétation et les usages des images ne se dissocient pas. Dans ce contexte, quel rapport le jeune internaute entretient-il avec les images symboliques qu'il diffuse sur les réseaux socionumériques ?

L'objectif de cet article n'est pas d'analyser la signification ou l'aspect sémiotique de l'image symbolique mais les mises en scène de soi et des interactions médiatisées générées par l'image symbolique. Il s'appuie sur une veille informationnelle d'une dizaine de pages collectives ciblées sur Facebook en lien avec le processus d'auto-détermination. Cette veille, effectuée depuis 2009, a été complétée par des séjours en Nouvelle-Calédonie afin d'effectuer des entretiens pour comprendre les motivations des internautes.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux symboles kanak forts et à la façon dont ils s'insèrent dans la (re)présentation de soi sur Facebook. Dans un second temps, nous rendrons compte des émotions, parties constitutives de la mise en scène de soi qui s'exposent sur Facebook notamment par la production d'images,

1. Une partie du « terrain » sur le web entamé depuis juin 2008 se concentre sur l'analyse des interactions médiatisées d'une tranche d'âge de 15 à 30 ans.

oscillant entre l'énoncé personnel et collectif. Ces différents phénomènes d'appropriation de l'image sur Facebook nous amèneront à discuter succinctement des liens entre valorisation individuelle et reconnaissance politique et sociale.

L'image symbolique : un instrument d'identification et de mobilisation

Les exemples repris ici sont issus d'une analyse de corpus web sur Facebook. Il correspond, sur le plan technique, à un regroupement de différents dispositifs : pages web, courriel, *tchat*², forums de discussion, listes de diffusion. Un profil Facebook peut être comparé à un blog, à la différence que les publications de ses acteurs ne sont visibles que par les « amis » du détenteur du profil, les contacts appartenant à un même réseau social (ou liés à ses intérêts). Ce lieu social d'interactions s'inscrit dans une temporalité synchrone et asynchrone (ou plutôt synchrone avec une fonction d'historique, d'archivage des données en temps réel), rendant possible la coprésence des différents interlocuteurs. Son interface possède des outils graphiques relativement simples et personnalisables par l'utilisateur, comparativement aux compétences que nécessitent la création et la maintenance d'un site web. De plus, la présence de fonctionnalités est basée sur des types d'interfaces préexistants sur le web, comme celles du *tchat* ou du forum, ou encore des fonctions de partage, qui contribuent à un apprentissage relativement facile du média. Les fonctions « j'aime », « commenter » et « partager » permettent à l'internaute d'exprimer une opinion vis-à-vis d'une publication de l'un des membres du réseau. Ces fonctions de partage affichent les champs d'intérêt de l'internaute et font donc partie des éléments qui construisent la présentation de soi sur le réseau social.

Le partage d'images sur les réseaux socionumériques reflète un matériau populaire non disqualifiant pour les jeunes qui n'ont pas l'habitude de communiquer à l'écrit et qui de manière générale privilégient l'image sur l'écrit. Facebook représente un dispositif qui mémorise et publicise les interactions médiatisées, ouvrant la voie à un récit de soi non nécessairement « conforme » aux événements, du moins tels qu'ils sont narrés par les médias de masse. L'inter-

2. *Tchatter* correspond à l'acte de communiquer textuellement et en temps réel sur l'internet.

naute peut sélectionner et/ou créer ses références symboliques pour bénéficier d'une meilleure (re)présentation de soi. Il utilise ainsi différents matériaux textuels et visuels qui varient dans le temps selon les rôles au sein desquels il décide de s'engager. Parmi ces matériaux se rencontrent fréquemment le drapeau de Kanaky – et en particulier la flèche faïtière –, symbole de la lutte indépendantiste.

Depuis 1984, l'image de la flèche faïtière figure sur le drapeau de Kanaky, mais aussi sur les drapeaux de la Province Nord, de la Province des îles et dans les logotypes du gouvernement et du Sénat coutumier. Le drapeau de Kanaky a été créé par le Front de libération nationale kanak et socialiste (FLNKS). La bande bleue du haut représente l'immensité et la transparence de la mer. La bande rouge illustre le feu et le sang, le lien utérin kanak, le bonheur mais aussi les forces libératrices. La bande verte représente la végétation. Le disque jaune signifie l'île de la lumière qui éclaire la flèche faïtière. Lors du premier festival des arts « Mélanésie 2000 » qui s'est tenu en Nouvelle-Calédonie en 1975, Jean-Marie Tjibaou a déclaré que cette flèche représentait le « symbole de l'édification de la société kanak³ ». Schématiquement, elle reflète un « monde intermédiaire » entre l'univers matériel et l'univers des idées, et dont la fonction évolue en fonction du contexte.

Sur Facebook, les jeunes Kanak écrivent des commentaires en s'inspirant de l'image de la flèche faïtière tels que : « il ne faut pas oublier notre relation avec les anciens ». Cette action communicationnelle de connaissances partagées entre le producteur de l'image et le(s) lecteur(s) vise à une reconnaissance qui facilitera les échanges. Dans ce cas, la présentation de soi avec cette image est interdépendante de la scène et du contexte. En d'autres termes, elle corrobore l'importance de l'histoire sociale et culturelle du peuple kanak, un cas qui peut se généraliser avec d'autres peuples en lutte pour leur libération. Ainsi, l'image de la flèche faïtière va se démultiplier dans les sphères publiques et internet, acquérant une plus grande visibilité. Le drapeau de Kanaky est aussi souvent utilisé à titre d'identification visuelle de l'internaute. Ce drapeau sollicite les internautes kanak puisqu'il se réfère à une idéologie politique nationaliste commune et devient ainsi un mode d'expression symbolique. Sur Facebook, les commentaires publiés autour de cette image renfor-

3. Proposition de loi du pays relative au drapeau de la Nouvelle-Calédonie, déposée par le FLNKS le 28 mars 2011. <http://drapeau-commun.nc/sites/default/files/Proposition-FLNKS-examinee-le-31-05-2013.pdf>

cent un sentiment d'appartenance lié à la symbolique de résistance au colonialisme français.

En réalité, la production et l'appropriation d'images par les jeunes Kanak ne peuvent être comprises et interprétées qu'en rapport avec d'autres productions médiatiques contemporaines, dans leurs formes écrites (graffitis), orales (slam, rap) et audiovisuelles (vidéoclips). Un cas emblématique de la pluralité de ces productions symboliques en lien avec l'affirmation de l'appartenance à un peuple en lutte pour son indépendance est la figure du chef Ataï. Le 22 janvier 1868 a été émis un arrêté émis par le gouvernement français qui contraint les Kanak à vivre dans des territoires délimités, nommés « réserves ». Ataï s'était fermement opposé à cette spoliation foncière. En 1878, des tribus se rassemblent sous l'autorité de quelques chefs, dont Ataï. Cette même année, une révolte éclate durant laquelle Ataï perd la vie, avec son fils et son sorcier-guérisseur, le protecteur magique de ses guerriers. « Après le combat, leurs têtes furent coupées, ainsi que la main d'Ataï, et apportées comme des trophées au camp français par les auxiliaires indigènes. Ce fut ainsi qu'elles furent mises à la disposition de M. Navarre [médecin de la marine] » (*Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1879). Depuis, cette figure kanak est sans nul doute une des sources signifiantes des représentations communes de l'injustice et d'une lutte politique.

Le 28 août 2014 a eu lieu la remise officielle des reliques du crâne d'Ataï au Muséum national d'histoire naturelle, par la ministre des Outre-mer, George Pau-Langevin, aux clans de l'aire coutumière concernée. Le crâne du grand chef Ataï et du « sorcier » tué avec lui, sont arrivés en Nouvelle-Calédonie le 2 septembre 2014. Ils ont été remis à la tribu de Petit Couli, aux clans identifiés comme descendants de ces personnages. Une levée de deuil organisée par la tribu sera accompagnée de nouvelles cérémonies coutumières un an plus tard. Avant restitution, l'image qui circulait le plus souvent sur les réseaux socionumériques était celle d'une gravure anonyme parue le 28 septembre 1878 dans l'hebdomadaire *L'Illustration-Journal universel*, titrant « le grand chef Ataï, promoteur de l'insurrection ».

Depuis la cérémonie de restitution du crâne d'Ataï, les internautes kanak ont davantage opté pour la photographie des ossements du

crâne restitué. Rendre visible le « vrai » crâne d'Ataï illustre une nouvelle situation que les internautes décident de poser entre l'actualité et sa connaissance dans un même espace numérique. En quelque sorte, cette actualité sur Ataï, suivie de commentaires, reflète une appropriation de leur légende. Elle signifie aussi pour eux que la France tente de reconnaître ses torts coloniaux par le geste de restitution, dans une suite logique du préambule de l'accord de Nouméa. Le crâne d'Ataï – du fait de son retour au pays – n'est plus le symbole de la lutte comme l'était sa tête mais davantage le symbole de la décolonisation en marche.

