



HAL
open science

Des Militants aux Professionnels de la Culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015)

Caroline Graille

► To cite this version:

Caroline Graille. Des Militants aux Professionnels de la Culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015). Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. NNT : 2015MON30043 . tel-01281440

HAL Id: tel-01281440

<https://theses.hal.science/tel-01281440>

Submitted on 2 Mar 2016

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.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par l'**Université Paul-Valéry Montpellier 3**

Préparée au sein de l'école doctorale
Territoires, Temps, Sociétés et Développement (ED 60)
et de l'unité de recherche LERSEM,
Laboratoire d'Études et de Recherches en Sociologie et en
Ethnologie de Montpellier – CERCE (EA 4584)

Spécialité : **ETHNOLOGIE**

Présentée par **Caroline GRAILLE**

**DES MILITANTS AUX PROFESSIONNELLS
DE LA CULTURE :
LES REPRÉSENTATIONS DE L'IDENTITÉ KANAK EN
NOUVELLE-CALÉDONIE (1975-2015)**

Soutenue le 12 Décembre 2015 devant le jury composé de Messieurs :

Frédéric Rognon, Professeur de Philosophie des religions Université de Strasbourg	Président du Jury
Alain Babadzan, Professeur d'Ethnologie Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directeur de thèse
Denis Monnerie, Professeur d'Anthropologie Université de Strasbourg	Rapporteur
Éric Soriano, Maître de conférence en Science Politique Université Paul-Valéry Montpellier 3	Membre du Jury
Marc Tabani, Ethnologue, Chargé de Recherche CNRS-CREDO	Membre du Jury



RÉSUMÉ

Symbole de la « renaissance culturelle kanak », le festival d'arts mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, *Mélanésia 2000*, vient de fêter en 2015 son quarantième anniversaire. Cette manifestation a vraisemblablement constitué le ferment culturaliste de la revendication nationaliste qui, dans les années 1980, parvint à ériger *la coutume* en symbole unificateur du peuple kanak, contre le *statu quo* colonial. Engagée depuis plus de deux décennies dans un processus de décolonisation – dont l'issue politique et institutionnelle demeure incertaine –, la Nouvelle-Calédonie connaît les effets d'une politique de rééquilibrage au profit du peuple autochtone, notamment sous la forme d'une valorisation sans précédent de l'identité culturelle kanak, d'une sauvegarde des patrimoines traditionnels matériel et immatériel, et d'une action soutenue en faveur du développement culturel et de la création artistique à dimension océanienne.

Il convient de retracer la genèse de cette « renaissance identitaire », à la lumière des débats épistémologiques qui ont agité l'anthropologie océaniste de l'époque, notamment autour des questions de la (ré)invention des traditions, et de leur utilisation à des fins de conscientisation identitaire et de mobilisation politique. Plus encore, le travail des sciences sociales – et de l'anthropologie en particulier – permet d'inscrire dans une perspective historique le processus, toujours en cours, d'édification des cultures en tant qu'identités collectives objectivées, données à voir, et sanctifiées (ou non) par une reconnaissance officielle et une inscription à l'intérieur de l'espace public. Avec l'émergence d'un nouveau champ social, qui prend en charge cette « gestion du symbolique » (Dubois, 1999), une recherche ethnographique menée auprès des acteurs sociaux permet de montrer en quoi les représentations de l'identité kanak, qui furent longtemps l'apanage de militants autochtones et d'intellectuels engagés, incombent désormais à une catégorie constituée de professionnels de la culture, de l'art, et du patrimoine.

Au final, cette étude largement rétrospective entend contribuer à une compréhension à la fois épistémologique et sociologique du changement social et culturel en Nouvelle-Calédonie, depuis la conversion d'une crispation identitaire nationaliste (1975-1988) jusqu'au projet multiculturel d'une « communauté de destin » induit par la mise en œuvre de l'accord de Nouméa (1998-2018).

From the Activists to the Professionals of Culture : The representations of Kanak identity in New Caledonia (1975-2015)

A symbol of “Kanak culture revival”, the festival of Melanesian arts *Melanesia 2000* has just celebrated in 2015 its 40th anniversary. This event was in all likelihood the cultural catalyst for the nationalist movement which in the 1980's successfully established *la coutume* (“kastom”) as a unifying symbol for the Kanak people in opposition to the colonial *status quo*. Having been engaged for more than two decades in a process of decolonization – the political and constitutional outcome of which remains uncertain – New Caledonia is now experiencing the effects of a policy of rebalancing in favour of the indigenous people, notably in the form of an unprecedented appreciation of Kanak cultural identity, the preservation of tangible and intangible heritage and the active promotion of cultural development and artistic creation within a wider Pacific cultural context.

It is important to retrace the genesis of the “Kanak renaissance” in light of the epistemological discussions that animated Oceanian anthropology in the period, especially the debates around the (re)invention of traditions and their instrumentalization to promote identity consciousness and political mobilization. The social sciences – and especially anthropology – make it possible to place in historical perspective the ongoing process of the making of cultures as collective identities that are objectified, put on display and sanctified (or not) through their official recognition and inscription within the public arena. With the emergence of a new cultural field entirely dedicated to “the management of symbols” (Dubois, 1999), ethnographical research carried out with the social actors makes it possible to show that the representations of Kanak identity that were for a long time the domain of indigenous militants and engaged intellectuals are now the domain of curators and managers of art and cultural heritage.

Finally, this largely retrospective study aims at a better epistemological and sociological understanding of social and cultural change in New Caledonia in the period since the hardening of Kanak nationalism (1975-1988) up until the multi-cultural project for a “shared future” brought about by the application of the Noumea Accord (1998-2018).

MOTS-CLEFS : Identité kanak – Nationalisme – Anthropologie – Invention des traditions – Authenticité – Coutume – Patrimoine – Modernité – Postcolonial – Agencéité.

KEY-WORDS : Kanak identity – Nationalism – Anthropology – Invention of Tradition – Authenticity – Kastom – Heritage – Modernity – Postcolonialism – Agency.

Collège Doctoral du Languedoc-Roussillon
Université Paul-Valéry Montpellier 3

THÈSE

**Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ**

Préparée au sein de l'école doctorale
Territoires, Temps, Sociétés et Développement (ED 60)
et de l'unité de recherche LERSEM,
Laboratoire d'Etudes et de Recherches en Sociologie et en
Ethnologie de Montpellier – CERCE (EA 4584)

Spécialité : ETHNOLOGIE

Présentée par Caroline GRAILLE

<p>DES MILITANTS AUX PROFESSIONNELS DE LA CULTURE Les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015)</p>
--

Soutenue le 12 Décembre 2015 devant le jury composé de Messieurs :

Frédéric Rognon, Professeur de Philosophie des religions, Université de Strasbourg,
Rapporteur, Président du Jury

Alain Babadzan, Professeur d'Ethnologie, Université Paul-Valéry Montpellier 3,
Directeur de Thèse

Denis Monnerie, Professeur d'Anthropologie, Université de Strasbourg,
Rapporteur

Éric Soriano, Maître de conférence en Science Politique, Université Paul-Valéry Montpellier 3,
Membre du Jury

Marc Kurt Tabani, Ethnologue, Chargé de recherche CNRS-CREDO,
Membre du Jury

A la mémoire du Grand Chef Nidoïsh Naisseline

Remerciements

Au moment de clore cette recherche doctorale, mes pensées vont naturellement à toutes celles et ceux qui ont contribué, de diverses manières, à l'élaboration et à la mise en forme de ce travail.

En priorité, je tiens à saluer la disponibilité et l'engagement de mon directeur de recherche, Alain Babadzan, qui m'avait permis, dès 1999, de réaliser mes premières publications et d'intégrer l'équipe d'accueil du CERCE. Ses commentaires et ses encouragements ont été particulièrement décisifs sur ces dix derniers mois, autant que la profondeur et la précision de ses écrits ont pu, depuis mon entrée en ethnologie, stimuler ma propre réflexion.

Je tiens également à rappeler que mon travail repose pour une large part sur les recherches bibliographiques que j'avais pu mener lors d'un visiting fellowship d'une année (2001) à l'Australian National University de Canberra, au cœur de la prestigieuse Research School of Pacific and Asian Studies, séjour durant lequel j'avais bénéficié d'une bourse d'études du Ministère des Affaires Étrangères. J'exprime ici ma profonde gratitude à l'égard de Bronwen Douglas, qui m'avait accueillie au sein du programme State, Society and Governance in Melanesia. Tout récemment, c'est un chercheur dont elle dirigeait alors la thèse, Adrian Muckle, qui m'a très gentiment apporté son aide sur des références et des points de traduction.

Naturellement, j'adresse mes plus chaleureux remerciements à ceux qui sont au cœur de mon analyse, et qui, en dépit de contraintes gestionnaires accrues, œuvrent quotidiennement au développement d'une offre culturelle de qualité en Nouvelle-Calédonie : les « militants » et les « professionnels de la culture », hommes et femmes de terrain et de convictions, qui ont accepté de se livrer, parfois avec émotion, au cours de longues séances d'entretien, et dont je me suis efforcée ici de restituer les propos sans jamais les travestir. J'ai une pensée particulière pour Pétélo Tuilalo, responsable du Département des Arts Plastiques et des Expositions à l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou : il a été mon interlocuteur privilégié et un allié très précieux depuis notre première rencontre, en janvier 2011. J'ai interviewé plusieurs collaborateurs de l'ADCK, et je remercie l'ensemble des responsables de départements pour l'entière liberté qui m'a été laissée dans mes démarches. Je tiens à saluer également Solange Néaoutyine et l'équipe du Musée de Nouvelle-Calédonie, en particulier Jessica Wamytan, Marianne Tissandier, Muriel Glaunec-Mainguet, et Teddy Dalmayrac, dont les témoignages ont été éclairants pour ma réflexion, comme le furent également ceux de Christophe Sand et des autres membres de l'Institut d'archéologie de la Nouvelle-Calédonie et du Pacifique. Je suis rassurée aujourd'hui de savoir que le parcours de recherche retracé ci-après me conduira à rencontrer à nouveau toutes ces personnes, et d'autres encore, et à m'enrichir de leurs paroles et de leurs expériences.

Enfin, je tiens à rendre hommage à mes proches, tout particulièrement mes parents, mon compagnon, et mes filles, Louise et Mathilde, à qui j'ai imposé, des mois durant, la pression et le rythme de travail qui m'étaient nécessaires. Leurs encouragements et leur patience m'ont été infiniment précieux.

Sommaire

Remerciements.....	5
Introduction : « Mais qu'est-ce que c'est, la coutume ? ».....	11
1. Moments de coutume.....	20
2. Présentation du sujet de recherche.....	28
3. Le retour à l'ethnographie de terrain.....	51
4. Organisation de la thèse.....	60
PREMIÈRE PARTIE :	
COUTUME ET TRADITIONALISMES EN OCEANIE	
Données épistémologiques et filiation théorique.....	67
Chapitre 1. « L'invention des traditions » et l'anthropologie de l'Océanie :	
Naissance d'une controverse.....	75
1. Retour aux textes fondateurs.....	75
2. Les succès de la théorie « inventionniste ».....	82
Chapitre 2. De l'« invention » à la « construction » des traditions.....	91
1. La voix des élites autochtones contre le « colonialisme académique ».....	97
2. La banalisation de l' <i>invention des traditions</i> et la question de la continuité culturelle.....	109
Chapitre 3. L'anthropologie en Nouvelle-Calédonie : la recherche militante.....	131
1. Ethnologie et nationalisme.....	132
2. Autres parcours, autres retours d'enquête.....	158
DEUXIÈME PARTIE :	
CONSTRUIRE L'IDENTITÉ KANAK	
Histoire d'un sentiment d'appartenance et usages politiques de la Coutume.....	167
Chapitre 4. L'identité kanak, miroir du colonialisme.....	175
1. Les données de l'histoire coloniale.....	175
2. « Quand les Canaques prennent la parole ».....	195
3. Le traditionalisme ou l'idéologie de la coutume.....	223
Chapitre 5. <i>Mélanésie 2000</i> : « la renaissance de la culture kanak » ?.....	231
1. « Restaurer la dignité ».....	234
2. ... Ou la « prostitution de la culture kanak » ?.....	252
3. Le « chemin de la paille ».....	283
Chapitre 6. Coutume et nationalisme.....	293
1. Faire voir, faire croire, faire exister : les artisans de la nation kanak.....	294
2. La Coutume comme langage commun et symbole de l'unité.....	317

TROISIÈME PARTIE :

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA CULTURE KANAK

« Du militantisme à la gestion culturelle »..... 337

Chapitre 7. La place de l'identité kanak dans le champ culturel calédonien.

La conquête symbolique par l'action publique..... 345

1. De *Mélanésia 2000* à l'ADCK : les étapes du rééquilibrage culturel
(1975-1989)..... 346

2. Naissance de l'« Agence de Développement de la Culture Kanak »..... 379

3. La genèse d'un champ artistique kanak et océanien..... 396

Chapitre 8. L'ADCK et le Centre Culturel Tjibaou :

« Notre identité, elle est *devant* nous »..... 407

1. « Qui peut dire l'authenticité ? »..... 410

2. Quelle est la part d'héritage de *Mélanésia 2000* ?..... 423

3. La place des « autochtones non-kanak »..... 443

Chapitre 9. Les professionnels de la culture en Nouvelle-Calédonie :

Vocations, trajectoires, enjeux..... 463

1. Données ethno-sociologiques (mars-décembre 2014)..... 468

2. Entre coutume et culture : *l'agency* et les néo-traditions..... 503

Conclusion..... 537

Références..... 553

Liste des illustrations..... 590

Annexes..... 591

« Si les ancêtres de Kanaké revenaient en l'an 2000, ils reconnaîtraient l'homme par son nom. Ils reconnaîtraient son système hiérarchique, ses généalogies, sa structure coutumière, sa langue même appauvrie, son humour en un mot sa manière d'être au monde persistant au travers de l'histoire.

L'expérience vécue de cette complicité passe par les contingences historiques. Mais elle ne doit jamais être identifiée totalement aux institutions écrites, aux rites ou au matériel symbolique utilisés par une époque donnée. En effet, ce qui est primordial et qui perdure au-delà des siècles, ce n'est pas cette expérience, mais l'inspiration ou l'éthique qui fait surgir cette expérience dans l'histoire. Certes cette éthique s'affine au fil des années et reste teintée par la vie des hommes qui la retransmettent mais c'est surtout l'inspiration qui la pérennise.

En ce qui concerne Kanaké et son devenir, il est clair que c'est l'éthique qui inspire la vie de son groupe qui doit survivre. En effet, c'est elle qui fait que Kanaké sera toujours Kanaké.

Vivre cette éthique, c'est cela qui doit permettre à Kanaké de faire des choix aussi bien dans la tradition que dans les immenses possibilités du monde moderne. Seule cette éthique clairement vue permettra à Kanaké de se créer une nouvelle culture ou un schéma d'identification renouvelé ».

Jean-Marie Tjibaou (1976)¹.

¹ Extrait de l'ouvrage de Jean-Marie Tjibaou, Philippe Missotte, Michel Folco et Claude Rives, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Les Éditions du Pacifique, 1976, p.112. Cité dans *De Jade et de Nacre. Patrimoine artistique kanak*, catalogue de l'exposition tenue à Nouméa et Paris. Paris, Réunion des musées nationaux, 1990, p.17.

Introduction

« Mais qu'est-ce que c'est, la coutume ? »

Tina-sur-Mer, un quartier de Nouméa. Il est un peu plus de 8h30. Le Centre Culturel Tjibaou n'a pas encore ouvert ses portes au public. Pourtant, sous un soleil déjà haut, des hommes arrivent par petits groupes, se dirigent vers une clairière proche du « Chemin kanak » et des billons d'ignames². Ils se saluent brièvement ; certains discutent à voix basse autour d'un café. Des groupes se forment. Puis vient le moment des « gestes coutumiers »³. Quelques hommes se placent à l'écart, au pied d'un arbre. Certains sortent du groupe pour venir déposer, tour à tour, une pile de manous⁴ et, sur chaque pile, un billet de cinq cents ou mille francs⁵. Un des hommes prend la parole, pour présenter le geste coutumier qui vient d'être déposé. Il s'exprime en français, la langue de l'école et de l'État, que tous comprennent. Lorsqu'il parle, les têtes sont un peu baissées, en signe d'humilité et de respect. Deux autres hommes s'approchent, font le compte des « coutumes », les rassemblent ; on se concerte quelques instants ; finalement, un billet vient s'ajouter sur la pile. Pendant ce temps, l'un

² Le « Chemin kanak » est un itinéraire balisé et végétalisé qui s'étend le long du Centre Culturel Tjibaou. Bordé d'espèces endémiques à la Nouvelle-Calédonie, « son but est d'initier le visiteur à la symbolique du végétal dans la société kanak. Il retrace également à travers le langage des plantes, l'histoire du héros fondateur Téâ Kanaké en évoquant successivement les cinq étapes de sa vie » (l'origine des êtres, la terre nourricière, la terre des ancêtres, le pays des esprits et la renaissance). D'après le site de l'ADCK (www.adck.nc/presentation/le-centre-culturel-tjibaou/architecture).

³ L'expression « geste coutumier » est très communément employée localement pour désigner les cérémonies d'échanges, accompagnées de discours, qui précèdent et accompagnent les moments importants de la vie du groupe et, par extension, tout événement social qui met en présence deux individus ou deux groupes sociaux (clans, délégations, associations, institutions, etc.). Monnerie préfère utiliser les termes de « prestation cérémonielle » (2005 : 25) pour décrire ce geste, qui induit généralement une acceptation de la part de l'hôte, accompagnée d'une prestation donnée en retour.

⁴ Le *manou* est un morceau d'étoffe aux motifs colorés, de longueur variée, qui se présente généralement replié. Il est donné lors des échanges coutumiers, qu'il s'agisse de cérémonies « traditionnelles » ou de protocoles officiels. Il est généralement accompagné de quelques billets de banque. Dans les grandes cérémonies, seront inclus également des tubercules (ignames, taros), de la nourriture (riz, poisson, etc.), des objets (nattes), des vêtements, des plantes (cordyline) ; les cérémonies les plus prestigieuses nécessitent la présence dans les échanges de « monnaies kanak » traditionnelles (*cf. infra*) et de nourritures rares comme les tortues, dont la pêche est exceptionnellement autorisée pour certaines occasions.

⁵ Il s'agit du « Franc Pacifique » ou « Franc CFP », la monnaie en vigueur en Nouvelle-Calédonie. La parité FCPF/euro est fixe à : 1,00 FCPF = 0,01 euro ; 1,00 euro = 119,33 FCPF.

derrière l'autre, les hommes du premier groupe échangent une longue poignée de main avec chacun de leurs hôtes, qui sont alignés dans un ordre précis. Parmi ces derniers, un homme prend la parole à son tour.

Il s'appelle Julien Boanemoi. Il est ici aujourd'hui en tant que président de la Fédération des GDPL [Groupements de Droit Particulier Local], une association loi 1901 créée en 2011 en Province Sud⁶. Ce premier geste coutumier marque d'abord l'arrivée des représentants des huit « pays kanak »⁷ (fig.1), accueillis ensemble par les représentants de la Fédération.



Fig.1. Depuis 1988, la Nouvelle-Calédonie est divisée administrativement en trois Provinces (Nord, Sud, Iles Loyauté) et en huit aires coutumières (carte : LACITO-CNRS, 2011).

⁶ La Nouvelle-Calédonie est divisée en trois Provinces (Nord, Sud, Iles Loyauté) et en huit aires coutumières. Les GDPL ont été créés par un décret de 1982 pour donner un contenu juridique à des regroupements d'individus de statut coutumier, qui concerne les seules populations autochtones (héritage de la colonisation, ce statut particulier est distinct du statut de droit commun octroyé aux autres citoyens français – non Kanak – de Nouvelle-Calédonie). Un GDPL rassemble les membres d'un groupe clanique liés par un ancêtre commun, ou des familles liées par un même lieu de résidence (la « tribu »), principalement en vue de formuler des revendications foncières auprès de l'organisme d'État (l'ADRAF) chargé de gérer la restitution du foncier (les « terres coutumières ») aux ayants-droits légitimes. Avant de présider la Fédération des GDPL du Sud, Julien Boanemoi avait occupé les fonctions de « sénateur coutumier » (2005-2010) et de président du Sénat coutumier (d'août 2009 à août 2010), institution créée par l'accord de Nouméa (1998), dont la composition ainsi que les attributions sont précisées par la loi organique n°99-209 du 19 mars 1999 (art. 137 et suivants).

⁷ Il s'agit des huit aires coutumières.

Boanemoi salue d'abord la mémoire des « vieux », ceux qui étaient là avant, le travail qui a été le leur et qui, dit-il, rend aujourd'hui possible cette rencontre. On ramasse les bouts d'étoffes et les billets, en prenant soin d'en mettre deux piles de côté. Ensuite, tous se dirigent ensemble vers la clairière, à quelques mètres de là, où une natte⁸ a été posée au sol. Les hommes ainsi réunis forment à nouveau un arc de cercle. Tous reprennent la même posture humble, la tête légèrement baissée. Sur la natte, on pose les deux piles de manous qui viennent d'être préparées et des billets de banque. L'homme qui s'avance alors prend la parole au nom de tout le groupe. Il s'appelle François Luneau (fig.2). Il est président de l'aire coutumière Xârâcùù⁹. Il évoque le travail des anciens, sans lesquels, dit-il, rien de ce qui va se faire aujourd'hui n'aurait été possible. Il rappelle que les « vieux » avaient, en leur temps, créé l'UICALO et l'AICLF¹⁰. Il rend ensuite hommage aux morts, notamment à Raphaël Pidjot, un acteur-clef du rééquilibrage économique du pays, disparu tragiquement dans un accident d'hélicoptère quatorze ans auparavant¹¹. Il salue aussi la mémoire de « Mamie Pidjot » – mère de Raphaël – décédée à la tribu de La Conception voilà à peine quelques jours¹². Il exhorte le groupe à « poursuivre le travail », pour aboutir rapidement à des propositions concrètes.

⁸ Une natte est un tapis tressé en fibre végétale, disposé à l'intérieur des cases traditionnelles. Il est utilisé pour déposer les dons durant les cérémonies coutumières. Les nattes en feuilles naturelles sont parfois remplacées par des produits tressés en matière plastique.

⁹ « L'aire xârâcùù est l'une des huit aires coutumières et linguistiques de la Nouvelle-Calédonie. Elle se situe entre les aires coutumières ajië-arhö et drubéa-kapumë. Partagée entre les provinces Nord et Sud, l'aire xârâcùù comprend les communes de Canala, Kouaoua, Sarraméa, La Foa, Boulouparis et Thio. Canala et Kouaoua faisant partie de la province Nord, le reste en province Sud » (d'après le site de l'Académie des Langues Kanak : www.alk.gouv.nc/portal/page/portal/alk/antennes/xaracuu).

¹⁰ L'UICALO catholique (Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté dans l'Ordre) et l'AICLF protestante (Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français) sont deux mouvements associatifs créés en Nouvelle-Calédonie en 1947 à l'initiative des deux Églises pour entraver la montée du Parti Communiste Calédonien (PCC), créé pour sa part en 1946. Les deux mouvements fusionneront ensuite pour former un parti politique autonomiste, puis indépendantiste : l'Union calédonienne (UC), d'où seront issus de nombreux élus kanak. La genèse de l'UICALO et de l'AICLF intervient aussitôt après l'abrogation du régime de l'Indigénat (où les Mélanésiens cessent d'être des « sujets coloniaux », pour devenir juridiquement des « citoyens français ») : elle occupe une place symbolique extrêmement forte dans l'histoire politique du pays et dans la mémoire collective kanak. Pour un rappel historique, cf. Kurtovitch (1997), Soriano (2000a ; 2014 : 64-75). Cf. *infra*.

¹¹ Raphaël Pidjot (1960-2000) était originaire de la tribu de La Conception. Il était le neveu de Rock Deo Pidjot (1907-1990), fondateur emblématique de l'UICALO, président de l'Union calédonienne dès sa création, élu à l'Assemblée territoriale dès 1956, puis premier député kanak à siéger à l'Assemblée Nationale. Diplômé de l'IEP de Grenoble et du CEFEB (Centre d'Études Financières, Économiques et Bancaires, Paris), Raphaël Pidjot s'était investi en politique en 1988, peu avant la disparition du leader politique indépendantiste, Jean-Marie Tjibaou, dont il partageait les convictions. Il militait surtout pour le rééquilibrage économique des Provinces et l'accession des Kanak aux responsabilités en matière économique, en particulier dans la gestion de l'industrie minière. Il occupait depuis 1999 les fonctions de président de la SMSP (société minière du Nord), alors que l'usine de production de nickel dans la Province Nord, voulue par les indépendantistes, n'était encore qu'un projet. Il est décédé avec d'autres représentants de la SMSP, le 28 novembre 2000, dans un accident d'hélicoptère (données issues de : http://unioncaledonienne.com/?page_id=488).

¹² Les tribus de Saint-Louis et La Conception ont été fondées au XIX^e siècle autour d'une mission des pères maristes. Ces tribus réunissaient à l'origine des familles et des clans originaires de plusieurs régions de la Grande

La fin de son discours est accueillie par un « ei » collectif d'approbation. Dans le cercle, la parole revient à Julien Boanemoui, qui fait écho, presque mot pour mot, à ce qui vient d'être dit.



Fig. 2. François Luneau prend la parole pour présenter le geste des délégations coutumières venues participer au séminaire sur le foncier et la justice. Centre Culturel Tjibaou, 28 novembre 2014 (photo : C. Graille).

En face, se tiennent trois hommes, qui jusque là étaient restés en retrait. Eux s'étaient déjà retrouvés auparavant, en aparté, autour d'un geste coutumier qui les avait « attachés » ensemble. L'un d'entre eux se nomme Léonard Katé. Originnaire de la chefferie de Saint-Louis (une tribu voisine de celle de La Conception), il est salarié de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK, créée en 1989) et porte ostensiblement un badge du Centre Culturel Tjibaou. Lors des cérémonies coutumières qui s'y déroulent régulièrement, il est chargé de représenter les clans du Sud du pays, puisque c'est ici, sur les « terres coutumières du Sud »,

Terre, rassemblées autour de la mission. La famille Pidjot, avec le député Rock Pidjot et sa femme Scholastique Togna-Pidjot (fondatrice en 1971 d'une association militant au sein des tribus contre les ravages de l'alcoolisme en milieu mélanésien et très active dans l'organisation du festival *Mélanésia 2000* en 1975 ; cf. *infra*), est très largement représentée dans les générations successives de l'élite politique kanak, au point que l'on a pu parler d'une « dynastie » Pidjot (« L'adieu à Mamie Pidjot », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 27/11/2014, p.14). Deux autres familles originaires de Saint-Louis et La Conception sont également très présentes dans le champ politique ou culturel calédonien (les Wamytan et les Togna, qui ont également noué des alliances – mariages – avec le clan Pidjot). Pour une monographie précise des clans de la tribu de La Conception, cf. Cugola (2009).

qu'a été érigé le Centre Culturel Tjibaou : représentant à la fois les clans du Sud et l'institution culturelle, il se charge d'accueillir coutumièrement les délégations venues d'ailleurs, comme ce jour-là. Il est rapidement rejoint par Maurice Dhou, sénateur coutumier, originaire de la tribu de La Conception, qui apporte d'autres manous. Les piles d'étoffes sont réarrangées et complétées. Lorsque tout est prêt, le troisième homme, le Grand Chef Clément Païta, parle à son tour au nom des coutumiers de l'aire Drubéa Kapumë, pour remercier ses hôtes venus nombreux de tous les « pays kanak »¹³. En langue drubéa, puis en français, il rappelle lui aussi le rôle des « vieux », et l'acte fondateur qui a vu naître les associations religieuses, l'UICALO et l'AICLF. En silence, derrière lui, un nouveau petit groupe s'est formé discrètement, composé d'un responsable administratif et de quelques collaborateurs de l'ADCK. Après quoi, les coutumes sont réparties, chaque groupe emportant une part minutieusement calculée.

Ces échanges auront duré de longues minutes, pendant lesquelles les hommes seront restés debout, impassibles, sous un soleil de plomb. A la fin du protocole, tous se dispersent, discutent, se désaltèrent. Puis, par petits groupes, l'assemblée s'engouffre finalement dans l'amphithéâtre du Centre Culturel Tjibaou, la grande salle « Sisia », dédiée aux spectacles et aux conférences.

Nous sommes le 28 novembre 2014. Ce jour-là et le lendemain, le Centre Culturel Tjibaou accueille un séminaire sur les questions du foncier et de la justice, organisé conjointement par une association (la « Fédération des GDPL de Province Sud ») et deux niveaux d'institutions coutumières (le Sénat Coutumier et l'aire coutumière Drubea Kapumë)¹⁴. Après cette cérémonie aux codes précis, les « accueillants » – aire Drubea Kapumë et Centre Culturel – ont pu souhaiter la bienvenue aux « accueillis » – les responsables des autres aires coutumières et de la Fédération des GDPL, qui venaient eux-mêmes de s'unir coutumièrement.

¹³ L'aire drubea-kapumë se situe dans la partie sud de la Nouvelle-Calédonie. Elle est habitée par environ 57 930 habitants (ISEE 2004) hors Nouméa. Elle se découpe en huit districts et en onze chefferies (d'après le site de l'ALK : www.alk.gouv.nc/portal/page/portal/alk/antennes/drubea_kapume, consulté le 20 avril 2015).

¹⁴ Le Sénat coutumier a été créé par l'Accord de Nouméa en 1998 et la loi organique de 1999. Il est composé de 16 sénateurs : deux pour chacune des huit aires coutumières. « La loi référendaire du 9 novembre 1988 a créé les huit aires coutumières, huit conseils coutumiers et un conseil consultatif coutumier. Ce Conseil consultatif représentait toutes les chefferies. Il était constitué de leurs représentants, systématiquement consultés sur les projets de textes des assemblées de province relatifs au statut civil de droit particulier et au droit foncier. La loi organique modifiée N°99-209 du 19 mars 1999 (issue de l'Accord de Nouméa) maintient les Conseils coutumiers d'aire (...), mais instaure le Sénat coutumier, en lieu et place du Conseil consultatif. La représentation coutumière franchira le pas de l'institutionnalisation. S'il reste une instance éminemment consultative, ses attributions sont élargies : son droit d'initiative et de saisine sont étendues. Il devient ainsi la deuxième institution du pays, aux côtés du Congrès » (d'après le site du Sénat coutumier : www.senat-coutumier.nc, rubrique « Présentation du Sénat » consultée le 20 avril 2015).

Le programme de la matinée se poursuit : après avoir pris place dans l'amphithéâtre, les invités entendent plusieurs discours d'ouverture et de présentation. Le premier intervenant sollicite d'abord la parole d'un prêtre, afin de bénir les deux journées du séminaire. L'homme qui se lève alors pour prononcer un court sermon s'appelle Berger Kawa. Il est Grand Chef du district de La Foa et Sarraméa (aire xârâcùù). Son nom et son visage sont devenus familiers : quelques mois auparavant (août 2014), au Musée d'Histoire Naturelle à Paris, il prenait la parole devant les médias pour exprimer son émotion, tandis qu'était organisé, après des années d'attente et de formalités, le retour en Nouvelle-Calédonie des reliques de son ancêtre, le Grand Chef Ataï, tué et décapité en 1878 – reliques dont on avait longtemps pensé qu'elles avaient purement et simplement disparu¹⁵.

Après un bref sermon, différents intervenants se succèdent au micro ; tous sans exception commenceront par invoquer « le respect et l'humilité devant les vieux qui sont ici » : le représentant du Conseil Coutumier de l'aire Drubea Kapumë ; le secrétaire général du Sénat Coutumier ; le président de la Fédération des GDPL. Puis les représentants de l'État français, de l'exécutif territorial (Gouvernement et Congrès de Nouvelle-Calédonie), et des Provinces sont invités à prendre la parole ; aucun n'est présent. Après plusieurs minutes d'attente silencieuse, un homme se lève et se dirige finalement vers le pupitre¹⁶. Puis vient le tour de spécialistes des questions foncières et judiciaires, qui seront aussi les animateurs des quatre ateliers proposés. Ces derniers s'articulent autour de deux thèmes : d'une part, le statut et le rôle des « assesseurs coutumiers » dans l'organisation judiciaire, et d'autre part, l'avenir des organismes dédiés à la gestion du foncier coutumier¹⁷.

¹⁵ Initiateur d'une révolte des « indigènes » contre les abus de la colonisation, et notamment les spoliations foncières, Ataï fut tué et décapité en 1878 par des « auxiliaires » kanak de Canala ayant pris le parti des forces coloniales. Ses reliques, ainsi que celles de son « sorcier », ont été ramenées en Nouvelle-Calédonie en septembre 2014 et restituées à ses descendants. Depuis leur arrivée, ces reliques ont été disposées dans la maison commune de la tribu de Petit Couli. Plusieurs comités (fondation Ataï, comité de réhabilitation mémoriel, comité technique culturel Ataï) travaillent en concertation avec les collectivités locales et les autorités coutumières, selon un calendrier précis, afin que soit édifié un mausolée destiné à accueillir les reliques d'Ataï et de son sorcier (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 2 mars 2015, p.6). Cf. la rubrique « Commémorations à la mémoire du Grand chef Ataï » sur le site : www.senat-coutumier.nc (consulté le 21 avril 2015). Une première cérémonie, conduite dans un esprit de paix et de recueillement, s'est déroulée le 19 septembre 2015, en présence des représentants des institutions du pays (Sénat coutumier, Provinces, Congrès, Gouvernement) et du Haut-Commissaire de la République (« Partages autour d'Ataï », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 21 septembre 2015, p.4).

¹⁶ Il s'agit de Philippe Séverian, en charge du développement rural à la Province Sud, qui prend alors la parole au nom de l'institution provinciale.

¹⁷ Les « assesseurs coutumiers » (institués par l'ordonnance n°82-877 du 15 octobre 1982) occupent un rôle consultatif au sein des tribunaux, et servent surtout de médiateurs entre les magistrats, formés au droit français, et les individus ou les familles kanak ayant le statut de droit particulier (droit coutumier, distinct du droit commun) qui sont présentes aux audiences, en tant que mis en cause ou en tant que victimes. La Justice demeure encore en 2015 une des compétences régaliennes réservées à l'État français. L'un des souhaits du Sénat coutumier est d'amplifier le rôle des assesseurs dans le déroulement des procédures, et de préciser leur statut juridique. Dans le

Après un bref exposé des thèmes, les participants sont invités à rejoindre l'atelier de leur choix. Par petits groupes, les « ateliers » se remplissent et s'organisent peu à peu. Après un déjeuner tardif, les échanges reprendront l'après-midi et le lendemain, avant une « coutume d'au-revoir » qui précèdera le départ de chaque groupe.

A quelques dizaines de mètres de là, dans une autre salle du Centre Culturel Tjibaou, une exposition a récemment ouvert ses portes. Elle s'intitule « Coutume Kanak » (fig.3).



Fig.3. L'affiche de l'exposition « Coutume kanak » réalisée par Sébastien Lebègue, présentée au Centre Culturel Tjibaou de novembre 2014 à août 2015 (source : ADCK ; photo et illustration : S. Lebègue).

L'artiste est un photographe français, qui vit au Japon depuis 2008. Sur un projet soutenu par l'ADCK¹⁸, Sébastien Lebègue y présente des clichés en noir et blanc ou en couleurs, réalisés en 2013 et 2014 lors de cérémonies coutumières marquant des événements sociaux importants, tels que la distribution des ignames nouvelles, le mariage, la naissance, ou

domaine du foncier, c'est un établissement public d'État, l'ADRAF, qui est chargé de l'acquisition puis de la rétrocession des terres aux clans kanak pouvant justifier d'un lien coutumier établi et non contesté avec les lieux.

¹⁸ L'exposition est également présentée sur un site de financement participatif : <http://fr.ulule.com/coutume-kanak/> (consulté le 31 mars 2015). L'artiste y propose un « reportage photo et illustration en Nouvelle-Calédonie », « la "coutume kanak" racontée par les Kanak, dessinée et photographiée par Sébastien Lebègue ».

le deuil. L'exposition propose un « reportage », dans une version esthétisée, sur les pratiques et usages kanak contemporains autour de « la coutume ». Dans des jeux de lumière, des visuels aux formats imposants ou inattendus (panoramiques, alternance d'images en couleurs et en noir et blanc) dévoilent quelques instants de l'intimité sociale et des moments forts de la vie clanique : la « confrontation chromatique » (selon les mots du photographe) entre les vêtements (chemises d'hommes et « robes mission »¹⁹), d'un rose vif dans le clan de l'épouse, mauves dans celui de l'époux ; la posture humble et l'émotion de la mariée qui intègre le clan de son époux et se pare d'une robe aux couleurs de son nouveau clan ; le regard bienveillant des femmes qui l'accueillent comme étant désormais l'une d'entre elles ; les mains d'homme qui manient avec précaution les ignames rassemblées pour les coutumes ; l'image d'un bébé endormi, dont on lit qu'il appartient d'abord au clan de ses oncles maternels, pourvoyeurs du souffle de la vie. Les murs de cette première salle d'exposition sont également couverts de croquis et de notes manuscrites qui expliquent l'organisation sociale kanak et les symboles identitaires les plus significatifs : le clan, la famille, la case, la chefferie, l'igname, le taro, *le drapeau*²⁰, y sont évoqués un peu à la manière de « notes de terrain ethnographiques », qui courent en tous sens sur les murs, tout autour des images, et où viennent s'ajouter quelques objets choisis pour leur force symbolique (une pile de *manous* ; une « monnaie kanak » blanche²¹ ; un « totem », branche d'arbre dressée sur laquelle ont été noués symboliquement des morceaux d'étoffe). A l'écart se trouve une petite pièce très sombre : l'entrée est marquée par un rideau de feuilles tressées, qui oblige le visiteur à se courber avant d'y pénétrer ; à l'intérieur, le sol est recouvert de nattes ; dans une quasi obscurité, les images présentées sur les murs sont celles du corps d'un défunt, veillé par deux femmes. La salle est simplement intitulée : « Le deuil ». Dans une interview télévisée (NCTV), l'artiste invite le visiteur au

¹⁹ Il s'agit de robes amples, d'abord imposées par les missionnaires pour cacher la nudité des femmes. Parées de motifs colorés, elles sont désormais portées par la plupart des femmes kanak, assimilées à des vêtements « traditionnels », et investies d'une symbolique identitaire forte (Païni, 2003).

²⁰ Le drapeau kanak, créé en 1984, est un des plus puissants symboles de la lutte indépendantiste et de la « nation kanak ». Il apparaît aujourd'hui comme une représentation iconique de l'identité kanak, déclinée sur de multiples supports commercialisés (T-shirts, sacs, parapluies, porte-clefs, *stickers*, briquets, *paréos*, etc.), très prisés par les jeunes (et moins jeunes) Kanak, en particulier dans le Grand Nouméa (ville et communes attenantes).

²¹ Selon l'anthropologue Béalo Gony, la « monnaie traditionnelle » dite communément « monnaie kanak » constitue « un objet symbolique, social et économique. Elle est sacrée et constitue pour les Kanak de la Grande Terre, l'objet d'échange le plus précieux ». Circulant lors des cérémonies coutumières, « elle est l'expression et le support des échanges sociaux. Elle est le conservatoire de la coutume d'hier, d'aujourd'hui et de demain » (Gony, 2006 : 53). Dans son livre, l'auteur décrit par ailleurs les différents matériaux utilisés pour la fabrication, et les fonctions symboliques attachées à chaque type de monnaie. Il précise également que les monnaies avaient eu tendance à disparaître dans certaines régions (Hienghène, par exemple), au profit de substituts monétaires (billets), avant de réapparaître à partir de la revendication ethno-nationaliste des années 1980 (*cf. infra*). Sur la disparition de la monnaie traditionnelle, *cf. aussi* Tjibaou, Missotte *et al.* (1976 : 104).

silence, au respect, et suggère de se déchausser en pénétrant dans cet espace, afin de « vivre le deuil » comme lui même l'a vécu. Il insiste fortement sur *l'authenticité* des cérémonies auxquelles il a eu le privilège d'assister : « Ils l'ont *vécu* comme ça, ils ne me l'ont pas *montré* comme ça », explique-t-il encore à l'antenne d'une radio locale (*Radio Djiido*).

Enfin, dans une autre salle (*Kanaké*), le mur incurvé et très haut (habituellement utilisé pour des rétroprojections), est entièrement recouvert de « portraits kanak » : les visages, peints à la manière des carnets de voyage (acrylique et gouache), de soixante-trois personnes parmi les quelque cent-cinquante que l'artiste a rencontrées durant son séjour « au cœur de la vie culturelle kanak ».

L'artiste insiste sur la « Parole », celle de ses interlocuteurs de chaque « pays kanak », qui lui a été dévoilée et qu'il a recueillie puis retranscrite en images. Il ajoute que certains des croquis qu'il a pu réaliser ne seront pas montrés au public, car ils appartiennent aux clans et relèvent du domaine privé : « ça je le garde pour moi, (...) je n'en parlerai pas, c'est quelque chose qui reste dans le privilège de mon écoute, de mon oreille, et ne sera jamais transmis ». A d'autres moments, explique-t-il, sa présence n'a d'ailleurs pas été autorisée par les chefs de clans, car les gestes et les paroles étaient *tabous*²².

L'illustrateur évoque longuement la « présence » et l'« ampleur » du mot « coutume » :

« A toutes ces personnes, j'ai posé une première ou une dernière question, qui était très, très large et qui était : "Mais qu'est-ce que c'est, la coutume ?" Pas une ne m'a répondu de la même manière. (...). Une des réponses qui me revient en tête, qui était très forte, c'était : "Mais la coutume, c'est moi !" La coutume, c'est intrinsèque. On m'a même dit que je posais mal la question parce que c'était tellement large qu'on ne pouvait pas y répondre. Mais sa réponse, en disant que c'était lui, c'était déjà tout. (...) Vulgairement, lorsque l'on prend dans une définition du dictionnaire pour le mot coutume, on peut parler de la tradition, on peut parler d'actes sociaux qui se répètent, de façon à créer des habitudes, etc. Mais là, en Nouvelle-Calédonie, en langage kanak, la coutume, ça ne peut pas se définir dans le dictionnaire, ou il faudrait un dictionnaire seulement qui s'appelle "la coutume" (*rires*), avec une définition très, très longue ! »²³.

²² Les interviews de Sébastien Lebègue sont disponibles sur le site Facebook de l'exposition (<https://www.facebook.com/projetcoutumekanak>). Je me réfère ici à une émission de télévision (NCTV, La Quotidienne n°213, 18/12/2014), et une émission radio du Département Patrimoine et Recherche de l'ADCK (entretien avec Emmanuel Tjibaou, Radio Djiido, 28 octobre 2014). Cf. également l'interview dans la revue culturelle de l'ADCK, *Mwâ Véeé*, n°85, 2015, p.10.

²³ Interview de Sébastien Lebègue avec Petelo Tuilalo, Anne-Laure Aubail, Allan Haeweng, Haochen Lin (Département des arts plastiques et des expositions, ADCK-CCT), émission « Echos culturels », Radio Djiido, 28 octobre 2014. L'illustrateur y définit sa démarche comme « artistique, journalistique, plasticienne, peut-être, photographique (...), entre le journalisme et la création plastique ».

Après quelques mois au Centre Tjibaou, puis en Province Nord, il est prévu que l'exposition s'envole fin 2015 pour Paris. Une partie des images a également été exposée à Tokyo en juillet 2015²⁴.

1. Moments de coutume

La juxtaposition, le même jour, en un même lieu emblématique dédié à l'art et à la culture kanak, de ces deux « moments de coutume », interpelle nécessairement l'anthropologue, et ce pour plusieurs raisons. Ici (*l'exposition*), des expressions de *coutume kanak* sont saisies dans leur dimension *communautaire*, « au cœur même de l'intimité familiale et clanique »²⁵. Bien que montrées et magnifiées sous une forme esthétisée, elles évoquent surtout la « culture vécue », et l'authenticité d'une tradition bien vivante, qui scande les moments forts de la vie des individus et des groupes sociaux « à la tribu », l'espace identitaire kanak par excellence. La dimension symbolique comporte en outre l'idée d'une persistance et d'une force culturelle immémoriale, quelque chose « qui a toujours été là », et qui persiste, génération après génération :

« Coutume et culture sont indissociables, d'un point de vue kanak. La première a fait la preuve de son aptitude à perdurer au fil du temps et de l'histoire, à se renouveler et ainsi à confirmer sa place et son rôle dans la Nouvelle-Calédonie d'aujourd'hui. L'exposition "Coutume kanak" présentée au centre culturel Tjibaou exprime cette densité et cette permanence » (Del Rio, 2015 : 4).

Là-bas (*le séminaire*), la « coutume » rassemble au contraire des institutions coutumières et étatiques, qui furent en leur temps des exigences de la revendication identitaire kanak, radicalisée dans les années 1980 : ces institutions (assesseurs coutumiers ; GDPL ; aires coutumières ; Sénat coutumier ; Agence de Développement Rural, Agricole et Foncier : ADRAF) sont elles-mêmes nées de la lutte autochtone et des accords politiques validés successivement entre l'État, les indépendantistes et les « loyalistes » hostiles à l'indépendance.

²⁴ Initialement prévue de novembre 2014 à mai 2015, l'exposition a finalement été prolongée à Nouméa jusqu'en août 2015, avant de se déplacer en Province Nord (Koné, Voh) en septembre et octobre 2015. Des clichés extraits de l'exposition ont été présentés au Roppongi Hills, Tokyo city view Gallery, du 4 au 14 juillet 2015, à l'occasion du New Caledonia Sky Beach Event organisé par le Bureau du Tourisme de Nouvelle Calédonie. La préparation d'un livre est également en cours.

²⁵ Introduction à l'interview de Sébastien Lebègue, photographe, dessinateur, par Gérard del Rio (ADCK). Editorial, « Densité et permanence de la coutume », *Mwà Vée*, n°85, 2015, p. 7.

Le « geste coutumier » qui précède les discussions sur le foncier et la justice, rassemble alors des hommes – tous kanak – autour d’un rituel d’accueil qui, s’il évoque certains grands rassemblements de clans, n’a rien de traditionnel. Il reste pourtant empreint de solennité et d’*authenticité*, tandis qu’il semble adapter les protocoles selon « une manière de faire kanak », dans un moment syncrétique, mi-coutumier, mi-institutionnel, quasiment ignoré des médias et des plateaux de télévision (l’absence des élus et des représentants de l’État est d’ailleurs symptomatique, tout comme le lieu choisi pour le déroulement de la cérémonie)²⁶.

Un apparent paradoxe réside en premier lieu dans le fait que c’est précisément l’intimité familiale des moments de coutume kanak qui se trouve très largement exposée et médiatisée : après le vernissage, les émissions de radio et de télévision locales, la revue de l’ADCK, *Mwà Vée*, a également consacré un dossier complet à cette exposition, sous le titre « Coutume et culture » ; l’exposition possède son propre compte *Facebook*, alimenté par l’artiste ; enfin, ce dernier prépare un livre illustré de ses clichés et de ses carnets de croquis. *A contrario*, le protocole administrativo-coutumier qui rassemble les représentants de plus de dix entités coutumières et juridiques, venus de tous les terroirs de Nouvelle-Calédonie, récolte tout juste quelques lignes dans le quotidien local²⁷.

La tentation pourrait être de voir dans l’exposition photographique une exhibition et une *mise en spectacle* de « la coutume », destinée à un public de « Blancs » curieux de mieux connaître les « us et coutumes » kanak, et qui serait autorisé, le temps d’une exposition, à entrer dans l’intimité d’une culture populaire et rurale, comme on déambule dans un tableau vivant. Mais, en contrepartie, se défend Lebègue, les moments photographiés sont « vrais » (*authentiques*), ils sont « vécus » (et seulement subsidiairement photographiés) et se seraient passés de la même manière sans l’œil et le crayon de l’artiste²⁸. *A contrario*, la coutume protocolaire qui précède le séminaire n’a besoin d’aucun public : sans doute illustre-t-elle simplement une expression, parmi d’autres, d’un processus syncrétique de transformation ou

²⁶ Comme l’explique l’anthropologue Alban Bensa (2002), le Centre Culturel Tjibaou se compose de deux entités distinctes : le centre culturel à proprement parler (où sont situés les salles d’exposition ou de spectacle, la médiathèque, les bureaux, les réserves et espaces techniques), et « l’aire coutumière » (aire du *Mwà Kàà*) qui symbolise le monde kanak traditionnel, délimitée par trois « cases » (une pour chaque « Province »). En règle générale, les cérémonies coutumières qui accompagnent les invitations, protocoles, inaugurations, accueils de délégations, ou toute autre manifestation officielle, se déroulent sur l’aire du *Mwà Kàà* (*cf. infra*). Ce n’est pas le cas ici, le site choisi étant une clairière proche de l’accueil du Centre et de la salle de conférence. Ce lieu confère à l’acte coutumier une dimension moins « officielle » et plus « intimiste », à mettre encore en lien avec l’absence du public et des médias.

²⁷ « Synergie chez les coutumiers », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 26 novembre 2014.

²⁸ Interview de l’artiste sur *Radio Djiido*, 28 octobre 2014.

d'adaptation, qui touche les pratiques sociales associées aux déplacements de « notables kanak » ou de congrégations symbolisant l'autorité traditionnelle, et qui parvient à les intégrer à des formes plus protocolaires et occidentalisées de rassemblement strictement professionnel ? A moins qu'il ne s'agisse plutôt d'un de ces *néo-rituels* apparus depuis plusieurs décennies, sous la forme de rassemblements coutumiers à visée tout à fait contemporaine, où les « porteurs de paroles » ne sont pas issus de clans précis, ni désignés par « la coutume », mais par une certaine hiérarchie administrativo-coutumière qui se pare des habits et du langage symbolique de la tradition ?²⁹ Le formalisme occidental du « séminaire » serait alors tout bonnement approprié par les acteurs sociaux qui participent à son déroulement, et en quelque sorte « indigénisé » – pour parler comme Sahlins (1993) – ou « kanakisé ». Enfin, ne faut-il pas y voir tout simplement une forme moderne d'« authenticité culturelle », une vision *pragmatique* du « Kanak de l'an 2000 » tel que Jean-Marie Tjibaou (et avec lui, d'autres intellectuels nationalistes de l'Union calédonienne) l'appelait de ses vœux ? « Un pied dans la tradition, l'autre dans la modernité » ; respectueux à la fois de ses « us et coutumes » (le « geste » allié à la « parole » dans la clairière) et empreint de religion chrétienne (le sermon qui précède les discours ; la référence à l'UICALO et l'AICLF) ; et surtout capable, tout en restant lui-même, de prendre en main son destin social, culturel, et économique...

On pressent la nécessité qu'il y a à appréhender ces deux événements d'un point de vue ethno-sociologique et critique : ici, en proposant une analyse de l'objectification qui dirige la mise en exposition d'une culture nommée *coutume*, puisée dans des scènes de la vie tribale locale, pour être ensuite « élargie » et assimilée à une identité globale et à un peuple tout entier ; là-bas, en soulignant la modernité et l'inventivité de plusieurs catégories d'acteurs sociaux dotés de statuts « coutumiers », qui mobilisent le registre du symbolique et, ce faisant, contribuent à *faire exister* ce qu'ils énoncent.

Les questions soulevées sont autant celles du syncrétisme culturel que des modalités de mise en spectacle de la culture « vécue » (où apparaissent aussi des éléments de syncrétisme

²⁹ Dans l'exemple que je donne, les orateurs utilisent principalement la langue véhiculaire, le français, mais ils s'exprimeront « en langue » (expression qui désigne l'usage d'une ou plusieurs langues vernaculaires) dans d'autres contextes que j'évoquerai également. L'ethnologue Denis Monnerie propose une description et une analyse approfondie de plusieurs néo-rituels inspirés des cérémonies coutumières traditionnelles (*thiam*), auxquelles il a assisté dans le Nord du pays dans les années 1990 ; il relate en particulier le cent cinquantième anniversaire (en 1993) de la première messe qui fut célébrée par les maristes, à Balade, en 1843 ; la célébration, toujours en 1993, de l'Année des Peuples Indigènes (proclamée par l'ONU), organisée par une association locale en Province Nord ; ou encore la visite du plus haut représentant de l'Etat en Nouvelle-Calédonie (le Haut-Commissaire de la République) auprès des autorités coutumières rassemblées à Balade en janvier 1994 (Monnerie, 2005).

religieux, totalement intégrés à cette culture kanak, comme les « robes mission ») : il convient dès lors de s'interroger, non pas tant sur la notion d'*authenticité* des représentations (aucune n'est inauthentique), ou de *sincérité* des acteurs (chacun est « à sa place » ; aucun ne « fait semblant »), mais sur les expressions et les contenus de la parole : qui parle ? à destination de qui ? pour montrer quoi ? C'est aussi comprendre ce que peut signifier la différence de ces « gestes » en fonction d'une sorte de « gradation symbolique » (*manous* et billets, d'un côté ; et de l'autre : ignames, monnaies kanak, *manous*, tortues marines, denrées alimentaires,...)³⁰.

Enfin, cette configuration bouscule aussi les certitudes et les croyances de l'ethnologue : en effet, soudain, un témoin extérieur, de passage dans l'espace social où se déroulent les cérémonies, se voit conférer, par une institution culturelle phare en Nouvelle-Calédonie (dont la mission est d'œuvrer à la préservation et au développement des expressions contemporaines de la culture autochtone, à destination du public), une *légitimité* à parler de *la coutume*, à photographier et à mettre en exposition des scènes relevant de la sphère privée des familles et des clans (il ne s'agit pas de manifestations publiques, ni de rituels produits à des fins de spectacle). Quel sens les *protagonistes* vont-ils lui donner ? On parle ici de l'artiste lui-même, des représentants de l'institution, mais surtout des acteurs sociaux impliqués dans l'événement : dans la partie de l'exposition consacrée aux mariages, l'un des hommes dont l'union est mise en images par le photographe est *aussi* un collaborateur de l'ADCK, où il exerce le métier de « collecteur »³¹. La démarche de cet homme (faire entrer le photographe dans l'intimité de son clan dans le but de préparer une exposition) a-t-elle un sens particulier du fait de son affiliation à l'institution « ADCK » (une sorte d'*endo-ethnographie* par procuration) ? Lui-même ou un

³⁰ La notion d'*authenticité* est ici entendue comme une catégorie d'analyse appliquée aux expressions culturelles post-coloniales, en particulier dans un contexte où la culture se trouve très largement institutionnalisée. En effet, l'authenticité des manifestations et productions culturelles contemporaines demeure une préoccupation constante des acteurs sociaux (« Nous, on ne fait pas du folklore ») et des commentateurs ou analystes issus notamment des sciences sociales. Un certain débat anthropologique a d'ailleurs placé la notion d'authenticité au centre de ses préoccupations dans les années 1990, comme je le rappellerai plus loin (*cf. infra*). Dans les pages qui suivent, les notions d'*authenticité* et de *sincérité* sont étroitement liées, car elles relèvent du même rapport sacralisé à la culture, cette dernière étant conçue comme l'expression de l'identité du groupe.

³¹ Il s'agit d'Yvon Kona, originaire de la tribu de Canala, collecteur de danses et chants traditionnels pour le Département Recherche et Patrimoine de l'ADCK (*cf. Mwâ Véeé*, revue culturelle de l'ADCK, n°70, 4^e trimestre 2010). Les collecteurs exercent des fonctions similaires aux « fieldworkers » ni-Vanuatu : il s'agit d'autochtones (majoritairement, mais pas exclusivement, des hommes), locuteurs d'une ou plusieurs langues vernaculaires, dont la mission consiste à récolter les récits et les traditions orales auprès des populations, en fonction de thématiques définies annuellement par l'ADCK avec les conseils d'aires coutumières. Chaque collecteur intervient au sein d'un district coutumier, et rend compte ensuite à un coordinateur (entretien avec Emmanuel Tjibaou, directeur du Centre culturel Tjibaou, Nouméa, 6 mai 2014 ; entretien avec Éloi Meureureu-Yari, collecteur et coordinateur, Koné, 19 août 2014). Yvon Kona, qui est aussi coordinateur, travaille sur les traditions orales de sa région d'origine (Canala) et sur la réhabilitation de savoir-faire disparus, comme la fabrication du *tapa*.

autre Kanak issu de l'un ou l'autre clan impliqué, n'aurait-il pas été mieux à même de proposer sa propre vision esthétique de la coutume ? La contribution de l'artiste est-elle simplement « technique » ou « esthétique » ? Quel sens alors faut-il donner à ces objets (la pile de *manous* donnée au photographe lors de la redistribution des offrandes entre les familles, qui vise à démontrer son *inclusion symbolique* dans le groupe *par la coutume*) et à ces croquis (décrivant le temps, l'espace, la symbolique du clan, celle de la case, ou celle de l'adoption, ou encore les amoncellements d'ignames) mobilisés dans l'exposition ?³²

Tout se passe comme si le photographe endossait, le temps d'un « reportage », la posture de l'ethnologue sur le terrain : immersion dans un milieu socio-culturel auquel il est *a priori étranger* ; observation participante ; entretiens individuels semi-directifs (plus de 150 personnes rencontrées et « des centaines d'heures d'enregistrement ») ; création d'une proximité et d'une familiarité avec ses hôtes ; accès exclusif et privilégié à des vérités « tabous » que l'on ne peut pas dire et qui n'auraient même pas dû être dévoilées. Ce « voyage en pays kanak » ressemble à s'y méprendre à sur une sorte de « rite initiatique », qui se transforme peu à peu en démarche proprement artistique. Le visiteur profane, de passage au Centre Culturel, est invité à voir quelque chose auquel il n'aurait jamais dû avoir accès – ou qu'il n'aurait pas été en mesure de comprendre dans toute sa dimension mythique et cosmologique – cependant que la référence aux universaux (naissance, mariage, mort) renvoie aussi à un message humaniste plus large :

« Le sujet de la Coutume Kanak étant habituellement réservé aux seuls initiés, il n'existe pas de précédent en terme d'exposition ou de reportage aussi conséquent. Sébastien Lebègue et l'Agence de développement de la culture Kanak ont le plaisir de vous convier à cette exclusivité »³³.

³² Comme la plupart des artistes qui viennent présenter leurs œuvres au Centre Culturel Tjibaou, Sébastien Lebègue a « échangé une coutume avec le représentant coutumier de l'aire Djubéa-Kapūmé au sein de l'ADCK-centre Culturel Tjibaou, Léonard Katé, et avec les représentants de cette institution culturelle ». Ce geste s'est déroulé publiquement, lors du vernissage de l'exposition. L'artiste explique le sens de son geste sur le compte *Facebook* qu'il a dédié à l'exposition : « (...) Le retour de toutes ces Paroles, cette transmission s'est faite en public vers le représentant coutumier et terrien, et vers Emmanuel Tjibaou, directeur du centre. Suite à mes mots, ils ont pris la parole pour ouvrir l'exposition. Pour moi ce geste est fait pour montrer mon respect à votre culture, et je vous assure, il est fait dans la plus grande humilité, et avec une grande sincérité. Si ce geste a blessé certaines personnes qui pourraient croire à un abus de ma part, je m'en excuse, ce n'était pas mon intention » (www.facebook.com/projetcoutumekanak ; 8 novembre 2014). Selon le directeur du Centre Culturel, Emmanuel Tjibaou (fils de Jean-Marie Tjibaou et Marie-Claude Wetta-Tjibaou) : « Présenter la coutume ici, dans un bâtiment tel que celui-ci, *ce n'est pas du folklore, c'est une représentation forte, vraie* » (*Mwà Véeé*, n°85, 2015 : 12 ; c'est moi qui souligne).

³³ D'après le site dédié à l'exposition (www.facebook.com/projetcoutumekanak ; 2 novembre 2014).

Au final, on distingue peu ou prou, dans ces descriptions des avatars de la coutume en 2014-2015, que plusieurs formes institutionnelles (dont un point commun réside dans le fait qu'elles sont toutes nées des accords politiques de 1988 et 1998) sont dépositaires du pouvoir symbolique de « dire », de « faire », ou de « montrer » la coutume et, à travers elle, l'identité kanak dans ce qu'elle a de plus « intrinsèque » – pour reprendre le mot rapporté par Lebègue³⁴. Le Centre Culturel Tjibaou, qui se veut un instrument de promotion de la création artistique kanak, s'ouvre à un artiste qui est à la fois un non-Kanak et un « non-spécialiste » de la culture kanak, et qui vient montrer *une coutume* telle qu'elle est vécue, au XXI^e siècle, dans des tribus et des clans kanak de Nouvelle-Calédonie. Ici, le discours à la fois *endogène* et *exogène* sur la coutume renvoie à une préoccupation qui existait déjà dans l'esprit des commentateurs du festival *Mélanésia 2000* (Missotte, 1985) ; elle fait aussi référence à une controverse qui n'a cessé d'alimenter le débat anthropologique (principalement anglo-saxon) depuis les années 1990 : celle de la *légitimité* qui peut ou non être donnée à des *étrangers* de travailler sur les cultures autochtones, de *parler à la place* des représentants de ces cultures, sans froisser les susceptibilités, ni susciter mépris ou polémiques. A ce titre, il semblerait bien que, parmi tous les pays du Pacifique, l'espace francophone, et tout particulièrement la Nouvelle-Calédonie, constitue une forme d'« exception culturelle ». Cette bienveillance à l'égard de l'étranger se trouve résumée ici en quelques mots : la « tradition de l'accueil » qui caractérise le monde kanak.

« Le fait qu'elle [l'exposition] ait été conçue et concrétisée par un artiste venu d'ailleurs démontre une nouvelle fois la capacité du monde kanak à s'ouvrir aux autres afin de partager sa façon d'appréhender la vie, de la naissance à la mort, en s'accompagnant de la coutume » (Del Rio, 2015 : 4)³⁵.

Le même Centre Culturel accueille, le temps d'un séminaire, les principales autorités coutumières du pays, en charge, pour leur part, de définir les formes juridiques que doit prendre, dans le monde contemporain, l'identité kanak. Représentants d'instances coutumières, chefs de micro-entreprises « claniques », experts (en droit civil, droit administratif,

³⁴ J'ai choisi ces deux exemples (l'exposition de Sébastien Lebègue et le séminaire sur le foncier et la justice) en raison de leur simultanéité en un même lieu lourdement chargé symboliquement ; mais j'aurais pu en prendre d'autres, tant ces variations sur le thème du « geste coutumier » sont devenues omniprésentes et, selon moi, révélatrices de la profondeur des transformations sociales et du rôle prépondérant des traductions chosifiées des identités culturelles. D'autres anthropologues ont choisi de décrypter les cérémonies coutumières contemporaines à des fins d'herméneutique. Cf. en particulier Monnerie (2002 ; 2003 ; 2005) ou Carteron (2008), auxquels je ferai à nouveau référence dans la suite de ce travail.

³⁵ Précisons que l'auteur de ces lignes est lui aussi issu du monde occidental. Cette position contraste très nettement avec celle qui s'observe dans des pays voisins, par exemple la Nouvelle-Zélande (cf. Gagné, 2008). Cf. *infra*.

aménagement foncier, etc.) discutent sur les enjeux très concrets de « la tradition » – où le mot « tradition » est ici employé pour désigner ce qui traverse le temps et se transmet, non pas en dépit de la modernisation mais *avec elle*, avec le changement social, et même avec la généralisation du modèle économique néolibéral. L'enjeu est celui de la place de l'autochtonie dans les questions du développement économique local, dans l'évolution juridique et institutionnelle du pays, ou encore dans les modalités juridiques d'expression et de prise en compte de cette dimension autochtone³⁶ : l'inscription de l'identité kanak dans la modernité passe vraisemblablement par la codification d'un droit coutumier, la valorisation de droits fonciers, l'établissement d'un cadastre des terres coutumières, les projets de développement économique portés par des sortes de « tribus-entreprises » qui se sont multipliées en quelques années, particulièrement « en brousse », que ce soit autour des nouveaux équipements d'exploitation minière et des pôles urbanisés émergents, ou avec les perspectives liées au marché touristique (croisiéristes, éco-tourisme)³⁷.

Enfin, dans les deux cas précités, une mention particulière est faite à propos du « Socle Commun des Valeurs Kanak » : cette notion fait référence à un document inédit, la *Charte du Peuple Kanak*, présenté comme un acte « historique » et « aussi fondateur que le traité de Waitangi pour les Maoris ou la Proclamation royale de 1763 pour les Amérindiens »³⁸. Réalisée par le Sénat coutumier, l'institution qui coiffe l'ensemble des huit aires coutumières, la *Charte* a été *proclamée* le 26 avril 2014 lors du rassemblement annuel des instances coutumières³⁹. Un

³⁶ L'un des ateliers auquel j'ai assisté soulevait par exemple la question de l'évolution statutaire de la « Fédération des GDPL », les différentes formes juridiques possibles (chambre consulaire, établissement public), les contraintes budgétaires et administratives pour chacune des hypothèses, etc.

³⁷ L'inclusion, dans le circuit capitaliste, de structures juridiques épousant une configuration clanique ou tribale (les GDPL en tant qu'ethno-entreprises) constitue un sujet brûlant d'actualité en Nouvelle-Calédonie. Plus largement, « à l'échelle mondiale le processus tendant à transformer les groupes ethniques en entreprise » a fait l'objet d'un ouvrage récent (John L. Comaroff et Jean Comaroff, *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University of Chicago Press, 2009) analysé et commenté par Babadzan (2013b).

³⁸ D'après le site du Sénat coutumier : www.senat-coutumier.nc/le-senat-coutumier/la-charte-du-peuple-kanak.

³⁹ Le socle commun des valeurs kanak est un concept sur lequel le Sénat coutumier a lancé une réflexion lors de l'assemblée annuelle de 2012. Les réunions se sont succédées tout au long de l'année 2013, entre représentants du Sénat et des aires coutumières, en vue de « valider et acter la déclaration portée sur les valeurs de la société traditionnelle » (*La Parole*, publication du Sénat coutumier, dossier de présentation et de suivi du chantier de 2013 sur le socle commun, p.18). La *Charte des Valeurs Kanak*, proclamée par le Sénat coutumier en avril 2014, n'a pas de valeur juridique à proprement parler, puisque l'institution n'exerce qu'un rôle consultatif. Toutefois, cette Charte et les éléments qu'elle contient (notamment un projet de pluralisme juridique qui est au cœur de la réflexion et des préoccupations des sénateurs coutumiers) ont été présentés de manière très officielle en Nouvelle-Calédonie (au Congrès) ou en France (notamment auprès de la Ministre des Outre-Mer, G. Pau-Langevin) depuis sa publication. Ils sont mentionnés dans une délibération du Journal Officiel de Nouvelle-Calédonie (délibération-cadre n° 02/2013/SC du 30 avril 2013). La *Charte du Peuple Kanak* a fait l'objet de plusieurs commentaires et critiques (*cf. infra*). Par ailleurs, lors de sa proclamation en avril 2014 (lors d'une « assemblée du pays kanak » qui s'est tenue aux abords de Nouméa, sur le site de *Ko Wé Kara*), les discours prononcés par les différents orateurs

orateur y fait référence, fin novembre, au début du séminaire sur le foncier et la justice. Quant à l'exposition « coutume kanak », on peut lire dans la revue de l'ADCK que le reportage, réalisé en partenariat avec l'ADCK, « s'appuie en partie sur le socle commun des valeurs kanak publié par le Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie »⁴⁰. Là encore, la superposition de plusieurs formes institutionnelles de légitimité autochtone (ADCK-Centre Culturel et « assemblée » coutumière) invite à penser en termes de discours performatif et de capacité d'agir (*agency*), l'utilisation, par les différents acteurs sociaux, de toutes les ressources symboliques pouvant contribuer à faire advenir et à naturaliser ce qui est dit, et en particulier la place qui entend être donnée à *la coutume* dans le discours public sur l'espace social et juridique calédonien en devenir⁴¹.

D'un point de vue anthropologique, on sait depuis déjà longtemps que *la coutume*, dans toute son ambiguïté historique, est porteuse d'une charge symbolique significative (d'autant plus forte qu'elle est polysémique), qui s'est érigée progressivement depuis la période des nationalismes océaniques et de l'idéologie pan-océanienne de la *Pacific Way* ou de la *Melanesian Way* (Narokobi, 1983 ; Tupouniua et al. 1980)⁴². En Nouvelle-Calédonie, comme dans de nombreux autres pays d'Océanie, cet investissement symbolique de *la coutume* par l'idéologie (anti-coloniale puis nationaliste) a véritablement émergé au milieu des années 1970 ; il n'a, en réalité, jamais cessé de se renforcer depuis cette date, du fait même qu'il se remplissait de contenus institutionnels évolutifs, voire exponentiels, dictés par les contingences historiques et le volontarisme des processus politiques en cours.

En particulier, les accords de Matignon (1988) ont acté l'intégration officielle de la *dimension mélanésienne* au paysage institutionnel de la Nouvelle-Calédonie. Dix ans plus tard, l'accord de Nouméa (1998) et la loi organique (1999) ont placé l'identité kanak *au cœur même*

ont encore abondamment fait référence aux deux premiers mouvements politico-religieux de l'UICALO et de l'AICLF (communication personnelle de Claire Levacher, doctorante EHESS/IRIS ; IRD de Nouméa, 16 juin 2015).

⁴⁰ *Mwà Vée*, n°85, ADCK-Centre Culturel Tjibaou, 2015, p.16.

⁴¹ Selon Bronwen Douglas, le « terme anglais "agency" est plus large que celui d'"action" : il se rapporte à la faculté humaine d'agir, de choisir, d'employer des stratégies et de se représenter, en fonction des compétences et aussi des contraintes structurelles et conjoncturelles » (1996 : 126 ; note 6). On trouve également le mot « agencité » (cf. par exemple : Poirier, 2004 : 17) ou, dans les sciences cognitives, « agentivité » (Glossaire « Les mots de Sen... et au-delà », *Revue Tiers-Monde*, n° 198, 2009, pp.373-381 ; www.cairn.info/revue-tiers-monde-2009-2-page-373.htm).

⁴² A propos de l'Océanie, et en l'occurrence de la Mélanésie, l'anthropologue Roger Keesing parle d'une « mélanisation » de la rhétorique anticoloniale d'Afrique noire, incarnée par Senghor et son concept de *Négritude* (1982 : 297). Cette dimension culturaliste revêt une importance capitale dans la transformation institutionnelle de la Nouvelle-Calédonie, comme on va le voir ensuite.

du dispositif institutionnel. L'accord de 1998 prévoit en outre la mise en place d'un accord spécial sur la culture (2002). Le Préambule de l'accord est un document parmi les plus cités dans tous types de production scientifique ; c'est aussi une référence juridique sur laquelle s'appuie la *Charte* du Sénat coutumier. Au-delà du formalisme juridique – dont je tiens à souligner qu'il est en train de prendre une importance capitale à l'intérieur du débat scientifique – *la coutume* n'est plus seulement un corpus d'obligations sociales qui caractérisent le milieu kanak : elle entre aussi désormais dans la catégorie des loisirs et des pratiques culturelles, déclinés sous différentes formes (expositions, théâtre, Journées Portes Ouvertes, conférences, fête annuelle de l'igname...). Elle constitue également, depuis les années 1990, une forme de néo-rituel incontournable, employé à toutes les occasions : incontestablement, la coutume est devenue ce symbole de la reconnaissance d'une spécificité culturelle kanak que nul n'est censé ignorer.

2. Présentation du sujet de recherche

Organisé en 1975 sur un terrain en friche prêté par la mairie de Nouméa, le premier festival mélanésien de Nouvelle-Calédonie, *Mélanésia 2000*, fête ses quarante ans en 2015 : depuis plus de vingt ans déjà, il est assez unanimement célébré comme « l'an I de la renaissance culturelle kanak » (pour reprendre une expression utilisée ironiquement par l'ethnologue Jean Guiart)⁴³. Dans l'esprit de ceux qui l'ont vécu et, plus largement, pour tous les artisans de la reconnaissance identitaire kanak, *Mélanésia 2000* est considéré comme un mythe identitaire fondateur de l'unité d'un peuple mélanésien de Nouvelle-Calédonie. La mobilisation collective autour du projet initial de quelques individus, qui ont rendu possible le festival, représente, quarante ans après, un *marqueur historique*. Au point d'oublier que, parmi ceux qui, aujourd'hui, saluent et encouragent la mise en spectacle de l'identité kanak (et bien souvent y contribuent très officiellement), certains refusaient, en 1975, de participer à ce qu'ils

⁴³ Selon Guiart, précisément, le festival de 1975 a été érigé en mythe, alors même que son initiateur, Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), « n'a jamais présenté *Mélanésia 2000* comme l'an I de la renaissance culturelle canaque, mais comme le premier jour de la présentation *aux blancs* de cette culture canaque » (1996b : 106 ; souligné dans le texte). Selon Bensa et Wittersheim, *Mélanésia 2000* représente la « première présentation magistrale et officielle du monde kanak » (in Tjibaou, 1996 : 19). Pour Marie-Claude Wetta, veuve Tjibaou, *Mélanésia 2000* est le « point de départ d'une vie tout entière consacrée au devenir politique du pays » (*ibid.* : 9).

préfèrent qualifier de « prostitution de la culture », et s'opposaient au tout premier projet *patrimonial* porté par Jean-Marie Tjibaou et Scholastique Pidjot⁴⁴.

Quarante années ont passé. En l'espace de deux générations, la Nouvelle-Calédonie a connu l'émergence du mouvement nationaliste kanak, la violence des « événements » et l'état de semi-guerre civile⁴⁵ ; des accords politiques ; des prises d'otages (Canala, Ouvéa) ; des interventions militaires (Canala en 1985 ; Gossanah en 1988) ; des morts tragiques (plus particulièrement parmi les indépendantistes) ; deux accords « historiques » ; deux référendums ; deux nouvelles usines, l'une au Nord et l'autre au Sud, destinées à l'exploitation minière et au rééquilibrage économique du pays... En tout juste quatre décennies, s'est construit un long chemin vers une forme de compromis, et enfin une cohabitation politique et les prémices d'une reconnaissance culturelle mutuelle, certainement de bon augure pour un projet de « réconciliation nationale ».

A travers les compromis politiques qui ont jalonné l'histoire de la Nouvelle-Calédonie, les accords de Matignon ont entériné une reconnaissance institutionnelle des formes de civilisation qui préexistaient à la colonisation. Au sein des institutions, des hommes et des femmes ont œuvré, ou plutôt défriché, expérimenté, de nouvelles formes d'action symbolique, souvent sans trop savoir ce qui, au bout du compte, resterait gravé dans le marbre. Si la conquête symbolique de la dignité kanak ne semble guère faire de doute, que reste-t-il aujourd'hui de l'esprit de *Mélanésia 2000* dont beaucoup se réclament ? Les acteurs ne sont plus très nombreux, qui ont participé ou au contraire combattu le projet du festival, avant d'être emportés, quelques années plus tard, dans le processus de radicalisation politique, et de porter les couleurs du nationalisme ou de l'anti-indépendantisme. Seuls restent les récits, les témoignages de leur engagement de l'époque, et les travaux, eux aussi souvent conditionnés par une forme d'engagement ou *a minima* de parti-pris, des chercheurs : historiens, archéologues, sociologues, ethnologues⁴⁶.

⁴⁴ Cf. Société des Océanistes, 1995 ; Guiart, 1996a, 1996b ; Chappell, 2003 ; Brown, 2008 ; cf. *infra*.

⁴⁵ Barbançon (2015 : 47) rappelle utilement les différentes expressions utilisées pour caractériser les événements des années 1984-1988 : « guerre civile » (Bernard Pons) ; « situation voisine de la guerre civile » (Michel Rocard) ; « armée menant une guerre coloniale » (Tjibaou, à propos de l'« Opération Victor » menée à Ouvéa).

⁴⁶ Plusieurs de ces témoignages sont réunis dans un numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* (1995) et un autre de la revue culturelle *Mwà Vée* (n°10, 1995). Je renvoie également à la thèse de doctorat de Philippe Missotte (1985) qui fut coorganisateur du festival et coauteur d'un ouvrage de référence consacré au festival (Tjibaou, Missotte *et al.*, 1976). Ces textes seront abondamment utilisés dans les pages qui suivent.

Histoire d'un parcours de recherche

Mon intérêt pour la Nouvelle-Calédonie et pour le phénomène communément qualifié de « réveil culturel » du peuple kanak – ainsi que, dans une plus large mesure, celui des politiques culturelles en Océanie – est d'abord né d'une première rencontre fortuite avec le Pacifique Sud en 1995, lors d'un voyage de plus d'une année en Asie et en Océanie. Ce voyage a été suivi ensuite de séjours fréquents, d'une durée de plusieurs mois, sur le territoire de Nouvelle-Calédonie (pour des séjours de trois à six mois par an entre 1996 et 2000), lequel est devenu peu à peu mon terrain privilégié d'observation et l'objet principal de mes recherches ethnologiques. Ces dernières se sont rapidement centrées sur le thème des « politiques de la tradition », et notamment, la place prépondérante de « la coutume kanak »⁴⁷ dans le contexte politique et institutionnel qui a précédé et accompagné la mise en œuvre des accords de Matignon (1988-1998) signés entre le parti indépendantiste kanak, le parti « loyaliste » (anti-indépendantiste), et l'État français. Ma position théorique était alors largement nourrie par les réflexions et les controverses qui animaient et dominaient l'anthropologie océaniste anglo-saxonne des années 1990 à propos des phénomènes de renaissance culturelle qui s'observaient déjà dans tout le Pacifique depuis plusieurs décennies.

Mes séjours en Nouvelle-Calédonie se sont échelonnés sur une première période (entre 1996 et 2001), qui contraste nettement, il faut d'ores et déjà le souligner, avec la situation que je connais depuis mon retour sur place (début 2014), en particulier en ce qui concerne la transformation du paysage culturel local et la prolifération du nombre d'événements (festivals, concerts, spectacles, expositions, ateliers, conférences...) et d'acteurs sociaux engagés dans des activités en lien avec l'art, le patrimoine, ou tout ce qui est désormais regroupé sous le label très abscons de « médiation culturelle ».

En mars 1998, pendant mon cursus universitaire, mon directeur de recherche, le Professeur Alain Babadzan, m'a offert l'opportunité de participer à une table-ronde qu'il organisait alors à Montpellier sur le thème des identités culturelles et des identités nationales dans le Pacifique, pour y présenter mes observations et hypothèses de travail⁴⁸. Ces premières

⁴⁷ « La coutume » est le terme consacré en Nouvelle-Calédonie. Dans les autres pays de la région (Mélanésie et Polynésie), le mot employé sera « Kastom », qui désigne aussi bien le concept générique consacré par le discours nationaliste océanien, que la référence culturaliste prise comme objet par l'anthropologie (cf. Babadzan, 1988 : 205 ; 2009 : 32).

⁴⁸ « Traditions et traditionalismes en Océanie », table-ronde organisée à Montpellier les 3 et 4 mars 1998 à l'initiative d'Alain Babadzan, avec l'appui du DEA de sociologie-ethnologie de l'Université de Montpellier 3 et le

recherches m'ont conduite à décrire le processus de reconnaissance officielle d'une culture kanak revalorisée, réifiée, et donnée à voir d'un point de vue *esthétique*. Surtout, j'évoquais l'émergence d'un groupe social d'un type nouveau, qui prenait progressivement en charge l'organisation et la gestion opérationnelle d'institutions tout nouvellement créées, destinées à officialiser, dans l'espace public calédonien, la reconnaissance de l'identité culturelle kanak. Ainsi, dès le début, mes questionnements se sont dirigés vers les acteurs sociaux gravitant autour des pôles culturels et artistiques, qui furent longtemps concentrés sur la ville de Nouméa, c'est-à-dire à l'écart du contexte spécifique de telle ou telle tribu ou aire coutumière⁴⁹.

J'ai alors conçu mon premier projet doctoral (1999) dans le cadre de ce que l'on pourrait nommer, pour paraphraser Bourdieu, une objectivation des conditions sociales et historiques de production des représentations successives de l'« identité kanak ». Ce travail s'appuyait, d'une part, sur les écrits (livres, articles, interviews,...) relatifs aux prémisses de l'action en faveur de la culture autochtone, et d'autre part, sur le témoignage de ceux que Bensa nomme les « promoteurs patentés de la culture kanak » (2002 : 187). Ces derniers appartenaient, à la fin des années 1990, à ce que j'avais qualifié – faute de mieux – de « classe moyenne mélanésienne »⁵⁰ distincte, d'une part, de l'élite politique kanak, et d'autre part, des

Centre Régional des Lettres Languedoc-Roussillon. Cette manifestation a donné lieu à une publication dans un numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* (Paris, MSH, 1999, 109-2).

⁴⁹ Exception faite du centre culturel ouvert à Hienghène (dans le Nord-Est du Territoire) en 1984, et créé à l'initiative de Jean-Marie Tjibaou, maire du village depuis 1977, la « décentralisation », plus particulièrement au profit de la Province Nord, est un phénomène assez récent, mis en œuvre à partir des accords de Matignon, mais qui n'ôte en rien à la ville de Nouméa son statut de « capitale culturelle ». A ce propos, je dois préciser que les enquêtes et entretiens réalisés dans le cadre de mes dernières recherches se sont déroulés très majoritairement à Nouméa (et pour quelques unes, à Koné, « capitale » du Nord) dans la proximité des institutions dédiées à la culture. Antérieurement, lorsque j'avais séjourné en milieu kanak (notamment à Tadiné, sur l'île de Maré, ou à Yandé, à l'extrême nord de la Grande Terre, durant plusieurs semaines), ce n'était pas pour les besoins de ma recherche, mais dans le cadre de missions professionnelles parallèles (travaux sous-marins, logistique de chantier) qui me procuraient un revenu. Ces séjours avaient néanmoins parfois été l'occasion de rencontres en lien avec mes travaux de recherche (par exemple une entrevue particulièrement marquante avec le Grand Chef Nidoïsh Naisseline à Maré, à la fin des années 1990), pour lesquelles je me présentais clairement en tant qu'ethnologue. Plusieurs entretiens, avec des artistes kanak notamment, se sont déroulés en tribu (sur la Grande Terre et à Ouvéa), mais sans pour autant que je réside sur place plus de quelques jours.

⁵⁰ J'écrivais en 1999 (p.99) : « (...) lorsque je parle de "classe moyenne mélanésienne", je désigne, non pas un groupe réel, délimité, un groupe en-soi doté d'une quelconque "conscience de classe", mais plutôt un groupe "sur le papier", une "classe probable" (Bourdieu, 1984 : 4) ». La même année, le terme de « classe montante » m'avait été suggéré lors des échanges qui avaient suivi ma communication à l'EHESS dans le cadre des séminaires du Programme de Recherche Interdisciplinaire Études Océaniques dirigé par Alban Bensa (Paris, 18 mars 1999). Cette dénomination, presque aussi insatisfaisante que la précédente, est sans doute à mettre en rapport avec la discussion sémiologique développée à la même époque par Wittersheim, par laquelle il s'efforce de désigner un groupe émergent d'acteurs, aux caractéristiques sociales particulières (et distincts des *leaders* politiques), sans pour autant donner à voir une démarcation trop visible entre, d'une part, cette catégorie sociale rattachée à une « minorité dominante », et d'autre part, la « majorité dominée » (cf. Hamelin et Wittersheim, 2002 : 16 ; Wittersheim, 2006 : 68-69). J'évoquerai ailleurs les réactions suscitées en leur temps par les anthropologues qui

représentants des nouvelles institutions qui se voulaient davantage ancrées dans les « usages de la coutume » (Conseil Coutumier – qui précéda le Sénat coutumier –, aires coutumières).

Durant cette période, j'avais eu l'occasion de rencontrer quelques uns des responsables ou collaborateurs de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK), notamment Octave Togna (alors directeur général), Jean-Pierre Deteix (secrétaire général), Emmanuel Kasarhérou (directeur culturel et artistique), Susan Cochrane (experte australienne en art contemporain papou et aborigène, responsable du Fonds d'Art Contemporain Kanak et Océanien, le FACKO), Pierre-Olivier Clerc (responsable de la médiathèque), Franck-Eric Retière et David Camerlynck (en charge respectivement de la communication et de l'accueil des publics), Christine Honakoko (assistante du directeur culturel) ; j'avais interviewé également le directeur des Affaires Culturelles de l'époque, rattaché à l'État, Pierre Culand, ainsi que des responsables des services de la culture au sein des collectivités (mairie) ou au musée : j'échangeais par exemple longuement avec une jeune anthropologue kanak, Solange Néaoutyine, qui débutait alors son parcours professionnel au Musée de Nouvelle-Calédonie⁵¹. Sur la question de la place de *la coutume* dans les institutions et, plus largement, sur le rapport entre tradition et modernité, j'avais pu rencontrer des représentants du Conseil Consultatif Coutumier, ainsi que les fondateurs des plus anciens mouvements politiques de revendication kanak des années 1970, qui s'étaient à l'époque opposés au festival *Mélanésia 2000* (Nidoïsh Naisseline, Élie Poigoune).

Mon travail d'enquête s'était également concentré en grande partie sur les artistes kanak émergents, promus par la politique d'exposition et d'acquisition de l'ADCK : en premier lieu, il s'agissait de femmes peintres comme Paula Boi, Yvette Bouquet, Micheline Néporon, Denise Tiavouane, formées à l'École d'art de Nouvelle-Calédonie (qui, contre toute attente, fut fermée ensuite), présentes dans toutes les expositions d'art contemporain kanak et dans quelques manifestations régionales ou internationales ; ces artistes faisaient déjà à cette époque figure de pionnières dans l'émergence d'un « art contemporain kanak » (peinture, bambous gravés, installations). S'y ajoutaient des sculpteurs kanak (par exemple Ito Waïa ou Norman Song), ou encore de jeunes talents comme Marylin Thydjepache, parrainée par les « pionnières » plus âgées. Ce groupe d'artistes kanak, soutenus à l'époque par l'ADCK, commençait alors à gagner en notoriété localement et participait à différentes expositions, de plus en plus souvent en

désignaient sans équivoque les élites autochtones (intellectuelle, politique) porteuses d'un discours sur une *Kastom* dont elles étaient majoritairement détachées.

⁵¹ Elle en est désormais la conservatrice, chef du service des musées et du patrimoine (SMP), lequel relève de la Direction de la Culture, de la Condition Féminine et de la Citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie (DCCFC-NC).

individuel, parvenant même à s'exporter hors de Nouvelle-Calédonie par le biais de partenariats institutionnels ou de résidences d'artistes. Le monde de l'art étant alors très cloisonné, je rencontrai également des artistes non-Kanak, parmi lesquels Florence Giuliani, Aline Mori, Yvon Jeaneau (décédé depuis), qui ne pouvaient s'appuyer que sur le réseau local des galeristes, et qui se fédéraient alors autour d'une galerie de la ville, *Galéria* (aujourd'hui fermée). Pour le secteur de l'édition (embryonnaire à l'époque), j'avais rencontré Laurence Viallard des éditions *Grain de Sable* (apparues au début des années 1990, disparues depuis), qui devait présenter peu après quelques uns de « ses auteurs » au Salon du Livre à Paris (1999). Enfin, j'avais tenu à questionner les personnes engagées à la fois dans le projet scientifique du Centre Culturel Tjibaou et du Musée du quai Branly, notamment Stéphane Martin (qui occupe toujours les fonctions de directeur du quai Branly) et Roger Boulay (alors au Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie), anthropologue, impliqué depuis plus de trente ans dans l'inventaire et la mise en valeur du patrimoine kanak traditionnel⁵².

Les entretiens que j'ai pu mener durant mes séjours successifs en Nouvelle-Calédonie, y compris en octobre-novembre 2000, au moment du 8^e Festival des Arts du Pacifique, consistaient généralement en discussions d'une à trois heures, pour lesquelles je dispose de prises de notes et de quelques enregistrements. Il était très net, durant ces séquences, que certains de ces nouveaux professionnels de la culture et de la politique étaient rompus à ce genre d'exercice, quand ils n'étaient pas eux-mêmes auteurs de publications sur des sujets apparentés à mes propres recherches (Boulay ; Kasarhérou). Pour d'autres personnes, la mise en situation d'entretien constituait une expérience encore peu familière et intimidante pour l'interviewé(e), et d'autant plus malaisée à conduire qu'elle ne s'inscrivait pas dans un contexte « classique » d'enquête ethnographique, qui suppose généralement l'immersion du chercheur au cœur d'un groupe social précis et localisé, pendant une durée assez longue⁵³. Précisément, la diversité des parcours personnels et professionnels semblait caractériser à ce moment-là la composition d'un groupe social émergent dont la mission consistait à construire les expressions de « la culture kanak » destinées à être rendues publiques.

⁵² La revue culturelle de l'ADCK (*Mwà Vée*), qui avait commencé à paraître à partir de 1993 (j'en avais d'ailleurs fait le sujet de mon mémoire de licence en 1997), propose un éventail très complet de la diversification des performances culturelles et artistiques en Nouvelle-Calédonie depuis plus de vingt ans. Plus récemment, la revue *Endemix* (qui dispose également d'un format d'émission télévisée, d'une émission radio, et d'un site web), produite par l'association du *Poémart*, se consacre à l'actualité culturelle et artistique du pays.

⁵³ Les conditions dans lesquelles j'ai effectué mon retour sur le terrain presque quinze ans plus tard, et en particulier la facilité de réalisation des entretiens, témoignent, si besoin était, des profonds changements qui ont eu lieu dans tous les secteurs désormais considérés sous le label de « la culture », et notamment de « la culture kanak ».

Ainsi institutionnalisée, cette culture présentait trois caractéristiques majeures : en premier lieu, elle revêtait une dimension mono-ethnique et unificatrice, où la diversité des *us et coutumes* localisés se retrouvait dans un creuset identitaire commun ; deuxièmement, elle était décrite comme étant véritablement enracinée dans un « passé immémorial » (précolonial), et nourrie par la tradition⁵⁴ ; pour finir, elle s'imposait, bien vivante, sur la scène culturelle moderne, à travers des *performances* et des *créations* artistiques contemporaines. Dans cette optique, j'ai alors tenté de décrire et d'analyser l'apparition d'une nouvelle génération d'artistes kanak, brusquement transplantés de leurs ateliers précaires « en tribu » vers les salles d'exposition d'un centre culturel kanak flambant neuf et très largement médiatisé ; ces artistes, parfois peu reconnus, voire inconnus, à l'intérieur même de leur pays d'origine, se trouvaient soudainement appelés à représenter l'art moderne autochtone de la Nouvelle-Calédonie dans les expositions internationales et les grandes métropoles de l'art contemporain⁵⁵.