Le crâne, dans la circulation de ces images, devient un reste humain. Considéré comme tel, il a permis de déplacer la question de la restitution dans la sphère privée plutôt que d'en faire un symbole « national nationaliste ». Or, « c'est vers une véritable ontologie de la signification qu'elle [l'image] permet de revenir » (Barthes, 1964). En effet, le crâne se transforme en un signe figuratif illustrant un ensemble cohérent d'éléments historiques inscrits dans une lutte contre la colonisation. L'histoire réinventée du crâne se modifie selon le contexte d'énonciation ainsi qu'au regard de l'actualité, permettant de réinterpréter les événements de l'histoire coloniale.

L'image d'Ataï se retrouve dans de nombreux lieux et sur différents supports, que ce soit sur les murs à Nouméa, sur les murs d'un abribus en brousse, sur les tee-shirts des jeunes Kanak ou diffusée sur différents réseaux socionumériques, et se présentant sous différents formats (photographie, dessin, graff, logo, etc.). Cette symbolique se révèle aussi dans une chanson du rappeur Ybal Khan qui dans un de ses titres phares « Déterminé » (2011) scande : « *la France nous doit des excuses pour ces humiliations et concernant la tête d'Ataï on attend sa restitution* ». Le vidéo clip de cette chanson, qui comprend nombre d'images symboliques kanak (le drapeau, utilisation des couleurs du drapeau, dessin d'Ataï, etc.) et rappelant l'histoire de la grande insurrection kanak, fut diffusé sur de nombreuses pages personnelles Facebook des jeunes internautes kanak. On peut y lire des commentaires tels que : « Grâce aux artistes engagés... nous recréons ce monde à notre image. Grâce à eux... on continue à rêver, à se battre pour des valeurs, à aimer simplement. » Ils témoignent d'une jeunesse engagée qui réfléchit à

de nouveaux projets culturels, sociaux et politiques, développant une affirmation identitaire par de nouvelles formes dont l'expérience artistique dans le contexte actuel d'autodétermination. Ainsi, au-delà de son utilisation en tant qu'outil de représentation, Facebook semble être un instrument d'organisation et de mobilisation politique. Le collectif Ataï (dont le but était la restitution du crâne dudit guerrier) a créé le groupe Facebook « Ataï Résurrection » pour promouvoir et annoncer leurs activités et manifestations en France et en Nouvelle-Calédonie. L'écrivain kanak Apollinaire Ataba, considère qu'« Ataï apparaît comme un héros national », « un personnage de légende » (1969) et le considère comme une des premières figures de la lutte indépendantiste. En dehors d'Ataï, les images de plusieurs personnages politiques kanak sont utilisées pour la communication d'idées, et deviennent des symboles d'expression politique. C'est le cas des images de figures politiques kanak emblématiques comme Jean-Marie Tjibaou et Éloi Machoro que l'on a pu retrouver affichées sur différents supports et particulièrement sur les réseaux sociaux sous plusieurs formes. Tout comme le chef Ataï, ces figures politiques ont participé à la construction du mouvement nationaliste datant des années 1970, et sont instrumentalisées pour la mobilisation politique des jeunes. Elles leur servent à affirmer leur appartenance au peuple kanak et deviennent aujourd'hui un symbole de la lutte.

Ces personnalités kanak, engagées dans la lutte contre le colonisateur, participent depuis les années 1970 à un nouveau langage d'identification et la promotion de légendes collectives. La signification de ces images prend part à cette « société récitée » qu'évoque Michel de Certeau dans son ouvrage « *L'invention du quotidien*. Tome 1 », et revêt un triple sens : « elle [société récitée] est définie à la fois par des récits (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs citations et par leur interminable récitation » (1990). Ces images ou symboles sont le fruit d'une réinterprétation de la réalité passée et présente. La publication de ces « récits imagés » participent à l'autoreprésentation des jeunes, d'autant plus qu'ils n'ont pas participé aux « événements » et qu'ils souhaitent signifier ainsi leur engagement.

Si les internautes choisissent souvent des images stéréotypées de ce genre, c'est parce qu'elles permettent de filtrer rapidement l'information. Le stéréotype « simplifie les informations en ignorant certaines dissemblances et en exagérant les ressemblances entre les stimuli » (Fiske & Taylor, 1991). Ainsi, l'image stéréotypée accentue les ressemblances entre les membres d'un même groupe et intensifie les différences avec les membres qui ne font pas partie du groupe. Et plus le stéréotype fait référence à un imaginaire collectif partagé, plus il est puissant en tant que référent identitaire, clair et fiable. Il n'est dès lors pas surprenant que les jeunes internautes kanak sur Facebook fassent référence à des stéréotypes relatifs aux personnages historiques et politiques pour afficher leur positionnement idéologique et leur présentation de soi.



« Culture émotiviste » : une cristallisation identitaire

L'image est en mesure de véhiculer des émotions au moyen de la structure de signification qu'elle construit. Sur Internet, cette structure de significations est souvent amplifiée. Ainsi, l'image crée un événement numérique jouant ici dans le registre de la martyrologie et provoque une intensité émotionnelle créée par l'internaute. Mais là où l'individu peut être ému par la douleur d'une personne, l'internaute en est le réceptacle sans se vivre réellement comme acteur présent sur le lieu de l'action. L'internaute joue ainsi de l'image du martyr pour se montrer prêt à tout lui aussi, bien que cette déclaration de principe relève de l'ordre symbolique ou esthétique.

L'expression de l'engagement pour Kanaky oscille entre la colère et la tristesse, autant de « décharges affectives » (Sapir, 1921) dévoilées dans les autopublications des internautes kanak sur Facebook.

La photo page précédente a été publiée dans le groupe Facebook « Kanaky Online », titrée « Joie ou pleurs, les pensées d'un fils sont toujours pour sa mère⁴ ». Dans cette image, la flèche faitière remplace la pupille et les couleurs du drapeau rayonnent dans l'iris. Cet œil voit ainsi la vie au prisme de la Kanaky. Les commentaires qui accompagnent cette image dévoilent l'émotion que procure la Kanaky : « Et oui d'accord avec toi, mère Kanaky sera toujours source d'émotions pour nous, jeunesse d'un peuple fort⁵. » Le fait que les larmes débordent et que l'œil reste ouvert dévoile un contraste saisissant entre la douleur et l'espérance. Le blanc de l'œil restant blanc malgré la tristesse donne une force à l'image et renvoie également au courage, une particularité nécessaire pour mener la lutte. Les commentaires qui accompagnent cette image oscillent de l'énoncé personnel au collectif. Cette tactique de communication guide l'interprétation, car la lecture de l'image est effectuée à partir d'émotions personnelles et ensuite réappropriée pour lui donner un sens collectif. De plus, la dramatisation, technique régulièrement présente dans les stratégies de communication (image et texte) des internautes, tend à la médiatisation des émotions.

Sur Facebook les sphères privée et publique changent de place, car l'interface du réseau socionumérique crée une impression d'intimité, d'« être chez soi » qui n'appartient pas nécessairement à la sphère privée, mais à un espace numérique semi-public. Les jeunes internautes kanak en profitent ainsi pour dévoiler des « morceaux » de leur existence qui ne pourraient pas être exprimés dans d'autres sphères de leur vie privée. Par conséquent, souvent, leurs pages Facebook exposent des instants de vie, des idées, régulièrement accompagnées d'images créées ou transformées. La liberté d'expression appliquée dans la vie quotidienne est chose complexe dans la société kanak. Facebook représente dans ce contexte un dispositif favorisant la libre expression du fait de l'absence physique qui atténue les comportements obligés de respect, d'humilité et de restriction du droit de parole des jeunes dans les règles interactionnelles coutumières kanak. Par exemple, les jeunes Kanak soulignent la

4. Commentaire
publié le 11
novembre 2010.

5. Interactions
médiatisées sur le
groupe Kanaky
Online publiées le
11 novembre 2010.

difficulté qu'ils ont d'être compris par les « vieux » et ont l'impression d'être « persécutés » par la société. Ils arrivent difficilement à un équilibre entre la coutume et leurs désirs d'épanouissement personnel et de liberté d'expression. Selon l'avis du Sénat coutumier sur la jeunesse kanak : « Certains jeunes des tribus perdent tout repère à l'arrivée dans la capitale, par la découverte d'un mode de vie nouveau : la cité est l'image de la facilité, de l'anonymat, de la liberté vis-à-vis des adultes et des coutumiers⁶. » L'interprétation de cette situation est, en réalité, beaucoup plus complexe, car les jeunes Kanak sont conscients des valeurs qui diffèrent entre celles du système kanak et du système français. Cette « culture imposée » a nécessairement des influences sur les interactions sociales entre Kanak. Les jeunes Kanak, qui n'ont pas vécu – à l'instar de leurs aînés – dans des lieux où l'exigence commune prime, respectent différemment ces normes sociales kanak. Suivant les jeunes Kanak interviewés, dans la « vraie vie » (pour employer leurs mots), ceux-ci sont obligés de faire face aux acteurs de la société coutumière et de les respecter. *A contrario*, sur internet, ils choisissent à qui répondre ou non, se mettent en scène avec des images symboliques, alors que pour les interactions sociales de la vie quotidienne, l'obligation de répondre, ou de ne pas avoir le droit de parole, s'impose.