Durant cette première phase de ma recherche, dans un contexte culturel largement teinté d'enjeux politiques quant au choix, pour ce territoire, d'une autonomisation croissante ou d'un rattachement durable à la métropole⁵⁶, j'ai toujours souhaité préserver une certaine autonomie vis-à-vis des institutions culturelles, coutumières, ou artistiques kanak et calédoniennes dont je brossais le tableau : jusqu'en 2002, date où j'ai dû décider, pour des raisons professionnelles et personnelles, d'interrompre mes recherches et de laisser ce projet de thèse entre parenthèses, ma participation aux événements culturels et artistiques locaux s'est donc généralement faite *de l'extérieur*, avec les avantages (liberté de pensée et d'action) et les inconvénients (participation passive et non-appartenance à ce que Bourdieu nomme le monde des « célébrants ») liés à cette position⁵⁷.

⁵⁴ Il convient d'y inclure l'influence du christianisme, sur laquelle je reviendrai longuement.

⁵⁵ Ces travaux ont donné lieu à plusieurs publications : « Patrimoine et identité kanak en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologies comparées*, 2, 2001 ; « Primitifs d'hier, artistes de demain : l'art kanak et océanien en quête d'une nouvelle légitimité », *Ethnologies comparées*, 6, 2003 (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/c.g.htm>). Des extraits de ces textes, dans leur version remaniée, ont pu être partiellement repris dans les pages qui suivent (chapitres 7 et 8). Les références sont alors signalées.

⁵⁶ La Nouvelle-Calédonie, Territoire d'Outre-Mer depuis 1957, est devenue en 1998 une « collectivité *sui generis* ». Bien que toujours intégrée à l'ensemble national français, elle est communément appelée « le pays » par ses habitants.

⁵⁷ Exception faite peut-être de mon intervention lors du 6^e Symposium de l'Association des Arts du Pacifique (Nouméa-Lifou, 23-28 juillet 2001). Le titre du symposium était le suivant : *Contemporary Pacific Arts : rupture or continuity ?* A cette occasion, j'avais souligné le rôle joué par les institutions culturelles dans le processus de création et de promotion artistique en contexte post-colonial, au travers d'une communication intitulée : « Building Up the Future ? Contemporary Pacific Arts as New Icons for Postcolonial Identities ».

D'un point de vue statutaire, mon insertion en 1999 au sein d'une nouvelle équipe universitaire de recherche – le CERCE, Centre d'Études et de Recherches Comparatives en Ethnologie (EA 3532), à l'Université de Montpellier –, m'a permis d'être sélectionnée par la Mission du Patrimoine Ethnologique (Ministère de la Culture) dans le cadre d'un appel d'offres lancé en 2000, intitulé « Ethnologie de la Relation Esthétique »⁵⁸. En outre, j'ai reçu, pour l'année 2001, l'appui du Ministère des Affaires Étrangères par l'octroi d'une bourse Lavoisier destinée à financer un séjour d'une année complète au sein de la *Research School of Pacific and Asian Studies* (RSPAS) de l'Australian National University de Canberra (Australie).

Intégrée en tant que *visiting fellow* à l'équipe du *State, Society and Governance in Melanesia (SSGM) Project*, sous la tutelle du Professeur Bronwen Douglas, historienne, ce séjour dans le centre académique le plus réputé de la région Pacifique a constitué une étape décisive dans mon parcours⁵⁹. Tout d'abord, j'ai eu la possibilité d'accéder à l'abondante littérature océaniste consacrée aux questions d'identité et de nationalisme ethnique, et en particulier à l'ensemble des textes produits par les anthropologues anglo-saxons dans les années 1980 et 1990 autour de la question de *l'invention des traditions* dans les sociétés post-coloniales du Pacifique Sud⁶⁰. D'autre part, il m'a été possible de confronter mes données ethnographiques initiales et mes problématiques de recherche à celles d'autres chercheurs impliqués dans l'analyse de phénomènes comparables de mobilisation ethnique et d'expression artistique autochtones en Australie, en Nouvelle-Zélande, en Papouasie-Nouvelle-Guinée ou au Vanuatu, par exemple⁶¹. A un moment où je m'interrogeais plus particulièrement sur le statut de l'artiste contemporain « indigène », je pus mettre à profit mon séjour à Canberra pour échanger également avec des artistes, médiateurs culturels ou conservateurs aborigènes (comme

⁵⁸ La participation à cet appel d'offres s'est effectuée à travers un projet de recherche intitulé : « Primitifs d'hier, artistes de demain : regards croisés sur l'art neuf des sociétés non-occidentales ». Ce projet a fait l'objet d'une des publications précitées (2003).

⁵⁹ Ce séjour universitaire a donné lieu à deux séminaires présentés à la Division of Pacific and Asian History, RSPAS, Australian National University, et à une publication (*discussion paper*) dans la revue du SSGM Project (Graille, 2001b).

⁶⁰ Ces textes sont en grande partie commentés et référencés *infra* (cf. chapitre 1).

⁶¹ Outre l'extraordinaire bienveillance et le précieux soutien que m'a témoignés Bronwen Douglas durant toute la durée de mon séjour au sein de la RSPAS, je tiens à saluer ici la disponibilité de Peter Brown, avec qui j'avais eu le loisir d'échanger sur la question des festivals, et de Christopher Ballard, que j'ai eu plaisir à retrouver lors de la première conférence du Réseau des Universités du Pacifique Insulaire (Pacific Islands Universities Research Network, PIURN) organisée du 3 au 7 novembre 2014 en Nouvelle-Calédonie (www.univ-nc.nc/actualites). Mes pensées vont également à Adrian Muckle, qui préparait alors sa thèse de doctorat sur la révolte kanak de 1917 (Muckle, 2004 ; publiée en 2012), et avec qui j'ai pu échanger en 2015. A. Muckle a également documenté un film récent d'Alan Nogues sur cet événement longtemps oublié des historiens (*La dernière révolte*, 2015, 70 min.). Il est en outre le co-auteur, avec Alban Bensa et Yvon Goromoedo, d'un ouvrage récent consacré aux récits kanak (aire paicî) relatifs à cet événement guerrier de 1917 (Bensa *et al.*, 2015) : ce livre se présente comme « une œuvre engagée dans la prise de souveraineté intellectuelle des Kanak » (résumé, 4^e de couverture).

Réa ou Djon Mundine, que j'avais rencontrés l'année précédente à Nouméa, à l'occasion du 8^e Festival des Arts du Pacifique), ou encore de tout nouveaux acteurs du champ culturel et patrimonial calédonien – que j'allais ensuite retrouver, treize années plus tard, comme têtes de pont de projets institutionnels ou associatifs⁶².

En outre, j'ai pu constater combien l'audace et la maturité artistique des plasticiens autochtones en Australie ou en Papouasie-Nouvelle-Guinée contrastaient de manière brutale avec les conditions sanitaires et sociales dans lesquelles vivaient ces populations, tandis que le puissant message politique des œuvres aborigènes (dont certaines, comme *The Aboriginal Memorial*, s'exposaient déjà à la National Gallery of Australia à Canberra) était bien celui des victimes d'un génocide qui exigeaient pour le moins une réparation symbolique des drames humains vécus par leurs communautés. 2001 était aussi l'année où s'ouvrait l'*Australian National Museum*, qui s'efforçait de « réconcilier » des communautés aborigène et blanche aux « destinées enchevêtrées » (Gore, 2003), au sein d'une institution destinée à incarner *la Nation* australienne. L'art aborigène traditionnel et contemporain y figurait sous l'intitulé « First Australians », avec une forme officielle de reconnaissance, dans un langage esthétique, du fait colonial et des exactions commises au nom de la colonisation.

Cette situation n'avait pas grand-chose en commun, à mes yeux, avec les prémises d'un « art kanak contemporain » qui, en 1998, faisait ses premiers pas à Tina-sur-Mer, dans les grands espaces lumineux et aérés du tout nouveau Centre Culturel Tjibaou, déjà célèbre dans le monde entier grâce à son illustre concepteur, l'architecte Renzo Piano. Je constatais pour ma part les effets de la politique culturelle conduite par la France en Nouvelle-Calédonie : dans une profusion de moyens techniques et financiers, l'impression dominante était qu'il se « fabriquait » là-bas des « œuvres d'art contemporain kanak » tous azimuts, dans le seul but de donner à voir une certaine représentation – « authentique » pour certains, « folklorique » pour d'autres – de l'identité culturelle autochtone. Surtout, je me heurtais à l'ambivalence du discours des acteurs, la « langue de bois » pratiquée par bon nombre d'institutionnels locaux, pour qui la question de la culture kanak conservait avant tout une coloration éminemment politique, et devait donc être abordée avec précaution – *a fortiori* du point de vue de l'anthropologie. Dans ce contexte, je ne m'autorisais pas à faire l'apologie (teintée de

⁶² Je pense par exemple à Marianne Tissandier, que j'ai revue plusieurs fois à Nouméa depuis 2014 : outre ses fonctions d'attachée de conservation au Musée de Nouvelle-Calédonie, elle était également jusqu'en 2015 présidente de l'Association des Musées et Établissements Patrimoniaux de Nouvelle-Calédonie (AMEPNC) ; elle en est encore aujourd'hui la vice-présidente.

paternalisme) d'une dynamique artistique exceptionnelle en Nouvelle-Calédonie, même si je ne pouvais pas ignorer que les principaux espaces d'exposition s'ouvraient en priorité à ceux – kanak et, dans une moindre mesure, non-kanak – qui s'emparaient opportunément des symboles de la *kanakitude*, et devenaient, en quelques années, voire en quelques mois à peine, les nouvelles icônes officielles d'une « tradition toujours vivante ». Dans ce temps dédié à la re(con)naissance identitaire kanak sous ses formes les plus réifiées et esthétisées, l'heure était à la célébration officielle et bienveillante. Il était donc relativement inapproprié de s'interroger sur ce que les artistes autochtones et leurs œuvres devaient à l'action politique et culturelle engagée par l'État français en Nouvelle-Calédonie, et sur la manière dont l'occidentalisation (par l'évangélisation, la colonisation, la modernisation, etc.) avait pu façonner toutes ces formes et expressions éminemment modernes d'une culture ou d'une civilisation kanak largement idéalisées.

Il était également malaisé de proposer une vision critique de la « construction institutionnelle » du champ artistique kanak naissant, sans se faire l'écho des voix discordantes (ou tues) des « autres ethnies » : en particulier, celle de la communauté dite « caldoche » (descendants des bagnards et des « colons », ou plus largement, natifs calédoniens issus des vagues successives de peuplement allochtone aux XIX^e et XX^e siècles), dont la représentativité en matière culturelle n'était guère significative, et qui, déjà, interpelait l'État et son représentant sur la nécessité de donner à chaque « culture du pays » une réalité institutionnelle à l'intérieur d'un projet politique qui aurait dû être, selon le préambule de l'accord de Nouméa (1998), celui du *destin commun* politique de toutes les composantes ethniques du pays.

De retour en métropole, en 2002, j'ai retrouvé la vie universitaire, et bénéficié, avec l'appui de mon directeur de recherche, d'un statut de chargée de cours auprès des étudiants de sociologie et d'ethnologie de Nîmes et Montpellier. J'occupais parallèlement un emploi en qualité de cadre administratif dans une entreprise privée de la région, et peu de temps après, j'ai accepté un poste de directrice des ressources humaines à plein temps dans cette même entreprise. J'ai donc fini par me détacher peu à peu du laboratoire de recherche qui m'avait accueillie et épaulée, et d'un projet de thèse que je n'étais pas parvenue, faute de temps, à mener à son terme.

Moins de deux ans plus tard, après une immersion totale en entreprise, où j'avais découvert d'autres « tribus », d'autres « codes », et des enjeux de pouvoir tout aussi structurants et producteurs de sens, j'ai réorienté mes questionnements vers les thématiques de la sociologie du travail et des organisations, plus précisément la construction des identités professionnelles,

retrouvant au passage ma panoplie de chercheur de terrain et mon avidité scolastique. Comme il n'était pas question de quitter mon emploi, cette nouvelle expérience académique s'est déroulée en formation continue, auprès du Département de Sociologie de l'Institut d'Études Politiques de Paris⁶³. Face aux contraintes et à la dimension oppressante de la gestion des ressources humaines en entreprise, j'ai trouvé dans cette digression sociologique un îlot de bien-être et un véritable antidote contre l'emprise et les exigences du « faire », de l'efficacité, au cœur de l'action managériale qui ne peut que trop rarement se donner le temps d'être réflexive. Cette période m'a permis de découvrir et d'utiliser les outils de la sociologie des organisations, telle qu'elle avait été théorisée et mise en pratique par l'équipe constituée autour de Renaud Sainsaulieu et du Master de sociologie du changement⁶⁴.

Surtout, grâce au travail requis pour cette formation, j'ai pu m'extraire de mes activités opérationnelles, et ranimer une flamme critique quant aux choses qui sont données comme « allant de soi », pour renouer avec cette impérieuse, presque enfantine, nécessité du « pourquoi ? ».

La suite est, comme bien souvent, une affaire non pas de hasards, mais de moments et de rencontres. En juillet 2007, la conférence annuelle de la Pacific Arts Association (PAA), que j'avais fréquentée assidûment lorsque je passais plusieurs mois par an en Océanie, a été organisée à Paris, au Musée du quai Branly. Par curiosité, je décidai d'assister aux conférences des anthropologues et historiens de l'art venus se retrouver et débattre des messages portés par l'art contemporain océanien, du statut des artistes du Pacifique, des partenariats institutionnels, etc. Sur le cuir soyeux de l'auditorium, parmi une soixantaine d'universitaires et de professionnels de l'art océanien, j'ai retrouvé des têtes connues, des voix familières, et l'atmosphère si particulière des échanges et des discussions propres aux sciences sociales. Cette conférence accueillait justement, en invitée d'honneur, la Présidente de l'Agence de

⁶³ Executive Master en Sociologie de l'Entreprise, Sciences Po Formation Continue, Paris, Juin 2005. Compte tenu de mon parcours antérieur, le choix de ma problématique de recherche s'est littéralement imposé : « Quand le manager devient sociologue : la pratique de l'intervention sociologique en entreprise peut-elle renforcer la légitimité de l'action managériale ? » (sous la direction de Cécile Guillaume).

⁶⁴ Je remercie au passage les intervenants de ce programme, et plus particulièrement le sociologue Norbert Alter pour ses encouragements à poursuivre dans la voie de la recherche. L'ouvrage que N. Alter signe avec C. Dubonnet, où la perspective sociologique et la vision managériale se confrontent à la manière de deux idéologies, et tentent malgré tout de se réconcilier pour les besoins de l'action, n'est d'ailleurs pas sans rappeler la « schizophrénie de l'ethnologue », sommé en permanence de choisir entre « engagement éthique » et « objectivité scientifique ». L'autre acquis théorique précieux glané lors de ce passage en sociologie de l'entreprise concerne l'appréhension d'un système social (organisation, équipe, communauté professionnelle, etc.), dans lequel les acteurs construisent et codifient des formes d'identification collective, tout en étant également pourvoyeurs d'innovations sociales et de pratiques favorisant la régulation des tensions (Alter et Dubonnet, 1994).

Développement de la Culture Kanak, veuve du leader indépendantiste qui a donné son nom au Centre Culturel : Marie-Claude Tjibaou⁶⁵.

Sans surprise, je me suis aussitôt sentie à nouveau happée par les thématiques abordées durant ces trois journées : il y était plus que jamais question du *statut de l'artiste océanien* et de son pouvoir à représenter une *culture vivante*. Le débat affirmait sans hésiter l'autonomisation et la professionnalisation d'une création artistique résolument moderne et postcoloniale, et l'on ne s'embarrassait plus autant, désormais, de la dichotomie entre une prétendue pureté traditionnelle et une modernité nécessairement « abâtardie ». Les questions concernaient toujours les craintes de folklorisation et les dérives commerciales qui menaçaient depuis plusieurs décennies « l'authenticité » des cultures autochtones. Certaines problématiques s'étaient raffermies, d'autres étaient peu ou prou passées de mode et composaient désormais le sédiment théorique d'une science continûment en train de se faire. Les intervenants s'interpellaient, parfois dans des débats houleux où pointait la même véhémence d'un engagement politique soucieux de trouver dans l'art contemporain le mode privilégié – et institutionnalisé – de revendication et d'expression contestataire des minorités autochtones que l'urbanisation massive avait privées de repères (Aborigènes d'Australie et Maoris de Nouvelle-Zélande en premier lieu). D'aucuns étaient peut-être tombés dans le travers que j'avais jadis voulu éviter, célébrant sur un ton consensuel et coloré de paternalisme, la « vivacité créatrice » des « peuples autochtones », et se félicitant, sans discernement ni critique, d'un tel jaillissement de formes et de couleurs. Compulsivement, je prenais des notes, sans autre idée à ce moment là que celle, urgente, de fixer par l'écrit les réflexions que m'inspirait ce « retour au pays »...

Des questions restaient sans réponse : comment le Musée du quai Branly, symbole proclamé d'une « reconnaissance » française des « arts non-occidentaux », pouvait-il accueillir en 2007 la conférence de la Pacific Arts Association avec, en *key-note speaker*, Marie-Claude Tjibaou (figure incontournable depuis les années 1990 du paysage culturel de la Nouvelle-Calédonie), *alors même* que, quelques mètres plus haut, dans les collections permanentes du nouveau musée, la Nouvelle-Calédonie demeurait telle que l'avaient découverte les premiers explorateurs et missionnaires, c'est-à-dire presque exclusivement représentée par des

⁶⁵ Veuve du chef de file indépendantiste assassiné à Ouvéa en 1989, elle a occupé la présidence du Conseil d'Administration de l'Agence de Développement de la Culture Kanak dès sa création (1989), jusqu'en 2012, lors du transfert de cet établissement public d'État vers la Nouvelle-Calédonie. Actuellement, elle siège toujours au Conseil Économique et Social national (groupe des représentants de l'outre-mer). Engagée en politique sous ses deux noms, d'épouse et de jeune fille (Wetta-Tjibaou), elle a conduit une liste « Engagement citoyen » affiliée au Parti Socialiste français lors des dernières élections municipales à Nouméa, en 2014 (la liste de M.-C. Tjibaou n'a recueilli que 4,57% des suffrages). J.-P. Deteix (ex-secrétaire général de l'ADCK) en était le directeur de campagne.

chambranles et des *flèches faitières* du dix-neuvième siècle, issus pour la plupart des collections ethnographiques du Musée de l'Homme et du Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie ? Comment expliquer l'absence des artistes kanak contemporains au Musée du quai Branly ? Et ce d'autant plus qu'à quelques mètres des objets kanak traditionnels, l'espace d'exposition consacrée aux Aborigènes d'Australie rassemblait à la fois des pièces ethnographiques (peintures traditionnelles sur écorces) et des peintures sur toiles réalisées par des artistes aborigènes *contemporains* reconnus ?⁶⁶

En octobre 2007, je repartais en Nouvelle-Calédonie, où je n'avais refait qu'un bref séjour de quelques semaines, trois ans auparavant. Je visitai à nouveau le Centre Culturel Tjibaou (ne pouvant m'empêcher de trouver l'endroit étonnamment vide – d'œuvres comme de visiteurs), et partis à la rencontre, dans les bureaux administratifs, des personnes que j'avais rencontrées six ou huit ans plus tôt. J'y reçus un accueil chaleureux et ouvert. Ensuite, à l'écart de Nouméa, sur l'île tristement célèbre d'Ouvéa⁶⁷, je discutai longuement avec quelques artistes, Kanak et non-Kanak : après presque deux décennies de paix sociale et d'institutionnalisation d'une certaine *doxa culturaliste*, mes interlocuteurs me paraissaient infiniment plus réfléchis, plus critiques aussi, et plus affirmés que tous ceux que j'avais pu rencontrer dans la seconde moitié des années 1990. Ils parlaient. Sans retenue. Et ils avaient beaucoup à dire, sur leur art, bien sûr, mais aussi sur leur statut peu valorisé, sur les difficultés à vivre en tant qu'artiste, et sur la manière dont ceux qui « font la pluie et le beau temps » au Centre Culturel Tjibaou les avaient soutenus ou, au contraire, laissés de côté...

⁶⁶ Le projet initial du quai Branly incluait d'ailleurs la réalisation de plusieurs peintures par des artistes aborigènes contemporains, ces œuvres devant s'intégrer dans l'architecture même du musée (Morvan, 2007 : 146-149).

⁶⁷ C'est sur l'île d'Ouvéa que des indépendantistes Kanak s'emparèrent le 22 avril 1988 de la gendarmerie de Fayaoué, faisant quatre morts, avant d'emmener une partie des otages (tous des gendarmes) dans une grotte près de la tribu de Gossanah. Le 4 mai 1988, l'intervention du GIGN pour libérer les otages se solda par la mort de dix-neuf militants kanak. Le 4 mai 1989, à Gossanah, alors qu'il assistait à la levée de deuil des dix-neuf Kanak tués l'année précédente, Jean-Marie Tjibaou, *leader* du Front Indépendantiste, fut abattu par un militant radical kanak, lequel tua également le bras-droit de Tjibaou, Yeiwéné Yeiwéné. L'auteur des coups de feu, Djubelly Wéa, fut abattu à son tour par le garde du corps de Jean-Marie Tjibaou, Daniel Fisdiepas. Il fallut attendre 1998 pour qu'une cérémonie de réconciliation soit organisée entre les familles des gendarmes tués et les familles de la tribu de Gossanah. La réconciliation entre les familles Tjibaou et Yeiwéné, d'un côté, et la famille Wéa, de l'autre, ne put se concrétiser avant 2004. Des dossiers sont consacrés à ces cérémonies de réconciliation dans la revue *Mwà Véeé* éditée par l'ADCK. Cf. les numéros 25 (1999) et 46-47 (2005). Le film de Mathieu Kassovitz « L'Ordre et la Morale » (2011), revient sur le drame d'Ouvéa. Ce film est inspiré du livre publié un an auparavant par le Capitaine Legorjus, qui se trouvait à la tête des hommes du GIGN lors de l'assaut de la grotte. Le film, qui n'a pas été diffusé en Nouvelle-Calédonie lors de sa sortie, a suscité une série de controverses, dès l'annonce du tournage (lequel n'a d'ailleurs pas pu se faire en Nouvelle-Calédonie), et après sa sortie, y compris des désaccords entre Kanak indépendantistes, à propos notamment de l'*exploitation commerciale* de ce drame par l'industrie du cinéma (cf. Leblic, 2012 ; Faurie et Nayral, 2012 ; Naepels, 2015). L'histoire du drame d'Ouvéa demeure complexe et très controversée : l'ethnologue Jean Guiart, par exemple, explique que Djubelly Wéa ne serait pas l'auteur du coup de feu qui a tué Yeiwéné Yeiwéné, et défend ouvertement la thèse d'un complot dirigé depuis le sommet de l'État (Guiart, 2007).

Plusieurs années furent encore nécessaires pour me conduire, courant 2013, à saisir l'opportunité qui m'était offerte de quitter le monde de l'entreprise et des ressources humaines. Après avoir réfléchi à une reformulation de ma ligne méthodologique, j'entrepris une démarche, sinon incongrue, du moins assez rare : plus de dix ans après avoir quitté le monde de l'anthropologie océaniste, je me hasardais finalement à reprendre contact avec mon ancien directeur de recherche, le Professeur Alain Babadzan, pour solliciter son soutien dans le cadre d'un nouveau projet doctoral. Avec son appui, je décidais de reprendre ma panoplie d'ethnologue et de retourner sur mon terrain d'enquête, avec l'idée de reprendre et de terminer le travail de recherche laissé inachevé en 2002.

Le contexte politique et socio-économique actuel d'une recherche « sur la culture » en Nouvelle-Calédonie

D'aucuns ont vu dans la poignée de main historique, en avril 1988, entre Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur – symbole d'une paix entre les ethnies et d'un refus commun de la violence – la réalité politique et institutionnelle d'une réconciliation et d'une reconnaissance mutuelle, et également l'amorce d'un processus de décolonisation réussie ; pour d'autres, les politiques de rééquilibrage au profit des Kanak n'ont pas empêché le maintien d'une situation néocoloniale où les inégalités (économiques, scolaires, sociales, etc.) sont nombreuses et où les Kanak continuent d'être les laissés-pour-compte du développement économique. D'après l'ISEE (Institut de la Statistique et des Études Économiques de la Nouvelle-Calédonie) :

« Quelle que soit la communauté d'appartenance, les deux dernières décennies ont été marquées par des progrès sensibles tant en termes de niveau de vie que de situation de l'emploi. Néanmoins, le marché du travail révèle la persistance de profonds clivages selon la communauté d'appartenance et le lieu de naissance. Ainsi, le taux d'emploi en 2009 atteint 71% pour les Européens contre seulement 45% pour les Kanak. Pour les autres ethnies, le degré de participation au marché du travail est intermédiaire : 58% pour les Wallisiens-Futuniens, 63% en moyenne pour les autres communautés. Face au marché du travail, les déséquilibres ethniques s'atténuent progressivement mais de profondes inégalités demeurent : l'écart de taux d'emploi entre Kanak et non Kanak est passé de 28 points en 1996 à 21 points en 2009.

L'expansion économique récente a permis une plus grande participation de la communauté kanak, *en particulier féminine*, au marché du travail »⁶⁸.

⁶⁸ « Vingt ans de mutation de l'emploi », document publié par l'ISEE, synthèse n°22, Novembre 2011, pp.3-4 (c'est moi qui souligne).

Certaines transformations de l'environnement socio-économique sont parfois fulgurantes, comme en Province Nord, dans la « zone VKP » – du nom des trois communes principalement concernées, Voh, Koné et Pouembout, où s'observent des mutations socio-économiques ultra-rapides liées à l'implantation d'une usine dédiée à l'exploitation de massifs miniers (Grochain, 2015). Les données sociales et économiques paraissent éloquentes : « l'usine du Nord » est un projet porté depuis des années par les indépendantistes, au nom du rééquilibrage économique Nord-Sud. Ce « préalable minier » était d'ailleurs au cœur des négociations politiques à l'approche de la sortie des accords de Matignon. A travers la société SMSP, et son principal actionnaire, la Province Nord (gérée par une majorité d'élus indépendantistes), la construction de l'usine a finalement débuté en 2008, sur les bases définies par l'accord de Bercy (1998) et par une convention signée avec le groupe canadien Falconbridge⁶⁹. Le processus industriel proprement dit de Koniambo Nickel (où la SMSP détient 51% des parts) a véritablement démarré en 2013, après avoir généré de l'activité pour un grand nombre d'entreprises sous-traitantes locales, y compris des structures tribales ou claniques organisées en GDPL pour pouvoir s'insérer dans le nouveau tissu économique (Grochain, 2013).

Entre 2004 et 2014, la population des communes de « VKP » (Voh-Koné-Pouembout), largement cosmopolite, a augmenté plus nettement que l'ensemble du territoire : de 8.211 à 13.091 habitants, soit une hausse de près de 60% en dix ans ! Pour la seule période 2009-2014, les communes concernées connaissent un accroissement démographique proche des 6%, pour une moyenne en Province Nord de 2,27% par an et 1,82% dans l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie. La Province des Iles, en revanche, connaît une évolution plus incertaine : sa population, bien qu'en augmentation entre 2009 et 2014, reste en-deçà des chiffres de 1996. La croissance démographique est donc proportionnellement plus forte en Province Nord (et particulièrement en zone VKP) que dans le reste du pays, même si le Sud, et en particulier l'agglomération de Nouméa, demeure le principal pôle d'attractivité⁷⁰. A titre indicatif, la population de Nouvelle-Calédonie s'établit à 268.767 habitants en 2014 (soit 23.200 habitants

⁶⁹ Racheté en 2006 par le groupe industriel canadien Xstrata. La SMSP a aussi développé des partenariats avec plusieurs groupes industriels (l'Américain Glencore ou le Sud-Coréen POSCO), afin de valoriser les minerais traités par l'usine de Koniambo Nickel (KNS). Pour plus de détails sur les enjeux du nickel, je renvoie à l'article récent de Christine Demmer (2015 : 134-157).

⁷⁰ Le Grand Nouméa concentre les deux-tiers de la population totale de l'archipel ; il représente le principal bassin d'emploi, et concentre la majeure partie des équipements et administrations.

de plus qu'en 2009), dont près de 200.000 pour la seule Province Sud, et quelque 180.000 pour le Grand Nouméa⁷¹.

Dans un tel contexte, le développement de l'offre socio-culturelle autour des communes directement concernées par le développement économique et l'expansion démographique, constitue une priorité des collectivités publiques, et notamment de la direction provinciale de la culture : les équipements culturels sont donc de plus en plus nombreux et tiennent compte de la grande diversité de population (locale – Kanak, Caldoches, Wallisiens, Asiatiques, etc. –, métropolitaine, ou étrangère – Canadiens, Coréens, etc. – sous contrats d'expatriation) qui occupe ces espaces nouvellement urbanisés⁷².

Selon le chercheur kanak Umberto Cugola (docteur en géographie), dont les travaux s'emparent précisément de la problématique du développement et de son harmonisation délicate avec les valeurs traditionnelles de la société kanak (zone du Grand Nouméa), la situation relève du paradoxe :

« Dans un pays jeune et en pleine croissance, écrit-il en 2009, avec une situation économique proche du plein emploi, où la culture kanak a été institutionnalisée, le malaise identitaire vécu par [certains Kanak] peut paraître surprenant » (2009 : 170).

Il ajoute un peu plus loin :

« Vingt ans après les accords de Matignon, on peut constater que le développement économique maintient la partition ethnique entre des Océaniens défavorisés et des Européens mieux lotis sur l'échelle sociale » (*ibid.* : 222).

Tandis que certaines zones connaissent une urbanisation rapide, essentiellement autour des centres économiques (Grand Nouméa et zone VKP), les médias se font l'écho de mouvements sociaux successifs (débrayages, grèves, barrages) et de mobilisations populaires « contre la vie chère »⁷³, tandis que s'allonge la liste des inégalités socio-économiques et des effets secondaires du développement : généralisation de l'exode rural, pénurie de logements et

⁷¹ Source : ISEE Nouvelle-Calédonie ; recensement de la population 2014.

⁷² Entretien avec Albert Sio, Directeur de la Culture de la Province Nord ; Koné, 19 août 2014.

⁷³ En mai 2013, un collectif syndical de lutte contre la vie chère a vu le jour et organisé des actions (marches, blocages, grève générale), paralysant le pays : la concertation des acteurs politiques, sociaux et économiques a permis de déboucher sur un accord en faveur d'un gel des prix à la consommation. En 2010, les prix excédaient de 34% ceux de la métropole, soit un taux équivalent à celui de la Polynésie, et supérieur à ceux observés dans les autres territoires français d'outre-mer (source : www.cerom-outremer.fr).

flambée des prix de l'immobilier, retombées économiques inégales et phénomènes d'exclusion. Le développement rapide de l'agglomération de Nouméa, outre « l'effacement » (Cugola, 2009) des zones périphériques grignotées par l'urbanisation, a provoqué l'explosion depuis les années 1990 du phénomène des « squats » à l'intérieur et autour de la ville, ces « habitats urbains spontanés » qui concentrent à 95% des familles kanak et océaniennes (Dussy, 1996 ; 2012).

Les inégalités concernent pareillement l'accès des différentes ethnies au marché de l'emploi. Toujours selon l'ISEE,

« (...) [L]es Kanak occupent le plus souvent des emplois peu qualifiés. Trois quarts d'entre eux sont ouvriers ou employés, contre moins de la moitié pour les non Kanak. En outre, cette communauté occupe la plus grande partie des emplois agricoles de la Nouvelle-Calédonie. A l'inverse, leur accession aux postes d'encadrement demeure limitée. *Le recensement de 2009 dénombre à peine un millier de cadres kanak.* Seulement 3% des actifs kanak sont cadres contre 13% dans le reste de la population. (...) Néanmoins, dans ce domaine également, la situation évolue favorablement : le nombre de Kanak occupant des fonctions d'encadrement a été multiplié par 7 en vingt ans. *La formation des élites est un processus long qui commence à peine à produire des résultats.*

Au sein même de la communauté kanak, il demeure de profondes disparités. Ainsi, le taux d'emploi est beaucoup plus faible pour les Kanak en tribu que pour ceux vivant hors tribu (37% contre 54%). La faiblesse de l'offre d'emploi en brousse, l'éloignement entre les bassins d'emploi et certaines tribus ainsi que les difficultés logistiques de transport constituent de réels freins pour rejoindre le marché du travail »⁷⁴.

Autour des centres urbains, la dérégulation sociale s'exprime avant tout à travers la surconsommation d'alcool et de cannabis, qui constitue la première cause d'une mortalité routière record, mais également par la montée en flèche de la délinquance et en particulier la multiplication des vols avec violences, qui impliquent un nombre croissant de jeunes Kanak, souvent récidivistes⁷⁵. Les médias soulignent l'impuissance des autorités coutumières à contrôler une « jeunesse kanak » assez largement stigmatisée comme étant « en perte de repères moraux et sociaux » et sociologiquement prédisposée aux comportements déviants (cannabis, alcool, violences familiales, délinquance, prison, suicide)⁷⁶.

⁷⁴ ISEE (*op.cit.* ; c'est moi qui souligne). Cf. aussi Gorohouna et Ris (2015).

⁷⁵ Naisseline dénonce, parmi les inégalités sociales les plus criantes, le fait que 90% des personnes incarcérées en Nouvelle-Calédonie sont des Kanak (qui représentent 44% de la population totale du pays), « et 99% des jeunes incarcérés sont encore des Kanak » (2015 : 133).

⁷⁶ L'article récent de l'australienne Tate LeFevre prend le parti (militant) de déconstruire et de relativiser le cliché qui voudrait que toute la jeunesse kanak urbanisée soit nécessairement coupée de ses références culturelles, et donc potentiellement « délinquante » (2015 : 254). Cette vision négative, dit-elle, serait entretenue à dessein par les autorités kanak vouées à incarner un certain conservatisme, en particulier le Sénat coutumier.

Le malaise est présent également dans l'extrême sud du pays, où la construction puis l'ouverture, en l'espace de quelques années (2005-2010), d'une gigantesque usine dotée d'un procédé métallurgique d'un type nouveau, a suscité des interrogations quant aux effets attendus, à long terme, du développement de l'exploitation minière, en particulier sur la question des retombées économiques pour les populations des tribus qui côtoient ces nouvelles installations, et sur le volet environnemental, sérieusement mis à mal par une série d'accidents industriels survenus depuis l'ouverture du site⁷⁷.

Enfin, sur fond de balkanisation des blocs politiques⁷⁸ et de parcellisation de l'électorat, les dissensions clairement affichées entre les *leaders* et leurs mouvements politiques témoignent notamment de l'érosion du dualisme binaire entre, d'un côté, une idéologie nationaliste unitaire, et de l'autre un conservatisme sans concession. Le *credo* politique dicté par l'accord de Nouméa doit par ailleurs favoriser la mise en œuvre de l'idéologie du « destin commun » : en lieu et place d'une Indépendance Kanak, il est question d'un « partage de souveraineté », où d'aucuns perçoivent un retour aux principes énoncés en 1983 lors de la table-ronde de « Nainville-les-Roches »⁷⁹.

⁷⁷ L'usine Goro Nickel, à l'extrême Sud du pays, est exploitée par l'industriel brésilien Vale Inc. depuis 2010 (qui représente 90% de l'actionnariat, les 10% restant étant détenus par une société qui rassemble les trois Provinces). Le projet a été contesté par plusieurs comités associatifs, en particulier le CAUGERN (Comité autochtone de gestion des ressources naturelles, né en 2005) et l'association autochtoniste *Réébu Nùù*, à la tête desquels on retrouve plusieurs personnalités issues du Sénat coutumier ; parallèlement, les tribus du Sud du pays (en particulier Saint-Louis) ont connu de vives tensions et des troubles à l'ordre public auxquels les dysfonctionnements de l'usine ne sont vraisemblablement pas étrangers. L'argument du CAUGERN en particulier s'appuie sur le fait que les Kanak, en tant que premiers habitants du territoire, sont *de facto* titulaires de droits autochtones innés sur l'ensemble des ressources présentes dans les sous-sols ou dans les océans, et qu'ils peuvent à ce titre exiger des dédommagements financiers (*royalties*) et des garanties quant à la préservation de la biodiversité ou à la réparation, par les multinationales et les industriels, des dégradations causées par l'activité minière sur l'environnement – à l'instar de ce qui s'est déjà réalisé au profit de populations autochtones d'Amérique du Nord, par exemple. Sur ce dossier relatif à l'internationalisation de l'activité minière et métallurgique de la Nouvelle-Calédonie, je renvoie aux travaux de Christine Demmer (2007 ; 2015) et de Claire Levacher (thèse en cours).

⁷⁸ Si les indépendantistes ne sont pas en reste (avec notamment le maintien des divergences entre l'UC et le PALIKA), ce sont surtout les forces anti-indépendantistes qui affichent leur désunion profonde depuis plusieurs années, et à nouveau lors des scrutins municipaux et provinciaux de 2014, puis au sein même du gouvernement et du conseil municipal de Nouméa en 2015.

⁷⁹ Sur la convention de Nainville-les-Roches, je renvoie à un article de Stéphanie Graff (2012) qui me paraît néanmoins très orienté (avec un point de vue ouvertement « onusien »), et qui comporte quelques imprécisions. L'auteur, qui s'appuie sur plusieurs travaux d'Isabelle Leblic, établit que la « déclaration de la table ronde de Nainville-les-Roches constitue les prémisses de tous les accords qui ont suivi (...). Cette déclaration a dressé le cadre politique et institutionnel de la Nouvelle-Calédonie d'aujourd'hui » (2012 : 73). Cet argument me semble trop catégorique et ouvertement rétrospectif, puisque la teneur des violences survenues à partir de 1984, et la radicalisation de la revendication nationaliste qui s'exprime à ce moment-là, ne laissent rien présager des accords qui furent négociés en 1988, et encore moins de la situation telle qu'elle s'est finalement codifiée, dix ans plus tard, dans la loi organique de 1999 (la modification de la Constitution française n'étant pas le moindre des détails, que nul n'aurait sans doute été en mesure de prévoir en 1983). Il est fort probable en revanche que les

Pour autant, la perspective de la « sortie de l'accord de Nouméa », et d'une consultation des « populations intéressées » sur l'avenir politique du pays (on parle plus communément du référendum d'autodétermination), est visiblement de nature à relancer les peurs et les crispations identitaires⁸⁰.

Un peu plus de quinze années se sont écoulées depuis la signature de l'accord de Nouméa. Un nombre croissant de travaux universitaires, d'ouvrages, ou d'articles spécialisés ont été produits et publiés dans les années 2000, en particulier pour décrire l'irruption ou la lente émergence de nouvelles institutions culturelles, pour évoquer la diversité des productions artistiques et le statut des artistes, ou encore pour analyser la dynamique engagée en faveur de l'inventaire et de la valorisation des différents patrimoines culturels, naturels, matériels ou immatériels⁸¹. Leur lecture semblerait surtout démontrer qu'une tendance à une certaine *dépolitisation de l'expression culturelle kanak* s'est amorcée (ou tout au moins sa déradicalisation, par contraste avec le mouvement du renouveau identitaire qui avait pris sa source dans l'inspiration culturaliste de Jean-Marie Tjibaou en 1975) : il apparaît nettement que le volontarisme politique et institutionnel initié dès 1988, et amplifié dans les années 1990 et 2000, contribue depuis plus de vingt ans à une professionnalisation accrue des acteurs du champ culturel local, et au développement sans précédent d'une offre artistique de plus en plus diversifiée et métissée. Ce maillage culturel et artistique tend également, depuis quelques années, à rayonner hors du périmètre de Nouméa, et notamment à s'ancrer dans la nouvelle zone de développement et d'urbanisation qui s'est créée en Province Nord.

Un volume important des travaux récents en anthropologie, histoire, archéologie, sociologie, droit,... sont davantage consacrés à des thèmes de recherche étroitement liés à l'actualité politique, économique et institutionnelle du pays, et plus largement, à de nouvelles problématiques, en rapport avec l'autochtonie, abordées par les sciences sociales. Surtout, avec l'adoption en 2007, par l'Assemblée Générale de l'ONU, de la Déclaration des Nations Unies

termes de la déclaration de Nainville-les-Roches (qui n'avait débouché sur aucun accord signé) aient pu inspirer les rédacteurs des accords politiques ultérieurs.

⁸⁰ Des manifestations sur le thème de l'attachement à la France se sont déroulées en novembre 2014 (« Restons français ») et en avril 2015 (« Tous Calédoniens, tous Français »), lors des visites respectives du président de la République et du président de l'Assemblée Nationale. De même, les contours de la « citoyenneté » (et l'inscription ou non de certaines catégories de population sur les listes électorales) ont fait l'objet d'âpres discussions.

⁸¹ La revue culturelle *Mwà Vée* publiée par l'ADCK présente, on l'a dit, un panorama assez exhaustif des productions et manifestations culturelles et artistiques en Nouvelle-Calédonie. On pourra aussi se reporter au recueil dirigé par D. Barbe, M. Perez et R. Zimmer (2013).

sur les droits des peuples autochtones⁸², la réflexion anthropologique s'est saisie d'un nouvel objet : la notion de « souveraineté autochtone », imbriquée en Nouvelle-Calédonie avec la notion de « communauté de destin », autour d'une citoyenneté qui serait à construire et à partager entre « le peuple kanak » et « les autres ethnies »⁸³. Corollaire du précédent, la question du développement économique et de la prise en compte de la dimension autochtone dans les projets fonciers, miniers, ou touristiques, mobilise la recherche scientifique, et notamment l'anthropologie⁸⁴. Enfin, une autre thématique, rattachée au processus de transition institutionnelle tel qu'il se déroule en Nouvelle-Calédonie, est apparemment source de polémique entre juristes, professionnels, et chercheurs : il s'agit du projet de codification du « droit coutumier » kanak, et de la formalisation d'un pluralisme juridique qui ferait place égale à ce droit particulier spécifiquement kanak aux côtés du droit commun français à l'intérieur d'une Constitution calédonienne⁸⁵.

Parmi les chercheurs, endogènes ou exogènes, qui s'intéressent à la Nouvelle-Calédonie, un certain nombre se consacrent également depuis plusieurs années à la question de la décolonisation : politique, certes, mais aussi académique et scientifique (Trépiéd, 2011), un thème qui n'est pas sans évoquer la controverse suscitée ailleurs dans le Pacifique, par le passé, par les théories constructivistes, auprès d'universitaires « autochtones » qui étaient avant tout des élus ou des militants nationalistes. A l'ampleur des thèmes et des champs disciplinaires mobilisés sur ces questions, s'ajoute donc l'utilisation « tous azimuts » de la rhétorique identitaire, culturaliste ou ethno-nationaliste et de ses critiques. Il faut à ce propos souligner l'envergure heuristique d'une notion qui s'est avérée prépondérante, au cours des années 1990, dans le débat anthropologique (anglo-saxon tout au moins), à propos des transformations post-coloniales des sociétés « traditionnelles » en Océanie : il s'agit de la théorie de l'« invention des traditions ».

⁸² La Déclaration de 2007 a été adoptée à une très large majorité (143 voix) ; 4 pays ont voté contre (les États-Unis, le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande). La mobilisation autour du concept de « peuple autochtone » se nourrit également des résolutions antérieures de l'ONU, notamment la proclamation d'une Journée internationale des peuples autochtones (fixée au 9 août depuis sa création en 1993) et la Décennie internationale des populations autochtones (1994-2004, reconduite pour 2005-2014). La première Conférence mondiale sur les peuples autochtones s'est tenue au siège de l'ONU à New York en septembre 2014.

⁸³ Cf. notamment les recueils de Merle et Faugère (2010), Gagné et Salaün (2010).

⁸⁴ Le Meur (2010) ; Demmer (2007, réédité en 2010 ; 2015) ; Cugola (2009) ; Grochain (2013 ; 2015).

⁸⁵ Lafargue (2012), Trépiéd (2013) ; Demmer et Salomon, avec Bensa, Hamelin, Naepels, Salaün, Trépiéd, Wittersheim (2013), Leca (2014).

Pendant une décennie (2001-2010), la plupart des spécialistes français de l'anthropologie océaniste n'ont eu de cesse de contourner, d'oblitérer, pour finalement le disqualifier, ce paradigme « problématique » (Wittersheim, 2006a : 17), survivance iconoclaste des théories constructivistes incarnées par quelques auteurs dits « modernistes »⁸⁶. Au final, *l'invention des traditions* n'était plus guère envisagée que comme un « terme convenu du débat anthropologique » (Salaün, 2010 : 98), tandis que des modèles épistémologiques jugés moins « inflammatoires » (pour reprendre l'expression judicieuse de Jocelyn Linnekin) devaient permettre une approche ethnologique acritique de l'édification des cultures et des néo-traditions – au sens où elle se souciait avant tout de ne pas réserver aux seuls chercheurs occidentaux l'exclusivité du discours scientifique *sur les cultures « indigènes »*, et ainsi de ne pas heurter les susceptibilités des élites intellectuelles et nationalistes autochtones. Parmi les paradigmes les plus affirmés de la recherche en Nouvelle-Calédonie, Bensa (2006), comme Naepels (1998), se sont positionnés depuis plusieurs années en faveur d'une anthropologie historiciste qui prendrait en compte le processus de « création narrative » de chaque acteur du social. Mokaddem a pour sa part développé des concepts tels que le « temps kanak » et proposé le terme de « reformulation permanente » – emprunté à Jean-Marie Tjibaou (1996[1985] : 185) – pour désigner les transformations culturelles et les usages idéologiques des symboles et références à la tradition. Mokaddem a recours pour l'occasion à une imagerie « océanienne » : il entend délaissier les théories jugées surannées (dans lesquelles il range *l'invention des traditions*) qu'il compare à de « vieux manous trop utilisés » (2005 : 31)⁸⁷. Enfin, refusant de s'intéresser au processus de « fabrication » de la culture, Salaün préfère s'engager dans « une anthropologie du fonctionnement des institutions » (2010 : 98-99)⁸⁸.