Les échanges et les images symboliques sur les réseaux socio-numériques se font le support d'une mobilisation identitaire étroitement liée à l'énergie émotionnelle qu'elles libèrent. « Le lien a souvent été fait entre l'émotion et la motivation (même origine langagière : le latin *movere*) » (Tétu, 2004). Les images et les émotions accompagnent des rêves personnels et collectifs qui s'inscrivent dans la présentation de soi mise en scène dans les échanges. La construction de soi se réfère à celle collective du « peuple kanak », mais une tension aujourd'hui se fait ressentir entre la quête d'autonomie individuelle et la mobilisation collective. Ainsi, « le processus de formation d'une volonté collective déterminée qui a un but politique déterminé, est présenté non pas à travers de savantes recherches et de pédantes classifications des principes et des critères d'une méthode d'action, mais dans les qualités, les traits caractéristiques, les nécessités d'une personne concrète, ce qui fait travailler l'imagination artistique du lecteur qu'on veut convaincre et donne

6. Rapport institutionnel « Entre tradition et modernité. La place du jeune kanak. » Avis du Sénat coutumier, octobre 2009 : 30.

une forme plus concrète aux passions politiques » (Gramsci, 1975). Sur Facebook, le porte-parole n'est pas choisi par un groupe, il se choisit lui-même et se met en scène avec des sujets auxquels il s'auto-identifie. En effet, Facebook permet le « pouvoir-dire » à tout un chacun, en conséquence, l'agir politique s'inscrit dans différents registres, comme celui d'utiliser des images symboliques.

Les émotions entraînent aussi l'utilisation d'un langage direct et d'insultes pouvant entraîner une barrière à l'échange. Comme l'affirme MacIntyre, nous vivons dans une « culture émotiviste », c'est-à-dire que « le soi spécifiquement moderne ne trouve pas de limite dans l'affirmation de ses jugements écartant les critères rationnels d'évaluation » (1997). À travers cette « culture émotiviste », qui renvoie à l'expression sans limite de sa subjectivité, se manifeste un phénomène de surenchère identitaire. L'avertissement qu'émet la politologue Arsène sur les « réactions spontanées au sujet d'Internet » semble opportun : « Il faut se garder cependant de tomber dans la surinterprétation en attribuant une valeur militante à toute prise de parole en ligne, aussi anodine soit-elle. Bien sûr, il faut prendre en compte le contexte politique et notamment la peur de la répression qui peut conduire les militants à choisir ce répertoire d'expression plutôt qu'un autre » (2011). Internet apparaît en effet propice à des formes de participation basées sur les émotions (*cf.* image, p. 247). L'interface Facebook est ici pour les jeunes Kanak mise au service d'une définition de soi en tant que membre d'un collectif plus large, celui de Kanaky. Cela s'exprime pour eux dans le registre de la référence à des événements traumatiques qui jalonnent l'émergence de la lutte et qui fait donc appel aux émotions.

L'expression des jeunes Kanak sur les réseaux sociaux fait souvent l'objet d'un positionnement (politique, social, culturel, etc.) qui devient le sujet d'un débat médiatisé au sein d'un espace numérique. Cela permet de relier la passion à la participation sous une forme narrative, subjective et argumentative. La mise en place des connaissances et des idéologies à travers des formes émotives joue ainsi un rôle dans la mise en scène de soi et dans la représentation du monde.

Conclusion : la théâtralisation du quotidien par l'image et le besoin de reconnaissance sociale

Dans cette ère dite de la communication, la présentation de soi est mise en avant et la subjectivité devient un espace réflexif où s'observe un processus communicationnel, rendant visibles l'énoncé et l'énonciation. Les réseaux socionumériques ne semblent pas échapper aux règles des interactions sociales. Les internautes kanak développent une présentation de soi sophistiquée, mais moins formatée que dans les autres sphères de la vie quotidienne, même s'ils peuvent utiliser des images stéréotypées. L'internaute se met en jeu, autant qu'il se met en scène au moyen de nouvelles formes de communication et par la diffusion d'images. En fait, ainsi que Goffman l'explique à propos de la métaphore dramaturgique, l'individu essaie de contrôler son image par rapport aux autres. Il doit compter sur les autres pour « compléter un portrait de lui-même qu'il n'a le droit de peindre qu'en partie » (Goffman, 1974). L'utilisation de l'image devient une manière de s'exprimer sans parler et ce, librement. Goffman introduit la présentation de soi en expliquant que l'individu « est mis en présence d'autres personnes, celles-ci cherchent à obtenir des informations à son sujet ou bien mobilisent les informations dont elles disposent déjà. [...] Cette information n'est pas recherchée seulement pour elle-même, mais aussi pour des raisons très pratiques : elle contribue à définir la situation, en permettant aux autres de prévoir ce que leur partenaire attend d'eux et corrélativement ce qu'ils peuvent en attendre » (Goffman, 1973). Ainsi, « la possibilité que des acteurs parviennent à se constituer un soi, une conception d'eux-mêmes dans un rapport intersubjectif et entrer dans des rapports de reconnaissance avec autrui dépend de leurs capacités à se rendre visibles, à exister et à être vus et entendus » (Voirol, 2005). La co-construction identitaire des jeunes internautes kanak sur Facebook peut s'analyser au travers de la (re)présentation de soi et cette co-construction semble influencer profondément le choix des images créées, adaptées ou réutilisées. Plusieurs images toujours utilisées aujourd'hui ont illustré les pages de couverture ou d'articles de journaux de partis politiques dans les années 1970, comme celle d'Ataï pour le journal du *Réveil Kanak*⁷. À cette époque, les jeunes Kanak engagés utili-

7. *Réveil Kanak* n° 38, « Le crime d'Ataï était d'être kanak. Loi française où est ta justice? », 30 juin 1972.

saient les images symboliques au nom d'un parti politique (prise de parole collective), alors qu'aujourd'hui avec Internet il y a une augmentation exponentielle du discours individuel qui amène à une balkanisation du discours politique (Flichy, 2008).

À travers les relations intersubjectives sur les réseaux sociaux numériques, qui contribuent à la co-construction de soi notamment par l'image, s'observe l'imbrication d'un désir de valorisation de soi et d'une reconnaissance politique et sociale. Ce phénomène peut être vu comme une logique auto-reproductive dans laquelle les acteurs revendiquent leurs spécificités culturelle et politique. Mais les discours politiques des jeunes semblent davantage juxtaposés qu'interconnectés entre eux. Les exemples mentionnés dans cet article évoquent aussi l'importance d'une visibilité qui passe davantage par des tactiques de communication impliquant des logiques culturelle et promotionnelle.

Les images symboliques utilisées amènent l'internaute à s'identifier, à révéler ses émotions, alors que le matériel textuel s'articule davantage autour d'une logique plus rationnelle (du moins sur le plan immédiat). Bien que les jeunes internautes kanak accompagnent régulièrement leur matériau visuel d'un court texte, les possibilités de « déraillement » dans l'interprétation de l'image semblent plus fréquentes que celle d'un texte. Ainsi, le risque d'utiliser un matériel visuel peut être de ne pas creuser en profondeur l'histoire des symboles et personnages politiques kanak. Les échanges médiatisés refléteraient ainsi une compréhension limitée. Malgré tout, dans le contexte d'une utilisation accrue des réseaux sociaux numériques, les images peuvent devenir une incitation collective à l'identification, et par extension l'identification au collectif kanaky est susceptible éventuellement de déboucher sur la mobilisation. En effet, l'appropriation et la production d'images diffusées dans différents espaces numériques contribuent à nourrir un imaginaire collectif kanak et il n'est pas exclu que les images symboliques donnent lieu à une mobilisation originale qui découlerait d'un mode de participation davantage spontané que réfléchi.