Pourtant, le paradigme de « l'invention culturelle » refait ponctuellement surface depuis quelques années dans les écrits des anthropologues, archéologues, historiens, à propos des processus de patrimonialisation et de réification des composantes culturelles du « destin

⁸⁶ Au premier rang desquels figurent l'historien Eric Hobsbawm (1983), et surtout, pour l'Océanie, les anthropologues Roger Keesing (1982) et Alain Babadzan (1988). Cf. *infra*.

⁸⁷ « Je voudrais me débarrasser, comme de vieux manous trop utilisés, des catégories creuses et formelles, applicables à tout contexte, celles des universaux passe-partout et commodes de "leader politique", "d'invention de la tradition", ou de "figure politique océanienne ou mélanésienne". Ces catégories occultent plus qu'elles n'éclairent et dissimulent des fluctuations de l'analyse. Au pire, elles manquent la dimension singulière et originale de l'acte d'être kanak. (...) A notre tour, il faut nous délester de ces modèles non-opérateurs des sciences sociales d'acculturation, d'invention de la tradition, de trajectoire du politique. Ils alourdissent, surchargent et ne nous sont d'aucune utilité pour comprendre le sens de cette reformulation [de l'identité kanak] » (Mokaddem, 2005 : 31-32). Comme on le verra ensuite, je m'inscris plus particulièrement en faux contre cette dernière assertion.

⁸⁸ Cf. également Favole (2000-2001 : 13).

commun » et des identifications collectives en cours d'élaboration en Nouvelle-Calédonie. Ces inflexions souvent discrètes prennent pourtant tout leur sens à l'intérieur d'un cadre épistémologique plus vaste, qui s'efforce en particulier de dépasser le conflit entre objectivisme et subjectivisme (Bourdieu, 1980b).

Si les travaux de certains scientifiques démontrent un regain d'intérêt pour les politiques de l'identité (allant même jusqu'à raviver la théorie « inventionniste »), ce n'est nullement avec l'intention de déconstruire l'historicité du nationalisme kanak (une démarche dont beaucoup redoutent sans doute qu'elle ne soit irrémédiablement perçue que comme une volonté de délégitimer la lutte autochtone et ses partisans, et de « mettre de l'huile sur le feu » à un moment crucial où se négocie l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie), mais bel et bien pour donner un cadre d'interprétation à un nouveau discours idéologique identitaire : la fabrication (au sens que lui donnerait l'idiome anglo-saxon de *work-in-progress*) et l'institutionnalisation plus ou moins féconde de *mythes fondateurs* qui rassembleraient, non plus seulement les seuls Kanak, mais tous les « natifs » issus des différentes « communautés » enracinées dans le « pays calédonien » (Sand *et al.* : 2003)⁸⁹.

Pour sa part, Benoît Carteron (2008 ; 2012) étudie la symbolique d'une sorte de totem identitaire (le *Mwâ Kââ*), érigé en plein cœur de Nouméa, en 2003, à l'initiative d'un comité associatif de la mouvance « autochtoniste », désireux de créer à la fois un symbole culturel kanak fort et une étape vers la citoyenneté partagée⁹⁰. Cette sculpture monumentale est envisagée du point de vue de l'auteur comme une véritable « offensive » identitaire chargée d'incarner (et donc de susciter) le sentiment collectif d'une « citoyenneté calédonienne » *structurée autour de l'identité kanak*. Au vu des controverses et des tentatives de récupération politique qui ont agité la « cérémonie du Mwâ Kââ » année après année, il semble que ce

⁸⁹ Voir aussi Sand (2007 ; 2011). L'article de 2003 auquel je fais référence ici est cosigné par trois archéologues calédoniens (Christophe Sand, Jacques Bolé, André-John Ouétcho) : un Caldoche (terme que le scientifique lui-même revendique) et deux Kanak. Il n'a apparemment suscité aucune polémique dans le champ scientifique local (entretien avec Christophe Sand ; Nouméa, 6 novembre 2014). Depuis 2003, les auteurs ont d'ailleurs plutôt eu tendance à multiplier les prises de parole et les publications en réitérant leur argumentation « inventionniste » (Sand *et al.*, 2011 ; 2015).

⁹⁰ Il s'agit du « Comité 150 après... » dont Carteron précise qu'il a été créé en 2003 sous l'égide du Sénat coutumier et du Conseil National du Droit des Peuples Autochtones (CNDPA). Pour mémoire, 2003 marque le 150^e anniversaire de la prise de possession de l'archipel par la France.

monument peine véritablement à s'ancrer dans ce qui devrait être la conscience commune trans-ethnique...⁹¹

A l'instar de ces quelques chercheurs, je rejoins clairement la démarche scientifique d'inspiration constructiviste, qui prend le parti de renouer avec les préceptes de « l'invention des traditions » – je tâcherai de montrer en quoi il s'agirait plutôt ici de proposer une forme de réhabilitation de cette théorie plutôt mal connue des anthropologues français et rejetée assez injustement, et de l'inscrire à nouveau au cœur d'un questionnement sur la manière dont doivent être appréhendées et analysées les expressions culturelles contemporaines en Océanie. Il est en effet fort probable que ce « vieux paradigme », aussi encombrant et « inflammatoire » qu'il pût être, soit parfaitement en mesure de structurer et de stimuler la réflexion anthropologique sur les représentations, *en cours d'édification*, de « l'identité » et de « l'autochtonie », de « l'authenticité » et de « la citoyenneté », de « la tradition » et de « la nation » calédonienne dont il est question ici. Les références précitées, quoique rares encore, permettent selon moi d'entrouvrir à nouveau le débat sur les usages politiques de la tradition et l'édification des nationalismes, en évoquant des thématiques relatives, en particulier, à la construction d'une authenticité culturelle et à l'édification de signes « culturels », clairement objectivés, d'une identification collective. Les considérations liées à la vision paradigmatique de *l'invention des traditions* peuvent sembler « un peu démodées » (*a little unfashionable*), pour reprendre une formule de Lawson (1997a), dès qu'il est question des anciennes colonies anglo-saxonnes du Pacifique, qui ont accédé à l'indépendance dans les années 1970 ou 1980 (Tonkinson, 1993). En revanche, il n'en est pas de même aujourd'hui pour les « possessions françaises » du Pacifique (la Nouvelle-Calédonie en premier lieu, mais aussi la Polynésie française ou encore Wallis-et-Futuna)⁹².

Je m'inscris donc dans une démarche distincte de celle des chercheurs qui, à l'instar de Marie Salaün, prônent la nécessité « d'œuvrer à la connaissance historique » avant de pouvoir

⁹¹ Voir la thèse de Dickins-Morrison (2011 : troisième partie et annexe 11) ainsi que l'article de LeFevre (2015). Les tensions et les difficultés aggravées autour de la symbolique « citoyenne » de cette sculpture seront à nouveau évoquées en fin de thèse.

⁹² Les différents conflits ethniques et vellétés sécessionnistes en différents points du globe démontrent également la vivacité et l'actualité des débats sur l'édification du sentiment nationaliste, le plus souvent dans des conditions militaires et humanitaires qui sont sans commune mesure avec une situation calédonienne ultra-pacifiée (*cf.* Lawson, 1997b : 16-18). Pour le Pacifique Sud, il n'est qu'à évoquer le cas de la province indonésienne de West Papua, à laquelle le Conseil National Des Peuples Autochtones de Kanaky-Nouvelle-Calédonie (CNDPA-KNC) a d'ailleurs renouvelé son soutien (Journée Internationale des Peuples Autochtones, Centre Culturel Tjibaou, 9 août 2015).

s'interroger sur les « usages sociaux de l'histoire » (2005 : 248). Précisément, il me semble que la production de cette (re)connaissance historique ne tarit pas depuis quelques années, que ce soit à travers les monographies où sont décrites les épopées familiales des « importés »⁹³, celles qui traitent de la participation des Calédoniens aux conflits mondiaux de 1914-1918 ou 1939-1945, les révoltes kanak ayant marqué l'histoire du pays en 1878 ou 1917 (Muckle, 2012 ; Bensa, Goromoedo, Muckle, 2015), ou encore les travaux minutieux consacrés à la réhabilitation des transportés « Arabes » ayant fait souche en « Calédoun » au début du XX^e siècle (Ouenoughi, 2006 ; Barbançon et Sand, 2011)⁹⁴.

Face à cette diffusion de récits, dont plusieurs sont le fait d'auteurs *endogènes*, l'anthropologie doit pouvoir contribuer à l'analyse ethno-sociologique de ce processus récurrent d'édification identitaire – notamment pour expliquer en quoi il s'appuie sur les données symboliques portées par le nationalisme kanak qui l'a précédé. Or, pour l'heure, c'est surtout l'archéologie qui semble ici s'être positionnée à l'avant-pont de cette analyse critique⁹⁵, peu d'anthropologues paraissant engagés dans une démarche d'objectivation sur les significations sociales d'une réification culturelle à l'échelle du « pays » (au sens d'entité culturelle, géographique et, possiblement, politique), et sur les enjeux de pouvoir, en particulier symbolique, qu'elle comporte.

3. Le retour à l'ethnographie de terrain

Le travail d'enquête, d'observations, d'entretiens, puis de réflexion, en enfin de réécriture que j'ai mené depuis mars 2014 m'a permis d'opérer une réflexivité à plusieurs niveaux. Retour, d'abord, en « terrain connu », puisque j'avais eu le loisir, entre 1996 et 2001,

⁹³ J.-L. Maurer, *Les Javanais du Caillou : des affres de l'exil aux aléas de l'immigration. Sociologie historique de la communauté indonésienne de Nouvelle-Calédonie*. Paris, Association Archipel, 2006 ; D. Dalmayrac, *Les Sentiers de l'espoir, Kanak et Nippo-Kanak*, Nouméa, Écume du Pacifique, 2003 ; M. Bouan, *L'écharpe et le kriss*, Paris, Publibook, 2003. Voir aussi : F. Angleviel, « De l'engagement comme "esclavage volontaire". Le cas des Océaniens, Kanaks et Asiatiques en Nouvelle-Calédonie (1853-1963) », *Journal de la Société des Océanistes*, 110, 2000-1, pp.65-81 ; C. Bougerol, « Chronique d'une crise coloniale et son contexte : les Vietnamiens de Nouvelle-Calédonie (1945-1964) », *ibid.*, pp.83-95 ; P. Palombo, *La présence japonaise en Nouvelle-Calédonie (1890-1960)*. Lille, Atelier national de reproduction des thèses (2 tomes), 2003 ; Y. Bencivengo, « L'immigration japonaise en Nouvelle-Calédonie : une illustration de l'affirmation du Japon dans le Pacifique », *Journal de la Société des Océanistes*, 135, 2012, pp.215-228.

⁹⁴ A ce titre, la programmation récente des conférences organisées au Centre Culturel Tjibaou est absolument exemplaire.

⁹⁵ Sand, Bolé, Ouetcho (2003 ; 2011) ; Sand, Bolé, Ouetcho, Baret (2008).

d'arpenter, de pratiquer, d'interroger, d'appréhender un nouveau champ symbolique en construction, qui était principalement celui de la « renaissance culturelle kanak ». A l'époque, ce dernier s'inscrivait dans un contexte politique et institutionnel dont le maître mot restait le rééquilibrage au profit de l'ethnie colonisée, et la prise en considération de la « dimension mélanésienne ». En quelque douze ou quinze ans, cet espace social dédié à l'expression contemporaine de l'identité kanak a inévitablement connu un certain nombre de transformations et d'innovations, sous l'impulsion des politiques locales, mais aussi nationales, dont je pouvais rapidement mesurer les effets.

Retour réflexif, ensuite, puisque je m'engageai dans un travail de reformulation et de re-problématisation de mon objet de recherche, avec une confrontation des hypothèses posées au tout début des années 2000, et surtout une relecture critique des travaux que j'avais rédigés jusqu'en 2002 (et dont les derniers avaient été publiés en 2004).

L'idée était surtout de questionner la pertinence d'une réflexion formalisée aujourd'hui (en 2015), sur le processus de *patrimonialisation des cultures* et sur les modèles d'identification collective associés à la dimension ethnique ou culturelle en Nouvelle-Calédonie. Il me fallait également réfléchir à décentrer ou à infléchir l'angle épistémologique que j'avais choisi au tout début de ma thèse, à l'époque où le paradigme océaniste sur *l'invention des traditions* avait fait l'objet d'une vive controverse, alimentée par ce que Babadzan a appelé ensuite « l'offensive postmoderniste » (2009 : 90). La question de l'objectivation des conditions sociales d'émergence d'un discours autochtone *sur la culture*, comme celle des formes les plus objectivées de cette culture, était encore largement délaissée, au profit d'une célébration de la créativité autochtone (politique, littéraire, artistique, etc.), aux seules fins de montrer la diversité des formes de *résilience* et d'*authenticité culturelle* produites par les acteurs sociaux enfin libérés du joug colonial et de l'hégémonie épistémologique occidentale. Très récemment, l'anthropologie a commencé à se préoccuper d'objectiver *a minima* les conditions sociologiques de sa pratique scientifique, qui incluent parfois une description de sa propre participation à la célébration culturaliste⁹⁶.

⁹⁶ Pour l'Océanie francophone, cf. Fassin et Bensa (dir.), 2008 ; Fillol et Le Meur (éds.), 2014. Monnerie, pour sa part, dit néanmoins ceci : « Je soulignerai qu'à mon sens la réflexivité personnelle, dont certains anthropologues anglo-saxons "postmodernes" (...) tendent à faire une fin en soi – et qu'essayistes, romanciers et poètes pratiquent, au moins depuis Montaigne, avec un talent sans commune mesure avec celui des spécialistes des sciences sociales – ne doit pas venir obscurcir la démarche de description, d'analyse et de comparaison des sociétés qui est celle, prioritaire, de l'anthropologue » (2005 : 35-36).

En Nouvelle-Calédonie, je retrouvais en 2014 les interlocuteurs rencontrés dix ou quinze ans plus tôt : je mesurais avec eux le chemin qu'ils avaient parcouru, la maturation de leurs propos, les valeurs et les idéologies qu'ils continuaient ou non de servir au travers de leur engagement professionnel ou associatif. Aux côtés de ces acteurs qui avaient « vécu les événements »⁹⁷, je découvrais aussi la « génération Matignon » : de jeunes professionnels, et parmi eux davantage de femmes et de Métis, nés dans les années 1980 (et ayant par conséquent grandi dans le contexte social et politique qui succéda à la signature des accords de Matignon), pour lesquels une action culturelle « à l'échelle du pays » allait véritablement de soi ; ils avaient d'ailleurs pris en charge, depuis les années 2000, la gestion des établissements dédiés à la culture et aux différents patrimoines. Le ton du discours, les concepts utilisés, les postures professionnelles, m'obligeaient parfois à reconsidérer mon argumentation, sur le fond et la forme, jusqu'au vocabulaire et aux tournures de phrases que j'avais utilisées dans des articles rédigés au début des années 2000, et qui étaient dorénavant obsolètes ou trop orientées : l'usage, oralement ou à l'écrit, du terme « mélanésien », par exemple, avait pris une connotation plus « politisée » et condescendante, et il était partout remplacé par le mot « kanak », dont la portée idéologique, très prégnante encore dans les années 1990, s'était nettement atténuée, au point de ne plus comporter de connotation politique⁹⁸.

Enfin, j'opérais un réengagement vers un projet à la fois intellectuel et professionnel, qui allait désormais pouvoir se nourrir des expériences passées, et d'une maturité acquise au fil des ans. J'y voyais le moyen de questionner, d'un point de vue éthique, la mise en mots et en actes d'une pratique socio-anthropologique que j'entendais faire mienne, ainsi que sa projection à moyen terme – qu'elle s'exerçât sur un plan strictement académique ou, plus sûrement, dans la perspective d'une action opérationnelle, voire d'un engagement plus personnel.

⁹⁷ Cette expression courante et passablement galvaudée désigne la situation de tension extrême et de violence entre les clans « indépendantiste » et « loyaliste » qui a caractérisé les années 1984-1988, marquées par la mort de plusieurs dizaines d'hommes, la plupart tués par balle dans des affrontements entre civils ou entre civils et militaires. Cette phase d'affrontement (barrages, incendies, boycott électoral, embuscades, etc.), vécue apparemment avec moins d'intensité dans la capitale, Nouméa, a culminé entre les deux tours de l'élection présidentielle française (avril 1988), avec la prise d'otages par les indépendantistes à la gendarmerie de l'île d'Ouvéa (4 gendarmes tués), et surtout l'assaut donné par le GIGN contre les preneurs d'otages (21 morts, dont 19 Kanak). Récemment, l'anthropologue Hamid Mokaddem a tenté de substituer au terme « événements », qu'il juge inadapté à la violence de la période, l'expression « séquence révolutionnaire » (2010 ; 2013).

⁹⁸ Cf. Soula (2014 : 7, note 2). A propos des « mots en usage » et du choix des termes appropriés tel qu'il est opéré par l'ethnologue, cf. Soriano (2014 : 36). J'en profite pour préciser que j'emploie tout au long de ce texte le mot Kanak/kanak de manière invariable en genre et en nombre, comme il est désormais d'usage. En revanche, pour chaque citation, je reproduis exactement la graphie originale utilisée par l'auteur en référence.

D'un point de vue méthodologique, il m'a paru nécessaire de compléter ma recherche par une étude socio-ethnographique de cette catégorie d'acteurs sociaux ayant accédé aux métiers de la culture et du patrimoine, pour ensuite s'y professionnaliser, ne serait-ce que pour tenter, autant que faire se peut, d'objectiver le discours tenu par ces acteurs sur les cultures et les formes identitaires qu'ils contribuent, jour après jour, à créer et à promouvoir au sein de l'espace public.

Ma principale démarche, lors de ce retour au terrain, a donc consisté à redécouvrir le champ institutionnel dédié aux divers patrimoines, matériels et immatériels, lié à la symbolique identitaire Kanak et non-Kanak : musées, centres culturels, sites patrimoniaux, associations, galeries d'art, etc. Avec la pérennisation des politiques de rééquilibrage et de développement culturel et artistique mises en œuvre depuis les années 1990, bon nombre d'évolutions ou de transformations radicales se sont produites dans le paysage culturel et muséal local, notamment au niveau des équipes en charge des actions et animations culturelles et artistiques. Parmi les acteurs sociaux qui exercent aujourd'hui des fonctions d'animation et/ou d'encadrement, quelques uns étaient déjà présents au milieu des années 1990 (artistes, galeristes, animateurs culturels, conservateurs, etc.), mais la plupart ont été formés dans les années 2000 et ont accédé dans la décennie tout juste écoulée (donc après 2005) aux métiers du patrimoine ou de la culture (conservateur, restaurateur, régisseur des collections, muséographe, animateur culturel, médiateur culturel, collecteur, archiviste, guide, responsables des animations, etc.).

Mon parti-pris est celui d'une ethnographie ciblée sur les lieux de culture et d'expression artistique, auprès des « protagonistes des politiques identitaires » (Brubaker *et al.*, 2001 : 70). Ce recueil de témoignages et d'observations *in situ* est complété par un accès aux documents d'archives (articles, interviews, supports vidéo) relatifs à la période 1975-1998, de documentaires plus récents, ou encore d'interviews désormais nombreuses, et sur des supports multiples (presse spécialisée, télévision, radio, internet) des acteurs du champ culturel. Je m'appuie en outre, pour leur objectivité et les évolutions qu'ils mettent en évidence, sur quelques données statistiques actualisées (données économiques et interprétations ; résultats des recensements de population – d'autant plus utiles que le dernier a été effectué en 2014). A cette consultation s'est ajoutée l'exploration minutieuse des sites internet et liens numériques relatifs aux actions locales en matière de politique culturelle, qu'il s'agisse des actions initiées par le Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, le Haut-Commissariat de la République, les trois Provinces, les communes, ou encore le Sénat coutumier. Enfin, j'ai assisté à un grand nombre de manifestations culturelles de toutes sortes – journées culturelles, spectacles, expositions, cérémonies protocolaires, rencontres scientifiques, colloques, conférences, causeries, etc. –

durant lesquelles était *montré* (objet, photographie, rituel, danse, statistiques, etc.) ou *formulé* (discours, témoignages, chant, etc.) l'un ou l'autre des récits d'ancrage historique, non seulement du peuple autochtone, mais également des autres communautés qui revendiquent désormais un lien identitaire fort à la Nouvelle-Calédonie⁹⁹.

Récits de vie et témoignages récents

En planifiant mon retour, en tant qu'ethnologue, sur ce terrain, je prévoyais d'orienter mes recherches sur une catégorie sociale particulière – héritière d'une génération jadis politisée et engagée dans le combat contre la colonisation (Tjibaou, Machoro, Jorédié, Pidjot...) : les élites autochtones, et notamment les « cadres » issus des politiques dites de « rééquilibrage ». J'envisageais de rencontrer ces hommes et ces femmes dont l'appartenance au système dominant semble ne faire aucun doute, tout particulièrement dans les secteurs de la culture ou de l'administration. Par le recueil de témoignages et de récits de vie, j'espérais questionner la manière dont ces acteurs sociaux assument (ou non), et utilisent, dans les sphères professionnelle et privée, le double capital symbolique dont ils sont pourvus (celui lié à leur appartenance ethnique et celui gagné grâce au modèle occidental de réussite sociale).

D'un point de vue méthodologique, j'ai choisi d'entamer depuis mars 2014 un recueil de témoignages et de récits de vie auprès des « anciens » et des « nouveaux » intervenants du champ patrimonial, culturel et artistique. Mes questions, qui allaient s'adresser à ces artisans des formes institutionnalisées de la culture et des représentations symboliques destinées à être *montrées*, devaient concerner principalement leur parcours personnel, leur environnement familial, ou encore les influences (politiques, idéologiques, académiques, professionnelles, etc.) qui ont pu les inciter à s'engager dans un métier de la sphère culturelle.

Le choix de mes interlocuteurs s'est d'abord effectué sur la base d'un annuaire des anciens stagiaires « 400 Cadres – Cadres Avenir », programme qui rassemble des professionnels de tous les secteurs d'activité ayant bénéficié (depuis 1988) d'une bourse d'études dans le cadre du projet de rééquilibrage au profit des natifs du pays, et en priorité de

⁹⁹ Pour un détail de mes sources documentaires et ethnographiques, je renvoie à la bibliographie et aux annexes. L'étude présentée ici, compte tenu des contraintes de temps et de volume, ne permet de restituer qu'une mince partie des matériaux ethnographiques que j'ai pu collecter durant l'année 2014, qui fut principalement consacrée à la conduite de plus de quarante entretiens individuels, puis au travail de rédaction. Quelques entretiens ont été réalisés également en 2015.

ceux d'origine mélanésienne¹⁰⁰. Parallèlement, j'ai décidé de privilégier les contacts au sein du Centre Culturel Tjibaou et de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK), dont j'avais pu rencontrer certains acteurs à la fin des années 1990. Ce choix s'est imposé également du fait de l'actualité culturelle 2013- 2014. L'exposition *Kanak, L'Art est une parole*, d'abord présentée au Musée du quai Branly en 2013, venait consacrer la dimension à la fois esthétique et spirituelle de la civilisation kanak dans un musée occidental pensé comme post-colonial¹⁰¹. L'un des commissaires de l'exposition, Emmanuel Kasarhérou, avait auparavant occupé des fonctions dirigeantes au sein de l'ADCK à Nouméa pendant plus de quinze ans¹⁰² ; l'autre commissaire, Roger Boulay, ethnologue, était associé au travail d'inventaire du patrimoine ethnographique kanak depuis que Jean-Marie Tjibaou en avait été l'initiateur. L'exposition présentée à Paris fut ensuite remaniée et montrée à Nouméa, au Centre Culturel Tjibaou, au second trimestre 2014 (15 mars – 15 juin 2014) ; le Centre a accueilli, selon les chiffres présentés par l'ADCK, plus de 30.000 visiteurs durant cet événement¹⁰³ : l'exposition, qui coïncidait avec mon retour sur le terrain calédonien, et qui mobilisait différentes catégories d'acteurs professionnels, a très naturellement constitué le point de départ de ma nouvelle enquête ethnographique, en facilitant les rencontres et les entretiens avec des personnalités reconnues au sein du milieu professionnel de la culture et du patrimoine kanak. A Nouméa, la manifestation, amplement relayée par les médias locaux, s'est accompagnée de conférences, animations, soirées thématiques, etc., qui ont orienté mes rencontres et échanges avec les intervenants mobilisés autour de cet événement.

Grâce au « premier cercle » de mes interlocuteurs, j'ai pu intégrer assez rapidement le tissu associatif local, en devenant, en tant qu'ethnologue, membre associé de l'Association des

¹⁰⁰ Les accords de Matignon du 26 juin 1988 stipulent que « dans le but de rééquilibrer le partage des responsabilités dans l'administration de la Nouvelle-Calédonie, un important programme de formation de cadres, particulièrement de cadres mélanésiens, doit être engagé dans les meilleurs délais ». La première promotion de stagiaires du programme « 400 Cadres » (symboliquement dénommée la « Promotion du Dialogue ») est ainsi reçue en métropole dès septembre 1988, un mois avant le référendum qui ratifie les accords de Matignon. En 1998, l'article 4.1.2. de l'accord de Nouméa prévoit qu'« un programme spécifique, qui prendra la suite du Programme "400 Cadres" (...) tendra à la poursuite du rééquilibrage et à l'accession des kanak aux responsabilités dans tous les secteurs d'activités » : c'est le Programme « Cadres Avenir ». Le bilan dressé en 2013 dénombre 1300 parcours de formation effectifs depuis 1989, dont environ 70% concernent des Kanak. Le taux moyen de réussite s'établit à 78% (données issues de l'annuaire 2013 des anciens stagiaires du Programme ; pp.16-17).

¹⁰¹ Sur le projet du Musée du quai Branly et les controverses autour du concept muséal, cf. Guilhem (2000) ; de L'Estoile (2007), Price (2011[2007]).

¹⁰² Je l'avais d'ailleurs rencontré à cette époque (novembre 1998) ; cf. les nombreux extraits de cet entretien *infra*.

¹⁰³ Pétélo Tuilalo, communication à l'Assemblée Générale de l'Association des Musées et Établissements Patrimoniaux de Nouvelle-Calédonie (AMEPNC), Thio, 27 mars 2015. Ce chiffre est significatif lorsque l'on rappelle qu'en 2014, la Nouvelle-Calédonie compte 268.767 habitants (données du recensement 2014 ; source : ISEE, 2015).

Musées et Établissements Patrimoniaux de Nouvelle-Calédonie (AMEPNC). Cette dernière rassemble notamment des institutions et structures associatives telles que : l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou, le Musée de Nouvelle-Calédonie (fonds d'objets traditionnels kanak et océaniens), le Musée de la Ville de Nouméa (objets et documents historiques), l'Association *Témoignage d'Un Passé* (objets du bain et sites coloniaux), le Musée Maritime de Nouvelle-Calédonie (collection d'objets et documents rassemblés par l'association *Fortunes de Mer*) , le Parc Zoologique et Forestier, l'Aquarium des Lagons, l'association *In Memoriam*, l'association de Fort Teremba (site colonial), le Centre culturel de Hienghène (culture kanak), le Musée de la Seconde Guerre Mondiale, le Musée de Bourail (arts et traditions populaires), l'Écomusée du Café de Voh, le Musée de la Mine de Thio, et plus récemment, l'Association de Sauvegarde du Patrimoine Minier et Historique du Nord Calédonien (site de Tiébaghi). Mon adhésion à l'AMEPNC (en tant que membre associé) m'a permis de participer aux assemblées générales de l'association et aux forums réunissant les principaux acteurs de la scène patrimoniale et culturelle locale, autour de thématiques relatives à l'organisation d'événements communs, à la gestion de leurs établissements, à la formation de leurs collaborateurs, à leurs contraintes (spatiales, budgétaires, techniques, humaines, etc.), ou encore aux interdépendances et aux synergies qu'ils pourraient contribuer à développer ensemble localement.

Sans doute en raison de l'actualité politique au premier semestre 2014 (élections municipales en mars, provinciales en mai, recomposition du Congrès et du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie en juin), certaines prises de contact ont été rendues plus difficiles, et ont parfois nécessité des relances et des démarches plus insistantes de ma part.

Au final, dans des conditions extrêmement favorables, et en dépit de quelques rares refus de me rencontrer (deux femmes kanak...), j'ai pu effectuer en l'espace de dix mois (de mars à décembre 2014) près de 45 entretiens parfaitement exploitables (notes ou enregistrements), auprès d'intellectuels, de cadres et dirigeants de la culture, de professionnels indépendants chargés de missions par les acteurs institutionnels, ainsi que de membres actifs au sein d'associations axées sur la préservation du patrimoine, mais également auprès de responsables institutionnels, formateurs, animateurs culturels, artistes contemporains. Les entretiens se sont déroulés sur des durées variables (une à trois heures, voire davantage). Ils se sont organisés peu ou prou en fonction d'une trame de questions ouvertes concernant notamment le parcours personnel (environnement familial, scolarité) et professionnel de mes interlocuteurs, leur engagement associatif ou politique, jusqu'aux fondements et contours de leur mission professionnelle passée et/ou actuelle. Les questions posées avaient surtout

vocation à structurer un tant soit peu chaque entretien, sans entraver les digressions ni empêcher que soient abordés d'autres sujets, plus personnels ou politiques. Il est important de noter qu'une faible partie des personnes que j'ai eu l'occasion de rencontrer étaient déjà actives en 1975 lors du festival *Mélanesia 2000*, dans le secteur socio-culturel, l'administration ou le champ politique ; mes autres interlocuteurs, même ceux nés dans la seconde moitié des années 1980, ont tous entendu parler de ce festival « mythique », qui constitue une référence commune et quasi sacralisée. Avec la célébration des quarante ans de *Mélanesia 2000*, la réactivation des souvenirs a fréquemment contribué à amener le sujet du festival (et par extension, de la mise en spectacle de la culture kanak) au cœur de la discussion¹⁰⁴.

Toutes les personnes qui ont bien voulu répondre à mes questions ont été sélectionnées en raison de leur rôle dans l'action culturelle, la gestion institutionnelle ou la production artistique sur la période qui m'intéresse. La liste que j'avais établie au départ, qui n'était évidemment pas exhaustive, a été complétée petit à petit, selon les thèmes et les problématiques révélés par les *verbatim* des acteurs. En effet, au fur et à mesure de ces rencontres, comme bien souvent, d'autres personnalités ont émergé comme des contacts potentiels, sur les recommandations de mes interlocuteurs. Ce travail de réseau a permis ma mise en relation avec des acteurs moins « visibles » du champ culturel et patrimonial, notamment des intervenants plus jeunes et/ou plus récemment intégrés dans la profession. La grande majorité de ces entretiens s'est déroulée à Nouméa, dans l'enceinte des institutions, plus rarement au domicile de mes interlocuteurs ou dans d'autres lieux (café, permanence de parti politique) ; j'ai également eu la possibilité de me déplacer afin d'interviewer des animateurs, artistes, et responsables culturels exerçant leurs activités en dehors de la capitale, notamment en Province Nord (Centre culturel de Hienghène, Centre culturel de Koné)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Apparemment, pour la majorité des Calédoniens « non-spécialistes », *Mélanesia 2000* s'apparenterait, au mieux, et très confusément, à un festival d'arts mélanésien produit en Nouvelle-Calédonie en l'an 2000. Cette hypothèse provient du discours de plusieurs de mes interlocuteurs, qui déplorent unanimement le fait que seule une minorité de personnes dans leur entourage direct connaissent réellement l'histoire du festival de 1975, alors même qu'il s'agit d'un événement culturel majeur à leurs yeux. Je ne dispose d'aucune donnée précise sur ce point, confirmant ou infirmant une connaissance ou une ignorance supposée du festival par une majorité de la population calédonienne actuelle, en particulier kanak. Une étude ethnographique pourrait être envisagée, qui porterait sur la transmission faite aux jeunes générations de récits retraçant la préparation et le déroulement du festival de 1975, et la dimension d'ancrage ou d'attachement symbolique qu'il revêt éventuellement pour des personnes qui ne sont ni d'anciens participants ou opposants, ni des professionnels de la culture. Pour ces raisons également, j'ai souhaité consacrer un chapitre entier à *Mélanesia 2000* (chapitre 5). Les seules rétrospectives concernant le festival de 1975 sont le fait de l'ADCK, avec des numéros spéciaux de la revue *Mwà Vée* en 1995 et 2005, et une saison 2015 du Centre Culturel Tjibaou intitulée « 1975-2015 : Les enfants de Mélanesia 2000 » (ADCK, 2015 : 2-3). Cf. *infra*.

¹⁰⁵ La liste exhaustive des entretiens figure en annexe. Ne figurent pas les nombreux entretiens informels qui se sont déroulés et auxquels je peux parfois me référer dans le corps de la thèse. Je précise ici que, dans le cadre de

Enfin, comme évoqué précédemment, j'ai suivi pendant plus de dix-huit mois, et très assidûment, les conférences et colloques traitant de l'histoire politique du pays, des rapports entre groupes ethniques, des dynamiques identitaires, coutumières, juridiques, foncières, ou encore des questions relatives au statut des artistes et de l'art contemporain kanak et océanien. Cette immersion dans l'actualité scientifique, académique et institutionnelle locale m'a offert l'opportunité de rencontrer certains membres de la communauté scientifique (universitaires et chercheurs de Nouvelle-Calédonie et de France métropolitaine, mais aussi de la région Asie-Pacifique – Vanuatu, Australie, Nouvelle-Zélande, Papouasie, Hawaï, États-Unis, etc. –, tout en me familiarisant avec les thématiques de recherche qui nourrissent les débats transdisciplinaires.

Fin 2013, lors de ma réintégration en cycle doctoral, mon directeur de recherche m'a suggéré de proposer une communication au colloque international organisé à Port-Vila (Vanuatu) sur le thème suivant : « Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone ». Lors de ce colloque, organisé du 21 au 24 octobre 2014 par le Centre culturel du Vanuatu (VKS) et le CREDO à Marseille, j'ai eu l'occasion de présenter le dernier pan de mes recherches, qui consiste en une description de certaines caractéristiques sociologiques des acteurs du paysage institutionnel culturel et patrimonial calédonien, mais aussi des innovations et des synergies créées et nourries par ces acteurs sociaux au sein de leur institutions. Cette présentation fait partie intégrante de mon travail doctoral et elle apparaît, dans une version remaniée, dans le contenu rédactionnel de ma thèse¹⁰⁶.

ma recherche doctorale, ce matériau ethnographique est venu en complément des enquêtes déjà menées à la fin des années 1990. La densité des entretiens recueillis pourra nourrir ensuite d'autres axes de réflexion et projets d'écriture, qui n'entrent pas nécessairement dans la composition et l'argumentation de ce qui est présenté ci-après.

¹⁰⁶ Ma communication à ce colloque s'intitulait « Les professionnels de la culture et du patrimoine en Nouvelle-Calédonie : vocations, trajectoires, enjeux ». Elle constitue la trame du chapitre 9 dans le présent ouvrage. Une version plus condensée de ce chapitre pourrait figurer dans la publication des actes du colloque, actuellement en préparation. Je tiens ici à remercier Marc Tabani et Serge Tcherkézoff pour leur invitation à cette manifestation. Mes pensées vont plus particulièrement à Bergmans Iati et à l'équipe du VKS pour leur accueil, ainsi qu'aux représentants coutumiers du *Malvatumauri*, qui ont subi début 2015, comme d'autres populations du Vanuatu, les ravages du cyclone « Pam ».

4. Organisation de la thèse

L'objet de cette thèse *n'est pas* de faire une description exhaustive du champ culturel et artistique en Nouvelle-Calédonie – qui s'est édifié progressivement en lieu et place de qui est assez unanimement décrit comme un « désert culturel »¹⁰⁷. En revanche, je souhaite en retracer pas à pas la genèse, afin de questionner les conditions sociologiques d'émergence de ce champ et l'usage symbolique qui est fait de catégories « culturelles » que l'ethnologie, notamment missionnaire, a largement contribué à construire et diffuser. Je m'attacherai à inscrire dans une perspective historique la question de l'édification des cultures en tant qu'identités collectives réifiées, données à voir, et sanctifiées par une reconnaissance officielle qui passe par l'institutionnalisation et *l'inscription à l'intérieur de l'espace public* ; mon but est de proposer une interprétation anthropologique d'inspiration constructiviste du changement social et culturel depuis la conversion d'une crispation identitaire nationaliste (1975-1988) jusqu'au projet d'une culture communautaire et pluriethnique (1998-2015)¹⁰⁸.

J'évoquerai ici, non seulement l'« identité kanak », mais aussi l'« identité caldoche », et l'« identité calédonienne », puisque cette dernière oblige à penser la place dévolue aux « autres communautés », longtemps caractérisées par leur invisibilité dans le paysage culturel public. Le but de ce travail est de comprendre le processus de construction des identités tel qu'il se sédimente depuis quarante ans, d'expliquer par quel acte de « magie sociale » (Bourdieu, 1980a : 66) des moments du passé, parfois récents, sont devenus des « mythes » et des « symboles » qui prennent toute leur valeur performative aujourd'hui, y compris aussi par le travail des anthropologues. Je propose d'observer, d'un point de vue anthropologique, ce processus d'édification des identités collectives, afin de mettre en lumière les leviers politiques (les programmes de « développement culturel ») et institutionnels (l'émergence d'un champ culturel et sa dépolitisation relative) qui sont à la fois les produits et les moteurs de cette transformation.

Plus précisément, la thèse que je défends est la suivante : largement ignorée ou escamotée dans l'étude anthropologique du nationalisme kanak, la question de *l'invention des traditions* est loin d'être un débat d'arrière-garde. Je propose à ce titre d'utiliser la genèse du paradigme des « traditions inventées » (ou « reformulées », « réinventées », etc.), afin de

¹⁰⁷ Cf. *infra*, chapitre 7. Pour une description du paysage culturel calédonien, je renvoie aux travaux de Pascale Bernut-Deplanque (2002[1999]).

¹⁰⁸ Mokaddem évoque un « peuple "multinational" » (2010 : 206)

décrypter les processus successifs de construction culturelle qui se sont amorcés depuis quarante ans en Nouvelle-Calédonie.

Je cherche à établir notamment de quelle manière l'émergence d'une théorie anthropologique océaniste sur l'invention ou la construction des traditions – et les controverses qu'elle a suscitées dans le milieu académique et scientifique régional et international – ont été ou non utilisées dans le cadre de la réflexion socio-anthropologique sur le changement social et culturel qui s'opérait, au même moment, en Nouvelle-Calédonie. J'espère ainsi montrer de quelle manière la question de l'usage idéologique des traditions a été évacuée de la réflexion anthropologique sur la Nouvelle-Calédonie, qui lui a préféré l'axiome culturaliste (parfois poussé jusqu'au primordialisme) du « changement dans la continuité ». Ce travail fait l'objet de la *première partie* de la thèse : moins ethnographique, plus théorique et par conséquent nourrie de nombreuses références bibliographiques françaises et anglophones, elle défend l'idée selon laquelle « on ne peut pas comprendre l'histoire des disciplines sans tenir compte des engagements de ceux qui les construisent »¹⁰⁹ ; elle met surtout à plat un certain nombre de questions épistémologiques et théoriques en regard desquelles je construis mon propre travail de recherche¹¹⁰.

Je m'attacherai, dans une *deuxième partie*, à utiliser les concepts et les axes de réflexion nés du débat sur l'*invention des traditions*, pour les transposer au cas du mouvement nationaliste kanak. Cette démarche se veut proche de celle employée par Tabani (1999 ; 2002) pour appréhender les idéologies traditionalistes au Vanuatu, en les intégrant à la fois dans un processus historique et dans ce que l'ethnologue décrivait comme un « horizon néo-colonialiste » où l'idéologie de la coutume se trouvait « mise au service des nouvelles bourgeoisies indigènes » (2002 : 73). Pour ma part, je tâcherai de décrire et d'analyser, sous un angle constructiviste, le phénomène de *renaissance culturelle* autochtone qui s'est produit en Nouvelle-Calédonie dans la seconde moitié des années 1970. Je rappellerai notamment comment les concepts d'« identité » de « culture », de « coutume » ou de « peuple » kanak ont été progressivement *recontextualisés* sur les fondements de l'héritage colonial, et institutionnalisés *via* un rapport désenchanté et typiquement « traditionaliste » des populations

¹⁰⁹ Extrait de l'introduction à l'ouvrage dirigé par Delphine Naudier et Maud Simonet (2011 : 16-17). Je remercie Éric Soriano qui m'a orientée vers cette publication.

¹¹⁰ Ce travail n'aurait pas été envisageable sans un accès illimité aux publications anglo-saxonnes, parfois anciennes, sur ce thème. J'avais pris le temps de photocopier et d'archiver des dizaines d'articles lors de mon séjour à l'ANU en 2001. Ce fonds documentaire m'est aujourd'hui extrêmement précieux pour produire des commentaires « de première main » : quoique très incomplètes et nécessairement partiales, mes analyses se réfèrent systématiquement aux textes originaux.

colonisées à leurs traditions¹¹¹. Outre le caractère historique et dynamique de « l'identité kanak », ceci me permettra de souligner en particulier le poids des institutions occidentales dominantes – notamment missionnaires – dans l'édification d'une *conscience nationale kanak ethnique et culturelle*, qui n'existait pas dans la société précoloniale, et qui s'est peu à peu affirmée autour d'un projet d'indépendance politique.

La naissance d'un discours idéologique philo-coutumier succède progressivement à ce que Soriano décrit comme « la formation d'un personnel politique » autochtone (2000), qui prend en charge progressivement la parole politique pro-mélanésienne, puis « l'énonciation collective kanak » (Soriano, 2014 : 39). Cette phase, dont l'auteur situe le départ dans le contexte très particulier de « la fin de l'indigénat », coïncide avec l'émergence, à l'échelle du pays, de nouvelles catégories sociales au sein de la société mélanésienne : investies d'un pouvoir politique démocratique sanctionné par les urnes (par opposition aux formes de légitimité traditionnelle, validées par les *us et coutumes* de chaque région), elles témoignent de la conquête progressive de l'autonomie *indigène*, et de sa prise en charge par des représentants légitimes du peuple autochtone à l'intérieur du champ politique dont ils ont été longtemps exclus. Le fondement de cette légitimité, ainsi que quelques unes des caractéristiques sociales des membres de cette « classe politique kanak » seront aussi évoqués. Je reviendrai ensuite sur les modalités de mise en œuvre, en Nouvelle-Calédonie, à la fin des années 1970, d'un discours culturaliste porté par le festival *Mélanésia 2000* qui produira le ferment idéologique de la revendication indépendantiste des années 1980. Je conclurai cette partie par un questionnement du processus d'instrumentalisation politique de la *coutume*, qui sous-tend, en Nouvelle-Calédonie comme ailleurs en Océanie, la revendication nationaliste autochtone.

J'évoquerai enfin, dans le cadre de ce que l'on pourrait appeler une « topologie sociale » (Bourdieu, 1984 : 3) de l'espace calédonien, l'émergence et l'autonomisation progressive d'un nouveau *champ de pouvoir symbolique*, dans lequel l'enjeu se situe bien dans la représentation légitime et officielle de l'« identité kanak moderne ». Ce champ de pouvoir, dont je retracerai la genèse en *troisième partie*, se compose désormais d'agents sociaux qui s'appuient sur une légitimité (dont il conviendra de cerner les contours) instituée au fur et à mesure du processus institutionnel, et qui utilisent le registre de l'identité ou de la coutume comme une dynamique moderne de production et de créativité culturelle et artistique : par une appropriation et une réinterprétation de la tradition, ces nouveaux acteurs sociaux – et l'espace institutionnel et

¹¹¹ Cette notion, cruciale, de « traditionalisme » sera explicitée au tout début du premier chapitre.

social auquel ils appartiennent – pérennisent la « présence kanak » au cœur de la société post-coloniale multi-ethnique. Allant de pair avec l'émergence de ces nouvelles catégories sociales, la fin des années 1980 (marquée par l'échec du nationalisme kanak sous sa forme originelle et radicale), et surtout les années 1990 et 2000, voient l'édification d'un champ institutionnel hybride – dans lequel une partie de cette *intelligentsia* kanak trouve sa place – dédié à la sauvegarde de la culture kanak traditionnelle (musée, archéologie, patrimonialisation, collecte de récits généalogiques, transcription et codification des langues vernaculaires, etc.), à l'insertion de la coutume dans la modernité, et au développement de la culture kanak contemporaine (centres culturels, promotion de jeunes artistes, festivals des arts, essais littéraires...).

Je mentionnerai brièvement la question du statut crucial et inédit de l'artiste autochtone comme acteur doté d'une charge performative particulière dans le contexte post-colonial qui m'intéresse, notamment dans la quasi injonction faite aux artistes (et pleinement intériorisée par ces derniers) d'incarner une forme de lien idéal entre l'esprit de la tradition et le monde moderne¹¹².

Je tenterai surtout de produire une analyse en terme de *sociodécée* (Bourdieu) des acteurs du symbolique : ceci me conduira à parler des générations successives de ces « artisans de l'identité et de la culture », et de ce qui peut être caractéristique du parcours des uns ou des autres. Ici, je m'attarderai plus en détails sur la transformation des parcours professionnels et sur les typologies de filiation (biologique, culturelle, ou idéologique) qui déterminent les activités et les projets de ces nouveaux promoteurs de la culture et du patrimoine. Cette phase de ma recherche est davantage nourrie de données ethnographiques et de témoignages récents et « de première main ». Elle vient à la fois clore ce travail de thèse, et ouvrir des perspectives pour de futures problématisations en lien avec le thème, abordé ici, de l'édification et de l'objectification des divisions socio-culturelles en contexte de décolonisation.

Nota Bene : de l'usage des mots en anthropologie

Je terminerai ici avec quelques précisions d'ordre terminologique. En Océanie et ailleurs, l'anthropologie est devenue une science armée de concepts « fourre-tout », de prénotions, de croyances, qui sont passés depuis longtemps dans le langage commun : toute

¹¹² Ce thème a déjà fait l'objet d'une communication en anglais à l'ANU en 2001 et d'une publication en français en 2003 dans la revue électronique *Ethnologies comparées* développée par le CERCE (Graille, 2003).

démarche à visée scientifique ne peut plus guère les utiliser qu'entre guillemets, en perdant de vue le plus souvent leur contenu sémantique, idéologique, ou même les contradictions ou les *inflammations épistémologiques* qu'ils renferment. En particulier, la banalisation conceptuelle et l'usage surabondant depuis plusieurs décennies de termes tels que « coutume », « culture », « tradition », « modernité », « identité », « ethnicité », « authenticité », « folklore », « patrimoine », etc., imposent plus que jamais d'inscrire dans un cadre épistémologique clair la formalisation d'une problématique et d'hypothèses de recherche, en particulier sur tout ce qui touche, de près ou de loin, à la portée symbolique et identitaire des politiques de la culture en contexte de décolonisation. Rogers Brubaker explique très justement comment les sciences sociales et humaines ont littéralement « capitulé » devant des mots exagérément réifiés et connotés idéologiquement. C'est plus particulièrement le cas pour le concept d'« identité », qui ne peut plus sérieusement être employé comme catégorie d'analyse, et auquel le chercheur prendra soin de substituer des concepts plus adaptés :

« Dans les sciences sociales interprétatives et en histoire, de nombreux mots clés – "race", "nation", "ethnicité", "citoyenneté", "démocratie", "classe", "communauté" et "tradition", par exemple – constituent à la fois des catégories de pratique sociale et politique et des catégories d'analyse sociale et politique. Par "catégories de pratique", nous entendons, en suivant Pierre Bourdieu, quelque chose d'apparenté à ce que d'autres ont appelé des catégories "indigènes", "populaires" ou "profanes". Il s'agit des catégories de l'expérience sociale quotidienne, développées et déployées par les acteurs sociaux ordinaires, en tant qu'elles se distinguent des catégories utilisées par les socio-analystes, qui se construisent à distance de l'expérience. (...)

« L'"identité" est à la fois une catégorie de pratique et une catégorie d'analyse. En tant que catégorie de pratique, elle est utilisée par les acteurs "profanes" dans certaines situations quotidiennes (pas dans toutes !) pour rendre compte d'eux-mêmes, de leurs activités, de ce qu'ils ont en commun avec les autres et de ce en quoi ils diffèrent. Elle est aussi utilisée par les leaders politiques pour persuader les gens de se comprendre, eux, leurs intérêts et leurs difficultés, d'une certaine manière, pour persuader (en vue de certaines fins) certaines personnes qu'elles sont "identiques" entre elles en même temps que différentes d'autres personnes, et pour canaliser, tout en la justifiant, l'action collective dans une certaine direction. De cette manière, le terme "identité" se trouve impliqué à la fois dans la vie quotidienne et dans la "politique identitaire" sous ses diverses formes » (Brubaker *et al.*, 2001 : 69).

Se référant majoritairement à l'anthropologie américaniste, Brubaker impute l'inefficacité théorique de ces catégories, communément admises comme étant des notions-clefs de l'ethnologie, à « un amalgame instable de langage constructiviste et d'argumentation essentialiste ».

« Il ne s'agit pas là de paresse intellectuelle. Cela reflète bien plutôt la double orientation de beaucoup d'identitaires [sic] académiques qui sont à la fois des *analystes* et des *protagonistes* des politiques identitaires » (*ibid.* : 70).

L'emploi des termes est à resituer dans un contexte social ou politique, et dans un cadre précis d'analyse théorique. En l'espèce, la notion d'identité que j'emploie tout au long de cette étude, entendue en tant que catégorie d'analyse, revêt généralement une dimension collective, puisqu'elle a partie liée avec des phénomènes tels que l'appartenance ethnique (« identité kanak », « identité calédonienne », etc.) et les expressions du nationalisme. Elle renvoie donc plus implicitement à une notion d'*identification* telle que la suggère Brubaker, qui se définit par la *conscientisation* d'un sentiment d'appartenance ; mais elle n'exclut pas non plus une dimension moins « volontaire » et positive de l'identité, qui est celle de l'assignation identitaire (l'identité devient alors plutôt le *choix du nécessaire*, voire une *catégorisation* imposée comme telle). Elle se distingue en cela de l'identité du discours « profane », journalistique ou politique, notion passée dans le sens commun, et dont l'exemple le plus significatif reste la phrase absolument emblématique de Jean-Marie Tjibaou, maintes fois reprise et érigée en slogan culturaliste : « Notre identité, elle est *devant* nous » (Tjibaou, 1996[1985] : 185), qui est la devise choisie par l'Agence de Développement de la Culture Kanak (indissociable du Centre Culturel Tjibaou, dont elle fut le maître d'ouvrage et dont elle assure la gestion). C'est également le thème du IV^e Festival des Arts Mélanésiens qui fut organisé en Nouvelle-Calédonie en 2010¹¹³. C'est surtout l'axiome culturaliste qui dirige, depuis quarante ans, l'inscription et la « reformulation permanente » (*ibid.*) d'une revendication identitaire menée par ceux qui disposent d'une *légitimité* à le faire, au nom d'une société kanak inscrite de plain-pied dans la modernité.

¹¹³ Le Festival des arts mélanésiens est organisé sous l'égide du *Groupe Fer de Lance Mélanésien*. Il se déroule tous les quatre ans dans l'un des cinq pays membres (Nouvelle-Calédonie, Iles Salomon, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Vanuatu, Fidji). La Nouvelle-Calédonie a accueilli, en 2010, la IV^e édition. Cf. le dossier dans la revue culturelle *Mwà Vée*, n°71-72, 2011.

PREMIÈRE PARTIE

COUTUME ET TRADITIONALISMES EN OCÉANIE

Données épistémologiques et filiation théorique.

« Soudainement, tout le monde a une culture. Les Aborigènes d'Australie, les Inuit, les habitants de l'île de Pâques, les Chambri, les Aïnu, les Bushmen, les Kayapo, les Tibétains, les Ojibway : même les populations dont on croyait le mode de vie disparu ou en voie de disparaître depuis quelques décennies exigent aujourd'hui un espace autochtone dans un monde en voie de modernisation, au nom de leur "culture". Ils emploient ce mot ou bien un terme équivalent. Ils appuient leurs revendications sur des références à des traditions et à des coutumes distinctives, qui soulignent toujours le contraste avec l'amour de l'argent et les autres tares caractéristiques de leurs anciens maîtres coloniaux ».

Marshall Sahlins (1999 : 401)

Le point de départ de ma recherche, énoncé scientifique auquel je me réfère en premier lieu, considère que les politiques traditionalistes et leur corollaire, les identités collectives culturelles ou ethniques post-coloniales, non seulement *peuvent*, mais *doivent* faire l'objet d'une interrogation sociologique, et ce d'autant plus qu'elles s'inscrivent avant tout dans un rapport *moderne* des populations autochtones à leur tradition (Babadzan, 1988 ; 2009)¹¹⁴.

Ma réflexion s'appuie sur la théorie anthropologique « constructiviste » et sa version dite « moderniste », qui s'est affirmée à partir des années 1980. Selon la définition qu'en donne Babadzan :

¹¹⁴ Le terme postcolonial ou post-colonial est pris ici au sens élargi que lui donne Georges Balandier, et qui est repris par Jean-François Bayart (2010 : 7) : une situation postcoloniale ne serait pas simplement ce qui vient chronologiquement après la colonisation, ni ce qui procède exclusivement d'une « intelligentsia comprador » indigène conduite à réfléchir et à écrire, avec des concepts occidentaux, sur la nature et les effets du fait colonial ; plus largement, la post-colonialité serait l'ensemble et la variabilité de situations localisées, impactées par le colonialisme, et engagées dans un processus de globalisation. Bayart ajoute : « Tout au plus peut-on souligner que le préfixe "post" est plus logique que chronologique. Il "renvoie moins au constat empirique que les empires coloniaux appartiennent au passé qu'à un projet de dépassement par la critique de ce qui survit aujourd'hui de ce passé dans les manières de voir et les discours qui les expriment". Or, en tant que telles, les études postcoloniales sont plus encore idéologiquement postnationalistes que chronologiquement post-coloniales » (Bayart, 2010 : 16 ; la citation qu'il utilise est tirée d'un article de Pouchepadass de 2007). Cf. aussi Abdellali Hajjat : « L'épithète "postcolonial" a quant à elle pour fonction de souligner un autre souci : évaluer les conséquences sociales et symboliques de la colonisation (...). En ce sens, on continue à étudier les effets de la colonisation qui perdurent après la disparition formelle de sa cause. Et la colonisation n'est jamais autant présente que dans les mémoires », *Immigration postcoloniale et mémoire*, L'Harmattan, 2005, p.16. Cité par Vincent Geissier (2006 : 145).

« "Moderniste" est à entendre ici au sens d'auteur opposé aux divers courants "primordialistes" ou "pérennialistes" pour lesquels les nations (et les usages modernes de l'ethnicité) procèdent soit de protonationalismes (prémodernes), soit de l'existence préalable d'"ethnies" et/ou de la prégnance de symboles et de valeurs ethniques (2009 : 135, note 105).

La notion de *modernité* présuppose une mise à distance (objectivation) des pratiques et des modes de vie dits traditionnels, ainsi qu'un choix conscient, délibéré, qui s'opère nécessairement dans le présent, et qui est fondé sur la valorisation idéologique de certains éléments culturels extraits du passé, puis recontextualisés selon un schéma politique à visée identitaire¹¹⁵.

Avant tout, le travail présenté ici se nourrit donc abondamment du débat entre « modernistes » et « postmodernistes » qui a animé l'anthropologie anglo-saxonne sur le Pacifique dans les années 1990, à propos de l'émergence des mouvements dits « revivalistes » et des luttes nationalistes édifiées sur des bases culturelles (selon l'équation : une culture autochtone = un peuple = une nation). Ce débat naît de l'introduction, au sujet des mouvements identitaires autochtones anticoloniaux, d'un concept tendanciellement polémique, devenu en quelques années paradigmatique : celui de « l'invention des traditions », comme clef d'interprétation de l'idéologie nationaliste post-coloniale et des usages politiques de la *Kastom* (la « coutume »)¹¹⁶.

Il me paraît nécessaire, avant d'aller plus loin, de rappeler sur quelles bases s'est construit le paradigme de *l'invention des traditions* dans le champ de la recherche anthropologique, plus particulièrement en Océanie, mais également comment ce paradigme a été mis en exergue ou au contraire « disqualifié », et sur la base de quels arguments ses défenseurs ou ses détracteurs ont construit leurs propres argumentations, qu'elles soient scientifiques ou, le cas échéant, plutôt partisans. Ce travail doit permettre, d'une part, de souligner les ruptures épistémologiques et les apports théoriques fondamentaux générés par l'approche « objectifo-constructiviste » des cultures et l'interprétation des nationalismes identitaires à travers le prisme de l'invention des traditions. Si ces dernières ont indéniablement

¹¹⁵ Cette position théorique sera qualifiée de « constructivisme objectiviste ». Cf. *infra*.

¹¹⁶ Qu'il soit employé dans sa version anglicisée (« Kastom ») ou francisée (« Coutume »), ce concept renvoie aux modes de vie, aux *us et coutumes* des populations autochtones colonisées, sans plus de précisions. Dans le débat sur les usages politiques de la tradition, la *Kastom* se trouve placée au cœur de la réflexion de l'anthropologie océaniste (cf. *infra*).

alimenté et influencé les orientations de recherche et les pratiques de l'ethnographie depuis les années 1990, il convient également d'évaluer les limites de ce paradigme, les écueils (théoriques ou académiques) qu'il a pu rencontrer, ou encore les dévoiements (ou les contournements) auxquels il a pu conduire, plus particulièrement à propos de la Nouvelle-Calédonie.

Pour mieux me situer au cœur du champ scientifique qui, depuis plus de vingt ans, prend pour objet de recherche les processus de construction et de valorisation des identités culturelles et politiques, j'ai choisi, en premier lieu, de dresser une sorte d'inventaire des textes et des auteurs qui font désormais figure de références sur le thème de l'invention des traditions et de l'idéologie néo-traditionaliste (**chapitre 1**). J'expliquerai de quelle manière le contexte intellectuel propre aux campus universitaires anglo-saxons a finalement abouti à marginaliser la question de *l'invention des traditions* en regard du nationalisme, pour façonner une sorte de *doxa* scientifique postmoderniste, plus ou moins consensuelle, qui s'articule autour de l'idée du changement culturel comme expression d'une résistance à l'acculturation (**chapitre 2**).

Il incombe à tout chercheur qui défend une thèse de citer les travaux des auteurs qui l'ont précédé et inspiré ; de rappeler le contexte dans lequel certains écrits ont été publiés, puis repris ou critiqués ; de concéder à d'autres l'audace de leurs positions ; d'expliquer, enfin, le point de départ d'une recherche et les références, autres qu'obligées, qui l'ont fait naître et progresser. J'évoquerai donc pour commencer la littérature anthropologique océaniste (à dominante anglo-saxonne), avant de me concentrer sur un cas bien particulier, au cœur de l'ensemble mélanésien : celui de l'anthropologie de la Nouvelle-Calédonie, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle a été presque totalement absente de ce débat épistémologique et académique¹¹⁷. Comme j'espère le montrer (**chapitre 3**), cette spécificité de l'anthropologie de la Nouvelle-Calédonie réside principalement dans la manière dont elle s'est développée depuis les années 1980, c'est-à-dire dans un contexte de violence coloniale qui a pu induire sa mise à l'écart du débat constructiviste océaniste et des rivalités de « légitimité académique » entre anthropologues « blancs » et nationalistes autochtones. Ce retour sur les *conditions pratiques de la pratique* anthropologique, pour paraphraser Bourdieu, permet ensuite de questionner la place qu'occupe aujourd'hui cette discipline dans le renouvellement des approches en sciences sociales, qu'elles aient pour objet les reformulations et les (ré)inventions contemporaines des identités collectives (politiques, associatives, esthétiques, patrimoniales, juridiques...), ou bien

¹¹⁷ Il semblerait qu'il en soit de même pour la Polynésie française, que je n'aborde pas dans le présent document.

qu'elles s'interrogent sur les conditions épistémologiques d'une « décolonisation de la recherche » (Fillol et Le Meur (dir.), 2014 ; Trépied, 2011) et d'une « anthropologie de la décolonisation » comprise comme une nouvelle manière de penser l'altérité (Glowczewski et Henry, 2007 : 313).

D'aucuns m'objecteront peut-être que l'herméneutique d'un paradigme vieux de plus de trente ans – la théorie des *traditions inventées* fait son apparition au début des années quatre-vingts¹¹⁸ –, qui invitait à une lecture socio-anthropologique des changements sociaux et politiques dans l'Europe du XIX^e siècle, puis dans les sociétés post-coloniales (à travers une objectivation des essentialismes culturels et une hagiographie des élites nationalistes), puisse paraître aujourd'hui, sinon dépassée, du moins redondante. En effet, il existe déjà plusieurs synthèses ou essais critiques en français, spécifiquement centrés sur le thème des « politiques de la tradition » en Océanie et sur la position de l'anthropologie en regard de ce paradigme.

Du côté des auteurs « objectivistes », je pense en particulier à la synthèse publiée par Alain Babadzan dans un numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* supervisé par le même auteur (Babadzan, 1999 : 13-35). Dans ce recueil, Stéphanie Lawson propose également « une mise au point critique » sur la question des politiques de l'identité culturelle (Lawson, 1999 : 36-51), qu'elle soumettait déjà à une critique épistémologique dans un précédent ouvrage (Lawson, 1996). La réflexion anthropologique sur les usages politiques de la *Kastom* et du traditionalisme a été explicitée et discutée par Marc Tabani en tête d'un ouvrage issu de sa thèse de doctorat sur l'idéologie nationaliste de la *Kastom* à Vanuatu (Tabani, 2002 : 19-73)¹¹⁹. Plus récemment, la question de « l'invention des traditions » et des traditionalismes en Océanie a fait l'objet un ouvrage exégétique particulièrement abouti, publié en 2009 par Alain Babadzan : *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie* (Paris, L'Harmattan). Le second chapitre de cet ouvrage, auquel mon argumentation se réfère abondamment, se présente comme « une synthèse et un commentaire critique des controverses au sujet des "politiques de la tradition" » (Babadzan, 2009 : 10), dont il m'a paru opportun de rappeler ici les grandes lignes. Son auteur, dont il faut rappeler qu'il a été partie prenante dans ce débat – il fut d'ailleurs violemment pris à partie dans ces controverses –, est également mon

¹¹⁸ L'ouvrage de référence reste, aussi du fait de son titre, celui d'Hobsbawm et Ranger (*The invention of Tradition*, 1983). Auparavant, Roy Wagner avait écrit *The Invention of Culture* (Englewood Cliffs, 1975), un livre novateur en ce qu'il envisageait la culture en tant que production symbolique : Wagner est fréquemment cité dans la littérature anthropologique sur les traditions inventées, sa position théorique étant jugée moins « radicale » que celle des anthropologues dits « modernistes » (Linnekin, 1992 : 249 ; 252-253).

¹¹⁹ Tabani y affiche une « filiation » théorique avec certains auteurs, à laquelle je m'apparente également pour ce qui touche à la construction de mon objet de recherche.

directeur de recherche. Il m'a surtout semblé que les contributions qu'il a pu apporter, depuis plus de vingt-cinq ans, à la théorie de *l'invention des traditions* et, plus précisément, à la compréhension socio-anthropologique des phénomènes culturalistes et nationalistes en Océanie post-coloniale, ont été très largement négligées ou caricaturées à grands traits, sans réellement faire l'objet d'analyses et de discussions¹²⁰. Je souhaite ici, pour les besoins de ma propre argumentation, faire dialoguer les propositions formulées par Babadzan et par d'autres chercheurs « objectivistes », avec celles d'ethnologues et de théoriciens spécialistes de l'Océanie. Il ne s'agit nullement pour moi de dresser une historiographie exhaustive des écoles de pensée (moderniste vs postmoderniste, objectiviste vs subjectiviste), sur le thème de *l'invention des traditions* dans le Pacifique Sud. Je me bornerai ici à rappeler les points les plus polémiques de ce paradigme, et à envisager la manière dont il pourrait être utilement mis au service d'une réflexion anthropologique actualisée et dépassionnée, favorisant la compréhension des changements sociaux et culturels qui se poursuivent en Nouvelle-Calédonie depuis quatre décennies.

Bien que ses écrits fussent précurseurs, Babadzan n'est plus le seul anthropologue océaniste français à avoir posé les jalons d'une réflexion sociologique et critique sur les processus de « renaissance culturelle » et de politisation des références culturelles à des fins politiques, si l'on se réfère notamment à la situation de l'identité et de la culture kanak. D'autres travaux portant plus ou moins directement sur la Nouvelle-Calédonie évoquent la question de *l'invention des traditions* en rapport avec l'édification de l'idéologie politique kanak, parfois dans des postures plus distanciées ou clairement critiques : Éric Wittersheim publie par exemple dans *L'Homme*, en 1999, un article qui entend retracer et dépasser le débat entre anthropologues « modernistes » et « postmodernistes » à propos du paradigme de *l'invention des traditions* (1999 : 181-205). Le même auteur cosigne également avec Christine Hamelin l'introduction d'un ouvrage collectif sur la question des traditions inventées et des nationalismes en Océanie (2002 : 11-23). A la même époque, Éric Soriano (2000a : 29-41), qui termine alors une historiographie des élites politiques kanak, s'appuie sur la théorie constructiviste pour s'efforcer de dépasser la dichotomie qu'il juge simplificatrice entre, d'un côté, l'affirmation d'une « survivance » de cultures ayant existé de toute éternité, et de l'autre, la dénonciation de leur « instrumentalisation » politique. Enfin, en 2006, Éric Wittersheim

¹²⁰ De l'aveu même de ce dernier, le texte qu'il publie en 1988 « a d'ailleurs été cité le plus souvent de seconde main, comme le révèle parfois le recopiage d'une coquille dans sa référence bibliographique » (Babadzan, 2009 : 84, note 65).

propose une version remaniée et largement enrichie de son texte de 1999, dans un ouvrage dont la première partie s’articule principalement autour d’une critique plutôt sévère de « l’inventionnisme » (2006 : 37), et de sa disqualification au profit d’une forme de relativisme qui veut aussi se démarquer du postmodernisme¹²¹. Les textes et ouvrages évoqués ci-dessus seront eux aussi largement cités et commentés dans la suite de mon argumentation.

Enfin, je crois utile de préciser, au préalable, que si certains de ces auteurs ont plus volontiers envisagé la question de la tradition sous l’angle d’une anthropologie historique du nationalisme ou d’une historiographie des élites politiques océaniques¹²², ma réflexion se concentre plutôt sur les étapes successives du processus de « culturisation » et de réification des identités post-coloniales en Nouvelle-Calédonie, et sur la dynamique sociale et symbolique qui s’observe, non plus dans le champ politique, mais au sein du champ culturel et artistique qui émerge durant cette période dite « post-coloniale ». En cela, elle doit beaucoup aux premières réflexions sur la réification et la mise en spectacle des cultures *traditionnelles*, telles qu’elles ont été observées sur différents terrains ethnographiques dans le Pacifique Sud, et ainsi introduites dans l’anthropologie océaniste des années 1980 par les théoriciens – historiens, politistes et anthropologues – de *l’invention des traditions*.

¹²¹ Le chapitre 1 s’intitule : « Les anthropologues face à la renaissance mélanésienne » (Wittersheim, 2006 : 21-62).

¹²² C. Hamelin et É. Wittersheim rappellent que « l’étude du politique (...) a fait la gloire de l’anthropologie de la Mélanésie », tout en soulignant également « le caractère complexe et souvent imprévisible des relations entre culture et politique » (2002 : 20), particulièrement en Nouvelle-Calédonie (*cf.* l’article de Bensa, 2002, dans l’ouvrage dirigé par ces deux mêmes auteurs). C’est un des points que je me suis employée à développer dans le cadre de cette recherche.

Chapitre 1

« L'invention des traditions » et l'anthropologie de l'Océanie : Naissance d'une controverse.

1. Retour aux textes fondateurs

La référence du concept d'*invention des traditions* renvoie inmanquablement au recueil publié en 1983 par Eric Hobsbawm et Terence Ranger, où figurent les contributions de plusieurs historiens. Le modèle d'interprétation des nationalismes européens de type ethnoculturel à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, prôné par Hobsbawm dans ce recueil, trouve très justement à s'appliquer aux situations postcoloniales en Inde et en Afrique (Cohn, 1983 ; Ranger, 1983), soulignant *de facto* le caractère moderne des idéologies du culturalisme identitaire, qualifiées de *traditionalismes*¹²³. Une interprétation comparable des processus de changement social et politique est proposée quelques mois auparavant (en août 1982), cette fois par des anthropologues, pour appréhender divers contextes post-coloniaux en Océanie, et plus particulièrement en Mélanésie : un recueil de textes présenté par Roger Keesing et Robert Tonkinson, composé d'études ethnographiques menées sur différentes îles dans le tout nouvel État indépendant du Vanuatu et dans l'archipel des îles Salomon, fera date dans l'histoire de la discipline. Ce recueil d'articles rassemblés par les deux auteurs dans un numéro spécial de la revue d'anthropologie *Mankind*¹²⁴ a été cité et commenté à maintes reprises dans les années 1990, et il l'est encore aujourd'hui. Il a d'ailleurs été décrit, huit ans après sa parution (Macintyre, 1990), comme étant :

¹²³ Le *traditionalisme* est compris ici comme un processus qui s'inscrit nécessairement dans la modernité, et qui se définit par l'objectivation et la valorisation, vraisemblablement à des fins idéologiques ou politiques, d'éléments puisés dans la tradition. Sur ce thème, je renvoie aux travaux de Babadzan (1999 : 22-24 ; 2009 : 144-148), qui cite notamment Weil (1971), Boyer et Lenclud (1987). Pour Babadzan, il est important de percevoir le caractère moderne du traditionalisme, sans vouloir apposer à cette distinction (tradition/traditionalisme) la moindre visée évolutionniste. En effet, dit-il, par essence « les traditionalismes ne sont pas traditionnels » (2009 : 148). Je reviendrai longuement sur cette question à propos de la culture kanak. *Cf. infra*.

¹²⁴ « Reinventing Traditional Culture : the Politics of Kastom in Island Malanesia », *Mankind*, Vol. 13, No.4, The Anthropological Society of New South Wales, août 1982.

« [un ouvrage] pionnier pour l'analyse critique des idéologies politiques mélanésiennes dans des États post-coloniaux (...). Tandis que les Mélanésiens continuent de réinventer leurs traditions, ces articles conservent leur pertinence. La nature et le rôle de la revitalisation culturelle dans les États décolonisés demeure un thème central de l'analyse anthropologique des sociétés du Pacifique »¹²⁵.

Précisément, dans cette *analyse anthropologique* « à chaud » des changements sociaux et politiques en Océanie, qui se déroulent alors sous les yeux des anthropologues, plusieurs idées centrales sont développées par les six contributeurs à ce numéro spécial dont l'intitulé, rédigé sous forme d'oxymore, interpelle la discipline : « *Reinventing Traditional Culture. The Politics of Kastom in Island Melanesia* » s'appuie plus particulièrement sur des textes introductifs de Roger Keesing et Robert Tonkinson (tous deux anthropologues et chercheurs à l'Australian National University de Canberra)¹²⁶, qui seront quelques années plus tard commentés à l'envi par des chercheurs et universitaires de tous bords¹²⁷. D'un point de vue théorique, une des idées développées dans l'ouvrage de Keesing et Tonkinson remet en cause la vision essentialiste des cultures « indigènes », largement nourrie du regard porté par l'anthropologie sur les sociétés dites « primitives ». S'y ajoute l'hypothèse que cette représentation essentialiste des cultures précoloniales, à dominante ruraliste (la « vraie » culture *traditionnelle*, opposée à la *modernité*), s'est trouvée progressivement intériorisée, puis revendiquée, par les colonisés eux-mêmes. En particulier, dans chaque archipel de Mélanésie, de nouvelles élites politiques autochtones, acculturées et « éduquées dans la rhétorique des indépendances africaines – Nkrumah, Toure, Nyerere, Memmi, Fanon, et les autres » (Keesing, 1982 : 297), jouent un rôle déterminant dans la *conscientisation d'une identité culturelle* qui serait commune à des groupes sociaux autochtones parfois très épars et différenciés, notamment

¹²⁵ « *This volume of Mankind is the pathbreaker for the critical analysis of Melanesian political ideologies in post-colonial states* » (compte-rendu de Martha Macintyre, *Canberra Anthropology* 13(1), 1990 : 105-106). Dans toute la suite du présent texte, et sauf mention contraire, les traductions des citations de l'anglais au français sont miennes. Pour certaines tournures idiomatiques spécifiques, et pour laisser au lecteur le soin de faire sa propre traduction, j'ai pu choisir de mentionner également le texte original. Celui-ci figure alors, soit à la suite de la traduction française (entre parenthèses), soit en note de bas de page, comme c'est le cas par exemple ici. Enfin, afin de ne pas alourdir le texte, j'ai systématiquement et délibérément omis les notes auxquelles renvoient les citations d'auteurs.

¹²⁶ Les deux auteurs sont rattachés au Department of Anthropology (Research School of Pacific Studies) de l'Australian National University (ANU) à Canberra. Les autres contributeurs à ce volume sont Lamont Lindstrom, Joan Larcom, Margaret Jolly (que l'on retrouve ensuite à plusieurs reprises dans le débat sur *l'invention des traditions*, cf. *infra*), et Ben Burt.

¹²⁷ Jolly et Thomas (1992), Lindstrom et White (1993). Ces derniers saluent en particulier l'habileté sémantique du terme « invention », qui laisse entendre que la « tradition », habituellement perçue comme « *ancienne* et *immuable* », serait désormais « *nouvelle* et *fabriquée* », et ainsi « libérée » de la fixité qu'on lui attribue systématiquement (1993 : 469).

sur le plan social, économique, ethnique, ou linguistique (« *people whose material circumstances, class interests, and ethnic affiliation are different and often deeply divided* », *ibid.* : 299). Ces élites, qui se trouvent objectivement de plus en plus éloignées des modes de vie dits « traditionnels » et d'une « *coutume* » qu'elles n'ont jamais véritablement connue (*ibid.* : 299), s'emparent pourtant d'une forme de discours idéalisé sur la tradition, qui doit servir de ciment idéologique à des mobilisations politiques de type nationaliste. Faisant écho, sans le savoir, au recueil d'Hobsbawm et Ranger qui paraîtra peu après (1983), Keesing souligne ainsi « l'influence des idéologies politiques internationales, en premier lieu le nationalisme, dans les références mélanésiennes à la coutume » (Keesing, 1982 : 297-298, cité par Linnekin et Poyer, 1990 : 14). L'argument-clef qui apparaît ici, et qui sert de fil conducteur à l'ensemble de l'ouvrage, concerne le caractère intrinsèquement imprécis et polysémique du concept de *Kastom* utilisé à des fins idéologiques dans les sociétés modernes du Pacifique : l'efficacité symbolique et politique de la *Kastom*, conclut Keesing, repose avant tout sur *sa capacité à évoquer et à incarner une continuité culturelle fictive entre le passé et le présent* (1982 : 372).

Il est intéressant de remarquer que les toutes premières références bibliographiques au recueil de Keesing et Tonkinson sont le fait de deux jeunes anthropologues océanistes *francophones* qui, de passage à l'Australian National University (ANU, Canberra), développent des réflexions et des argumentations de type « constructiviste », par opposition aux conceptions « essentialistes » ou « primordialistes » des cultures autochtones. L'une des premières mentions du numéro spécial de *Mankind* apparaît ainsi dans un texte rédigé par Alain Babadzan à l'occasion d'un colloque tenu à Houston en octobre 1983, intitulé « Ethnicities and Nations : Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific ». Ce texte a été publié en anglais en 1988 dans les actes dudit colloque (Guidieri *et al.*, 1988). L'auteur a précisé récemment que le manuscrit de cet article avait déjà circulé avant sa publication, et qu'il avait notamment été communiqué à Roger Keesing en novembre 1984, lorsque Babadzan, alors jeune chercheur, séjournait à l'ANU (Babadzan, 2009 : 84).

Le texte en question entend analyser et comparer les caractéristiques des mouvements nationalistes qui ont germé dans l'ensemble des pays (indépendants ou non) de la région Pacifique. Babadzan défend l'idée selon laquelle le déclin du colonialisme en Océanie, et l'accession des anciens territoires colonisés à leur indépendance politique (ou à une autonomie relative), ont été concomitants de l'émergence de mythes et de symboles culturalistes, destinés à représenter et à incarner chaque unité nationale : jadis stigmatisé par le discours colonial et

missionnaire, le passé culturel « pré-contact » des populations colonisées se trouve ainsi brusquement réhabilité et idéalisé par les élites politiques montantes et les nouvelles classes dominantes de ces sociétés « décolonisées » (ou aspirant à l'être), sociétés qui ont tout bonnement cessé d'être traditionnelles. La coutume (*Kastom*), explique Babadzan, se voit ainsi érigée en idéologie d'État (*state's customary ideology* ou *state kastom*) dans la plupart des jeunes nations océaniques indépendantes : elle va puiser dans les registres micro-locaux de la tradition, un ensemble d'éléments tangibles et disparates (« *singing* », « *dancing* », « *handicrafts* », *etc.* »), voués à incarner une « culture nationale » et nécessaires à la construction de chaque identité politique collective. Du risque lié à l'irruption et l'affirmation des localismes et régionalismes ethno-culturels sur la scène politique,

« (...) découle la nécessité pour l'idéologie coutumière d'État de fournir à l'ensemble des ethnies et des groupes sociaux composant la nation une représentation à laquelle tous puissent s'identifier, par-delà la diversité des appartenances sociales et des affiliations religieuses » (1988[1983] : 211).

« En tant qu'idéologie d'État, le discours sur la *coutume* tente d'accréditer une fiction : celle d'un *mono-ethnisme imaginaire*. Et ce en dépit de la réalité pluri-ethnique et pluri-culturelle commune, à des degrés divers, à chacune des nations océaniques (...) » (*ibid.* : 216)¹²⁸.

A l'instar de Keesing (1982 : 297, *cf. supra*), Babadzan souligne le rôle prépondérant des idéologues de la coutume, qu'il décrit comme issus des « classes sociales les plus occidentalisées, celles qui sont les plus éloignées du mode de vie et des valeurs traditionnels, et les plus engagées dans la modernité » (1988 : 206). Ces élites urbanisées et acculturées, dit-il, ont totalement intériorisé les représentations du discours dominant (colonial, ethnologique et missionnaire) sur les « sauvages » (ou « primitifs », « païens », *etc.*). Babadzan mentionne au passage, dans une note de bas de page, un élément sociologique qu'il convient dès à présent de relever :

« Il est important de noter que les membres des intelligentsias qui produisent ce discours, étaient fortement marqués par une éducation religieuse, et qu'ils avaient parfois même appartenu à la prêtrise indigène » (1988, note 13 : 226-227).

Cet élément ne paraît pas fondamental ici pour comprendre l'émergence d'une théorie anthropologique de *l'invention des traditions*. Il constitue néanmoins une des clefs de

¹²⁸ Ces extraits proviennent de la version originale française (1983) du texte (communication personnelle d'Alain Babadzan, septembre 2015).

compréhension des nouveaux rapports sociaux qui s'édifient au sein-même des populations colonisées et entre les différents groupes ethniques, et l'amorce d'une mise en perspective sociologique du parcours éducatif et idéologique des élites politiques autochtones¹²⁹.

En défendant les valeurs revitalisées de la *Kastom*, les élites nationalistes produisent une idéologie « qui se définit elle-même comme anti-occidentale et philo-traditionaliste », et qui n'est rien de moins que l'inversion du discours occidental et raciste sur la tradition : le discours nationaliste pro-*Kastom* serait, en somme, « une critique occidentale de l'occidentalisation » (*a Western criticism of Westernization*) selon l'expression séduisante (et souvent citée depuis) de l'auteur¹³⁰.

Les analyses de Babadzan font clairement référence à celles proposées dans le recueil de Keesing et Tonkinson (1988[1983] : 206, note 12 : 226), à propos du caractère flou et polysémique du concept de *Kastom*, qui se prête finalement à tous les usages politiques et à toutes les interprétations idéologiques. Une des contributions de Keesing (1982 : 357-373) est d'ailleurs citée dans le dernier paragraphe du texte, intitulé « *Development* » (Babadzan, 1988 : 221, et aussi notes 26, 27, 28 : 228), à propos notamment de l'usage de la notion de *Kastom* dans certaines situations, pour légitimer des projets communautaires de développement économique (*ibid.* : 221)¹³¹.

Toujours dans les années 1980, le recueil de Keesing et Tonkinson de 1982 est également mentionné ailleurs, par un autre chercheur francophone : Jean-Marc Philibert y fait amplement référence dans un article paru en avril 1986 dans la revue *Mankind* (Vol. 16 No. 1),

¹²⁹ Ce questionnement sociologique constitue, comme on le verra, un des axes majeurs de la présente recherche. Les travaux de sociologues et d'anthropologues relatifs aux parcours personnel et professionnel des « élites indigènes » (notamment politiques), lorsqu'ils soulignent en particulier le rôle déterminant des écoles missionnaires, seront régulièrement évoqués tout au long de mon travail. Cf. notamment Rognon (1993) ; Soriano (2000a ; 2014).

¹³⁰ Babadzan (*op.cit.* : 206). Il semblerait que l'expression soit rapidement passée dans le *sens commun savant*, puisque d'aucuns l'utilisent sans référence à son auteur (cf. Ghasarian, 1999 : 371). Il est à noter que des extraits de l'article initial (« *Kastom and Nation-Building in the South Pacific* », 1988[1983]) ont été repris et très largement complétés dans l'ouvrage de Babadzan (*op.cit.*, 2009, cf. chapitre 1 : « *Kastom. Coutume, État et nation dans le Pacifique* », pp.15-73). Dans ce même ouvrage, l'auteur revient sur la polémique survenue dans les années 1990 autour du travail de Keesing et de son propre article publié en 1988 (cf. chapitre 2, en particulier p.84-102). Il précise que son article « *Kastom et Nation-Building in the South Pacific* » se voulait avant tout « un essai d'objectivation d'une idéologie et de ses fonctions sociales et politiques » (2009 : 95). Le moins que l'on puisse dire, c'est que cet essai a reçu un accueil peu favorable, de la part des commentateurs ou chercheurs issus des élites nationalistes, mais pas uniquement... (cf. *infra*).

¹³¹ Il est important de noter dès à présent que Babadzan consacrera par la suite une large part de ses travaux et publications à la question des traditionalismes océaniques et des usages politiques de la tradition. Son article de 1988 sur la *Kastom* demeurera une source qu'il citera volontiers et dont il ne se départira à aucun moment dans ses travaux ultérieurs.

à propos des politiques de la tradition au Vanuatu (1986 : 3)¹³². Philibert souligne notamment le rôle prédominant joué par les « élites politiques acculturées et urbanisées » (*ibid.*), dans l'usage idéologique de la rhétorique de la *Kastom*, peu de temps avant la proclamation de l'indépendance du Vanuatu. Dans ce même article, Philibert, qui fut – comme Babadzan – « *visiting fellow* » à l'Australian National University en 1983-1984, nourrit également sa démonstration de plusieurs citations extraites du recueil d'Hobsbawm et Ranger paru en 1983 (1986 : 1-2), en particulier pour définir le terme général de « tradition inventée » avant de l'appliquer à la situation post-coloniale et à la politique culturelle du Vanuatu. Philibert reproduit la définition des « traditions inventées » proposée par Hobsbawm en introduction du volume de 1983 – une définition qui sera au cœur des polémiques ultérieures :

« Les "traditions inventées" désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. (...) [La] particularité des traditions "inventées" tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, *ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire* » (Hobsbawm, 1983 : 1-2 ; c'est moi qui souligne)¹³³.

Philibert met en exergue cette idée, centrale chez l'historien et théoricien de l'invention de la tradition et du nationalisme ethno-culturel, d'*une continuité fictive avec le passé* (1986 : 1-2). Surtout, il souligne la capacité des nouvelles élites locales (« *the proto-bureaucratic 'class'* ») à « prendre le contrôle d'un code symbolique alimenté de pratiques traditionnelles (*kastom*) en vue de promouvoir la cohésion sociale et d'établir un régime politique »¹³⁴.

L'auteur évoque aussi les influences exo-éducatives qui caractérisent la trajectoire des élites nationalistes ni-Vanuatu : « la plupart étaient, avant l'indépendance, des ecclésiastiques presbytériens ou des fonctionnaires de l'administration coloniale », écrit-il (1986 : 3), et « les acteurs de l'ancien pouvoir colonial ont été remplacés par une caste de bureaucrates ni-Vanuatu, formés par l'Occident, anciens hommes d'église et fonctionnaires » (*ibid.* : 7). La

¹³² Selon la bibliographie constituée par Marc Tabani (2002), il semblerait que l'article ait été à nouveau publié (à l'identique ?) en 1990 dans un recueil coédité par l'auteur. Cf. Manning et Philibert (eds), *Customs in Conflict : The Anthropology of a Changing World*, Peterborough, Broadview Press, pp. 251-273. La version à laquelle je me réfère est celle issue du *Mankind* de 1986.

¹³³ J'utilise ici la traduction française de l'introduction de Hobsbawm, publiée dans la revue *Enquête* en 1995 (Mary, Fghoul et Boutier, 1995 : 174).

¹³⁴ « (...) *the proto-bureaucratic 'class' is attempting to gain control over a symbolic code derived from traditional practices (kastom) so as to promote social cohesion and establish a civil polity.* » (Philibert, 1986 : 1).

question des *élites nationalistes autochtones* apparaît rapidement ici comme un sujet crucial et éminemment polémique, puisque l'auteur tente aussitôt de minimiser la portée (que l'on devine au moins autant politique qu'académique et scientifique) de ses propos, et de répondre à d'éventuelles critiques auxquelles il semble se préparer : il précise ainsi, dès l'introduction, que son texte ne prêche à aucun moment en faveur d'une quelconque « théorie du complot » (*ibid.* : 1). Surtout, en conclusion, il écrit ceci :

« Si [mon] analyse apparaît comme la mise en évidence d'une *conspiration des membres de l'élite politique pour tromper les populations*, afin de continuer à exercer leur domination sur ces dernières, alors cela va au-delà de ce que je voulais. (...) La complexité de la relation dialectique entre pouvoir et culture ne peut jamais s'expliquer par une *vulgaire théorie conspiratrice* » (*ibid.* : 9 ; c'est moi qui souligne).

La contrition qui émane de cette formule conclusive est d'autant plus paradoxale que Philibert débute le même article par une critique pour le moins « radicale » à l'égard des élites nationalistes :

« Qui étaient les inventeurs des néo-traditions ? Ceux qui étaient au pouvoir, comme les dirigeants de la Troisième République en France, que les traditions inventées ont aidés à conduire une duperie politique de façon magistrale. (...) Ceci soulève le problème d'une possible manipulation politique par ceux qui contrôlent les discours publics » (*ibid.* : 2).

Il recourt d'ailleurs, pour appuyer cet argument, à une citation proverbiale employée par Hobsbawm à propos de la Troisième République en France :

« Le fait essentiel était que ceux qui contrôlaient l'imaginaire, le symbolisme, les traditions de la République, étaient des hommes du centre déguisés en hommes de l'extrême-gauche : les radicaux-socialistes, dont le proverbe dit qu'ils sont comme les radis, rouges à l'extérieur, blancs à l'intérieur, et toujours du côté de leurs intérêts » (Hobsbawm, 1982 : 270, cité par Philibert, 1986 : 2)¹³⁵.

En soulignant à quel point « cette intellectualisation du passé est bien trop égoïste politiquement pour ne pas être suspecte » (*ibid.*, 4), Philibert ne se borne pas à une interrogation sociologique des politiques de la *Kastom* et des modes de légitimation des nouvelles élites politiques : bien plutôt, il dénonce clairement une stratégie de domination de ces élites qui

¹³⁵ « Yet the basic fact was that those who controlled the imaginery, the symbolism, the traditions of the Republic were the men of the centre masquerading as men of the extreme left : the Radical Socialists, proverbially 'like the radish, red outside, white inside, and always on the side the bread is buttered' » (Hobsbawm, 1983 : 270). Dans la version originale, le proverbe est entre guillemets ; ils disparaissent dans le texte cité par Philibert, ce qui n'est pas neutre.

« tiennent le sceau authentifiant les événements comme traditionnels » (*ibid.* : 9), qui *contrôlent et instrumentalisent* les symboles dont se sert le discours traditionaliste officiel. Il oppose ainsi la classe dirigeante à celle des « citoyens obéissants » (*complying citizens*), pour qui la *coutume* reste encore une pratique vécue (*kastom is still lived practice*) et non un discours idéologique abstrait.

Sans anticiper sur ce qui va suivre, notons simplement que cette position critique, quasi idéologique, particulièrement lisible dans l'article de Philibert, sera précisément celle qui sera prise pour cible par les intellectuels et nationalistes océaniques : ces derniers dénonceront une anthropologie « objectiviste » à visée hégémonique, qui entend clairement démythifier leur statut de dominants en délégitimant le fondement et la sincérité de leur revendication politique¹³⁶.

2. Les succès de la théorie « inventionniste »

Babadzan et Philibert convergent toutefois sur un certain nombre de thèmes essentiels (modernisation des rapports sociaux, politisation et réification de la culture, discours identitaire philo-coutumier porté par les élites occidentalisées...), et tous deux proposent que l'anthropologie des sociétés contemporaines du Pacifique s'attèle à un travail de déconstruction des nationalismes culturalistes compris comme des avatars régionaux d'une idéologie moderne de la tradition (en l'occurrence la *Kastom*). Ils appuient leurs argumentations sur des exemples concrets et localisés de « renaissance culturelle indigène », que ce soit en Nouvelle-Calédonie, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, ou aux Nouvelles-Hébrides (condominium franco-britannique qui devient indépendant en 1980 et prend le nom de République du Vanuatu). Plus exactement, tous les deux mentionnent, pour illustrer leurs propos sur *la réification* et *la folklorisation* des cultures traditionnelles, le recours à deux formes très particulières – à la fois nouvelles et universelles – de représentations destinées à montrer, à Soi (autochtones, indigènes, colonisés) et aux Autres (allochtones, touristes, colonisateurs), l'existence d'une communauté culturelle néo-traditionnelle, à la fois riche de son passé et pleine de vitalité : il s'agit des *festivals* et des *centres culturels*, dont l'avenir démontrera effectivement qu'ils s'imposent bel et bien comme des archétypes de la « renaissance culturelle », des moments privilégiés d'une sorte de

¹³⁶ Paradoxalement, et sauf omission de ma part, Philibert sera beaucoup moins cité et ouvertement ciblé par les critiques des commentateurs que ne le seront Keesing et Babadzan.