Bibliographie

- ARSENE Séverine. « Les réactions spontanées sur Internet. Le contexte autoritaire comme renversement de perspective sur des formes problématiques d'action collective ». Congrès AFSP Strasbourg 2011, Section thématique 48 « Que font les terrains autoritaires aux théories de l'action collection ? ». <http://www.afsp.info/congres2011/sectionsthematiques/st48/st48arsene.pdf>
- BARTHES Roland. « Rhétorique de l'image », *Communications*, n° 4 : 40-51.
- BENSA Alban, KOHLER Jean-Marie, SAUSSOL Alain, TISSIER Jacques, *Comprendre l'identité kanak*, Paris : l'Arbresle, 1990.
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS. 396^e séance du 23 octobre 1879.
- CARDON Dominique. *Démocratie Internet : promesses et limites*, Paris : Seuil, 2010.
- CARDON Dominique, GRANJON, Fabien. *Médiactivistes*, Paris : Sciences Po. Les Presses, 2010.
- (DE) CERTEAU Michel. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris : 2^e éd., Gallimard, coll. Folio essais, n° 146, 1990.
- FISKE S. T. et TAYLOR S. E. *Social Cognition*, New York, McGraw Hill, 1991.
- GOFFMAN Erving. *Les rites d'interaction*, traduit de l'anglais par Kihm Alain. Paris : Éd. de Minuit (Le sens commun), 1974.
- GOFFMAN Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris : Editions de Minuit, 1973.
- GRAMSCI Antonio. *Dans le texte*, Éditions sociales, 1975.
- GUIART Jean, LENORMAND Maurice, O'REILLY Patrick, monseigneur MARTIN, père Nicolas GAUTHIER, « Le père Apollinaire, prêtre calédonien », *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 25, n° 25, 1969, pp. 189-199.
- MACINTYRE Alasdair Chalmers. *Après la vertu: étude de théorie morale*, trad. par Laurent Bury, Léviathan, Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- LE POGAM Yves, « Images symboliques du corps et du sport en éducation physique et paradigmes sociologiques », *Éducation physique et sportive*, n° 8, pp. 35-50.
- SAPIR Edward. *Anthropologie. Culture et personnalité*, 1921. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, classiques des sciences sociales, 2003. http://classiques.uqac.ca/classiques/Sapir_edward/Anthropo_1/Anthropo_1.pdf
- TÉTU Jean-François. « L'émotion dans les médias : dispositifs, formes et figures », *Mots. Les langages du politique*, n° 75 (2004).
- VOIROL Olivier. (2005), « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, vol. 23, n° 129-130, pp. 89-121.

« NOUS NE SOMMES PAS DES
DÉLINQUANTS! »

L'autorité coutumière et la marginalisation de
la jeunesse urbaine kanak

Tate LeFevre*

Partout dans le monde colonial, les colons voyaient les villes comme des espaces de civilisation et de progrès définis en opposition à la « sauvagerie autochtone ». La production de l'espace urbain présupposait et dépendait du déni et de l'éradication de la présence autochtone. Cela semble avoir été particulièrement vrai en Nouvelle-Calédonie. Pour la plus grande partie des XIX^e et XX^e siècles, l'espace mélanésien – la réserve – est resté plutôt extérieur au système économique colonial, tandis que la richesse était centrée sur la croissance de la capitale Nouméa, à laquelle on se réfère encore de nos jours à moitié en plaisantant comme à « la ville blanche ». Cependant, à l'heure actuelle, après plus de cinquante ans de migration soutenue, des dizaines de milliers de Kanak vivent dans le Grand Nouméa.

* Anthropologue,
Franklin &
Marshall College
(Etats-Unis)

Les urbains kanak de deuxième – et même de troisième – génération ne sont plus une rareté, particulièrement parmi les plus jeunes générations. La population urbaine autochtone continue à augmenter, et avec elle, les luttes pour posséder à nouveau l'espace nouméen. Les jeunes sont systématiquement au premier plan de ces efforts. On s'intéresse ici à une de leurs tentatives de réappropriation de la capitale. En 2012, la construction et l'animation des huit cases traditionnelles – principalement par les jeunes – dans un parking du centre-ville par le collectif la « tribu dans la ville » a généré une série d'événements litigieux auxquels on se réfère maintenant largement comme à « l'affaire des cases ». Ces événements ont révélé jusqu'à quel point les récits coloniaux dépossèdent encore maintenant les Kanak de l'espace urbain – même si la Nouvelle-Calédonie connaît un processus de décolonisation. L'affaire des cases a aussi attiré l'attention sur le fossé qui croît rapidement entre la jeunesse urbaine kanak et « les vieux » du Sénat coutumier au sujet de la définition de l'identité kanak. En effet, s'il s'agit d'une revendication identitaire liée au « droit à la ville blanche », la « tribu dans la ville » doit avant tout être comprise comme une demande insistante de reconnaissance de la légitimité de l'identité kanak de la jeunesse urbaine, généralement considérée en tant que groupe socialement fauteur de désordre et dépourvu de vraie culture par les dominants, qu'ils soient kanak ou non kanak. Comme en témoigne clairement « l'affaire des cases », le Sénat coutumier – l'institution légitimée par l'accord de Nouméa à se prononcer sur tout ce qui concerne l'identité kanak et l'organisation des autorités coutumières – ne peut toutefois prétendre au monopole du discours identitaire.

Le discours de la crise de la jeunesse

Il est difficile d'apprécier l'impact de « la tribu dans la ville » sans comprendre au préalable le contexte, dans lequel elle s'est manifestée avec force. Il existe aujourd'hui un discours médiatique et politique concernant « la crise de la jeunesse¹ ». Ce discours s'est répandu au fur à et mesure que la visibilité de la jeunesse kanak augmentait dans l'espace urbain public. Les médias se sont mis à parler des « débordements de foules de jeunes ivres et drogués »

1. Ce discours, qui cache un aveuglement sur les identifications nouvelles de la jeunesse par rapport à ses aînés pour ne retenir que son malaise dû au rétrécissement de l'accès à l'emploi et à l'Etat providence, est, selon les Comaroff, un point de vue général dans le contexte d'extension du néolibéralisme (voir « Réflexion sur la jeunesse. Du passé à la postcolonie », *Politique africaine* n° 80, 2000 : 90-110).

et de « baby gangs émergents » au point de créer un fort sentiment d'insécurité. Dans les articles des *Nouvelles Calédoniennes*, dans les journaux télévisés du soir, et dans les pages des rapports gouvernementaux, la jeunesse urbaine kanak est systématiquement décrite comme « en perte de repères moraux et sociaux », « perdue entre le monde traditionnel et moderne » et même comme « schizophrène ». En présentant les jeunes Kanak comme des individus culturellement déficients, ce discours d'une jeunesse en crise sape toute possibilité de revendication identitaire propre, jugée inauthentique.

Ainsi que des chercheurs travaillant en Australie et au Canada l'ont démontré, on retrouve des continuités historiques dans la régulation coloniale de l'espace urbain au travers de la caractérisation permanente de la jeunesse autochtone comme criminelle ou socialement déviante lorsqu'elle se meut librement dans les espaces publics (cf. Soriano 2014). Les jeunes Kanak deviennent des « bandes de voyous... qui menacent les touristes » parce qu'ils sont assis en groupe buvant de la bière autour du marché municipal, portent des capuches ou des chapeaux tirés par-dessus leur tête ou font du *break dance* sur la place des Cocotiers. Parce qu'elle perturbe les récits coloniaux façonnant l'espace urbain comme « civilisé » et « blanc », toute présence autochtone ostentatoire est interprétée comme une menace pour la vie civique. En effet, la « panique morale » grandissante qui s'attache à l'image de la jeunesse kanak est largement fondée sur l'idée que la culture autochtone est incompatible avec le milieu urbain.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de noter qu'un grand nombre de jeunes Kanak sont bel et bien « en crise ». Les jeunes urbains – surtout ceux issus de familles déstructurées, à problèmes ou monoparentales – se cherchent des identités qui font sens pour eux afin de se projeter dans l'avenir. Beaucoup souffrent d'un taux plus élevé d'échec scolaire, d'abus d'alcool et de cannabis, de comportements sexuels à risques, de mises en danger de soi et d'autrui et de chômage. Toutefois, selon les paroles d'un informateur adolescent perspicace : « le mot délinquant a été créé par des gens qui veulent créer des délinquants. » Le discours de la crise de la jeunesse stigmatise les Kanak urbains – membres d'un groupe déjà marginalisé – de telle sorte qu'il les marginalise plus avant².

2. En 2013, la Commission de la culture, de la jeunesse et des sports rapporte que la problématique de la délinquance des mineurs représente 23,5% de l'ensemble des infractions commises en Nouvelle-Calédonie (Rapport et projet de vœu, n° 01/2013).

Le discours-miroir des « vieux »

Il semble alors très paradoxal qu'une institution venant soutenir « le processus de décolonisation » comme le Sénat coutumier puise au registre discursif colonial lorsqu'elle traite de la jeunesse kanak urbaine. Dans la littérature, les communiqués et les déclarations publiques, le Sénat coutumier stigmatise pourtant les « jeunes des quartiers » qu'il estime dépourvus de culture et manquant profondément de respect aussi bien envers la coutume kanak qu'envers « les vieux » (les autorités coutumières et les personnes âgées en général). Définis comme des « sujets défectueux » à la fois du point de vue colonial français et de celui de l'autochtonie kanak orthodoxe, les jeunes urbains deviennent « victimes d'une double stigmatisation qui dénonce à la fois une incapacité à s'insérer dans le monde moderne, et un prétendu refus de perpétuer la culture kanak » (Salaün 2009:80). La plupart du matériel produit et publié par le Sénat sous-entend – et parfois stipule explicitement – des liens de causalité entre la vie urbaine et une supposée distorsion par rapport à leur définition de l'identité kanak. Par exemple, en 2009, le Sénat a publié un long rapport sur « *La place du jeune Kanak dans la société contemporaine* » dans lequel il affirme que « La différence entre un jeune bien inséré et un jeune en déclin de marginalisation se quantifie au temps passé dans l'espace du quartier ». Ainsi que le prétend le rapport : « la cité est l'image de la facilité, de l'anonymat, de la liberté vis-à-vis des adultes et des coutumiers. »

Les formes émergentes de sociabilité kanak

Est-ce que l'espace urbain met en péril l'appartenance au monde kanak et transforme radicalement la jeunesse de la manière comme le Sénat coutumier l'affirme ? Les recherches de D. Dussy, C. Hamelin et plusieurs autres ethnologues montrent plutôt le contraire : au lieu d'être complètement bousculées, « les habitudes sociales kanak se maintiennent à Nouméa » (Dussy 2006:14). La plupart des jeunes gens que je connais à Nouméa ne voient pas d'incompatibilité entre la vie urbaine et la perpétuation de la culture kanak. Ceci est dû aux différences générationnelles concernant la conception de l'identité kanak. C. Demmer (2002) a démontré comment les circonstances historiques et sociales peuvent conduire les Kanak plus jeunes à

situer l'identité kanak dans des cadres référentiels différents de leurs parents et grands-parents. Ceux qui étaient soit de jeunes enfants soit n'étaient pas encore nés pendant la période des « événements » se décentrent plus volontiers des seules appartenances à « la tribu » et au monde rural. Mes observations montrent que, dans les grandes lignes, la jeunesse contemporaine conceptualise l'identité kanak comme un ensemble d'orientations ontologiques liées à des pratiques sociales viables tout aussi bien en milieu rural qu'urbain.