« *catharsis* théâtrale » à la française, pour reprendre un mot de Guiart (1996b : 109), qui n'est rien de moins que *la mise en spectacle et la célébration des identités*, qu'elles soient océaniques ou autres¹³⁷. Babadzan consacre ainsi un sous-titre au thème des festivals, qui constituent, selon lui, « *le rituel moderne par excellence des nouveaux nationalismes océaniques* » (1988 : 212 ; c'est moi qui souligne). *La coutume*, écrit-il, s'y trouve véritablement mise en scène :

« [Elle] apparaîtra d'une manière frappante et parfois pittoresque, comme une sorte d'immense "bricolage" néo-coutumier ou néo-traditionnel, une compilation de traits provenant de différentes cultures, détachés, extraits de leur contexte, et juxtaposés à des éléments directement inspirés de pratiques occidentales ou occidentalises, en particulier des pratiques religieuses » (*ibid.*)¹³⁸.

Philibert, pour sa part, évoque le *National Arts Festival* organisé à Port-Vila au Vanuatu en décembre 1979 (soit quatre ans après *Mélanésie 2000*). Il décrit une représentation de la culture comme un « ensemble de survivances » (« *a set of survivals* »), des croyances et des pratiques considérées comme 'anciennes' (« *'old' behaviours and beliefs* ») rassemblées *pour la première fois* en un même lieu, et mises en spectacle.

Sur ce thème de la réification de la culture, les argumentations de Babadzan et Philibert se recoupent jusque dans la forme : l'un parle du « découpage » (en français dans le texte) de la culture, l'autre évoque un « bricolage » (en français également) de traits culturels ; l'un décrit un « inventaire » (*inventory*) des activités proposées lors du festival, quand l'autre préfère parler d'une « compilation » (*medley*) ; quand le premier cite à plusieurs reprises l'ouvrage de Debord, *La société du spectacle*, le second lui fait écho en affirmant que « l'accent est mis sur la culture en tant que spectacle » ou que « la tradition devient alors un spectacle » (Babadzan, 1988 : 199, 212 ; Philibert, 1986 : 3, 7).

Dans son article, Babadzan soulève aussi un paradoxe qui sera repris ensuite par Keesing (1989, *cf. infra*), et qui traduit surtout le malaise ressenti par les représentants d'une science, l'anthropologie, qui prend traditionnellement pour objet les cultures « autres ». Cette science se voit peu à peu contestée dans ses argumentations et dans ses paradigmes, et c'est

¹³⁷ Guiart emprunte vraisemblablement le terme de *catharsis* à Missotte (1995 : 89, 92), qui l'utilise à propos du festival *Mélanésie 2000* de 1975.

¹³⁸ L'argumentation développée ici fait référence au tout premier festival d'art mélanésien, *Mélanésie 2000*, qui fut organisé en septembre 1975 en Nouvelle-Calédonie (Babadzan, 1988 : 212-216). *Cf. infra*.

bien la légitimité des chercheurs occidentaux qui se trouve ici mise en jeu (et qui ne tardera d'ailleurs pas à devenir un enjeu au sein du monde académique) :

« Aucun discours "scientifique" n'est plus considéré comme acceptable du fait qu'il émane de Blancs, qui sont incapables de "comprendre" (par empathie) la dimension inexprimable de la coutume. Pourtant, c'est parfois la lecture hâtive des monographies classiques des ethnographes du début du vingtième siècle qui sert désormais de référence pour tenter une reconstruction historique de la coutume (...) » (1988 : 220)¹³⁹.

Philibert insiste pareillement sur la réappropriation des travaux des ethnographes par les traditionalistes locaux en quête de références culturelles. Il croit plutôt déceler dans cette « codification » ethnographique de la *Kastom* les prémises d'une « ossification » de la culture, qui pourrait cesser d'être une « pratique vécue » spontanément et sans même y penser, pour devenir une sorte de convention codifiée et consignée dans des textes à caractère normatif. Il se réfère pour cela à un article extrait du recueil de Keesing et Tonkinson (1982), dans lequel l'auteur, Joan Larcom, explique s'être lancée dans les années soixante-dix sur les traces d'un autre anthropologue au Vanuatu (alors encore condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides), A. B. Deacon, présent sur le terrain, dans l'île de Malekula, quelque quarante ans plus tôt¹⁴⁰. Larcom a pu personnellement constater combien, en l'espace de sept années (entre 1973-1974, date de son premier séjour de terrain dans le district de Mewun, et 1981, date de son second séjour, soit un an après l'accession du Vanuatu à l'indépendance), les travaux de Deacon, dont même les « vieux » des tribus autochtones ignoraient tout en 1973, avaient été subitement pris en considération localement : un instrument (tambour) traditionnel qui avait tout particulièrement éveillé la curiosité et l'intérêt de Deacon (il l'avait donc abondamment décrit dans ses formes aussi bien que dans ses usages), avait finalement été érigé en symbole d'authenticité et d'identité culturelle, désormais définies sous le terme générique et politique de *Kastom* (Larcom, 1982 : 330-337)¹⁴¹.

¹³⁹ Nous verrons plus loin que l'une des tâches des anthropologues sera précisément de démontrer le contraire (*cf.* par exemple la notion d'« amitié », utilisée par Bensa, qui transformerait l'expérience ethnographique en un « co-apprentissage par lequel, pour l'ethnologue comme pour ses hôtes, l'étrange devient familier » (Bensa, 2003 : 57 ; il fait référence à Naepels, 1998). Bensa faisait déjà auparavant mention d'une « dette amicale et professionnelle » dont l'ethnologue serait « débiteur » envers le peuple qu'il étudie (1988 : 196).

¹⁴⁰ L'ouvrage de Deacon porte un titre absolument révélateur du contexte ethnologique de l'époque : *Malekula : A Vanishing People in the New Hebrides* [un peuple en voie de disparition aux Nouvelles-Hébrides], Routledge & Keagan Paul, Londres, 1934.

¹⁴¹ Le texte de Larcom (1982) est également cité par Jolly (1992b : 341). S'appuyant sur un texte de James Baldwin (1979), Babadzan évoque pour sa part le travail accompli dans les années 1970 par l'anthropologue Anthony Crawford, dont l'aspect performatif dans le processus de « renaissance culturelle » des Gogodala en Papouasie-Nouvelle-Guinée constitue un modèle du genre (1988 : 217-219 ; 2009 : 64-71).

Alors que l'anthropologie océaniste anglo-saxonne des années 1980 continue d'être confrontée à la montée des nationalismes post-coloniaux contre l'hégémonie occidentale, et à la multiplication des expressions de « renaissance culturelle » autochtones, d'autres chercheurs s'emparent à leur tour de la thématique de *l'invention de la tradition* et de son rôle dans le discours nationaliste, pour tenter d'appréhender les processus de transformation socio-culturelle à l'œuvre dans le Pacifique et au-delà.

L'anthropologue Jocelyn Linnekin (1983) évoque la montée du nationalisme culturel à Hawaii ; elle en situe le foyer idéologique au sein de l'université locale, et décrit un « mouvement urbain qui attire surtout de jeunes métis Hawaïens qui ne parlent pas la langue de Hawaii et dont les familles ont quitté depuis longtemps la terre et le mode de vie rural » (1983 : 244). Le discours nationaliste est analysé là encore comme un processus moderne d'idéalisation de certains éléments traditionnels, *réinventés* si nécessaire, pour être érigés en symboles identitaires et politiques. Dans la même période, Richard Handler (1984 ; 1985) s'appuie quant à lui sur des observations qu'il a menées au Québec, pour évoquer la réification de la culture (« *the objectification of culture* ») par les élites politiques nationalistes. Les deux auteurs proposent également une analyse conjointe et comparative de leurs terrains respectifs (Québec/Hawaii) pour asseoir l'idée selon laquelle les traditions culturelles, tout en faisant inévitablement référence au passé, sont nécessairement élaborés dans le présent (Handler et Linnekin, 1984 : 287-288). Leurs argumentations questionnent des notions-clefs de l'anthropologie, telles que l'ethnicité, l'identité ou l'authenticité culturelle, pour lesquelles elles mobilisent des références à des textes plus anciens¹⁴². Assez curieusement, les deux ouvrages cités précédemment (Keesing et Tonkinson, 1982 ; Hobsbawm et Ranger, 1983) ne sont pas mentionnés.

Il faut attendre la parution d'un nouvel article de Roger Keesing, en 1989, pour retrouver des positions défendues par l'auteur dans le recueil de 1982, mais aussi pour voir figurer une référence (quoique lapidaire) à l'ouvrage d'Hobsbawm et Ranger (Keesing, 1989 : 20), précision étant faite par Keesing que les phénomènes étudiés par les deux historiens (la question théorique de l'idéologie et de la représentation, les questions d'économie politique, et

¹⁴² Barth, F., (éd.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Little, Brown, 1969 ; S. Eisenstadt, S., « Intellectuals and Tradition », *Daedalus*, 1972 : 1-20 ; Geertz, C., *The interpretation of cultures*. New York, Basic Books, 1973 ; Wagner, R., *The invention of culture*. Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1975 ; Cohen, R., « Ethnicity : Problem and focus in anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 7, 1978, pp.379-403.

les dynamiques de construction identitaire dans les États-nations post-coloniaux) n'ont pas été explorés « de manière extensive » pour la région Pacifique (*ibid.*). Dans cet article intitulé « Creating the Past : Custom and Identity in the Contemporary Pacific », Keesing appuie surtout sa démonstration sur le texte de Babadzan, 1988[1983] qu'il cite longuement et à plusieurs reprises (Keesing, 1989 : 27, 29, 30, 31-32)¹⁴³.

La position épistémologique proposée par Keesing, qui renvoie aux thèses déjà formulées par ce même auteur en 1982, et par Babadzan en 1983, se trouve désormais étendue à une plus large zone géopolitique dans le Pacifique (« *from Hawai'i to New Zealand, in New Caledonia, Aboriginal Australia, Vanuatu, the Salomon Islands, and Papua New Guinea* », 1989 : 19), où l'anthropologie voit prospérer autant d'« idéologies émergentes du passé » (*ibid.*). Le cadre théorique et contextuel n'est plus seulement celui des processus d'édification nationale, ceux qui ont véritablement donné lieu à l'apparition d'*États-nations* (dont le recueil d'Hobsbawm et Ranger proposait différents cas concrets en Europe, en Afrique, ou en Inde), mais il inclut également les « Quart-Mondes » du Pacifique, c'est-à-dire ces vestiges des empires coloniaux, dans lesquels les populations autochtones sont devenues des minorités qui portent avec force des sentiments communautaires et comptent bien faire entendre les revendications (culturelles, sociales, foncières, politiques) des *dominés*. Certains parmi eux, subissent toujours une situation de domination (néo)coloniale, et n'ont pas, loin s'en faut, renoncé à leurs projets d'émancipation ou d'indépendance – c'est le cas du mouvement nationaliste kanak de Nouvelle-Calédonie¹⁴⁴.

L'idéologie de la *Kastom* est à nouveau présentée par Keesing comme un processus d'idéalisation du passé précolonial et d'objectification (réification) d'une culture essentialisée. Dérivée d'idéologies occidentales, elle suppose, explique l'auteur, l'intériorisation des archétypes coloniaux du « primitif » et de « l'authentique », mais également *l'intégration du discours missionnaire et l'appropriation de certaines valeurs du christianisme* (1989 : 27). L'ensemble de ces représentations constitue un répertoire symbolique qui se voit qualifié de

¹⁴³ Le texte de Babadzan est d'ailleurs ici daté de 1983 (date de sa communication au colloque « Ethnicities and Nations »), et non de 1988 (date de publication des actes du colloque), ce qui atteste, si besoin était, l'antériorité des arguments de Babadzan et leur caractère novateur pour l'époque (*cf.* Jolly, 1992 : 51).

¹⁴⁴ Après une période de violences et d'affrontements entre indépendantistes et anti-indépendantistes (les « événements » de 1984-1988), les parties en présence ont finalement accepté, à la demande de l'État français, de signer une forme de compromis politique (accords de Matignon de 1988). En décembre 1989, lorsque paraît l'article de Roger Keesing (qui n'en fait pas mention), le *leader* indépendantiste kanak Jean-Marie Tjibaou, co-signataire des accords de Matignon, vient d'être assassiné par un indépendantiste kanak radical (4 mai 1989). Je reviendrai plus loin sur la spécificité de la situation calédonienne et sur le contexte politique local très particulier des années 1980-1990.

« traditionnel », et dont s'emparent les nouvelles élites politiques autochtones pour faire *l'apologie de la coutume, qui consiste en premier lieu en une critique de la domination coloniale*.

Babadzan avait déjà décrit l'idéologie culturaliste des nationalismes océaniques comme un discours philo-coutumier à spectre élargi, qui mettait sur le même plan (et classait dans la catégorie « *Kastom* »), aussi bien des éléments culturels issus de la tradition précoloniale, que des représentations ou des pratiques syncrétiques beaucoup moins anciennes, façonnées par des décennies d'acculturation sociale et surtout religieuse, et pareillement tenues pour « traditionnelles » (Babadzan, 1988 : 209). Cette formulation permet de souligner et d'illustrer une des caractéristiques majeures de l'idéologie nationaliste, qui consiste à opérer un *choix conscient* parmi des traits culturels aptes à recueillir l'adhésion des populations censées s'y « reconnaître ». Or, comme on le verra plus clairement à propos de la Nouvelle-Calédonie, le christianisme (dans sa version « indigénisée », ou syncrétique) constituera un ressort essentiel du sentiment d'appartenance communautaire et culturelle et, par ricochet, de la mobilisation politique autour des références à « la coutume »¹⁴⁵. Cette interprétation, qui confère sa force paradigmatique à la théorie de *l'invention des traditions*, sera vivement critiquée par les auteurs postmodernes et les sympathisants du nationalisme traditionaliste : ils y verront une dénonciation de « l'artificialité » des traditions, cristallisant alors le débat sur le registre quasi-exclusif de *l'authenticité*, et glissant rapidement sur celui de l'efficacité symbolique du processus idéologique d'édification identitaire (*cf. infra*).

Keesing explique quant à lui que le discours porté par les élites nationalistes, qui s'appuie sur des stéréotypes culturalistes pour ériger la *Kastom* en idéologie d'État, souffre des mêmes « maladies conceptuelles » que l'anthropologie : en effet, dit-il, ce discours s'approprie en particulier la description essentialiste et réifiée des cultures *telle qu'elle a été construite (et surtout écrite) par l'anthropologie*, ce que Babadzan et Philibert avaient déjà détecté dans l'usage qui pouvait être fait, par certains idéologues traditionalistes, des monographies produites au début du XX^e siècle par les ethnographes. Ce rôle-clef des concepts utilisés par l'anthropologie pour l'étude des *cultures* océaniques, va rapidement devenir un thème central dans la réflexion des chercheurs spécialistes de la région : en proposant l'objectivation des conditions d'émergence d'un discours qui valorise la « renaissance culturelle » dans une

¹⁴⁵ Ailleurs, là où le christianisme n'a pas réussi à s'implanter parmi les populations « païennes », le discours sur la coutume se construira le plus souvent en opposition à la religion importée (*cf. Tonkinson, 1982 ; Jolly, 1982*).

perspective nationaliste, les anthropologues commencent également, et Keesing en particulier, à questionner les conditions épistémologiques et éthiques de leur propre recherche¹⁴⁶.

Un an plus tard, dans un article intitulé « Theories of culture revisited », Keesing consolide encore un peu plus sa position sur ce qu'il qualifie comme étant « nos propres maladies conceptuelles » (1990 : 54), en déplaçant le curseur de l'invention des cultures, d'abord et surtout, du côté de l'anthropologie :

« Le monde tribal dans lequel nous avons situé l'altérité – le monde des "sociétés froides" de Lévi-Strauss – fut notre invention anthropologique. (...) Notre conception essentialiste, réifiée de "la culture", étant passé dans le sens commun occidental, a été intégrée par les élites du Tiers-Monde dans la rhétorique du nationalisme culturel. Si une "culture" est comme une chose, si les essences culturelles persévèrent, alors "elle" fournit un instrument rhétorique idéal pour des revendications identitaires, formulées en opposition à la modernité, à l'occidentalisation, ou au néo-colonialisme » (Keesing, 1990 : 47-48).

Il revient sur le rôle des élites nationalistes, « aussi occidentalisées soient-elles », pour qui revendiquer une « culture » équivaut, selon lui, à revendiquer « une identité, une authenticité, une résistance et une *résilience* » (*ibid.* : 53 ; c'est moi qui souligne).

« La culture, ainsi réifiée et essentialisée, peut faire l'objet d'une transformation métonymique, de sorte que l'héritage culturel d'un peuple ou d'une nation post-coloniale peut être représenté par ses formes et ses performances matérielles fétichisées : "tenues traditionnelles", danses, artisanat. Ainsi transformée, "elle" – un condensé sémiotique pour désigner la culture héritée – peut être déployée dans des rituels d'État, des festivals d'art, des performances pour touristes, et des expressions politiques destinées à réaffirmer qu'"elle" survit malgré l'occidentalisation (et du même coup à occulter l'érosion [des sociétés traditionnelles], la réorganisation capitaliste, et la paupérisation de la vie rurale) » (*ibid.* : 53).

Enfin, à la suite de Babadzan (1988 : 220), Keesing voit comme une véritable ironie du sort le fait que, précisément, ce sont ceux-là même qui ont produit cette réification des cultures – les anthropologues occidentaux – qui se voient désormais accusés d'en tirer des profits usurpés (symboliques, académiques, etc.), et qui se trouvent ainsi disqualifiés au seul motif

¹⁴⁶ Keesing défend à plusieurs reprises (1990 : 52, 56) l'idée selon laquelle les anthropologues auraient trop longtemps perçu les cultures exotiques qu'ils étudiaient comme des « récifs coralliens », c'est-à-dire comme des ensembles organiques inchangés, des substrats sur lesquels des apports culturels extérieurs seraient venus se sédimenter très progressivement, sans les modifier. La « coral-reef theory » de Keesing (qu'il rappelle encore dans un texte publié en 1993) n'a guère été retenue ni commentée par la suite.

qu'ils sont *étrangers* aux cultures qu'ils prétendent étudier et connaître¹⁴⁷. Pour appuyer son argumentation à l'encontre des élites nationalistes, il se réfère à deux auteurs, Epli Hau'ofa et Ranajit Guha (ce dernier étant issu du courant des *Subaltern Studies*), dont certains écrits particulièrement « anti-élites » seraient *enfin* la preuve, selon Keesing, d'une réappropriation et d'une reformulation autochtones des concepts épistémologiques de l'anthropologie, et donc de l'émergence d'une véritable réflexivité critique *endogène*¹⁴⁸.

¹⁴⁷ « J'avais signalé (...) l'ironie qui survient lorsqu'une conception de la culture indirectement empruntée de l'anthropologie sert à dénoncer les chercheurs étrangers, parmi lesquels les anthropologues sont les "méchants par excellence" (*quintessential villains*) » (Keesing, 1990 : 53).

¹⁴⁸ Hau'ofa (1987) ; Guha (1983) ; (Keesing, 1990 : 58). Voir aussi Linnekin (1992 : 255) ; Lawson (1996 : 4-5, 22), ou encore Rémy (2011) à propos du « renversement du regard colonial ».

Chapitre 2

De l'« invention » à la « construction » des traditions.

En décembre 1989 paraît un texte d'Allan Hanson qui fait lui aussi référence au recueil de Keesing et Tonkinson (Lindstrom, 1982 : 317, cité par Hanson, 1989 : 890), ainsi qu'au texte de Terence Ranger sur les traditions inventées en Afrique post-coloniale (1983). L'article de Hanson, intitulé « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic », est largement commenté, y compris dans la presse américaine et néo-zélandaise¹⁴⁹, ce qui jette alors un véritable pavé dans la mare du débat anthropologique. Citant Lindstrom, Hanson défend la théorie de l'*invention des traditions* :

« La tradition est désormais considérée presque littéralement comme étant une invention conçue pour servir des buts contemporains, "une tentative", comme l'écrit Lindstrom (1982 : 17), "de lire le présent dans les termes du passé en écrivant le passé dans les termes du présent" » (*ibid.* : 890).

Hanson décrit ensuite par le menu ce qu'il définit comme étant le processus d'édification d'une idéologie culturaliste autochtone en Nouvelle-Zélande, la *Maoritanga* (une sorte de « Maoritude », ou d'essence même de l'identité Maori), tout en soulignant le rôle des *Pakeha* (non-Maori), et notamment des anthropologues, dans le processus d'invention de la culture traditionnelle maorie, processus qui, ajoute-t-il au passage « dure depuis plus d'un siècle » (*ibid.*) :

« Il est de plus en plus communément admis que "la culture traditionnelle" est davantage une invention construite pour des besoins contemporains qu'un héritage fixe transmis depuis le passé. Les anthropologues participent souvent à ce processus de création. » (Hanson, 1989 : 890).

¹⁴⁹ Cf. *infra* pour les références.

Comme Philibert avant lui (1986), il se réfère notamment au texte de Joan Larcom extrait du recueil de Keesing et Tonkinson (1982) sur les Mewun du Vanuatu. Pour Hanson, cet exemple, qui ne constitue pas un cas isolé, atteste le rôle prépondérant des anthropologues dans la « construction » des traditions, et peut être comparé au cas de l'identité maorie qu'il a plus particulièrement étudiée. Il précise toutefois que, contrairement au Vanuatu, dans un contexte social et politique tel que celui de la Nouvelle-Zélande, la vision maorie du futur de la nation est celle d'un *biculturalisme d'État*,

« dans lequel les Maoris sont à égalité avec les Pakehas politiquement et économiquement, tandis que la culture maorie est respectée comme étant à la fois l'égale de la culture Pakeha tout en étant distincte. (...) Par conséquent, la tradition maorie inventée par la Maoritanga est celle qui *contraste* avec la culture Pakeha, et en particulier avec les éléments de la culture Pakeha qui sont les moins attrayants » (*ibid.* : 894).

Pour Hanson, les « distorsions » (au sens d'*interprétations* ou d'*inventions*) qui ont pu être apportées par les préjugés racialisés et coloniaux de l'anthropologie, au travers des mythes et des « grands récits » dont le caractère *construit* semble indéniable, ont été totalement intériorisées par les Maoris eux-mêmes, *au point d'être acceptées comme authentiquement traditionnelles*. Pour illustrer la réification de la culture, Hanson évoque ensuite une exposition d'art maori organisée aux États-Unis et en Nouvelle-Zélande (« *Te Maori : Maori Art from New Zealand* », 1984-1986), qui a eu pour conséquence la reconnaissance mondiale de l'art maori et de la *Maoritanga*¹⁵⁰. Par ricochet, l'exposition a contribué à rendre publique et à institutionnaliser une représentation de la Nouvelle-Zélande comme nation du biculturalisme : dans le champ muséal et patrimonial, l'exposition a consolidé l'idée selon laquelle les Maoris devaient reprendre le contrôle de leur héritage culturel ; dans le champ de la recherche, elle a fortement plaidé en faveur d'une réflexion menée *par les Maoris* sur leur propre culture (*Maori epistemology*).

Rejoignant encore Keesing, Hanson confirme qu'en l'espace de quelques années (qu'il situe très précisément entre 1971 et 1983), les chercheurs non-Maoris se sont vus priés par des Maoris radicaux de ne plus travailler sur (*write about*) les Maoris et leur culture¹⁵¹, pour la simple raison que « les Maoris sont mieux équipés pour appréhender et pour écrire sur des

¹⁵⁰ Cf. Van Meijl (1999 : 59-60).

¹⁵¹ Citant Sydney Mead (1986), il indique : « A l'université, un étudiant Maori jugeait contraire à l'éthique que son propre héritage lui soit enseigné par un Pakeha » (Hanson, *op.cit.* : 895).

sujets Maori » (*ibid.* : 895). Cette réappropriation – que les *Pakehas* eux-mêmes vont encourager, précise Hanson – prend alors véritablement une *dimension performative* :

« En conséquence, ceux-là [les traditions et l’art Maori – *Maori lore and Maori art*] et d’autres éléments issus de l’invention actuelle de la culture Maori sont incorporés objectivement dans cette culture *par le simple fait que les gens en parlent et les pratiquent* » (*ibid.* : 898 ; c’est moi qui souligne)¹⁵².

Malgré une conclusion plus nuancée – où l’important ne serait pas, selon Hanson, « d’écarter (*strip away*) les portions inventées d’une culture au motif qu’elles sont inauthentiques, mais bien plutôt de comprendre le processus par lequel elles acquièrent de l’authenticité » (*ibid.* : 898) –, l’auteur de « The Making of the Maori » va déclencher une polémique aussi vive qu’inattendue, qui, en raison notamment du succès considérable de l’exposition « Te Maori » à laquelle il fait référence, dépasse en quelques semaines les frontières de la discipline.

Hormis les articles parus dans la presse nationale et américaine¹⁵³, plusieurs anthropologues vont réagir à l’article de Hanson¹⁵⁴. L’un d’eux sera H. B. Levine (Université de Wellington), qui insiste sur la nécessité de bien distinguer la *culture* (au sens de « culture vécue » : « les idées, les valeurs, et les comportements du peuple Maori »), de l’*idéologie* (qui a besoin de traditions inventées) : en l’occurrence celle du biculturalisme, et l’image de la culture qu’elle entend promouvoir (Levine, 1991 : 446). Dans ce même commentaire, Levine déplore surtout le recours à une version « dure » (« *strong* » *version*) du paradigme de *l’invention des traditions*, qui n’aurait d’autre effet que celui de délégitimer des cultures autochtones jugées inauthentiques parce qu’inventées, et qui serait par conséquent nuisible à l’anthropologie elle-même. Jocelyn Linnekin (Université de Hawaï) s’efforce pour sa part de « calmer le jeu », en faisant une distinction entre, d’un côté, la contribution « sophistiquée » de Hanson au débat sur

¹⁵² Cette dimension performative est essentielle : elle fait référence à la théorie des champs et de la domination, développée par le sociologue Pierre Bourdieu, dont Hanson cite un ouvrage (*Outline of a Theory of Practice*, 1977, traduction actualisée de *l’Esquisse d’une théorie de la pratique*, 1972). J’aurai l’occasion de réemployer ces concepts dans la suite de mon argumentation.

¹⁵³ Les références sont mentionnées dans un commentaire écrit par Linnekin (1991), très favorable à Hanson. En 1992, elle revient encore sur la polémique créée en février 1990 par l’article de Wilford dans *The New York Times* (Linnekin, 1992 : 251-252). La couverture médiatique de l’article de Hanson est également mentionnée, entre autres, par Lindstrom et White (1993 : 469), Tonkinson (1993 : 597), Wittersheim (2006 : 79). Un détail des articles de presse consacrés à cette affaire figure enfin dans l’ouvrage de Babadzan (2009 : 90).

¹⁵⁴ Les commentaires, ainsi que la réponse de Hanson, figurent dans un numéro de la revue *American Anthropologist*, 93, 1991, pp. 440-450. Le premier commentaire émane de Robert Langdon (Australian National University) ; il ne concerne pas le débat épistémologique qui m’intéresse ici, mais aborde exclusivement les références historiques qui sont utilisées dans la construction des mythes de la *Maoritanga*.

la construction symbolique des cultures, et de l'autre, la perception de plus en plus répandue (et popularisée par les médias) que *l'invention des traditions* ne serait finalement qu'un paradigme « révisionniste et anti-autochtone » (1991 : 446).

Pour Linnekin, cette polémique révèle surtout un point sensible de l'anthropologie : la principale difficulté résiderait dans le fait que tous les anthropologues qui s'expriment sur l'invention des cultures ou des traditions n'ont pas la même approche théorique. De son point de vue, Hobsbawm et Ranger (1983) établissent clairement une distinction entre des traditions « authentiques » et des traditions « inventées », soulevant *de facto* la question de l'*authenticité* des cultures et de la légitimité de ceux qui s'en font les porte-paroles (au premier rang desquels figurent les militants nationalistes). Keesing se voit également classé parmi ces « modernistes ». A l'inverse, d'autres anthropologues, qualifiés de postmodernistes (Clifford, Handler, Marcus et Fisher, et enfin Hanson), expliciteraient quant à eux une vision moins « destructive » de la culture, laquelle est perçue comme « une création humaine continuelle [*ongoing*] », où « les inventions sont des composants communs dans le développement continu de la culture authentique » (ibid. : 447-448). « De manière significative, écrit – à tort – Linnekin, Hanson ne cite pas le recueil de Hobsbawm et Ranger (1983) », ce qui le rend « moins radical »¹⁵⁵. Son texte, conclut-elle, ne peut donc être interprété comme « anti-Maori » (ibid. : 447). La question posée alors par Linnekin à la communauté scientifique est la suivante :

« Devrions-nous éviter d'écrire sur l'invention culturelle en tant que processus, sur le nationalisme, ou seulement sur l'invention culturelle dans les contextes nationalistes ?
(...)

Le dilemme devient intimement personnel autant que politique, parce que le sens de l'*authenticité* individuelle de l'anthropologue (...), le fait d'être "fidèle à soi-même", implique souvent un engagement en faveur des autochtones, ou au moins de la sympathie, ainsi qu'un engagement à mener une enquête ouverte et à restituer honnêtement les résultats d'une recherche. Dans l'étude de l'invention culturelle, les anthropologues risquent de se trouver en désaccord avec leurs informateurs sur des sujets relatifs à la tradition et à la représentation du passé culturel » (ibid. : 448).

Hanson fait acte de contrition à la suite des réactions dont il a fait l'objet, en particulier en Nouvelle-Zélande, et plus précisément, de la part du milieu académique. Il rappelle que le titre *L'invention des traditions* de Hobsbawm et Ranger (1983), et plus généralement, tous les textes scientifiques où le terme « invention » se trouve accolé à celui de « tradition », dans un

¹⁵⁵ Hanson cite bel et bien le texte de Ranger qui figure dans le recueil de Hobsbawm et Ranger (1983 : 211-262, cité par Hanson, 1989 : 890). Cette référence a curieusement échappé à Linnekin, qui, par cette omission, croit donner la preuve d'une position théorique qui serait nettement moins radicale chez Hanson que chez Hobsbawm (Linnekin, 1991 : 447).

but délibérément provocateur, sont susceptibles d'être mal interprétés. Le terme d'invention, conclut humblement Hanson (1991 : 450), ne doit plus être employé pour parler de culture et de tradition...

Un an plus tard, en 1992, paraissent plusieurs articles sur le sujet de l'invention des traditions. Margaret Jolly édite avec Nicholas Thomas, un recueil d'articles de la revue *Oceania*, consacré aux politiques de la tradition dans le Pacifique¹⁵⁶. Les éditeurs du recueil – tous deux chercheurs océanistes de renom – soulignent la prolifération des études anthropologiques sur la question des nationalismes ethniques en Océanie et en Asie du Sud, et proposent à leur tour une réflexion épistémologique sur l'émergence et la transformation des thèses « inventionnistes » ou constructivistes. En particulier, un texte de Jocelyn Linnekin est mis à l'honneur : cette dernière revient sur les ramifications théoriques de *l'invention des traditions*, qui dominerait le « *Zeitgeist* intellectuel des années 1980 et 1990 » (Linnekin, 1992 : 249) : elle élabore une véritable « taxinomie » détaillée des différents courants théoriques et des auteurs associés à la réflexion sur l'édification des représentations culturelles (*ibid.* : 254-257). La position de Linnekin reste quelque peu ambiguë : tout en qualifiant d'« impératif théorique » (*ibid.* : 249) l'exploration par l'anthropologie des politiques de la tradition et des nationalismes ethno-culturels, elle alerte à nouveau les chercheurs sur les « implications politiques » auxquelles leurs travaux ne manqueront pas de les confronter. En référence à Hanson et à son article sur l'invention de la culture maorie, elle récuse tout caractère « révisionniste » à la théorie constructiviste (*ibid.* : 250, 251), et juge que le principal problème réside dans l'usage du terme « invention » : « (...) "invention" est en soi un terme *inflammatoire*, qui implique inévitablement quelque chose de fictif, "fabriqué" [*made up*] et par conséquent irréel » (*ibid.* : 249, cité par Babadzan, 2009 : 101 ; c'est moi qui souligne)¹⁵⁷.

C'est la raison pour laquelle Linnekin lui préférera (et tant d'autres à sa suite) le terme de « construction »¹⁵⁸. Dès lors, le qualificatif de « constructiviste » ne va plus désigner que les chercheurs et auteurs qui se montrent favorables à une interprétation moins radicale, plus

¹⁵⁶ Margaret Jolly et Nicholas Thomas (eds), « The politics of tradition in the Pacific », *Oceania*, Vol.62, n°4, Juin 1992.

¹⁵⁷ Cf. également Lawson (1997b : 28).

¹⁵⁸ L'anthropologue océaniste Jocelyn Linnekin compte parmi les universitaires qui choisiront de relativiser par la suite leur position épistémologique sur la question de la construction des identités collectives post-coloniales. Les attaques formulées à son encontre par Trask en 1991 pourraient ne pas être totalement étrangères à cette inflexion (Babadzan, 2009 : 93). Parmi les autres auteurs qui en sont venus à relativiser leur position théorique de départ, l'exemple de Ranger est également évoqué, pour son texte intitulé « The Invention of Tradition revisited : The case of Colonial Africa » (1993). Cf. *infra*, note 184.

relativiste, et bientôt clairement postmoderniste, de l'édification symbolique des cultures et des traditions. Se référant à l'ouvrage novateur (*pathbreaking*) de Wagner, intitulé *The Invention of Culture* (1975), Linnekin décrit finalement un courant « objectiviste » qui aurait *intentionnellement* détourné la position théorique initiale, et dénaturé l'argument fondateur de Wagner – celui, qui semble désormais recueillir l'adhésion de la majorité, décrivant la culture comme une construction symbolique *continue*, et non plus comme une tradition fixiste et essentialiste :

« (...) les connotations populaires du mot "invention" ont eu tendance depuis à obscurcir la thèse initiale de Wagner, qui concernait en premier lieu "la reproduction sociale quotidienne" plutôt que les projets coloniaux ou nationalistes. Wagner n'affirmait pas que le produit de la construction symbolique fût créé de toutes pièces et ne présentât aucune continuité avec des significations et des représentations antérieures. Néanmoins, *aux yeux des lecteurs extérieurs à la discipline et de bon nombre de chercheurs, "invention" implique de novo création et donc inauthenticité.* Ce n'est pas le sens que Wagner ou Hanson (1989) voulaient donner au mot "invention", mais c'est précisément la signification qui a été voulue dans le titre du livre de Hobsbawm et Ranger (1983) et dans celui d'Adam Kuper (1988) *The Invention of Primitive Society* (...) » (Linnekin, 1992 : 252-253 ; c'est moi qui souligne).

Une fois encore, c'est parmi les théoriciens « objectivistes », qui s'intéressent aux conditions sociales dans lesquelles sont élaborées les « fausses traditions » (*spurious*), que Linnekin range Hobsbawm, Babadzan et Keesing¹⁵⁹ – étrangement, il n'est pas question ici de Philibert –, tandis qu'elle revendique pour sa part une affiliation théorique avec les « constructionnistes » (Wagner, Handler), pour lesquels « toutes les traditions sont inventées dans la mesure où elles sont produites symboliquement » (*ibid.* : 255). Elle souhaite également inclure dans ce courant théorique Hanson qui, ayant abjuré publiquement le terme d'« invention » (et mis un terme au procès moral qui lui était visiblement intenté), s'affiche comme étant plus « modéré »¹⁶⁰ :

« On pourrait se demander si l'article de Hanson aurait provoqué des critiques aussi violentes de la part des chercheurs Maori s'il avait eu pour titre quelque chose comme "Representations of Maori Culture : Symbolic Construction and Its Logic". Dans ce texte, j'emploie le mot "construction" précisément pour éviter les implications

¹⁵⁹ Linnekin émet néanmoins quelques réserves à l'égard de Keesing, dont elle souligne l'ambivalence des positions. Cette nuance sera reprise plus tard par Wittersheim (2006), *cf. infra*.

¹⁶⁰ Hanson fait son *mea culpa*, mais il ne renie en rien le contenu théorique de son analyse : « Je maintiens l'approche théorique d'ensemble, et l'analyse particulière de la culture Maori, contenues dans mon texte. Néanmoins, certains Maoris et d'autres personnes ont été légitimement offensés par l'usage que j'ai fait du mot *invention*, et j'en suis désolé » (1991 : 450).

de falsification, mystification, et inauthenticité (...) et pour souligner ce qui m'apparaît comme l'argument central de Wagner : que ce processus symbolique de construction est caractéristique de toute vie sociale et n'est pas réservé à la seule production de représentations coloniales et nationalistes » (*ibid.* : 253).

Parallèlement, Linnekin réhabilite partiellement Keesing, à qui elle reconnaît un engagement idéologique (qu'elle décrit comme étant d'inspiration marxiste), systématiquement hostile aux classes dominantes, qu'elles soient coloniales et exogènes, ou nationalistes et endogènes (*ibid.* : 255). Or, l'argument de Keesing, qui mettait avant tout en exergue l'existence de différenciations sociales au sein des nouvelles « communautés nationales » océaniques, exhortait l'anthropologie à s'engager dans une analyse *sociologique* (pensée en termes de *classes et d'inégalités sociales*) des phénomènes de renaissance culturelle à visée nationaliste ; il sollicitait et soutenait pareillement l'expression du point de vue des classes dominées (« *the "subaltern" point of view* ») en faveur d'une réflexivité sur la question du creusement des inégalités sociales, question passée sous silence par ceux qu'il avait nommés « les idéologues » nationalistes (Keesing, 1982 : 301 ; 1989 : 23). L'interprétation un brin condescendante de Linnekin (sur le mode : « Keesing était simplement marxiste ») sera reprise aussitôt ailleurs, sous une forme plus étoffée, vraisemblablement dans le but de désamorcer la charge politique de l'argument sociologique des « objectivistes » :

« Généralement, les anthropologues ont eu tendance à se ranger du côté des locaux et contre les tenants nationaux de la tradition. Ceci est d'autant plus évident dans le travail de Babadzan (1988), Keesing (1989) et Philibert (1986) qui évoquent la fabrication des nations du Pacifique en termes de fétichisation, de fabulation et de folklorisation. La rhétorique politique des politiciens nationalistes ou d'une bourgeoisie locale est opposée à ceux qui vivent la *kastom* dans le village (...). Ces arguments sont compréhensibles et peut-être justifiables, du fait que les anthropologues ont généralement plutôt travaillé dans les villages reculés que dans les capitales, et qu'ils se sentent d'abord responsables vis-à-vis de leurs informateurs » (Jolly et Thomas, 1992 : 243).

1. La voix des élites autochtones contre le « colonialisme académique »

Au-delà de la seule terminologie (à force d'être discuté au sein même de la discipline, le mot « invention » finira par ne désigner que la « version dure », dont parlait Levine, de la théorie constructiviste), ce sont avant tout les prises de position anti-primordialistes et, subsidiairement, *anti-élites*, de ces anthropologues issus du monde académique occidental (Philibert, 1986 ; Babadzan, 1988 ; Keesing, 1989 ; Hanson, 1989) qui vont susciter des

réactions parfois très violentes chez les nationalistes et universitaires autochtones du Pacifique. Parmi ces derniers, un auteur en particulier a engagé une vive polémique, dénonçant en bloc l'argument anthropologique *exogène* des traditions inventées. Haunani-Kay Trask se définit elle-même comme universitaire (*scholar*) et autochtone (*Native*), porte-parole de la cause nationaliste hawaïenne. A lui-seul, l'intitulé de son article suffit à planter le décor : « Natives and Anthropologists : the Colonial Struggle » paraît en 1991 dans la revue *Contemporary Pacific*. Trask attaque personnellement et violemment Keesing – et, quoi que plus modérément, Linnekin, qui a aussi écrit sur la question spécifique du nationalisme hawaïen¹⁶¹. Le texte « Creating the Past » de Keesing (1989) – qui proposait une réflexion d'ensemble sur l'Océanie, mais que Trask envisage à partir du seul cas de Hawaii – est décrit dès le départ comme l'illustration parfaite d'une forme de « colonialisme académique » et se voit disqualifié en tant que tel (Trask, 1991 : 159). Avec force ironie, Trask dénonce quasiment à chaque page de son article, « l'ignorance », « le racisme », le « paternalisme » de Keesing, ou encore « le racisme et l'arrogance de sa culture qui a créé l'anthropologie et sa "recherche du primitif" » (*ibid.* : 164). L'anthropologue et ses semblables y sont vertement critiqués et dénigrés, non pas uniquement pour leurs travaux, mais bien *pour eux-mêmes*, sur un registre qui dépasse très largement la seule problématique des *traditions inventées* et du nationalisme ethnoculturel :

« (...) les anthropologues construisent des carrières et des emplois universitaires sur le dos des cultures indigènes. Keesing ne pense peut-être pas qu'il s'agit de "profiter" [du système], mais des anthropologues qui assurent leur titularisation en étudiant les peuples autochtones, en publiant [des articles], en donnant des conférences, "profitent" clairement d'une rente à vie. Bien entendu, Keesing est, au mieux, malhonnête [*disingenuous*]. Il sait aussi bien que les nationalistes indigènes que des anthropologues sans indigènes sont comme des entomologistes sans insectes » (Trask, 1991 : 162).

Trask n'envisage pas le problème en termes épistémologiques ou scientifiques : la question des « traditions inventées » est purement et simplement balayée au nom du dogme de la *persistance* des valeurs culturelles traditionnelles. Trask pose en effet l'idée selon laquelle la tradition indigène (hawaïenne en l'occurrence) demeure intacte par certains aspects, tout en étant constamment en changement (*ever-changing*). C'est plus particulièrement le cas du « lien à la terre », auquel Trask consacre une longue note de bas de page et une critique sans appel des arguments de Linnekin (1983) : « la relation à la terre » est ainsi définie comme une *valeur*

¹⁶¹ Ce débat entre une « Native » et des « Anthropologues » inclut l'article de Trask et les réponses de Keesing et Linnekin. Ces trois textes ont été publiés dans un seul et même numéro de la revue *Contemporary Pacific* (1991 ; 3(1) : 159-177).

éminemment « traditionnelle », nullement « inventée », et surtout, *totale*ment dissociée du contexte politique moderne et des enjeux liés à la décolonisation et à la revendication foncière.

« Sans aucun doute, les Hawaïens ont été transformés de manière drastique et irréparable après le contact [avec l'Occident], mais des vestiges des modes de vie antérieurs, incluant des valeurs et des symboles, ont persisté. Une de ces valeurs concerne la responsabilité qui incombe aux Hawaïens de prendre soin de la terre, de la faire prospérer (...). Linnekin pense que cette valeur a été inventée par les Hawaïens contemporains pour protester contre la dégradation du foncier par les promoteurs, les militaires, et les autres. Ce que Linnekin oublie – en partie parce qu'elle a une perception incomplète des valeurs "traditionnelles" mais également parce qu'elle ne comprend pas, et donc appréhende faussement, le nationalisme culturel hawaïen – est simplement ceci : la relation des Hawaïens à la terre a persisté dans le présent. Ce qui a changé, c'est l'usage de la terre (de l'usage collectif des Hawaïens pour leur subsistance, à un usage privé exercé par les Blancs et les non-indigènes pour leur profit). Affirmer ce lien des Hawaïens [à la terre] dans ce nouveau contexte prend une dimension politique. Ainsi, les Hawaïens *affirment* un lien traditionnel à la terre, *non pas* à des fins politiques, mais parce qu'ils continuent de croire dans la valeur culturelle que représente leur amour de la terre » (*ibid.* : 165, note 1 ; souligné dans le texte).

Et de conclure :

« Que l'usage de la terre soit aujourd'hui contesté confère à cette croyance une dimension politique. Cette distinction est cruciale car *la motivation culturelle des Hawaïens traduit la persistance des valeurs traditionnelles*, dont Linnekin (et Keesing) prétendent que les Hawaïens modernes les auraient « inventées » » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne)¹⁶².

Mais Trask consacre en réalité la quasi-intégralité de son texte à récuser toute légitimité aux anthropologues étrangers à pouvoir s'exprimer sur le thème de l'identité hawaïenne – et des identités post-coloniales en général, qu'elles soient ou non océaniques.

¹⁶² Comme le souligne Babadzan à propos du texte de Trask, « cette conception qui présuppose que des éléments culturels pourraient traverser intacts l'histoire sous forme de survivances n'aurait pas été désavouée par l'anthropologie classique la plus "coloniale" » (Babadzan, 2009 : 93). Cette position à propos du « lien immémorial à la terre » avait déjà été évoquée, y compris par des chercheurs sympathisants des causes autochtones, qui voient un rapport direct entre le contexte colonial (spoliations foncières) et le contenu idéologique relatif aux revendications foncières autochtones (pour la Nouvelle-Calédonie, *cf. infra*). En outre, quel que soit l'attachement des populations autochtones (en majorité rurales) à leurs terres, les théoriciens de l'invention ou de la construction des traditions s'accordent tous avec Larcom pour reconnaître que le discours sur la terre comme « mère nourricière » constitue invariablement une *interprétation* de la tradition, un discours *sur le passé*, formulé *dans le présent* (Larcom, 1982 ; Keesing, 1982 ; Linnekin et Handler, 1984 ; Babadzan, 1988). Pour autant, cette *rétroprojection* obéit à des motivations politiques parfaitement légitimes (qu'aucun anthropologue ne conteste), qui sont : la dénonciation des spoliations coloniales et la revendication des terres par ceux qui en furent dépossédés, le plus souvent de manière violente. Pour des développements récents sur la question éminemment politique du foncier à Hawaï, on pourra se reporter au texte de Johansson Dahre édité en français dans un recueil de Gagné et Salaün (2010[2008] : 91-111).