A l'instar de ce qui s'est passé durant la session d'inauguration du Congrès de la jeunesse kanak organisé par le Sénat coutumier en 2010, souvent, les jeunes s'irritent, si on suggère que grandir à Nouméa les rend foncièrement différents. Pendant cet événement auquel j'ai assisté qui dura deux jours, « les coutumiers » groupèrent les participants en délégations selon les aires coutumières³. Les jeunes gens de Nouméa étaient isolés : ils avaient l'ordre de s'asseoir dans le cercle des chaises pour « les jeunes du quartier ». Un groupe de filles du quartier de Rivière-Salée, se plaignit de « ségrégation ». Elles ne voulaient pas être mises dans un groupe de « Kanak de cité » alors que bon nombre de leurs cousins (qui vivaient à Lifou) étaient assis dans le groupe pour « les jeunes de l'aire Drehu » (l'aire coutumière qui se situe à l'île de Lifou). L'une des filles plaisanta : « Ben, je vois... Nous sommes le groupe des jeunes délinquants, quoi ! » De son point de vue, séparer les participants uniquement selon la logique tribu *versus* Nouméa était socialement arbitraire et discriminant. Elle ne se considérait pas comme n'étant plus de Lifou, simplement parce qu'elle vivait à Nouméa. Certains événements du congrès montrèrent aussi qu'au sein de la jeunesse urbaine, les filles et les jeunes femmes sont particulièrement marginalisées. Pendant une session en présence de plusieurs coutumiers, une jeune femme du public posa une question à propos des procédures coutumières mises en place pour soutenir les victimes et punir les auteurs d'un viol collectif (un problème dans la communauté kanak). Un sénateur commença à lui répondre, mais il fut brutalement coupé par la remarque de son collègue : « maintenant, c'est le congrès de la jeunesse, pas des femmes. Nous devons revenir aux questions concernant les jeunes. » Si le Sénat coutumier met en

3. Il y a huit aires coutumières : Drubea-Kapumë, Xârâcùù, Ajië Aro, Paicî-Cèmuhî, Hoot Ma Whaap, Iaaï, Drehu et Nengone (chacune représentée par deux sénateurs).

doute la persistance d'une appartenance à la culture kanak dans la ville, il semble aussi nier le vécu des filles et des jeunes femmes kanak.

En réalité, être réduit à la situation résidentielle à Nouméa, déplaît aux jeunes urbains du fait du discours sur la crise de la jeunesse. Pour autant, ils s'identifient fortement à leur quartier – ou même à des logements sociaux – dans lesquels ils habitent. Mais ces identifications n'écartent ou ne diminuent pas l'existence concomitante d'autres sortes de liens. Les logements sociaux et de quartiers sont souvent compris comme les premiers nœuds identificatoires au sein d'un réseau plus large de lieux et de personnes auxquels les jeunes relient leur appartenance et desquels ils tirent leur identité. Le *tagging* omniprésent dans Nouméa illustre cette logique identificatoire. La plupart de ces tags suivent une formule standard, chacun identifiant son créateur avec une liste codée de séries emboîtées de noms de lieux en verlan : le nom d'une aire coutumière ou tribu, le nom d'un quartier ou logement social et finalement le surnom individuel. Ces tags font référence à des jeunes Kanak spécifiques en les inscrivant dans un réseau composé de lieux auxquels ils « appartiennent » – y compris à Nouméa. Ce faisant, tout en rappelant des appartenances sociales hors la ville les tags marquent de façon indélébile la présence autochtone à Nouméa. Le *tagging* est une pratique par laquelle la jeunesse kanak prend possession de l'espace colonial de façon subtile et subversive.

Selon la logique kanak d'identification à des groupes de parenté, fonction de l'implantation en un lieu, pour la plupart des jeunes, « la tribu » et « la ville » constituent toutes deux, des points dans une « constellation des liens avec le sol [qui] construit l'identité sociale et politique de chaque individu, constellation qui n'est rigoureusement superposable à aucune autre, et qui en permanence se fait et se défait » (Bensa 1995:77). Aussi, par l'usage de ce type de procédé toponymique, la manière de s'identifier des urbains demeure « coutumière » même s'ils ajoutent de nouvelles identifications.

Mandaté pour dire ce qu'est la coutume, le Sénat coutumier porte principalement la voix d'hommes – plus précisément, d'hommes âgés de haut-rang coutumier. Il a du mal à entendre d'autres discours identitaires tel celui porté par « la tribu dans la ville ». Or ceux qui ont construit et animé ce collectif étaient surtout des jeunes

urbains, des femmes et d'autres individus habituellement marginalisés. « L'affaire des cases » qui les a opposés au Sénat coutumier a mis en évidence l'existence d'un autre discours identitaire qui est peut-être plus largement l'expression d'un fossé entre générations.

La naissance de « l'affaire des cases »

Initialement, « la tribu dans la ville » était un projet en lien avec la Fête de la citoyenneté, événement annuel tenu tous les 24 septembre à la date anniversaire de la prise de possession de l'archipel. Géré depuis 2003 par une association de militants kanak et de leaders de la communauté appelée « le Comité de 150 ans après⁴ », ce projet fut soumis à la mairie en mai 2012 qui l'accepta. Mais, alors que la Fête de la citoyenneté approchait, le maire de Nouméa annonça brusquement sur les ondes qu'il retirait son soutien à « la tribu dans la ville », essentiellement à cause du « non-respect des règles d'urbanisme » du projet. Pris au dépourvu, « le Comité de 150 ans après » réussit néanmoins à négocier son maintien en échange de plusieurs changements significatifs. Conformément au protocole signé avec la ville de Nouméa, des cases pouvaient être installées dans le parking comme prévu, mais elles devaient être plus petites et – ce qui est plus important – elles devaient être « provisoires ». Toutes devaient être démontées immédiatement à la suite de la fête de la citoyenneté, soit le 29 septembre, de façon à ce que, comme le maire Jean Lèques l'avait bien stipulé : « la place retrouve dès le lendemain sa vocation première⁵ ».

A ce moment-là, il ne restait plus que trois jours avant la Fête de la citoyenneté. Le comité fit des pieds et des mains pour s'assurer qu'il y aurait assez de volontaires pour construire les cases dans ce court laps de temps. Il sollicita largement le soutien des associations et du public – en lançant des appels spécialement à « la jeunesse du quartier » pour qu'elle apporte son aide. Le jour suivant, le martèlement des poteaux dans l'asphalte résonnait comme un appel de clairon dans les quartiers populaires de Nouméa. Les Kanak affluèrent en masse sur le parking. Un peu à la surprise du « Comité de 150 ans après », un nombre écrasant de ces volontaires étaient des jeunes urbains – ces mêmes « délinquants menaçant les touristes » connus pour boire de la bière derrière le marché municipal

4. Le nom du groupe fait référence à l'année de sa fondation – 2003, 150 ans après la prise de possession française.

5. Il semble que le maire ait été inconscient de l'ironie de cette déclaration qui présentait les « autochtones » du lieu comme étant les voitures garées sur le parking et non les Kanak.

ou pour faire du *break* sur la place des Cocotiers. Ils étaient là, charriant avec impatience de lourds tas de bois, découpant et assemblant les poteaux de soutien des cases et couvrant les toits. Les jeunes gens aidaient aussi à tresser des nattes. Ils allumaient et surveillaient le feu avant de servir de la nourriture aux touristes curieux qui affluaient vers « la tribu dans la ville » en grand nombre. Beaucoup de leurs activités impliquaient de maîtriser des techniques et des connaissances généralement inaccessibles à Nouméa; elles offraient à la jeunesse urbaine la rare opportunité de travailler étroitement avec des anciens, des artistes et des artisans, dont beaucoup avaient des « ateliers » plus ou moins organisés dans « la tribu dans la ville ».