« Pour les Hawaïiens les anthropologues en général (et Keesing en particulier) font partie de la *horde colonisatrice* parce qu'ils cherchent à nous enlever le pouvoir de définir qui nous sommes, ce que nous sommes, et comment nous devons nous comporter au plan politique et culturel » (Trask, 1991 : 162 ; cité par Babadzan, 2009 : 93 ; c'est moi qui souligne).

« Cette dépossession témoigne de la mainmise du colonialisme et explique pourquoi l'auto-définition [*self-identity*] par les indigènes suscite des rejets aussi énergiques et parfois vicieux de la part des membres de la culture dominante. Ces rejets sont exprimés dans le but de *saper la légitimité des nationalistes indigènes* en attaquant ce qui motive l'affirmation de leurs valeurs et de leurs institutions » (*ibid.* : 162-163 ; c'est moi qui souligne).

Selon Jeffrey Tobin, l'incompatibilité des points de vue de Linnekin et Trask est révélatrice d'un conflit éthique – ne pas lire *ethnique* – à peu près inévitable dès lors que l'anthropologue allochtone entreprend de déconstruire les fondements du discours nationaliste autochtone. Il rappelle ainsi que plusieurs auteurs (Marcus en 1986 ; Handler en 1985) ont déjà souligné cette tension entre, d'un côté, « l'empathie ethnographique », et de l'autre, l'objectivation scientifique du discours nationaliste sur la culture :

« Un conflit survient parce que la démystification du discours nationaliste va avoir l'air de saper la subjectivité des nationalistes ; le discours constructiviste sur la culture représente, au moins implicitement, une critique du nationalisme autochtone. Aussi Handler parle-t-il d'une opposition entre les exigences critiques de l'anthropologie et son devoir de respect. (...) Selon lui, l'anthropologie doit avant toute chose se montrer critique, et ceci n'exclut pas le fait d'être critique à l'égard des thèses nationalistes » (Tobin, 1994 : 149)¹⁶³.

A juste titre, Tobin voit dans la controverse sur le cas de Hawaï une parfaite illustration de deux paradigmes irréconciliables :

« Linnekin situe le nationalisme autochtone dans le contexte du colonialisme. Elle affirme que le nationalisme hawaïien est largement fondé sur son opposition au colonialisme. Trask, en revanche, prétend que sa propre opposition nationaliste au colonialisme vient après son implication dans la culture hawaïienne. Elle voit son identité hawaïienne [*Hawaiian-ness*] comme étant la cause, et non l'effet, de son nationalisme » (*ibid.* : 154).

¹⁶³ La position théorique de Handler (1985) est à rapprocher de celle de Keesing (1989 : 37), d'ailleurs également cité par Tobin. C'est aussi la position que défend Stephanie Lawson, lorsqu'elle préconise une « herméneutique du soupçon » (*a hermeneutics of suspicion*) systématique à l'égard des discours idéologiques des dirigeants politiques et des nationalistes autochtones (1999[1997b] : 48). Cf. Ricœur (*Le conflit des interprétations*. Paris, Seuil, 1969).

D'un point de vue *endogène* (« indigène »), le fait que des anthropologues puissent avancer l'idée selon laquelle certaines traditions culturelles seraient reformulées, adaptées, voire (ré)inventées à des fins idéologiques et politiques dans le cadre d'un projet nationaliste, revient donc tout bonnement à dénoncer, et donc à délégitimer, toute forme de discours traditionaliste porté par des élites autochtones. Le nœud du problème dépasse alors l'épistémologie : « *the problem is more serious than epistemology* », confirme Trask. Il se trouve ainsi déplacé sur le terrain politique de la domination « néo-coloniale », du « colonialisme académique », et de la mise en question de la *légitimité* des anthropologues à prendre pour objet tout ce qui a trait aux peuples dits décolonisés.

« La substance de ce qui constitue la dimension hawaïenne (*what constitutes things Hawaiian*) est constamment évaluée par les anthropologues contre les nationalistes indigènes. Bien entendu, les anthropologues s'appuient sur leur expérience du terrain pour revendiquer leur savoir. Les nationalistes indigènes s'appuient sur leur expérience *en tant qu'indigènes* pour revendiquer ce savoir » (Trask, 1991 : 166 ; c'est moi qui souligne).

Keesing répond brièvement mais fermement à sa détractrice¹⁶⁴. Selon lui, l'argument d'autorité énoncé par Trask vient bel et bien confirmer le fait que le nationalisme ethnoculturel (*i.e.* l'idéologie qui tend à faire advenir l'existence politique d'une communauté et d'une homogénéité culturelles) sert véritablement à occulter des inégalités sociales de plus en plus marquées au sein de ces populations. Il rejoint en cela Babadzan, pour qui, en donnant l'illusion d'une « unité culturelle », l'idéologie pro-*Kastom* épargne aux nouvelles élites politiques d'avoir à justifier

« les véritables origines historiques de leur position dominante, ainsi que leur responsabilité dans l'accélération du processus d'occidentalisation, ou même la nature de leur identification avec les valeurs de la coutume » (Babadzan, 1988 : 209).

Avec l'apparition du « R-Word » (*Racist*), relevée par Linnekin (1991) en référence aux accusations dont Keesing a fait personnellement l'objet, la polémique s'envenime. Au prisme anthropologique de départ, qui sera désormais décrit en termes de « constructivisme objectiviste » (Linnekin, 1992, cité par Babadzan, 2009 : 93), sera donc préférée une conception plus « souple » ou « molle » de l'invention culturelle¹⁶⁵, faisant fi de toute analyse

¹⁶⁴ Il invite surtout le lecteur à évaluer lequel des deux auteurs est véritablement raciste (1991 : 168).

¹⁶⁵ Cf. Linnekin et Poyer, 1991.

en termes d'idéologie et de changement social ou politique. Les anthropologues qui abordent la question de la politisation des cultures autochtones d'un point de vue taxé de *moderniste*, c'est-à-dire en établissant une distinction nette entre « tradition » et « modernité » (ou plus exactement entre « tradition » et « traditionalisme ») vont se faire plus discrets ou se montrer plus prudents...

Tobin, qui décrypte le dialogue entre « l'anthropologue » (Linnekin) et la « nationaliste autochtone » (Trask), finit par donner raison à cette dernière¹⁶⁶. Selon lui, le fait qu'une culture ne puisse être légitimement définie et analysée que par des experts *exogènes* constitue une violation, ni plus ni moins, de la souveraineté des autochtones, et en particulier de leur « droit à définir leur propre passé, présent, et avenir » (*op.cit.* : 160). En dépit de sa volonté de s'affranchir des théories évolutionnistes frelatées et des vieilles monographies essentialistes, l'anthropologie, dit-il, n'a jamais cessé d'être une science coloniale, même et y compris lorsqu'elle se prétend « radicale » ou « progressiste », jusqu'à témoigner de l'empathie aux mouvements autochtones.

L'exemple des écrits de Trask, bien qu'étant le plus fréquemment cité pour illustrer la croisade des intellectuels identitaires autochtones contre « l'hégémonie académique » des chercheurs exogènes, n'est pas un cas isolé : d'autres controverses apparaissent dans les années 1990, qui concernent majoritairement le cas hawaïen¹⁶⁷. Karsten Kumoll décrit par exemple la polémique suscitée par les travaux de Marshall Sahlins sur le voyage de James Cook aux îles Hawaii (Sahlins, 1989[1985]). Sahlins fait d'abord l'objet de critiques très vives de la part d'un anthropologue sri-lankais, Gananath Obeyesekere¹⁶⁸, qui sera à son tour sévèrement tancé par une universitaire hawaïenne, au motif qu'il n'a... aucune légitimité à parler de la culture hawaïenne ! Kumoll écrit ceci :

¹⁶⁶ Tobin rappelle en outre que certains écrits de Linnekin ont été utilisés, sans l'accord de leur auteur, par un archéologue de la marine américaine, aux fins de contrer les arguments des nationalistes hawaïens (1994 : 159). Le détournement ou l'instrumentalisation d'écrits scientifiques à des fins de propagande anti-indépendantiste sera également employé en Nouvelle-Calédonie (*cf. infra*).

¹⁶⁷ *Cf.* l'article de Tengan et White (2001) : ces deux auteurs critiquent également l'hégémonie d'une anthropologie non-autochtone qui serait, par essence, irrémédiablement néo-coloniale.

¹⁶⁸ Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Sur le débat entre Sahlins et Obeyesekere, on pourra se reporter à l'article de Francis Zimmermann (1998) et à celui de Serge Tchekétoff (2002).

« Obeyesekere a réfuté l'explication de Sahlins selon laquelle Cook avait été pris par les Hawaïiens pour l'incarnation de leur dieu Lono, et explique au contraire que cette "apothéose" concernant Cook était une invention occidentale. La critique d'Obeyesekere et la réponse cinglante de Sahlins (1995) ont provoqué un débat houleux qui a touché plusieurs disciplines, parmi lesquelles la sociologie, l'histoire et la philosophie (...).

L'universitaire hawaïenne Lilikala Kame'eiehiwa explique "J'ai bien du mal à comprendre pourquoi les chercheurs *haole* (comme Marshall Sahlins) persistent à écrire sur Cook, et dès lors que ces chercheurs... produisent invariablement des interprétations erronées des faits culturels hawaïiens, nous nous moquons généralement de ces travaux" (Kame'eiehiwa 1994a : 111-12).

(...)

Non seulement Kame'eiehiwa critique le travail de Sahlins, mais elle questionne également l'approche d'Obeyesekere. "*Obeyesekere n'est pas hawaïien et ne connaît pas notre culture, pas plus qu'il ne parle notre langue* ; aussi commet-il des erreurs qui sont répandues parmi les chercheurs étrangers. J'applaudis à l'analyse critique de son champ de recherche anthropologique, des mythes colonialistes, et des travaux de Sahlins, mais avant de s'aventurer plus loin dans l'écriture de l'histoire des Hawaïiens, *il devrait au moins apprendre à parler couramment ma langue*" (...)» (in Kumoll, 2013[2010] : 71-73 ; c'est moi qui souligne)¹⁶⁹.

Ainsi, au milieu des années 1990, le simple fait de vouloir *écrire sur les cultures autochtones sans être autochtone* expose les chercheurs océanistes à se voir taxés de « colonialisme académique » : parmi eux, beaucoup se persuadent que « "faire" de la recherche est une activité profondément politique » (Kumoll, *op. cit.* : 76). L'emploi du terme de « tradition inventée » à propos des nationalismes post-coloniaux se trouve définitivement disqualifié. C'est aussi le temps de « l'offensive postmoderniste » (Babadzan, 2009 : 90), qui suppose une dépossession de « l'autorité narrative » des anthropologues (Clifford, 1988), et un « décentrement » du discours scientifique au profit d'une « autochtonisation » des concepts épistémologiques employés pour parler de la tradition et de la culture *endogènes* en situation post-coloniale. La nouvelle *doxa* anthropologique prône la théorie des « résistances » culturelles, où toute tradition, quelle que soit sa destination symbolique (tradition « vécue », néo-rituel nationalisé, syncrétisme culturel, etc.), est obligatoirement le fruit d'un processus permanent de « construction » symbolique inhérent à chaque société, qu'elle soit « moderne » ou « traditionnelle ». Avec l'ultra-relativisme des arguments postmodernistes, la rupture épistémologique soulignée par les « modernistes » disparaît : en ôtant au concept de « modernité » la dimension subjectiviste qu'il contient (dont une formulation socio-

¹⁶⁹ Le terme hawaïien *haole* désigne le Blanc. Il est important de remarquer ici que le fait même d'écrire sur les voyages de James Cook, explorateur britannique, est contesté aux chercheurs *haole*, dès lors que ces voyages se déroulent à Hawaï. Plus encore que la posture de Trask, celle de Kame'eiehiwa dénote un parti-pris qui s'apparente plus volontiers à un véritable intégrisme académique qu'à une posture épistémologique simplement subalterniste et/ou pro-océanienne.

anthropologique sera le « traditionalisme », basé sur l'extériorité du rapport à la tradition à laquelle *l'individu-sujet* choisit de se conformer, quitte à la *réinventer* si les conditions sociales et politiques de la mobilisation l'exigent), on laisse la dichotomie tradition/modernité glisser dans le sens commun populaire et savant¹⁷⁰.

Surtout, comme le soulignera plus tard Babadzan (2009), on occulte les inégalités sociales que permet la nouvelle division du pouvoir symbolique (par essence post-coloniale) au profit des élites nationalistes, que le discours culturaliste vient renforcer dans leur nouvelle légitimité de porte-parole du peuple et de la nation culturelle :

« La position des élites dans les systèmes sociaux postcoloniaux devient le véritable point aveugle de l'analyse postmoderniste, qui se refuse à les identifier en tant que couches sociales dominantes dotées d'intérêts spécifiques et d'une idéologie appropriée à les poursuivre. Les élites locales ne peuvent dans ces conditions être pensées autrement que comme *indigènes* et *par conséquent* opprimées (par le colonialisme) » (Babadzan 2009 : 92 ; souligné dans le texte).

« Les chercheurs s'emploieront donc non seulement à éviter de les prendre pour objet de recherche, mais encore à soutenir leurs représentations identitaires et leurs positions politiques, qui par principe ne sauraient qu'être l'expression de combats indigènes d'émancipation (contre le colonialisme). Force est de constater que *ces positions conduisent le plus souvent à apporter la caution de la recherche aux dominants d'aujourd'hui au nom du combat contre les dominants d'hier* » (*ibid.* : c'est moi qui souligne).

« Tradition et Modernité », ou les « spectres de l'Inauthenticité »

Peu après la publication de l'article de Trask, qui fustigeait Keesing et la « horde colonialiste » des anthropologues allochtones, au printemps 1992, Margaret Jolly signe dans la revue *The Contemporary Pacific*, un article au vitriol, au titre très évocateur¹⁷¹. Elle y conteste plus particulièrement les arguments développés par Babadzan dans son texte de 1988,

¹⁷⁰ Babadzan écrit : « Le traditionalisme, comme l'a bien vu Eric Weil (1971), suppose que les conditions de l'émergence d'un sujet autonome soit préalablement apparues, et que ce sujet envisage la tradition (les normes, la culture, comme on voudra) en tant qu'objet posé hors de lui-même, avec lequel il est loisible d'entretenir un rapport. Ce rapport peut prendre une double orientation : les traditions, perçues comme arbitraires, peuvent faire l'objet d'un discours critique visant à les réformer ou à les abolir (que l'on pense au combat des Lumières contre les "superstitions") ; mais elles peuvent aussi, à l'inverse, faire l'objet d'une nostalgie romantique, celle qui nous intéresse ici, et que l'on retrouve aussi bien aux origines du folklore que du nationalisme » (2001). Cf. également Babadzan (1999).

¹⁷¹ Margaret Jolly, « Specters of Inauthenticity », *The Contemporary Pacific*, Vol. 4, n°1, 1992, pp. 49-72.

notamment la césure épistémologique très nette qu'il entend maintenir entre « tradition » et « modernité ». Selon Jolly :

« [Ces deux notions] forment un couple manichéen – Ténèbres contre Lumières, archaïsme contre modernité, Pacifique contre Occident. Mais il [Babadzan] fait aussi preuve d'une certaine mauvaise foi à l'égard de ce couple, puisqu'il suggère que les classes sociales les plus occidentalises seraient désormais celles qui le célèbrent avec le plus de ferveur » (Jolly, 1992a : 52).

Elle ajoute :

« Il y a eu sans aucun doute une réévaluation récente de la *kastom* de la part des élites politiques en lien avec l'indépendance et la construction de la nation (néanmoins je doute que cette tendance ait été aussi catégorique que le décrit Babadzan). Ce que je questionne, c'est *l'insinuation selon laquelle un tel changement d'attitude politique serait un signe d'hypocrisie ou d'inauthenticité* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

Jolly accuse encore Babadzan de faire une « fixation » sur les élites politiques océaniques, en les décrivant comme « d'inauthentiques promoteurs de la *kastom* » (*ibid.* : 65, note 5), et de vouloir ainsi construire « une dichotomie entre les charlatans de la ville et les authentiques villageois » (*ibid.* : 56). Quoiqu'elle l'emploie à deux reprises, et sauf erreur de ma part, le terme « charlatan » n'apparaît nulle part dans le texte de Babadzan dont il est question. Il peut être utile de rappeler que, dix ans plus tôt, en 1982, Jolly signait une des contributions au recueil de Keesing et Tonkinson, à propos de la réification des traditions à des fins de commercialisation touristiques. A propos du Vanuatu (île de Pentecost), elle expliquait notamment ceci :

« Dans un sens, le problème du tourisme pourrait constituer un test pour réconcilier les significations de la *kastom* en tant que symbole politique et la *kastom* en tant que pratique vécue. Pour des traditionalistes comme ceux du sud de Pentecost, l'utilisation de la *kastom* comme un symbole politique amorphe et vague s'avère plutôt déstabilisant. Ils ont du mal à croire les proclamations de *tous* les partis politiques qui se prétendent *les vrais gardiens de la kastom*. En particulier, il leur paraît étrange que ceux qui sont perçus comme les plus *skul* [*i.e.* les protestants scolarisés et parlant l'anglais] soient désormais en train de célébrer la force de la *kastom* » (Jolly, 1982 : 354)¹⁷².

¹⁷² L'emploi du mot « traditionaliste » sert ici à désigner les populations villageoises qui souhaitent se conformer à la tradition dans leur mode de vie quotidien (*cf.* Hau'ofa, 1987, cité par Tonkinson, 1993 : 602). Ils sont distingués des élites acculturées qui sont décrites comme étant éloignées (par l'école et la religion) de la tradition.

Et d'ajouter :

« Je ne suis pas en train de mettre en doute l'authenticité de l'engagement d'une partie de l'actuelle gouvernance du Vanuatu. (...) Ce qui m'inquiète, en revanche, c'est que, dans la lutte pour la décolonisation, pour la survie dans une Océanie nouvelle où pèsent lourdement des formes de domination néo-coloniale, *les dirigeants politiques ne prennent pas garde aux perceptions et aux convictions des villageois kastom*. En combattant les gros oiseaux, du Japon, de l'Amérique, d'Australie, ils devraient être attentifs à ne pas perdre de vue leurs racines dans le banian de la *kastom* » (*ibid.* : 354-355 ; c'est moi qui souligne).

La nuance entre cette position et celle que soutient Babadzan résiderait donc principalement dans le soupçon d'*insinuation* que Jolly prête à son homologue français...

Que ce soit à propos de la réification des cultures, où encore au sujet des syncrétismes culturels de toutes sortes (en particulier l'indigénisation du christianisme sur lequel elle a également travaillé¹⁷³), Jolly défend l'idée selon laquelle tous ces éléments sont désormais *sincèrement et authentiquement* perçus par les autochtones comme étant peu ou prou *devenus endogènes* et constitutifs, à part entière, de leur culture. Or, l'anthropologie « objectiviste » n'a jamais dit le contraire. Pour preuve, dans ses travaux antérieurs, Babadzan s'intéressait précisément à la dynamique de changement culturel qui caractérisait les expressions du syncrétisme religieux en Polynésie. L'un des ouvrages écrits par l'auteur (1982) sur ce sujet s'intitulait d'ailleurs : *Naissance d'une Tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles australes (Polynésie française)*¹⁷⁴.

Toute autre perception, indique encore Jolly, reviendrait à « compartimenter l'indigène et l'exogène, le précolonial et le colonial », en voulant maintenir une vision essentialiste (exotique et anhistorique) des cultures océaniques (1992a : 53), ranimant ainsi les « spectres de l'inauthenticité », dont le texte de Babadzan serait hanté¹⁷⁵. Au final, bien que son article fût

¹⁷³ Jolly (1982 ; 1992b).

¹⁷⁴ Cf. également Laroche (1983 : 132) qui écrit à propos de ce livre : « A la fin de son ouvrage, l'auteur signale brièvement, car tel n'est pas le sujet de son étude, qu'une nouvelle idéologie, issue des milieux urbains, mais tendant à gagner les milieux ruraux pourrait modifier profondément le syncrétisme religieux de la Polynésie, tel qu'il se présente actuellement. La montée de l'incroyance, *la recherche d'une identité par un retour aux traditions du passé, systématiquement valorisées, sont autant de facteurs dont devront tenir compte les prochaines enquêtes sur ce sujet* » (c'est moi qui souligne).

¹⁷⁵ L'argument de Jolly sera repris un an plus tard par White (toujours à propos de Babadzan) : « Créer une dichotomie entre coutume et modernité tend à fixer ou à essentialiser le sens de chacun de ces termes en les plaçant dans une sorte d'opposition statique, sectaire » (1993 : 477).

« tout à fait précurseur » (*quite pathbreaking*) et qu'il identifiait « avec précision de nombreux processus à l'œuvre à travers les politiques de la tradition dans le Pacifique » (*ibid.* : 51, 56) l'anthropologue océaniste français pêcherait surtout, selon Jolly, par dogmatisme :

« Son analyse est saturée de termes qui impliquent la fausseté et l'inauthenticité. Ce langage n'est pas seulement injustement sévère dans ses verdicts politiques, mais *il recèle une certitude dérangeante à propos du vrai chemin que les peuples océaniens devraient suivre. C'est là le langage d'un analyste extérieur et prescripteur*, qui serait capable de voir plus clairement les contradictions entre le passé et le présent, entre le précolonial et le colonial, entre l'archaïsme et la modernité, dissimulées par ceux qui emploient allègrement ce mot fourre-tout, *kastom* » (*ibid.* : 56 ; c'est moi qui souligne)¹⁷⁶.

Dans ce même texte (sur lequel je me suis attardée ici car nous verrons qu'il servira ensuite de référence aux commentaires produits par l'anthropologie océaniste francophone sur la question de l'invention des traditions), l'auteur se montre moins sévère à l'égard de Keesing – qui avait pourtant tenu des propos assez dépourvus d'ambiguïté au sujet des élites nationalistes (*cf. supra*). Elle salue notamment le caractère pionnier du recueil de 1982, auquel elle a par ailleurs contribué

En 1993, un dossier de la revue *Anthropological Forum* propose de dresser un nouvel état des lieux du débat sur l'invention des cultures et d'appréhender la question des nationalismes ethno-culturels océaniens une décennie après les indépendances de la majorité de ces États. L'attrait principal de ce recueil réside dans le fait que « Keesing et Tonkinson sont de retour » (Lindstrom et White, 1993 : 467), pour participer à une réflexion sur le paradigme qu'ils ont largement contribué à fonder. Tonkinson, tout en rappelant que les travaux anthropologiques portant sur la reconstruction des passés autochtones n'ont pas tous fait l'objet de controverses, tient à son tour à dissiper les malentendus survenus en raison de l'usage

¹⁷⁶ Tout ceci évoque naturellement le « colonialisme académique » décrié par Trask. La mention du « vrai chemin que les peuples océaniens devraient suivre » (*the true path that Pacific peoples should follow*) fait clairement écho aux mots de Trask (*op.cit.* : 162) : « (...) they seek to take away from us the power to define who and what we are, and how we should behave politically and culturally ». Ici, toutefois, la mention de l'*extériorité* du chercheur a de quoi surprendre, puisqu'elle n'émane nullement d'un auteur *indigène/endogène*. Assez curieusement, l'argumentation qui tend à exclure les chercheurs non-autochtones – au profit d'une épistémologie autochtone qui s'épanouit au même moment sur les campus des universités anglo-saxonnes – se trouve ici intériorisée par Jolly et réutilisée sous forme d'argument critique à l'encontre de Babadzan. Ce type de posture était déjà signalé par Hanson à propos de ce qui allait devenir la *Maori epistemology* (1989 : 895, 897). Rappelons toutefois qu'ici, assez paradoxalement, Jolly entend avant tout dénoncer chez Babadzan l'emploi de catégories épistémologiques rigides et de dichotomies « essentialistes », par exemple l'opposition « Pacifique *versus* Occident ». Cette question de l'« occidentalisme » (qui renvoie à l'ouvrage sur l'« Orientalisme » de Saïd) est efficacement traitée par Stephanie Lawson (1999[1997a]).

« malheureux » (*unfortunate*) du terme « invention ». A l'instar de Linnekin, il propose que la réflexion anthropologique s'appuie davantage sur des bases éthiques et politiques (1993 : 598). Dix ans après la parution du célèbre numéro de la revue *Mankind*, Tonkinson veut toutefois souligner que les processus de relecture du passé ne s'apparentent nullement à des actes « conscients de fabrication, de supercherie ou de manipulation de "faits", dès lors que les effets de filtre, les distorsions et les oublis font partie du processus » (1993 : 598). Plus encore, l'idéologie de la *kastom* aurait perdu, selon lui, une part de sa force symbolique et de son efficacité mobilisatrice, du simple fait que les nationalismes océaniens ont quasiment tous abouti à la naissance d'États nationaux indépendants. Pour autant, ajoute-t-il, les usages politiques de la « tradition » (ou plus vraisemblablement de l'*autochtonie*) continuent de s'exprimer et de peser dans les discours politiques, notamment pour l'obtention d'aides et de subventions auprès des organisations internationales (*ibid.* : 600).

Fort d'une expérience ethnographique de trois décennies en Océanie, Keesing reprend quant à lui les idées qu'il avait développées dix ans auparavant, non sans formuler ses arguments sous une forme plus *consensuelle* – par exemple en optant, lui aussi, pour le terme de « construction » des cultures. Il explique en outre que les apports culturels exogènes ont toujours existé dans les cultures océaniques, et qu'on ne peut pas envisager qu'il pût exister un quelconque passé pré-Européen qui serait plus « authentique » :

« Si les cultures océaniques des temps précoloniaux ne furent ni étanches ni pures [*primordial*], si elles ont été constamment façonnées à partir d'éléments empruntés, alors nous sommes davantage en mesure de dire que les reformulations et les recontextualisations océaniques du christianisme ou même de la "culture matérielle" (Thomas 1991) ne doivent pas nécessairement être vues comme "inauthentiques" » (Keesing, 1993 : 592).

Il rappelle néanmoins ce qui constituait la pierre angulaire de la théorie sur la *modernité* :

« Je veux continuer à distinguer (...) ces modes de réification et d'objectification par lesquels une tradition culturelle *dans son intégralité* se trouve extériorisée comme une "chose", que l'on considère d'un point de vue politique, soit pour la valoriser (...), soit pour la rejeter » (*ibid.* : 592).

Ainsi, selon Keesing, si les processus de « construction culturelle » (Wagner, 1975) ou de « symbiose » syncrétique (Tonkinson, 1982 : 303) ont existé partout et de tout temps, en revanche la réification d'une culture sous forme de traits, de pratiques, ou de signes identitaires

(danses, costumes, rituels, drapeau, hymne, etc.), et surtout *leur utilisation symbolique à des fins idéologiques, demeure un phénomène propre à la modernité*. C'est là l'argument de fond du « modernisme », étrangement court-circuité par la critique postmoderniste et – ce n'est guère surprenant – par les auteurs pro-nationalistes, et que Babadzan aura à cœur de rappeler inlassablement, comme il le fait dans son dernier ouvrage :

« Il est évident que des formes *prémodernes* de réification ont partout existé et qu'elles ont été consciemment manipulées dans les sociétés traditionnelles. Mais les matérialisations prémodernes de l'identité sont utilisées pour marquer l'appartenance à un groupe, pas pour symboliser une "culture". Elles servent à délimiter une frontière (au sens de F. Barth), à souligner la différence entre nous et les autres, *pas à symboliser l'essence d'une identité culturelle au sens moderne du terme*, celui des ethnologues et des nationalistes. Le référent de ces réifications est le groupe empirique, pas *la "culture" du groupe, l'"âme du Peuple" ou de la nation* » (Babadzan, 2009 : 158-159 ; c'est moi qui souligne).

2. La banalisation de *l'invention des traditions* et la question de la continuité culturelle

En mars 1998, une table-ronde est organisée à Montpellier par Alain Babadzan, sur le thème « Traditions et traditionalismes en Océanie ». Cette rencontre, qui a ensuite donné lieu à une publication dans un numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* (Paris, MSH, 1999, n°109),

« se donnait pour objectif d'interroger les modalités actuelles de la production symbolique des identités collectives en Océanie et de souligner la nécessité d'une analyse des rapports modernes à la tradition et à l'ethnicité affranchie de toute forme d'essentialisme culturaliste » (Babadzan, 1999 : 9).

Des chercheurs aussi bien francophones qu'anglophones ont contribué à cette publication (Brigitte Derlon, Stephanie Lawson, Toon van Meijl, Patrick Pillon, Marc Tabani, Robert Tonkinson)¹⁷⁷. En avant-propos de ce recueil, Alain Babadzan dresse déjà un amer constat :

¹⁷⁷ L'anthropologue Alban Bensa a également participé à cette table-ronde. Une version remaniée de sa communication a été publiée sous le titre « Résistances et innovations culturelles kanak : "L'aire coutumière" du Centre Tjibaou (Nouvelle-Calédonie) » dans un recueil intitulé *La tradition et l'État*, édité par C. Hamelin et É. Wittersheim (2002). Cf. *infra*. J'étais pour ma part étudiante en ethnologie à Montpellier, sous la direction du Pr. Babadzan : dans le cadre de ce colloque, l'opportunité me fut donnée de présenter un état de mes recherches (Graille, 1999).

« Le débat sur l'"invention des traditions" en sciences politiques ou en histoire, par exemple, n'est pratiquement jamais mentionné [par les anthropologues], et l'orientation des travaux les plus récents des anthropologues océanistes en direction des nations [référence aux recueils édités par Otto et Thomas (1997) et Foster (1995)] ne fait qu'effleurer de manière très superficielle la question du nationalisme et de l'instrumentalisation politique des traditions¹⁷⁸. Ce n'est pas un hasard si l'ouvrage d'Anderson *Imagined Communities* est, parmi la masse de travaux sur le nationalisme paru ces quinze dernières années, un des seuls à être cités (mais jamais véritablement commenté) par les ethnologues océanistes. Les positions d'Anderson étaient sans doute de nature à séduire ceux pour qui – et il sont nombreux – le nationalisme est d'abord un "discours", ou un "imaginaire". Il se trouve qu'il est aussi un programme politique et une idéologie, avec des fonctions sociales et politiques bien précises, sur lesquelles l'anthropologie a généralement préféré ne pas s'étendre » (*ibid.* : 8).

Babadzan souligne également, à cette occasion, que le paradigme de « l'invention des traditions », élaboré comme un outil épistémologique de déconstruction des identités collectives et des nationalismes ethniques contemporains, a été en quelque sorte « victime de son succès » : galvaudée, banalisée, souvent mal comprise ou mal interprétée, du fait des controverses qu'elle avait suscitées, entre « indigènes et anthropologues »¹⁷⁹, puis entre anthropologues « modernistes » et « post-modernistes », *l'invention des traditions* fait finalement davantage l'objet de « références (révérences ?) » obligées à des textes et des auteurs devenus des « classiques », apparemment pas toujours lus, mais inévitablement cités (Babadzan, 1999 : 13-14). Sous un titre un brin provocateur (« A-t-on lu Hobsbawm ? »), il écrit :

« Curieusement, pourtant, l'essentiel de la production anthropologique océaniste (...) n'a jamais inscrit sa réflexion dans le prolongement des travaux de Hobsbawm et Ranger, sans doute en raison du poids qu'exerce sur le champ scientifique anglo-saxon la doxa post-moderniste (et/ou néo-libérale), largement opposée à tout travail d'objectivation sociologique des productions idéologiques » (*ibid.* : 14, note 2).

Comme le remarque Éric Wittersheim¹⁸⁰, et comme le rappelle encore récemment un autre ethnologue, Benoît Trépied (2011 : 166), le débat sur *l'invention des traditions*, s'il a fait rage durant plus de dix ans parmi les anthropologues océanistes anglo-saxons, a été

¹⁷⁸ A l'Université de Montpellier 3, où j'avais entamé ma formation d'ethnologue en 1996, la question des traditionalismes et de la réification des cultures nationales était enseignée, par le Professeur Babadzan, aux étudiants du DEA d'ethnologie. Par ailleurs, deux thèses de doctorat, portant respectivement sur l'idéologie traditionaliste au Vanuatu et sur les élites nationalistes kanak en Nouvelle-Calédonie, et intégrant la perspective constructiviste dans le questionnement anthropologique sur l'édification des identités nationales post-coloniales océaniques, ont été préparées et soutenues à cette même époque par deux jeunes chercheurs océanistes qui ont, depuis, fait leur chemin (Tabani, 1999 ; Soriano, 2000a).

¹⁷⁹ En référence au titre de l'article précité de Haunani-Kay Trask (1991).

¹⁸⁰ Wittersheim (1999 ; 2006 : 36, note 4). Cf. aussi Hamelin et Wittersheim (2002 : 13).

singulièrement absent de l'anthropologie océaniste francophone jusqu'à la fin des années 1990, à l'exception, on l'a dit, de l'article « Kastom and Nation-Building in the South Pacific » de Babadzan (1988[1983]), publié, il est vrai, en anglais, et vraisemblablement lu et commenté presque exclusivement par des auteurs anglophones¹⁸¹. En 1999, Wittersheim déplore d'ailleurs que Babadzan, « le seul océaniste français à avoir véritablement réfléchi à la question et à avoir suivi l'évolution de ces débats, [n'ait] jamais, semble-t-il, cru utile de publier une version française de son texte »¹⁸². Ce serait donc en partie faute de traductions françaises que la question qui suscitait pourtant une si vive polémique parmi les chercheurs océanistes anglophones, n'aurait pas réussi à éveiller l'attention de leurs homologues français...

En 2000, pourtant, un autre colloque international est organisé à Nice autour des politiques de la tradition, auquel participent Babadzan et Hobsbawm. L'organisateur de la rencontre, Dejan Dimitrijevic, rappelle à son tour le « succès » rencontré par la notion d'« invention des traditions ». Il ajoute :

« Cependant, la fréquence de son emploi est parfois proportionnelle à l'imprécision de son usage. Elle est le plus souvent vidée de son contenu sociologique et historique : conçue pour rendre compte des discontinuités et des ruptures introduites par la modernité, elle tend à se transformer en un lieu commun du changement perpétuel des sociétés.

(...)

L'intérêt d'un retour au paradigme de l'invention des traditions est de le confronter aux processus contemporains de construction identitaire qui interviennent à différentes échelles d'appartenance, dans de nouvelles configurations de changement social, dominées par la globalisation, afin de mieux comprendre ses mécanismes, et d'en évaluer à la fois les fonctions et la valeur heuristique » (2004 : Introduction)¹⁸³.

¹⁸¹ Babadzan y fait plusieurs fois référence à la situation politique de la Nouvelle-Calédonie, et notamment à l'action de Jean-Marie Tjibaou à travers l'organisation du festival culturel *Mélanésia 2000* en 1975. Comme on l'a vu, à l'exception de Keesing, les commentateurs se bornent généralement à présenter une série de critiques et de simplifications des arguments de Babadzan (1988). Dans l'ouvrage qu'il publie en 2009, ce dernier revient en détails sur le contexte de cette controverse : il propose un rappel des idées fortes de son texte de 1988, puis répond point par point aux critiques qui avaient été formulées par Jolly à son encontre en 1992 (2009 : 94-100), puis aux commentaires de Linnekin publiés la même année (*ibid.* : 100-102).

¹⁸² Wittersheim (1999 : 184, note 3). Cette note de bas de page constitue une « révérence » discrète aux travaux de Babadzan. L'article est repris et remanié quelques années plus tard (2006) dans le corps d'un ouvrage consacré à deux *leaders* politiques mélanésiens. Cette fois, Babadzan y est ouvertement critiqué sur le fond, à l'appui des textes de Jolly et Linnekin (parus tous deux en 1992). *Cf. infra*.

¹⁸³ Cette phrase résume à elle seule la conviction qui a structuré ma réflexion et qui m'a accompagnée tout au long du travail de rédaction de cette thèse. Dejan Dimitrijevic (éd.), *Fabrication des traditions, Invention de modernité*. Paris, MSH, 2004 (Préface de Eric Hobsbawm). Il s'agit des actes du colloque « Les traditions inventées », organisé à l'initiative de Dimitrijevic à l'Université de Nice en mai 2000. Le colloque de Nice sera fort peu mentionné par la suite (hormis dans Wittersheim et Hamelin, 2002 : 13, note 4 ; voir aussi Wittersheim, 2006a : 36 ; 2006b : 20, note 2 ; 71, note 2). L'ouvrage composé des actes du colloque (2004), épuisé chez l'éditeur, reste aujourd'hui introuvable.

L'éventail des communications couvre des situations géographiques et politiques très variées (Afrique, Europe de l'Est, Antilles, régions françaises), et rassemble des points de vue parfois divergents sur la question de l'instrumentalisation des traditions ou sur la notion d'authenticité, toujours dans une réflexion autour de la production d'un récit *sur le passé*. Wittersheim, qui s'appuie sur l'exemple du Vanuatu, entend une nouvelle fois écarter l'interprétation qui place la question des élites et de la « manipulation » au cœur du discours nationaliste d'invention des traditions, afin de souligner davantage les continuités culturelles qui sont à l'œuvre dans les processus de transformation sociale et politique. Babadzan délivre pour sa part une communication intitulée « L'invention des traditions et l'ethnologie : bilan critique », où il se revendique une nouvelle fois du courant « objectiviste », et s'attache à critiquer le contre-paradigme postmoderniste, qui a fait de *l'invention des traditions* un paradigme refroidi. Babadzan réitère l'argument qu'il défendait en 1998 à Montpellier :

« Alors que de nombreux ethnologues mentionnent abondamment la notion d'invention des traditions, ils n'en ont fait assez souvent qu'un usage assez superficiel. On se borne à évoquer la formule "invention des traditions", "traditions inventées", sans rentrer dans le cœur de l'argument de l'ouvrage.

Aujourd'hui, le paradigme de l'invention des traditions est souvent considéré comme dépassé ou épuisé. En un sens, il a été victime de son succès, ou plus exactement de sa banalisation. Mais *cette banalisation n'a pu se produire que pour autant que le contenu théorique de la notion ait été évacué, et qu'ait été perdue de vue la dimension sociologique et historique que lui attribuait Eric Hobsbawm*. Souvent caricaturé, l'argument proprement sociologique et historique du volume est resté le plus souvent inaperçu de nombreux ethnologues, davantage préoccupés par la recherche des continuités culturelles, fussent-elles apparentes, que par l'interrogation des discontinuités et des ruptures introduites par la modernité » (Babadzan, 2004[2000] ; c'est moi qui souligne).

En 2002, dans un ouvrage collectif intitulé *La Tradition et L'État*, Christine Hamelin et Éric Wittersheim abordent à nouveau la question des nationalismes océaniques et des traditionalismes. Dès l'introduction (« Au-delà de la tradition »), les deux auteurs reconnaissent à Keesing (l'ouvrage de référence est bien le recueil que ce dernier a cosigné avec Tonkinson vingt ans auparavant) la paternité de la réflexion sur la construction des identités nationales en Océanie, tout en admettant la portée scientifique de cette position théorique :

« Utilisée tantôt pour unifier, tantôt pour affirmer les différences, la notion de coutume est née, selon Keesing, de la confrontation avec l'Occident, qui a conduit les Océaniques à extérioriser la vision qu'ils avaient de leur propre culture.

C'est ce mouvement d'"objectification" ou de "réification" de la culture qui a permis aux leaders nationalistes de produire un discours nouveau sur la "coutume".

(...)

Ce processus, qui associe la dénonciation des tutelles coloniales à la recherche d'une unité nationale – voire transnationale – s'accompagne d'un travail de redéfinition, engagé par les leaders, de ce qu'est la tradition. Ainsi, comme l'ont souligné de nombreux auteurs, certains aspects des organisations sociales océaniques sont laissés de côté, alors que d'autres se voient accorder une importance qu'ils n'ont jamais eue. Le rôle consensuel des chefs ou l'égalitarisme économique sont par exemple davantage mis en avant que la place faite aux femmes ou l'omniprésence de la violence dans ces sociétés. » (Hamelin et Wittersheim, 2002 : 12).

Après avoir également mentionné l'ouvrage d'Hobsbawm et Ranger de 1983 (même si l'on parle désormais surtout d'Hobsbawm, Ranger ayant acquis en quelque sorte un statut moins « emblématique », du fait d'un article ultérieur où il relativise son point de vue initial¹⁸⁴), Hamelin et Wittersheim ajoutent :

« Nombre d'anthropologues spécialistes de la région ont ainsi suivi – ou rejoint – le chemin tracé par Keesing et Hobsbawm et le modèle de l'invention des traditions semble être devenu une grille d'interprétation incontournable de toute réflexion sur la construction des identités nationales dans le Pacifique contemporain. Si cette perspective offre des axes de recherche stimulants, son application aux sociétés d'Océanie est cependant problématique. La transposition systématique du paradigme de l'invention au contexte océanique amène d'ailleurs à s'interroger sur la position de l'anthropologue. Ce dernier se retrouve dans la situation de celui qui, mieux que tous les "indigènes", saurait que leurs racines et leurs traditions sont récentes, voire fabriquées de toutes pièces. La dénonciation des discours politiques océaniques s'appuyant sur une tradition réaménagée pour se légitimer a en retour suscité de vives réactions de la part des Océaniques eux-mêmes ; *une partie des anthropologues, refusant de s'aventurer sur un terrain dangereux, s'est alors retranchée derrière un relativisme de principe pour esquiver le problème* » (ibid. : 13-14 ; c'est moi qui souligne).

Ainsi, ce serait bien pour ne pas risquer d'être taxés de « colonialisme académique » (sans parler de l'imprononçable « R-word » dont Keesing et consorts s'étaient vus affublés par Trask – dont le nom apparaît aussi, en note de bas de page, dans l'introduction de Hamelin et Wittersheim), et pour ne pas voir ainsi leur objet de recherche se dérober sous leurs yeux, qu'« une partie des anthropologues » a préféré opter pour un « relativisme de principe » confortable et *politiquement correct*. Comme Linnekin avant eux (1991, 1992), les deux auteurs

¹⁸⁴ Dans un article intitulé « The Invention of Tradition revisited : The case of Colonial Africa » (1993), Ranger revient sur son texte publié dans le recueil de 1983, qui est devenu, à la grande surprise de ses auteurs, un véritable classique (réédité, traduit en plusieurs langues, reconnu comme une véritable référence académique). Ses travaux portent toujours sur les mouvements nationalistes et ethniques en Afrique, mais il dit préférer désormais le terme de « communautés imaginées », proposé par Anderson (1983), à celui de cultures ou de traditions « inventées » qui s'est trouvé progressivement galvaudé (Ranger, *in* Ranger et Vaughan, éd., 1993).

prennent la défense de l'anthropologue Allan Hanson et de son texte, qui avait tant fait polémique, sur l'invention de la culture maorie (1989)¹⁸⁵. Poursuivant leur analyse, teintée de postmodernisme¹⁸⁶, les deux auteurs entament aussitôt une critique méthodique de la théorie de *l'invention des traditions* qui, « dans la mesure où elle tend à masquer la complexité des sociétés océaniques et à ignorer leur histoire, n'offre en effet qu'une vision réductrice des réalités locales » (*ibid.* : 14). Plusieurs arguments de cette théorie seraient ainsi « discutables » :

« (...) tout d'abord, le fait que la rencontre avec l'Occident et le colonialisme aurait provoqué une rupture fondamentale, ontologique. Si la colonisation et l'évangélisation ont profondément transformé les systèmes de représentation et les rapports sociaux locaux, les effets de l'implantation occidentale peuvent pourtant difficilement se résumer à l'imposition subite et absolue d'un ordre nouveau » (*ibid.* : 15).

Cet argument a de quoi surprendre. Cela ne semble pas être en tous les cas l'avis de Jean-Marie Tjibaou (et de quelques autres...), qui affirmait en 1985 : « Les Européens nous ont empêchés d'être » – une phrase citée par Bensa (1988 : 188), que Wittersheim utilisera d'ailleurs dans un ouvrage ultérieur¹⁸⁷. Les autres critiques concernent l'argument de Keesing à propos du caractère proprement *moderne* d'une distanciation des individus par rapport à leur tradition, une extériorité qui, selon Hamelin et Wittersheim, aurait existé de longue date parmi les peuples océaniques, sous la forme d'une « conscience de leur spécificité culturelle », comme l'attesteraient les travaux « de nombreux auteurs, au premier rang desquels Malinowski » (*ibid.* : 15). Également, les idées « quelque peu évolutionnistes » (*sic*) de la théorie de *l'invention des traditions* sont clairement décréées (et dénoncées), au motif que cette théorie défendrait la vision « d'une acculturation irréversible et d'une dérive vers la "modernité" perçue uniquement sur le thème de la perte, de l'appauvrissement » (*ibid.*). Et de conclure, sur leur lancée : « Toute forme de syncrétisme se voit ainsi qualifiée d'inauthentique, voire de manipulation instrumentale » (*ibid.*).

Or, les théoriciens « objectivistes » de *l'invention des traditions* n'ont jamais entendu défendre une quelconque perspective évolutionniste en évoquant les processus de changement

¹⁸⁵ « (...) la condamnation morale qui a injustement frappé Allan Hanson, lequel avait simplement écrit, à propos des Maoris de Nouvelle-Zélande, que "toute culture est inventée" » (*ibid.* : 14, note 5).

¹⁸⁶ Ils se réfèrent par exemple au recueil édité par Margaret Jolly et Nicholas Thomas en 1992 (2002 : 14).