Cette manifestation était vite devenue, selon les paroles des organisateurs, « une animation culturelle en continu, 24 heures sur 24 » et « un mouvement social spontané » composé de volontaires de toutes les aires coutumières, de tous les âges et catégories sociales, comprenant les plus marginalisés. Comme Rose, 27 ans, célibataire, qui se décrivait comme « militante de l'éducation populaire », parmi les plus engagés « de la famille de la tribu ». Elle affirmait :

« Il y a pas que de la jeunesse... il y a des SDF, si tu avais été là, tu aurais vu ce que dit le mouvement d'un peuple... Donc, tu as des gens des quartiers populaires, des gens qui n'ont jamais fait une case de leur vie... Et puis des mamans sont arrivées pour tresser des choses... c'était comme à la tribu!... C'est-à-dire que tu as les voitures qui passent autour, les gens qui vont au travail... mais, au final, tu te sens bien quoi... C'est un parking, mais c'est la maison. Parce que les gens ils ont créé les conditions... »

En effet, le parking pouvait tenir lieu de maison parce qu'il était occupé par la soi-disant « famille de la tribu » – une formation sociale kanak hétérogène, résolument non traditionnelle. Cette dernière comprenait (mais pas seulement) des militants associatifs et politiques (dont certains en rupture avec le parti auquel ils avaient appartenu), des « bandes » de jeunes de quartiers populaires, des jeunes qui avaient abandonné l'école, des sculpteurs traditionnels, des *breakers*, des mères célibataires, des musiciens de kaneka, des SDF et des veufs âgés. Ce collectif hétérodoxe mit en forme de

La « tribu dans la ville ». © Tate LeFevre



nouveaux types de pratiques sociales et spatiales dans la ville. La participation à la « famille de la tribu » donna à la jeunesse urbaine l'impression qu'elle était capable d'être « authentiquement » kanak à Nouméa. Cependant, cela avait peu de points communs avec « la coutume kanak » telle que comprise par le Sénat coutumier.

Quand la « famille de la tribu » se transforme en un groupe de délinquants

Le 29 septembre, « la tribu » était en pleine activité. Il était clair que « la famille de la tribu » n'avait pas la moindre intention de quitter ses cases et encore moins de les démonter et de les enlever du site. En réalité, il y avait un énorme malentendu entre les organisateurs du projet (le « Comité de 150 ans après ») et tous les jeunes du quartier qui s'étaient impliqués au fil du temps. Bien que les membres du comité aient signé un protocole stipulant la construction « de cases provisoires », beaucoup de volontaires – surtout les jeunes urbains – n'avaient pas compris que les cases devaient être démantelées et enlevées une semaine après leur construction. Cette divergence motiva la formation d'un nouveau collectif, comprenant principalement des jeunes, dédié à la protection des cases, baptisé « le collectif une tribu dans la ville ». Pendant sa première conférence de presse, le collectif insista sur l'importance de la tribu

pour la jeunesse urbaine « comme repère culturel à Nouméa ».

Presque immédiatement, le Sénat coutumier devint l'allié de la mairie contre le collectif et ses revendications. Il reconnaissait l'intérêt d'avoir un symbole de la culture kanak en ville, mais il lui semblait plus important encore de suivre le protocole signé. Le collectif répondit dans un communiqué qui circula largement sur Facebook et des blogs locaux qu'il rejetait la légitimité d'un tel protocole « proposé de mauvaise foi ».

En fait, comme le collectif le précisait dans le mémo, il rejetait aussi la légitimité des maîtres d'ouvrage à décider du sort des cases : le gouvernement du pays, la commune de Nouméa et l'État français. En définitive, le collectif récusait également la légitimité du Sénat coutumier. Pour ce dernier – un groupe non habitué aux refus flagrants de son autorité, surtout de la part de jeunes – la réponse du collectif était bien déconcertante. C'est ainsi que débuta une période de conflit ouvert sans précédent entre la jeunesse urbaine et des coutumiers kanak.

Pendant les jours suivants, la tension continua de croître jusqu'à ce que le maire proposât publiquement de relocaliser les cases, mais plus loin du centre-ville. Quoique les membres du collectif fussent violemment opposés à cette solution, le Sénat coutumier soutint formellement la mairie. Quelques jours plus tard, une délégation de sénateurs se rendit sur place pour commencer le démontage de la première case. Alors qu'ils étaient en train de retirer des bottes de paille de la toiture de la case, quelques membres du collectif commencèrent à les prendre à partie bruyamment, en criant : « Le pays n'est pas dans votre démarche, vous êtes en train de nous vendre à l'État français ! »

Après le démontage, le collectif diffusa un communiqué adressé à un large public, mais visant clairement le Sénat. Le collectif affirmait être profondément attaché aux valeurs kanak ; il se décrivait comme « issu de la volonté populaire ». Le collectif revendiquait ainsi son droit à représenter les Kanak, suggérant que le Sénat coutumier avait oublié « les principes fondamentaux à tous les Kanak de ce pays, quelle que soit leur appartenance géographique, politique, sociale, religieuse ou culturelle ». En signalant la diversité « des Kanak de ce pays », le collectif défiait directement le monopole du

discours identitaire que s'arrogent les coutumiers et en même temps revendiquait une autorité bien plus légitime que celle du Sénat. Dans le journal du lendemain, le maire prévint que les actions du collectif « pourraient engendrer de graves répercussions sur l'avenir » – non pas parce qu'elles étaient illégales, mais parce qu'elles avaient « bafoué tout le rôle de la coutume » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 18/10/12).

Dans les semaines qui suivirent, le collectif et le Sénat s'opposèrent; les médias et les forums publics créèrent le buzz en spéculant sur le résultat possible du conflit. Puis, le 9 novembre – « jour 48 » de « la tribu... » – une délégation de sénateurs se rendit sur le parking pour demander au collectif de partir afin de les laisser démonter les cases. Non seulement le collectif rejeta la requête, mais il refusa également d'accepter le « geste coutumier » offert par le Sénat⁶. Dans la culture kanak, refuser un geste coutumier, c'est comme rompre les liens de parenté et d'obligation mutuelle qui relie la personne au donneur. Le collectif motiva son refus par « l'absence de légitimité d'une institution coutumière issue du système colonial ». En réponse, le Sénat coutumier annonça qu'il solliciterait l'intervention de l'État « pour régler la situation ». Qui plus est, il assura publiquement que les constructions de « la tribu dans la ville » n'étaient pas des cases, mais seulement « de simples cabanes... car construites en dehors des sentiers traditionnels » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 10/11/2012).

6. Un « geste coutumier » se réfère au don rituel, normalement composé d'un bout du tissu et de billets, échangé entre deux parties.

La fin de « L'affaire »

Enfin, les cases sont restées debout 52 jours. Aux premières heures du matin du 13 novembre, la police nationale arriva au parking dans des véhicules blindés, accompagnés par une vingtaine d'agents de sécurité en civil, portant des cagoules. Équipée de torches, ouvrant les portes et tapant sur les toits, la police réveilla tous les occupants des cases et les força à évacuer les lieux. A peine quelques minutes plus tard, des bulldozers commencèrent à démolir « la tribu », rasant les cases et poussant le bois éclaté et la paille en immenses tas le long des côtés du parking. Étant donné le grand nombre de policiers et d'agents de sécurité sur place, il semble clair que les autorités s'attendaient à rencontrer une résistance violente.



Destruction des cases au bulldozer.
© Tate LeFevre

Mais pendant que les bulldozers vrombissaient autour d’eux, les jeunes du collectif restèrent calmes. Comme Rose l’explique : « Je leur ai dit qu’il faut respecter des gens qui nous ne respectent pas... la tribu dans la ville était un combat de non-violence et de conscience... un combat pour leur génération... »

Même ceux qui pensaient que le déplacement des cases aurait dû avoir lieu depuis longtemps étaient en désaccord avec l’usage des bulldozers. Toutefois, selon le maire adjoint Gaël Yanno, le gouvernement avait « utilisé la seule méthode possible » après avoir épuisé toutes les autres options. Comme il le souligna « nous ne pouvions plus tolérer qu’un groupuscule d’extrémistes défie ainsi la ville de Nouméa, mais aussi les autorités coutumières » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 16/11/12). Le Sénat coutumier avait exprimé une position presque identique dans un communiqué émis le jour précédant. Ce communiqué déclarait : « Le Sénat déplore que le collectif n’a pas permis un autre aboutissement aux “cases” qu’un brutal démontage » (communiqué du Sénat coutumier, 15/11/12). Le Sénat coutumier et G. Yanno affirmaient par conséquent tous deux que le collectif ne pouvait accuser personne d’autre que lui-même du recours à la force. Le communiqué du Sénat concluait en

indiquant que les membres du collectif avaient besoin d'être « recadrés » par leur chef de clan :

« Enfin, le Sénat coutumier considère comme intolérable et inexcusable, l'attitude de certains Kanak du Collectif, qui sous prétexte qu'ils "luttent", se permettent de remettre en cause la légitimité du Sénat coutumier lequel est le fruit du combat mené par le peuple kanak. Ces attitudes doivent être recadrées par les clans dont ces personnes sont membres, car elles portent en elles les germes du désordre et de l'intolérance. »

En discutant ce communiqué presque deux années plus tard, Rose semblait encore profondément blessée par les accusations du Sénat coutumier. Comme elle l'expliquait : « Ils sont qui pour nous dire que nous sommes des germes d'intolérance et désordre ? Parce que nous, on est des enfants d'eux. On défend l'identité kanak ! »

On voit bien ici à la fois l'affirmation d'une autre légitimité kanak et l'écart entre deux conceptions différentes d'une même identité. Dans la mesure où la plupart des membres du collectif ne se conformaient pas au modèle normatif d'identité kanak véhiculé par le Sénat coutumier, ils n'étaient pas reconnus comme de « vrais Kanak ». Ce sont des « Kanak » entre guillemets, à instar de « la tribu » du parking qui contenait des « cases » elles aussi entre guillemets. Mais du point de vue des jeunes Kanak, ce sont les coutumiers qui sont illégitimes à représenter leur identité et l'affaire des cases endommagea encore plus avant leur crédibilité. Se sentant cruellement trahis et stigmatisés, les jeunes du collectif déclarèrent même que les sénateurs étaient une « bande des traîtres » qui « n'ont plus de couilles au cul ». Comme Rose l'a décrit :

« Les jeunes ont très bien vu que le Sénat coutumier est carrément contre eux... Ils n'ont aucune idée qu'est-ce que c'est, d'être un jeune Kanak aujourd'hui... La jeunesse, elle se pose de plus en plus de questions, et malheureusement, il y a des réponses qui arriveront plus là. »

Alors que la discussion sur la sortie de l'Accord de Nouméa se poursuit sans que les réponses parviennent, « l'affaire des cases » a montré que pour un nombre croissant de jeunes urbains « les coutumiers » de l'institution du Sénat ne sont pas vraiment des alliés ; pire ils pourraient, en fait, être des complices de l'État français.

Références citées

- BENSA Alban, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, *Ethnies Documents*, n°18-19, 1995.
- COLLECTIF UNE TRIBU DANS LA VILLE, communiqué du 19 octobre 2012.
- ... , Document inédit : *Bilan de la commission Animation du mouvement populaire « Collectif une tribu dans la ville »*, le 19 juin 2013.
- COMITÉ 150 APRES, communiqué du 15 novembre 2012.
- DEMMER Christine, *Les Héritiers d'Eloi Machoro (1941-1985) : une génération nationaliste au pouvoir à Alââ et Kûöö, villages de Xaârâcûü (Canala), Nouvelle-Calédonie*, thèse d'ethnologie sous la direction d'Alban Bensa, Paris, EHESS, 2002.
- DEMMER Christine et SALOMON Christine, « Droit coutumier & indépendance kanak - L'écriture d'un droit coutumier : une volonté partagée par l'ensemble des Kanak ? », *Vacarme* 64, été 2013.
- DUSSY Dorothee, *Nouméa, ville Océanienne ? : S'appropriier la ville*, Karthala, 2010.
- ... , « Les populations urbaines océaniques : un état des lieux », Séminaire de la FRAO (EHESS), 2 mars 2006.
- HAMELIN Christine, SALOMON Christine, LERT France et VIGNIER Nicolas, « Situation sociale et comportements de santé des jeunes de 16 à 25 ans en Nouvelle-Calédonie », Rapport Inserm, 2008.
- SÉNAT COUTUMIER DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE, communiqué du 14 novembre 2012.
- SORIANO Eric, *La fin des Indigènes en Nouvelle-Calédonie*, Karthala, 2014.

Autres sources

- LES NOUVELLES CALEDONIENNES, quotidien de Nouvelle-Calédonie.
- NC1^{ERE}, l'Actu de la Nouvelle-Calédonie, en ligne. Produit par France Télévisions (disponible à <http://nouvellecaledonie.la1ere.fr/>).

Paul Wamo

KANAKY JUNIOR

Kanaky junior a les yeux qui brûlent
Il a du mal à voir
La fumée est un peu lourde
Le feu des mots consume
Ses pages pucelles d'histoire

Kanaky junior a la jambe qui boîte
Les routes se croisent
Certaines sans signes
Alors le pas hésite
Sur les lignes du globe

Kanaky junior a le ventre qui grogne
Sa faim est sourde
Il veut les aliments
Bons pour son jeune ventre
Affamé d'idoles

Ecrivain de la suite
Il cherche aux marchands d'espoir
Un nouveau tissu
A coudre sur la robe
De sa destinée

N'aie crainte
Petit Picasso des nouveaux jours
Que tes pinceaux croient
En ta propre main
Et sur les teintes suivantes :

Amour, Liberté, Justice

Paul Wamo est né en 1981. Originaire de la tribu de Nang dans le district du Wetr à Lifou, il a grandi à Nouméa. C'est au lycée qu'il a commencé à écrire, avec un copain qui faisait du rap. Depuis, il n'a cessé de clamer que la poésie l'a sauvé, lui « le pleurnicheur », l'enfant timide, introverti, mal dans sa peau, qu'elle lui a permis de se sentir libre de parler aux autres et de dire le monde d'une autre manière. Durant ses études en langues et cultures régionales à l'Université de la Nouvelle-Calédonie, sa rencontre avec l'écrivain calédonien Frédéric Ohlen¹ l'encourage à lire et déclamer ses textes en public et c'est avec lui qu'est conçue l'idée d'un recueil de poèmes. Celui-ci, intitulé *Le Pleurnicheur*, paraît en 2006 aux éditions L'Herbier de Feu. Puis sort en 2008 un CD livre, *J'aime les mots*, coédité par L'Herbier de Feu et Grain de sable.

Interrogé sur les influences qui ont nourri son travail² il cite Baudelaire dans l'écriture duquel il a trouvé « de la tristesse, mais de la tristesse qui était belle », MC Solaar et le rap, une rencontre avec « des poésies modernes qui parlaient de choses modernes », Jacques Brel qui l'a touché par « cette forme de tragédie qu'il arrive à transmettre » et enfin son grand-père qui « avait une vision poétique du monde, voyait derrière les choses, pas seulement le vent qui passe, mais ce qu'il y avait derrière le vent qui passe, un sourire, une plante, une voiture ».

Après avoir enseigné à Nouméa trois ans en collège et en lycée le drehu, la langue de Lifou, Paul Wamo – qui se définit comme poète-sla-meur, interprète-comédien et apprenti metteur en scène – se consacre à l'écriture et à la scène. Il témoigne au festival d'Avignon, à Etonnants Voyageurs à Saint-Malo (2012) puis à Brazzaville (2013) de sa volonté de construire en tant qu'artiste des ponts entre son « petit pays » et le monde plus vaste. On a pu le voir aussi lors de l'exposition *Kanak, l'art est une parole* dans un film produit par Les Films d'ici dans lequel il présente sa vision de Jean-Marie Tjibaou ainsi que dans des performances scéniques : *Shok ?!* produit d'une collaboration avec la troupe du Wetr et la compagnie Nyian du chorégraphe kanak Richard Digoué et EkoooO dans lequel il s'inspire du débit et du rythme des discours cérémoniels kanak. Paul Wamo a cependant toujours refusé d'être catégorisé comme un artiste kanak qui lutterait pour la survie de sa culture. Bien au-delà, c'est la part d'universalité de celle-ci qui l'intéresse et qu'il cherche à partager, invitant chacun à se déclarer avec lui « manifeste d'humanité »³.

1. Dont le roman *Quintet* est paru en 2014 chez Gallimard.

2. Wamo, Paul. « 5 Questions pour Île en île ». Entretien, Poindimié (2009). 20 minutes. Île en île. Mise en ligne sur YouTube le 1 juin 2013. Entretien réalisé par Thomas C. Spear.

3. In « Nous sommes réveillés », catalogue de l'exposition *Dialogues d'outre-monde. Résonances kanak autour d'Annonciation*, organisée en hommage à Aimé Césaire et Wilfredo Lam, Nouméa, ADCK, Centre culturel Tjibaou, 2012)

Christine Salomon

A paraître prochainement

CONSTRUIRE KANAKY

L'expérience du socialisme kanak dans les chefferies après 1984

Karthala, Paris

CHRISTINE DEMMER

A l'automne 1984, les indépendantistes kanak de Nouvelle-Calédonie, dans le but affiché de reconquérir leur souveraineté se soulevèrent contre le gouvernement français. Après la mort du secrétaire général de l'Union calédonienne, Eloi Machoro, l'un des leaders de la révolte, un nouveau statut vit le jour en 1985. Il découpait le territoire en quatre Régions. Trois d'entre elles furent gérées par des élus kanak. Ces derniers décidèrent d'utiliser ce nouveau cadre institutionnel pour préparer l'indépendance économique de leur pays. A cette période de forte mobilisation et de dialogue soutenu entre la base militante et le bureau politique, chacun se sentait concerné par cette exigence. De nombreux microprojets de développement virent le jour au sein des réserves. Ils étaient présentés comme les premières expériences concrètes de Kanaky. Un même mot d'ordre dominait : préserver une économie domestique encore prégnante, tout en intensifiant la production agricole. Cette option ruraliste se donnait pour triple tâche de maintenir un tissu social local, de trouver une manière nouvelle de cultiver sa terre et d'adapter la chefferie (le modèle politique kanak hiérarchisé) à la perspective d'un Etat-nation souverain.

Ce moment particulier du nationalisme kanak, couplant l'exigence économique à une refonte des structures politiques segmentées et centralisées, généra une intense réflexion sur la définition de la société indépendante résumée quelques années plus tôt déjà par le concept de « socialisme

kanak ». Dans les tribus d'Emma [Amââ] et Kayu [Kûöö], sur la commune de Canala, le lancement du Groupement d'intérêt économique Kèrèduru, releva, pendant plus d'une dizaine d'années, le défi de construire l'IKS depuis les réserves. En décrivant ce projet et les espoirs qu'il souleva chez les militants, ce livre explore un aspect méconnu du nationalisme kanak en témoignant des transformations sociales des chefferies de l'époque. Il analyse, au-delà du cas concret du GIE Kèrèduru, une dynamique sociale propre aux sociétés segmentées en marche vers la construction nationale.

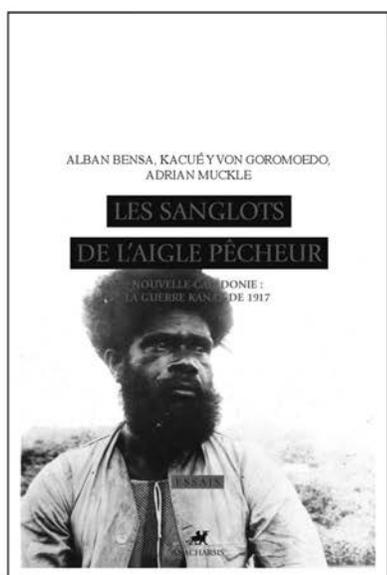
En donnant à comprendre une nouvelle configuration socio-politique, où la légitimité du militant a voulu s'imposer à celle du chef, ce livre interroge également ce qu'être kanak peut signifier aujourd'hui. A l'heure des grands projets de développement minier, d'autres conceptions de la coutume ont depuis émergé. Elles revisitent la définition des chefferies et leur place dans le pays d'après l'accord de Nouméa (1998), à l'aune de références très éloignées des apports de la génération politique née dans les années 1980. Le projet d'inspiration marxiste étudié ici dans le détail, visait en effet à assujettir les chefferies et les clans à un modèle collectiviste et égalitaire. Cette expérience saisissante semble aujourd'hui très décalée. Mais elle rend bien compte de la plasticité des notions de socialisme kanak, d'identité kanak, et de la diversité des manières d'envisager l'appartenance à ce peuple océanien.

Sortie en librairie : mai 2015

LES SANGLOTS DE L'AIGLE PÊCHEUR Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917

ALBAN BENSA, KACUÉ YVON GOROMOEDO, ADRIAN MUCKLE

« *Pas de bouleversements politiques sans changements de régimes narratifs.
Aux guerres sont associées des inventions techniques et langagières.* »



Au cours de l'année 1917 dans le nord de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, suite aux enrôlements forcés de l'armée française, les Kanak se révoltent. La répression coloniale est féroce : carnages, expropriations, terreur. Cette expérience traumatisante, de même que la Grande Guerre, ont donné lieu à une efflorescence de créations narratives, orales et écrites, qui forme le socle de ce livre. C'est sur l'histoire et la mémorialisation de ces événements que les auteurs de cet ouvrage ont travaillé, selon des optiques complémentaires : Adrian Muckle en tant qu'historien, Alban Bensa comme anthropologue, et KacuéYvon Goromoedo en qualité d'érudit de langue païci, langue principale d'énonciation des récits ici

présentés. Mais *Les sanglots de l'aigle pêcheur* est aussi un ouvrage militant, où la mémoire kanak et la recherche conduisent ensemble à une reconsidération des mondes kanak à travers leur histoire, leur littérature, leurs pratiques sociales. Une approche réflexive aux immenses conséquences qui amène à repenser l'histoire coloniale.

Le livre est accompagné d'un CD intitulé *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Récits et poésies sur la guerre kanak de 1917* (réalisation : L'Orage)

Documentaire sonore de 40' autour des récits et de poésies appelées *tenô* sur la guerre coloniale de 1917.



ANACHARSIS

ethnies

BON DE COMMANDE

Commande au numéro (ajouter 4 € de port pour la France métropolitaine, ou 6 € pour l'étranger ou les Dom-Tom)

- | | | |
|--------------------------|--|------|
| <input type="checkbox"/> | 8-9-10 Renaissance du Pacifique, vers. française ou anglaise | 14 € |
| <input type="checkbox"/> | 11-12 Brésil. Indiens et développement en Amazonie | 15 € |
| <input type="checkbox"/> | 14 Chroniques d'une conquête | 12 € |
| <input type="checkbox"/> | 18-19 Chroniques kanak. L'ethnologie en marche | 18 € |
| <input type="checkbox"/> | 22-23 Repenser l'école. Témoignages et expériences... | 18 € |
| <input type="checkbox"/> | 24-25 Nature sauvage, nature sauvée. Écologie... | 18 € |
| <input type="checkbox"/> | 26 Un Tibet au Canada, la mort programmée des Innu | 12 € |
| <input type="checkbox"/> | 29-30 La longue marche des peuples indigènes | 18 € |
| <input type="checkbox"/> | 31-32 Guyane : le renouveau amérindien | 18 € |
| <input type="checkbox"/> | 33-34 Lévi-Strauss et les Nambikwara | 22 € |
| <input type="checkbox"/> | 37-38 Emancipations kanak | 25 € |

*Adressez un chèque à l'ordre de Survival
à Survival 18 rue Ernest et Henri Rousselle 75013 Paris
du montant des numéros souhaités en incluant les frais de port.*

KANEKA

Ce CD qui réunit plusieurs musiciens kanak a été spécialement produit par Nidoïsh Naisseline avec le soutien de la Province des îles Loyautés pour accompagner ce numéro d'*Ethnies*.



Depuis bientôt trois décennies bien des choses ont changé pour les Kanak : conséquences du rééquilibrage économique et social, la montée en puissance de l'industrie, l'essor de l'urbanisation, le niveau de diplômés et maintenant l'entrée dans la mondialisation et la connexion numérique généralisée ont bouleversé les habitudes de travail, les formes de vie, de communication et d'expression artistique dans un archipel du Pacifique par ailleurs en mouvement institutionnel depuis toujours. De la prise de possession du pays kanak en 1853 à l'accord de Nouméa en 1998, que de transformations ! L'emprise coloniale mortifère absolue (1853-1946), la renaissance par l'accès à la citoyenneté mais sous contrôle des Eglises (1946-1970), et depuis l'exigence de décolonisation ardemment défendue ont rebattu les cartes de la condition kanak avec tant de force que le curseur qui séparait le présent du passé, le moderne de l'ancien, n'a cessé de se déplacer.

Ce numéro d'*Ethnies*, après avoir replanté le décor de la lutte kanak (ses conditions d'émergence, ses objectifs, les traces qu'elle a pu laisser parmi ses protagonistes), se consacre ensuite à des problématiques très contemporaines. Ecrits par des auteurs kanak et non kanak, les textes qui composent ce numéro permettent d'apprécier la part des héritages sociaux kanak tout en soulignant l'émergence de nouvelles attitudes sociales que les conditions de vie actuelles en Nouvelle-Calédonie ont rendues possibles. Il est clair que la volonté de changement vers un rééquilibrage économique, scolaire, politique au profit des Kanak a produit des effets. Au moment où se négocie une pleine souveraineté politique, il n'est pas sans intérêt de se pencher sur les volontés d'émancipation à l'échelle ordinaire des gens, celles dont témoignent de nouvelles pratiques et qui font naître des espérances jusqu'alors inédites. Tout particulièrement, ce volume témoigne d'aspirations la plupart inexprimées jusque-là et peu perceptibles avant les années 1980 mais qui font bouger les frontières des rapports sociaux de sexe et d'âge. Faut-il y voir des innovations radicales qui menaceraient l'édifice social tout entier ou bien des développements qui, comme les précédents, inscrivent résolument les Kanak dans une histoire longue ? Manifestement, à l'instar de toute société, celle des Kanak se transforme, sans entamer pour autant leur sentiment de posséder leur manière propre d'être au monde. Et cela ne bride pas non plus leur souci de l'exprimer. Loin des élaborations identitaires à visée juridique et politique, il n'est qu'à se tourner vers les manifestations artistiques kanak auxquelles le présent recueil rend hommage, pour prendre connaissance des certitudes et aussi des impatiences et des espérances d'une population kanak désormais urbaine pour la moitié d'entre elle.

Survival



Illustration de la couverture : « Danse devant la grande case » de Micheline Néporon, artiste kanak de Unia (Yaté) qui, s'inspirant de la tradition des bambous gravés, transfigure avec force et originalité cet héritage (carte à gratter 66 x 50 cm, collection particulière).

25 €