¹⁸⁷ Wittersheim (2006 : 65, 86). La phrase de l'auteur que j'ai retranscrite précédemment (concernant la « rupture fondamentale, ontologique » qui n'aurait finalement pas eu lieu) sera également reprise à l'identique, dans le même ouvrage (*ibid.* : 46-47). Par ailleurs, les textes concernant la perte culturelle irrémédiablement subie par les colonisés ne sont pas rares, de même que les témoignages récents des acteurs sociaux eux-mêmes (des Kanak en particulier), qui admettent volontiers que « beaucoup a été perdu » (entretien avec Emmanuel Tjibaou, Nouméa, 6 mai 2014).

culturel induits par la modernisation qui bouleversait les sociétés traditionnelles. Et ils n'ont pas non plus fait d'amalgame entre, d'une part, l'analyse des *usages idéologiques* de la tradition pour la compréhension des phénomènes de mobilisation ethnique à visée politique, et d'autre part, les phénomènes de « compromis syncrétiques » (Babadzan, 1988 : 203), dont la prégnance dans les processus de changement social ou culturel n'est pas contestable, notamment ceux ayant trait à la diffusion du christianisme en Océanie¹⁸⁸.

« (...) il est nécessaire de distinguer les traditions inventées par lesquelles certains groupes tentent de (re)nouer une continuité avec un passé (réel ou imaginaire), des "traditions adaptées" (les *evolved traditions* de Hobsbawm), des syncrétismes, ou des "emprunts apparents" pouvant servir d'habits neufs à l'expression d'une permanence culturelle. Dans ces trois derniers cas, une réinterprétation de plus ou moins vaste envergure est à l'œuvre, dont l'aboutissement se tient encore à l'intérieur d'un univers de tradition (...). Et ceci vaut quelle que soit l'ampleur *des compromis qu'il aura fallu passer*, comme dans le cas des syncrétismes religieux, avec les principes et les valeurs d'un ordre symbolique étranger (celui de la religion du colonisateur dans cet exemple), lorsque ces principes et valeurs sont apparus contradictoires avec ceux de la tradition locale. *Le travail de réinterprétation syncrétique, qui porte sur certaines des catégories traditionnelles autant que sur les catégories étrangères, s'effectue à partir d'un répertoire symbolique autochtone et est mis au service de la reproduction culturelle.* Même si cette reproduction passe par des réaménagements très importants des catégories de langue et de pensée traditionnelles, même si les relations entre ces catégories se trouvent modifiées, elles se retrouvent encore en position centrale au cœur du nouveau système de représentations syncrétique, qui à bien des égards apparaît alors comme le "transformé" d'une tradition, la résultante d'un processus de dépassement syncrétique (...) » (Babadzan, 1999 : 20-21 ; c'est moi qui souligne).

Le syncrétisme, dit-il en substance, demeure une forme d'« indigénisation » de certaines croyances et pratiques exogènes, un phénomène sans rapport avec la réification identitaire qui s'incarne dans ce qu'il désigne comme « les traditions inventées » de la rhétorique nationaliste :

« Le syncrétisme (...) est selon moi une formation de compromis qui tente de surmonter la contradiction entre certains éléments opposés provenant de systèmes de croyances différents (monothéisme/polythéisme, par ex.) et d'en proposer un dépassement procédant par une double reformulation où peut se lire à la fois résistance culturelle et assomption de la modernité. Mais le christianisme syncrétique polynésien, en étant tout cela, demeure fondamentalement une religion qui n'est pas constituée en "culture" à la

¹⁸⁸ Sur la question des syncrétismes religieux, je renvoie à l'un des articles publiés par Babadzan (1985 : 115-123). Pour une distinction entre les productions culturelles syncrétiques et le traditionalisme, cf. également Babadzan (2009, chapitre 5 : « Le syncrétisme ou la double négation », pp.193-209). Enfin, sans doute faut-il rappeler que cet auteur a consacré précisément un long séjour de terrain aux îles Australes, ainsi que sa thèse de doctorat, à la question des syncrétismes religieux en Polynésie.

différence de la "coutume" des nationalistes¹⁸⁹. En d'autres termes, le syncrétisme n'est pas envisagé comme un ensemble de valeurs, de normes, de symboles et de pratiques, auquel on aurait à se ressourcer, dont on déplore le dépérissement et *qu'il conviendrait de donner en spectacle afin d'affirmer la permanence d'une identité collective transhistorique*. Pour cette raison, les syncrétismes se prêtent particulièrement mal à leur patrimonialisation et à leur constitution en "culture" » (Babadzan, 2009 : 98, c'est moi qui souligne)¹⁹⁰.

En opérant une confusion (délibérée ?) entre les phénomènes syncrétiques et toutes les autres formes de « construction » ou d'« invention » culturelle, y compris les plus *modernes* car produites par et pour l'idéologie nationaliste (où les traditions culturelles sont d'abord décontextualisées pour être ensuite recontextualisées dans un dessein idéologique qui n'a plus rien de traditionnel), Hamelin et Wittersheim brossent un tableau presque aussi ambigu que caricatural de la théorie « inventionniste » : le paradigme de *l'invention des traditions* y est d'abord décrit comme « incontournable » pour comprendre « la construction des identités nationales dans le Pacifique contemporain » (2002 : 13), pour être finalement réduit à une posture présentée comme *évolutionniste*, qui se contenterait d'opérer une démarcation entre, d'un côté, un mode de vie « traditionnel » (précolonial) et « authentique », et de l'autre, un passage des peuples autochtones dans la modernité, récusant ainsi toute forme d'innovation ou de syncrétisme culturels en dehors d'une « manipulation instrumentale » (*ibid.* : 15), idéologique et politique, de « fausses » (*spurious*) traditions¹⁹¹. Si l'influence des écrits puisés dans le débat anglo-saxon (notamment les articles quasi simultanés de Jolly et Linnekin publiés en 1992) transparaissent assez nettement, Hamelin et Wittersheim n'hésitent pas néanmoins à forcer le trait.

¹⁸⁹ La nuance est subtile, notamment du fait que la « coutume » des nationalistes a bien souvent absorbé des éléments du christianisme, comme le décrit Tonkinson (1982). C'est aussi ce qu'expliquait Babadzan : « Les nationalismes océaniques ne cherchent pas à analyser le passé. (...) Le passé est uniquement pris en compte en tant que sujet d'une représentation idéologique : le passé – tout entier – est bon. Et du fait que les différents "passés" sont uniformément valorisés, le passé "chrétien" comme le passé "païen" sont tous deux considérés comme étant porteurs d'authenticité culturelle et des valeurs de la *kastom* » (1988 : 209).

¹⁹⁰ A l'inverse des lieux de culte (temples, églises) et de certains objets à caractère « sacré », qui en sont venus à constituer des supports privilégiés de la patrimonialisation des identités autochtones ; c'est le cas en particulier en Nouvelle-Calédonie, et notamment aux îles Loyauté.

¹⁹¹ Cet amalgame n'est pas nouveau. Babadzan le soulignait déjà en 1999 : « Parmi les confusions habituelles, particulièrement nombreuses en France où l'ouvrage fondateur de Hobsbawm et Ranger *The Invention of Tradition* (1983) n'est toujours pas traduit (...), je signalerai simplement la principale : la mise sur le même plan des traditions inventées (au sens de Hobsbawm – ou des néo-traditions comme préfère dire Ranger) avec les syncrétismes, les emprunts ou toute forme de manifestation du changement au sein des cultures traditionnelles » (1999 : 14).

Enfin, l'ultime critique formulée dans cet ouvrage consiste en une critique de la description des sociétés océaniques contemporaines en termes de *classes sociales*, et donc d'inégalités au sein d'une même ethnie¹⁹² :

« Le discours sur le développement des classes sociales et en particulier des "couches moyennes" s'appuie pourtant sur l'existence supposée d'un gigantesque fossé entre une minorité dominante : l'élite, et la majorité dominée : le peuple. Les termes d'élite, de classe moyenne, de petite bourgeoisie ou d'intelligentsia sont ainsi employés tour à tour et sans distinction pour désigner tous ceux qui ne s'apparentent pas à des Océanien purement "traditionnels". (...) Au-delà des problèmes que soulève la transposition de ces catégories, *l'idée même d'une confrontation entre des élites cyniques manipulant la tradition, et un peuple qui vivrait tout simplement sa culture, apparaît simplificatrice*. Elle suppose que seuls les dominants ont une marge de manœuvre, une liberté dans leurs modalités d'action, alors que les dominés n'auraient comme seule possibilité que l'obéissance à une norme. Pour toutes ces raisons, *l'usage intempestif d'un vocabulaire sociologique – "classe moyenne", "élite" – ne peut se substituer à une véritable étude du changement social en Océanie (2002 : 16-17 ; c'est moi qui souligne)*¹⁹³.

Plus largement, la caricature anglo-saxonne de la position théorique qualifiée d'« objectiviste » que les postmodernistes anglo-saxons (en particulier Jolly et, dans une moindre mesure, Linnekin) avaient méthodiquement dénigrée, se trouve reprise et amplifiée par les deux anthropologues français :

« Le débat sur la tradition s'est focalisé sur les discours et sur la rhétorique de la création culturelle. L'anthropologie, bien que science de terrain par excellence, n'a pas toujours su étudier cette question dans son contexte, en observant et en décrivant les pratiques et les savoirs locaux. Décrypter, par exemple, la manière dont les symboles – drapeau, emblème ou hymne national – sont inventés ne suffit pas à décrire la réalité d'une nation, ni à disqualifier tout nationalisme sur la base de son inauthenticité supposée. (...) *[L]'analyse anthropologique des processus de (re)construction culturelle a bien souvent cédé le pas à une dénonciation systématique des "manipulations" orchestrées par les "élites occidentalisées", quand elle ne s'est pas cantonnée à cataloguer les pratiques contemporaines selon leur degré d'authenticité* » (*ibid.* : 17-18 ; c'est moi qui souligne).

Parmi les contributions anglophones à l'ouvrage de Hamelin et Wittersheim, figure la republication d'un article signé par Jonathan Friedman. Dans ce texte, intitulé « Y a-t-il un véritable Hawaïen dans la salle ? Anthropologues et "indigènes" face à la question de

¹⁹² On retrouve cette posture dans certains écrits de Bensa sur la Nouvelle-Calédonie : il considèrera pendant des années la question des classes sociales comme étant « le serpent de mer » de la sociologie (*cf. infra*).

¹⁹³ Sur le sujet sensible des *élites autochtones*, Tonkinson soulignera l'importance de ne pas les envisager comme une seule et même catégorie sociale *homogène* (1993).

l'identité »¹⁹⁴, Friedman reprend la ligne théorique postmoderniste et relativiste (sans se départir d'un certain point de vue se voulant *endogène*), qui entend contester la légitimité scientifique des anthropologues exogènes à vouloir parler des cultures autochtones :

« De toute manière, l'anthropologue, pour ce qui est de la vérité ethnographique, est toujours en position de compétition, au moins potentiellement, avec ceux qu'il étudie. C'est là une réalité sociale structurelle, qu'en résulte ou non un conflit ouvert.

Le discours critique sur l'authenticité des "politiques de la tradition" est l'effet par excellence de cette relation d'autorité. Ceci est particulièrement flagrant dans le Pacifique où *aujourd'hui un grand nombre de mouvements indigènes (si je peux employer ce terme) se montrent soucieux de leur auto-identification, et donc de ce que les anthropologues nomment la "création" ou l'"invention" de culture*. Mais la question des politiques de la tradition est une affaire ambivalente parce qu'elle en dit parfois davantage sur les stratégies politiques de l'anthropologie que sur celles de ceux auxquels les anthropologues sont de plus en plus confrontés dans la nouvelle arène de la définition de soi. L'anthropologue, comme l'anthropologie dans son ensemble, sont impliqués dans ce champ plus vaste où *les "anthropologisés" ne sont plus seulement des objets d'étude savantes mais des acteurs à part entière* » (Friedman, 2002 : 208-209 ; c'est moi qui souligne).

L'auteur se range de manière univoque du côté de la rhétorique nationaliste autochtone, par une critique soutenue des positions épistémologiques de Linnekin – dont il juge la position à l'égard du courant « objectiviste » particulièrement ambiguë car pas assez tranchée –, menée à l'appui du texte, devenu incontournable, de Trask (*ibid.* : 217-233)¹⁹⁵. Quant à la théorie de « l'invention des traditions », ajoute-t-il, faut-il y voir autre chose que « l'expression d'une continuité de la tradition savante, non en tant que mise au jour d'un corpus de savoirs locaux, mais en tant qu'habitus anthropologique, qu'ensemble de prédispositions à décrire le monde toujours à l'aide des mêmes catégories ? » (*ibid.* : 231). Friedman entend surtout dépasser

¹⁹⁴ Sauf erreur de ma part, il s'agit de la traduction, vraisemblablement actualisée, de son article éponyme paru en 1993 : « Will the Real Hawaiian Please Stand : Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity », *Bijdragen Tot de Taal-, Landen Volkenkunde*, 149 : 737-767. Pour cette référence, je me fie à la bibliographie proposée par Babadzan (2009 : 271). Le titre original en anglais fait écho à l'article de Trask paru en 1991 : « Natives and Anthropologists : the Colonial Struggle » (*op. cit.*). Pour ma part, je me réfère ici à l'article de Friedman traduit en français et publié en 2002 dans le recueil de Hamelin et Wittersheim. Parmi les autres auteurs présents dans ce recueil, outre Éric Wittersheim lui-même, figurent l'historienne Bronwen Douglas (qui propose une critique des dichotomies essentialistes telles que tradition/modernité, en tant qu'héritages conceptuels classiques propagés par l'anthropologie missionnaire), l'anthropologue Alban Bensa (dont la communication au sujet du Centre Culturel Tjibaou, sur laquelle je reviendrai, avait été présentée au colloque de Montpellier en 1998), mais également Brigitte Derlon (mobilisation d'une symbolique traditionnelle « guerrière » dans des conflits villageois modernes en Nouvelle-Irlande), ou encore Monique Jeudy-Ballini (syncrétisme religieux en Papouasie), Lissant Bolton (utilisation de la radio dans la propagande nationaliste au Vanuatu) et Ton Otto (usages politiques de la tradition en Papouasie).

¹⁹⁵ Une citation de Trask que j'ai utilisée précédemment (*cf. supra*) figure dans l'article de Friedman, qui a été traduit en français par Dorothee Dussy et Alban Bensa (2002 : 233). J'ai préféré conserver ma propre traduction.

l'opposition paradigmatique entre « modernistes » et « postmodernistes », en privilégiant le seul aspect de la *continuité culturelle*. En référence à Sahlins, qui qualifie *l'invention des traditions* de « vision académique » (1993 : 4 ; cité par Friedman, 2002 : 237-238), il rejoint la position théorique de ce dernier sur le thème de « l'indigénisation de la modernité » comme condition de la reproduction culturelle¹⁹⁶. Friedman affirme, en effet, que « l'authenticité existentielle se tient au cœur de la continuité culturelle » :

« Les renouveaux culturels à Hawaii et ailleurs sont possibles parce qu'une *résonance* existe entre les modes de vie locaux et les formes culturelles proposées par de tels mouvements. (...)

Et si le changement culturel n'équivaut pas à un « changement de vêtements », *nous devons alors considérer que l'invention culturelle étant motivée, les motivations elles-mêmes ne sont pas inventées* » (*ibid.* : 238 ; c'est moi qui souligne)¹⁹⁷.

Friedman ajoute aussitôt quelques mots à l'attention des « modernistes », qui sont accusés de « nier la capacité d'action (*agency*) de toutes les politiques identitaires » (*ibid.* : 240) et de réduire la culture à l'état de marchandise, dans un monde globalisé où les phénomènes de renaissance culturelle seraient appréhendés à tort comme de simples variantes sur le même thème de l'idéologie traditionaliste :

« La désauthentication de telles pratiques par certains anthropologues n'est qu'une tentative de maintenir une identité moderniste dans un monde qui se révèle de plus en plus ethnique et parsemé de références culturelles singulières.

(...)

Le point de vue "inventionniste" dénie précisément ce que les mouvements indigènes tentent de créer, à savoir des liens avec le passé et, par là, la constitution d'une continuité historique. Alors que ces actes constructifs ont lieu dans le présent, leur succès, je crois, dépend beaucoup de ce que ces réalisations ne sont pas simplement des créations arbitraires mais *des créations qui trouvent des résonances parmi la population*, parce qu'elles prennent vraiment racine dans une structure historiquement continue de l'expérience » (*ibid.* : 240 ; c'est moi qui souligne)¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Sur le thème, cher à Sahlins, de « l'indigénisation de la modernité », je renvoie à l'analyse critique proposée par Babadzan (2009 : 169-192 ; texte également publié dans *L'Homme*, n°190, 2009/2, pp.105-128).

¹⁹⁷ Babadzan constate que, selon Friedman, « seule la prise en compte de la subjectivité peut donc permettre d'accéder à la compréhension de la continuité culturelle ». Il pose alors la question suivante : « pourquoi les mouvements qui se réclament de la "culture" devraient-ils tous être compris comme procédant *ispo facto* d'une spécificité culturelle dont ils assureraient la continuité ? Comment rendre compte dans cette hypothèse de la fondamentale ressemblance entre tous les *culture movements* actuels (que Gellner signalait déjà au sujet des nationalismes ethnoculturels) ? » (Babadzan, 2009 : 114-115).

¹⁹⁸ Pour catégorique qu'il pût paraître, l'article s'achève néanmoins sur un note parfaitement ambiguë : « C'est seulement lorsque la culture est réifiée et pensée comme un objet que de tels changements peuvent être représentés en termes de discontinuités » (*ibid.* : 243). Or, précisément, l'un des arguments théoriques des « objectivistes », qui s'attachent à souligner les discontinuités culturelles, consiste à énoncer que la culture décrite par le discours nationaliste est pensée comme une « chose composée de choses » (Handler, 1984 : 61, cité par Babadzan, 1999 :

Ainsi, avec ce recueil de Hamelin et Wittersheim, la controverse initiale sur *l'invention des traditions* en vient à se cristalliser totalement sur la notion de *continuité culturelle* appréhendée d'un point de vue *subjectiviste*. Babadzan rappellera plus tard que l'on a totalement perdu de vue, une fois encore, l'argument de départ des « modernistes » :

« Pour dire le moins, la thèse de l'indigénisation de la modernité pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Son extension aux mobilisations identitaires postcoloniales actuelles expose à des dérives interprétatives qui font souvent obstacle à la compréhension des traductions locales du processus de planétarisation du rapport moderne à la culture, en particulier lorsque les culturalismes indigènes sont constitués par principe en "résistance" d'une "différence" à l'hégémonie. Soustraire ces mouvements au travail d'objectivation sociologique qui permettrait de les resituer dans le cadre d'un processus de modernisation politique et idéologique ne peut conduire qu'à s'en remettre à la représentation que les acteurs donnent du sens de leurs croyances et de leurs pratiques : la culture et la continuité sont-elles toujours là où les militants identitaires disent qu'elles se trouvent ? » (2009 : 192).

L'autre ouvrage dont il sera fait mention ici est un autre livre écrit par Éric Wittersheim, et publié en 2006, sous le titre : *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. L'ouvrage (tiré de la thèse soutenue par l'auteur en 2003) se réfère aux principaux auteurs et textes relatifs au débat sur *l'invention des traditions* et la question des élites nationalistes en Océanie. Son argumentation reprend, au mot près, quelques uns des arguments développés précédemment par ce même auteur avec Hamelin (*op.cit.*, 2002) : en particulier, le fait que le modèle de *l'invention des traditions* « semble être même devenu une grille d'interprétation incontournable de toute réflexion sur la construction des identités nationales dans le Pacifique contemporain » (Wittersheim, 2006 : 35) est concédé, mais « son application aux sociétés d'Océanie reste problématique » (*ibid.*). L'auteur entend ici encore récuser l'argument « moderniste » qui voit dans le nationalisme ethno-culturel une prise de distance par rapport à la tradition, préalablement à son utilisation à des fins idéologiques ou

28), une « tradition inventée », objectivée, et muséographiée, qui doit incarner et symboliser la Nation aux yeux de tous. Plus largement, Friedman défend l'idée selon laquelle la multiplication des phénomènes de renaissance culturelle et identitaire dans le Pacifique et ailleurs serait une conséquence d'un « déclin de l'hégémonie occidentale » (en particulier américaine). Cette idée d'une « fragmentation » politique de l'ancien ordre colonial et néocolonial est reprise en France pour appuyer la réflexion anthropologique sur la multitude des revendications « souverainistes », particulièrement en Océanie (*cf.* Gagné et Salaün, 2010 : 24-25). Babadzan réfute totalement l'argument selon lequel « la multiplication des affirmations identitaires *locales* [serait] la traduction quasi-mécanique de l'affaiblissement de l'oppression hégémonique *globale* », la thèse de Friedman reposant sur le postulat « de la continuité et de l'éternité des identités culturelles, envisagées comme irrédentistes et sans cesse résurgentes » (2009 : 109-110) : à l'instar des nationalismes ethnoculturels (du XIX^e siècle en Europe, du XX^e siècle dans les empires coloniaux), les récents mouvements culturels autochtones sont aussi, insiste Babadzan, les expressions d'une globalisation et d'une uniformisation idéologique hégémoniques.

politiques qui n'ont plus rien de traditionnel. L'argument qu'il utilise (et qui était déjà présent dans l'introduction cosignée avec Christine Hamelin en 2002) laisse présager de la suite de son argumentation, en de nombreux points conforme à celle qu'avaient développée précédemment les critiques anglo-saxons de l'*invention des traditions* :

« La théorie des traditions inventées suppose que le choc colonial a joué en Océanie un rôle décisif dans le passage d'une culture "vécue" à une culture "représentée". Ce faisant, elle s'appuie sur une vision fixiste des sociétés traditionnelles, qui conduit à imaginer que seul un cataclysme majeur a pu les rendre soudain perméable aux contingences historiques » (*ibid.* : 45).

Ou encore :

« L'invention de la tradition propose en fin de compte une vision assez évolutionniste du changement social, mais un évolutionnisme négatif [*sic*]. Elle accrédite en effet l'idée d'une acculturation irréversible et d'une dérive vers la "modernité" perçue uniquement sur le thème de la perte, de l'appauvrissement. Toute forme de syncrétisme se voit ainsi qualifiée d'inauthentique, quant elle n'est pas une manipulation instrumentale. Parmi les différentes analyses des traditions inventées en Océanie, celle de [la] politologue Stéphanie Lawson a le mérite de se distinguer, par une approche libérale, du misérabilisme idéologique qui caractérise souvent les analyses opposant le bon peuple aux cyniques élites » (*ibid.* : 48-49)¹⁹⁹.

L'inspiration postmoderniste est rapidement et clairement affichée (Jolly et Thomas, 1992 ; Jolly, 1992a ; Thomas, 1994 ; Clifford, 1996), notamment dans la formulation d'une critique à l'encontre des principaux auteurs « inventionnistes » – Keesing et Babadzan, que Wittersheim fait parfois directement dialoguer avec leurs contradicteurs postmodernistes –, mais aussi Howard :

« Je l'ai dit, on a souvent accusé ces leaders de ne promouvoir la tradition que dans un but stratégique. La renaissance culturelle a été de plus en plus perçue comme une vaste escroquerie, une manipulation cynique de la tradition à des fins purement politiciennes par des élites occidentalisées et christianisées : "La *Pacific Way*, comme d'autres idéologies du même genre, venait justifier la position dominante d'une élite indigène néo-coloniale", écrivait Michel Howard, attribuant par ailleurs la naissance de la *Pacific Way* à des enseignants de l'USP, la *University of the South Pacific* à Suva (Fidji), important vivier de futures élites mélanésiennes, et notamment à l'activisme de l'historien australien Ron Crocombe, instigateur de nombreuses publications sur le Pacifique » (Wittersheim, 2006 : 66).

¹⁹⁹ Cf. Lawson (1996). Cette référence est d'autant plus surprenante que Lawson compte parmi les auteurs ayant tenu à maintenir une distinction épistémologique entre « tradition » et « traditionalisme », ce dernier étant défini comme « l'usage idéologique et politique de l'idée de tradition » (Lawson, 1999[1997b] : 42).

Il se fait également l'écho de Sahlins (qui est d'ailleurs cité en tête du premier chapitre)²⁰⁰ en expliquant :

« De même que l'on conteste l'action, ou tout au moins la sincérité des politiciens océaniens qui ont contribué à la renaissance culturelle, on devrait interroger l'extraordinaire propension des Européens à mettre en scène leur passé à travers les "lieux de mémoire" – un champ plutôt dévolu aux historiens. Imagine-t-on cependant que l'on puisse aujourd'hui parler, en France, de passé factice et de manipulation symbolique des élites à propos des innombrables musées de la Résistance, de la mémoire industrielle ou de la paysannerie ? Quand bien même on se permet parfois les distances qu'ils prennent avec la vérité historique, personne n'irait jusqu'à affirmer qu'ils sont *inventés* et que leurs créateurs ne sont pas *légitimes*. N'est-ce pas pourtant ce que fait Keesing quand il décrit la *kastom* comme "la construction imaginaire d'idéologues mélanésiens" ? » (Wittersheim, 2006 : 74-75).

Dans cette dernière phrase, Wittersheim reproduit l'argumentation de Jolly (1992a), avant de réhabiliter Keesing selon un scénario emprunté à Linnekin (1992) : d'une part, Keesing admet que les instrumentalisation idéologiques des mythes et de la tradition ont existé bien avant l'arrivée des Européens ; d'autre part, il incarne avant tout un point de vue idéologique anti-élitiste (marxiste, disait Linnekin), vraisemblablement accentué par le fait qu'il est resté très proche de son « terrain » (les îles Salomon) et des populations autochtones, à majorité rurale, qu'il a étudiées pendant plusieurs décennies. De fait, rappelle Wittersheim, Keesing « a toujours été un anticolonialiste convaincu » (*ibid.* : 76).

A propos de Babadzan, le verbe est plus sévère, et reprend presque littéralement les propos acerbes de Jolly (1992a) :

« L'anthropologue français Alain Babadzan a également formulé une virulente critique des mouvements de renouveau culturel en Océanie, en s'appuyant sur la même distinction entre passé vrai et authentique et traditions impures, inauthentiques. Selon lui, la contradiction fondamentale de la *kastom* est de mettre sur le même plan de "vraies" traditions et des pratiques issues de la colonisation (...). Ponctué de références à *La Société du Spectacle* de Guy Debord, le propos d'Alain Babadzan confère *un caractère de pantomime à tout ce qui se revendique comme mélanésien aujourd'hui* en Mélanésie. Mais, au-delà de l'analyse critique, légitime, des

²⁰⁰ « Quand les Européens inventent leurs traditions, on appelle cela un authentique renouveau culturel, les prémisses d'un avenir en construction. Quand d'autres peuples le font, c'est un signe de décadence culturelle, une récupération factice, qui n'est qu'un simulacre du passé » (Sahlins, 1993 : 8, cité et traduit par Wittersheim, 2006 : 21).

politiques culturelles à l'œuvre dans les jeunes États du Pacifique, *ce sont surtout finalement les Kanaks, spectateurs passifs du festival Mélanésia 2000, ainsi que les habitants du Vanuatu, dont le bislama est aujourd'hui la langue nationale, qui sont ici ramenés au rang de caricatures, de pâles copies de leurs ancêtres* » (Wittersheim, 2006 : 71-72 ; c'est moi qui souligne)²⁰¹.

Les positions théoriques de Keesing et Babadzan sont ainsi résumées à des arguments caricaturaux, sous la caution « scientifique » des océanistes anglo-saxons :

« Margaret Jolly fustige le dogmatisme de ces points de vue, qui pour elle semblent vouloir intimer aux peuples du Pacifique "la voie à suivre"²⁰². Par ailleurs, elle souligne que la distinction entre ce qui est exogène et endogène dans les cultures océaniques actuelles ne change absolument rien au fait que, pour les peuples du Pacifique, ces différents éléments constituent aujourd'hui "leur culture". Réaffirmation et réappropriation sont ici indissolublement liées.

(...)

Qualifier d'inauthentiques des traditions imprégnées par un important brassage culturel (avec le christianisme, les "valeurs" occidentales au sens large ou d'autres cultures océaniques) conteste aux insulaires du Pacifique une part importante de leur identité actuelle. Surtout, ce point de vue assigne à l'anthropologie une tâche impossible : étudier des sociétés marquées par plus de cent ans de colonisation, et aujourd'hui constituées en États indépendants, sans se résoudre à prendre en compte les transformations qu'elles ont subies, ni même accepter l'idée d'une possible transformation » (ibid. : 72-73).

L'argumentation critique des deux anthropologues anglo-saxonnes se trouve ici réemployée et poussée jusqu'à l'absurde, avec des énoncés totalement dévoyés des principes proposés treize ans plus tôt (1982-1983) par les anthropologues « modernistes ». Ces derniers s'attachaient – sans doute faudra-t-il encore le rappeler – à fournir une lecture analytique, en termes sociologiques, des transformations sociales induites par les phénomènes de renaissance culturelle et les idéologies philo-coutumières en Océanie.

²⁰¹ En écho au titre employé par Babadzan en 1999 (« A-t-on lu Hobsbawm ? »), un sous-titre dans le présent chapitre pourrait véritablement s'intituler « A-t-on lu Babadzan ? », tant les affirmations que l'on attribue à cet auteur, et qui prêtent forcément à confusion ensuite, sont très largement fantasmées (comme le terme de « charlatans » que Jolly voulait à tout prix lui faire dire à propos des élites nationalistes). Dans le cas ci-dessus, je n'ai pour ma part trouvé nulle part (ni en 1988, ni ensuite) un texte de Babadzan affirmant ou laissant entendre que les Kanak seraient des « spectateurs passifs » d'un festival culturel qui entend montrer leur coutume, ou que les ni-Vanuatu seraient « ramenés au rang de caricatures ou de pâles copies de leurs ancêtres ». Le texte original de Babadzan dit ceci : « Thus *kastom* ideology celebrates as authentically *kastom* practices marked by decades of acculturation as well as practices rooted in tradition. Pagan songs and church hymns are put on the same plane in French Polynesia ; in New Caledonia, "art festivals" where *la coutume*, gagged by a century of colonialism, is supposed to thrive freely, begin with masses and religious hymns ; in Vanuatu, since independence, *bislama* (a local variant of pidgin English) is referred to as a *kastom* language : a very serious conference on the return to the "original purity" of *bislama* was even organized, which condemned its current decay (that is, the growing anglicization of its lexicon) » (1988 : 208).

²⁰² On se rappelle cet argument endogène, formulé par Trask (1991) et repris peu après par Jolly (1992a).

Il n'y aura donc pas véritablement de débat français sur « *l'invention des traditions* en Océanie », mais simplement une *translation* des positions critiques postmodernistes anglo-saxonnes vers la littérature anthropologique francophone, avec pour principal effet, la propagation d'une vision, au mieux ambiguë, au pire caricaturale, des arguments épistémologiques « inventionnistes » nés dans les années 1980. Wittersheim procède ainsi à rien de moins qu'une sorte de travestissement de l'argument des auteurs qu'il critique, parfois jusqu'à l'aporie. Citant Michel Leiris²⁰³, il affirme que :

« (...) l'ethnologue s'expose à la tentation de ne pas même reconnaître aux sociétés le droit (ou, peut-être plus modestement, la *possibilité*) de changer, et pas davantage celui de mettre en scène ou de faire resurgir certains pans de son passé, à quelque fin que ce soit » (*ibid.* : 74).

« En contestant ainsi aux Océaniens leur légitimité à parler de leurs propres sociétés, les anthropologues ont en effet suscité de leur part des réactions très vives. (...) Mais ces réactions parfois violentes des "indigènes" à l'égard des discours savants qui les concernent traduisent aussi un sentiment plus épidermique : celui de se voir dépossédés d'une identité qui, si "inauthentique" puisse-t-elle être, est pourtant celle à travers laquelle ils se perçoivent et continuent de se définir, en opposition au monde occidental » (*ibid.* : 77)²⁰⁴.

Force est de constater qu'aucune de ces positions ne reflète réellement le point de vue qu'ont voulu défendre les « objectivistes », dont Wittersheim entend pourtant résumer de la sorte la rigidité paradigmatique. Dans la droite ligne des auteurs postmodernistes anglo-saxons, il en vient ainsi à évoquer, à l'appui de Clifford (1996), une « dispersion » salutaire et irréversible de « l'autorité narrative » entre anthropologues occidentaux et chercheurs autochtones²⁰⁵.

Le chercheur français Marc Tabani (dont Babadzan dirigea la thèse) figure lui aussi parmi les ethnologues incurablement « modernistes » ayant écrit, dans la droite ligne de

²⁰³ En 1988, Bensa évoquait déjà les écrits de Leiris, notamment l'obligation incombant à l'ethnologue de « dénoncer l'oppression », une « attitude morale, qui devrait, comme nous y engage Michel Leiris (1951), prolonger toute pratique de l'ethnologie en situation coloniale » (1988 : 196). Cf. *infra*.

²⁰⁴ Les énoncés de ce genre sont nombreux, et contribuent véritablement à vider *l'invention des traditions* de son véritable contenu théorique, pour la remplir de raccourcis idéologiques, voire de contresens, de plus en plus caricaturaux et ouvertement éloignés des propositions initiales de Keesing et Babadzan.

²⁰⁵ L'historienne Bronwen Douglas propose pareillement une interprétation qu'elle définit elle-même comme « ultra-relativiste », en opérant une confrontation des sources écrites (coloniales, missionnaires, ethnographiques...) et en resituant les sources et les auteurs dans leur contexte psychologique, sociologique et politique (1996).

Keesing et Babadzan (il se réclame aussi de Lawson), sur les phénomènes de renaissance culturelle et d'idéologie nationaliste pro-*kastom*. Curieusement, la présentation particulièrement dense du contexte théorique de l'invention des traditions, proposée par Tabani dans la première partie de son livre (2002 : 17-73), se trouve ici ramenée au clivage européocentrique entre un « avant » et un « après » la colonisation²⁰⁶. L'argumentation de Tabani, tout comme son illustration ethnographique (à travers les usages politiques de la tradition appliqués au cas du Vanuatu, que l'ethnologue a durablement étudiés), sont évacuées²⁰⁷. Compte tenu de l'expérience ethnographique des deux auteurs sur le cas du Vanuatu, il est dommage que le dialogue et la confrontation épistémologique ne soient pas plus étoffés entre Wittersheim et Tabani – tous deux sont les auteurs de thèses, articles, et ouvrages, où sont développées des analyses sur la trajectoire et le discours pro-*kastom* des élites nationalistes du Vanuatu²⁰⁸.

Tout au long du texte de Wittersheim, néanmoins, les prises de distance vis-à-vis de la théorie « inventionniste » semblent moins marquées, en particulier pour ce qui est de l'impact de la colonisation et du rôle joué par les leaders nationalistes, et l'on peut même déceler certaines contradictions. Notamment, l'auteur explique comment les leaders mélanésien ont entrepris de forger une prise de conscience de type nationaliste, à l'instar, dit-il, de ce qui s'est produit notamment aux Antilles. Pourtant, ajoute-t-il :

« Si de nombreuses similitudes existent entre les situations actuelles des populations insulaires du Pacifique et de celles des Antilles par exemple, ces dernières,

²⁰⁶ On retrouve sous une forme allusive la formule chère à Sahlins (1993 : 16) : « Pour les Européens, bien entendu, la grande rupture dans l'histoire du reste du monde est marquée par leur arrivée – une épiphanie qui est censée produire un changement dans la qualité du temps historique. Dans certaines formulations extrêmes (mais pas rares), il ne se passait rien avant la "découverte" par les Européens (d'endroits connus de l'Homme depuis des millénaires), tout juste une reproduction statique de formes "traditionnelles" ; alors que, dès l'instant où le premier explorateur ou commerçant occidental a accosté, l'histoire des peuples est devenue événementielle – et remise par la culture des étrangers. (...) C'est l'avant et l'après de leur histoire, "Avant la colonisation" et "Après la Domination", et cela inclut un nouveau sens des valeurs culturelles du temps et du changement ». Tabani n'est évidemment pas partisan de cette vision européocentrique de l'histoire, qui n'est d'ailleurs pas non plus ce que les auteurs « modernistes » ont défendu en proposant une théorisation du traditionalisme en Océanie.

²⁰⁷ Pour un compte-rendu détaillé du livre de Tabani (2002), cf. Jean-Michel Charpentier, « Marc Kurt Tabani, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale* », *Le Journal de la Société des Océanistes*, 116, 2003-1, pp.108-114. Charpentier, qui ne tarit pas d'éloges sur le livre de Tabani, souligne également le fait que l'auteur, « tout en conservant le recul scientifique nécessaire, n'en fait pas moins preuve de courage... le "politically correct" ayant trop souvent prévalu parmi les rares chercheurs qui ont consacré des travaux au Vanuatu d'après l'indépendance » (2003 : 112).

²⁰⁸ Dans un autre ouvrage de Wittersheim, entièrement consacré à la situation du Vanuatu dans les années 1990 (« après l'indépendance »), le travail de Tabani n'est encore évoqué que de manière anecdotique (2006 : 36, note 4 ; 140). Tabani y est classé parmi les tenants d'une critique académique occidentale du « socialisme mélanésien » prôné par le nationaliste Walter Lini (*ibid.* : 64, note 1).

contrairement aux nations océaniques, ne se sont pas construites sur une forte continuité culturelle » (*ibid.* : 52).

Il cite alors l'intellectuel martiniquais Édouard Glissant :

« La société martiniquaise ne préexiste pas à l'acte colonial, elle en est littéralement la création. On ne peut dire qu'on y observe des structures que la colonisation a perturbées, des traditions qu'elle a déracinées, ni un processus qu'elle a stoppé. Ce qui détermine la société martiniquaise, c'est qu'elle a été déterminée à même le désordre colonialiste » (1997 : 356 ; cité par Wittersheim, 2006 : 52).

Ainsi, le même ferment nationaliste pourrait se retrouver pareillement parmi des « peuples » des Antilles, n'ayant aucune tradition culturelle primordiale, ni aucune histoire commune hormis celle de la colonisation ; cette vision tendrait à cautionner davantage l'idée (au demeurant *moderniste*) d'une idéologie traditionaliste capable, comme ce fût le cas dans certains contextes européens, de s'ériger *ex nihilo* sur la seule base de traditions totalement inventées pour les besoins de la cause (Hobsbawm et Ranger, 1983), l'unique point commun aux populations concernées étant d'avoir enduré et partagé un même statut de colonisés. Wittersheim ajoute alors quelque chose qui semble contredire ce qu'il annonçait précédemment :

« Les transformations induites par la colonisation depuis son commencement, tant sur le plan des rapports sociaux que sur celui des "systèmes symboliques", n'étaient alors pas qu'une simple péripétie des sociétés mélanésiennes. La christianisation, l'économie de marché ou l'éducation constituèrent des facteurs de changements profonds, mais surtout déjà très anciens » (*ibid.* : 53).

Également, à propos cette fois du festival *Mélanésia 2000*, organisé à Nouméa en 1975, Wittersheim analyse l'événement en des termes qui font, me semble-t-il, assez nettement écho à ce que disait déjà Babadzan (1988 : 213) – et que ce dernier, sans doute, ne nierait pas :

« Tjibaou ne cherchait pas à recréer "la" culture kanak, mais à faire renaître à travers certaines références, toujours présentes peu ou prou dans la réalité quotidienne, un sentiment de fierté chez les Kanaks colonisés. *Tout en prenant soin d'y associer des éléments nouveaux mais néanmoins profondément ancrés dans la société mélanésienne de l'époque, au premier rang desquels le christianisme bien sûr, mais aussi, tout simplement, la langue française, devenue la langue commune à tous les Kanaks*²⁰⁹. (...) »

²⁰⁹ Rappelons qu'un argument assez semblable, développé par Babadzan dans son texte de 1988 (p.208), a valu à ce dernier d'être soupçonné de ne voir les Kanak que comme les « spectateurs passifs » d'un festival culturel qui entend folkloriser leur coutume, ou de ramener les ni-Vanuatu « au rang de caricatures ou de pâles copies de leurs ancêtres » (*cf. supra*).

On retrouve ici les deux aspects centraux des mouvements de renaissance culturelle : la réappropriation et la réaffirmation. L'organisation d'un festival offrait en outre, pour la première fois, la possibilité d'un gigantesque rassemblement, par et pour les Kanaks, et à Nouméa, cette « ville blanche », symbole de la colonisation qu'ils subissent. Existe-t-il meilleur moyen de transmettre à des individus *les références communes qui leur permettent de "s'imaginer", comme dit Benedict Anderson, membres d'une même communauté ?* » (*ibid.* : 55 ; c'est moi qui souligne).

La position théorique de Wittersheim apparaît ainsi quelque peu ambiguë, un peu à l'identique de celle de Linnekin dont elle s'inspire à plus d'un titre : coincée entre, d'un côté, la critique « postmoderniste » plus ou moins radicale à l'égard des ethnologues « modernistes » et « anti-élites » et leur disqualification sur des bases interprétatives largement discutables ; et de l'autre, le constat ethnographique que la « renaissance culturelle » océanienne procède bien d'une démarche idéologique et d'usages politiques de « traditions », plus ou moins anciennes et exogènes, constat dont on perçoit mal en quoi il se distingue si radicalement, finalement, de ce que défendent, depuis le départ, les « modernistes ». En outre, si Wittersheim consacre lui aussi l'usage du terme de « construction » suggéré par Linnekin (1991), en référence au scandale provoqué par l'article de Hanson en 1989 (2006 : 79-80), il souhaite évoquer également des « traditions reformulées », au service de « l'élaboration d'un projet de société harmonieux, à la fois inspiré par le *Volksgeist* mélanésien et tourné vers une certaine forme tempérée de modernité » (*ibid.* : 58). A ce stade, la position de Wittersheim ferait sans doute pâlir des auteurs « indigènes » nationalistes comme Trask :

« Les développements idéologiques des pères de l'indépendance conduisaient certainement à valoriser la société précoloniale, en insistant sur des valeurs telles que le consensus, la fraternité, le respect de la nature ou l'accueil fait aux étrangers, plutôt que sur l'anthropophagie, la polygamie ou les guerres. *Ces discours n'aspirent pas cependant à être reconnus comme scientifiques* : les penseurs ou les leaders qui cherchaient tout à la fois à s'imposer comme représentants de leur peuple et adversaires/interlocuteurs légitimes de l'administration coloniale *prenaient des libertés avec "la tradition"*. Il est évident que les "aménagements" effectués (consciemment ou inconsciemment) tendaient avant tout à donner une image acceptable de sociétés jusque là profondément dévalorisées, voire niées » (*ibid.* : 58 ; c'est moi qui souligne).

L'auteur modère aussitôt l'argument :

« Doit-on pour autant voir dans tous ces discours des constructions idéologiques d'élites urbaines, désireuses de chasser le pouvoir colonial uniquement pour le remplacer et l'imiter ? Ce point de vue, quelque peu unilatéral, est souvent adopté par les anthropologues qui ont évoqué ces questions. Pourtant ces derniers évoquent rarement de manière précise les rapports qu'entretiennent ces leaders avec leur "tradition" ; il

s'agit avant tout de manipulation et de falsification, de la part d'individus perçus comme profondément occidentalisés » (*ibid.* : 58-59)²¹⁰.

Cette argumentation « en balancier » tendrait à prouver que la critique irrédentiste des thèses « objectivistes », argumentée par Wittersheim dans ces publications, relève davantage de la posture académique que de la divergence épistémologique véritable. C'est d'ailleurs un peu le reproche qui lui est fait par l'anthropologue Benoît Carteron, dans un compte-rendu récent du livre de Wittersheim précité ; tout en soulignant la densité de l'ouvrage et de la réflexion de l'auteur (en particulier son projet d'une « ethnographie de la construction d'une démocratie au quotidien », et la défense d'une « anthropologie de l'action » déjà évoquée ailleurs)²¹¹, Carteron indique néanmoins :

« (...) on peut regretter un certain schématisme du regard critique vis-à-vis des anthropologies classiques en créant après coup des oppositions qui n'ont peut-être pas existé à ce point. Ainsi, à propos du reproche d'essentialiser les cultures, Maurice Godelier note par ailleurs qu'il s'agit largement d'un faux procès car la plupart des ethnologues « ont souligné à satiété qu'il n'existe pas d'essence "éternelle" de tel peuple ou de tel groupe humain, que l'identité d'un groupe est toujours le produit d'une histoire particulière, une "construction" historique, qu'elle est toujours plurielle, ouverte sur les emprunts possibles » (2010 : 25). *La critique de l'invention des traditions, percutante par son approfondissement et la revue des auteurs anglophones et francophones qui ont participé au débat pour le Pacifique, pêche par cette même tendance à rejeter un angle d'analyse qui paraît plus complémentaire qu'opposé à celui de l'auteur.* Le reproche le plus fort repose sur une sorte de complicité de l'ethnologie classique et la théorie de l'invention des traditions avec le pouvoir colonial, du fait d'avoir ignoré le contexte colonial des sociétés étudiées ou de délégitimer la reconstruction culturelle émanant des

²¹⁰ Pourtant, un peu plus loin, Wittersheim reparle de l'émergence des élites autochtones modernes : « Les mouvements politiques, religieux et culturels apparus en Océanie à l'orée des années 1970 ne sont pas le fait d'élites organisées et enracinées dans une légitimité ancienne. L'apparition de nouvelles élites dans les sociétés colonisées est conditionnée par l'acquisition de valeurs et de savoirs occidentaux permettant, sinon l'exercice du pouvoir, du moins une critique du colonialisme "recevable" par le colonisateur » (*ibid.* : 69). L'argument ne paraît somme toute pas tellement éloigné de celui des « objectivistes », mais il le désamorce quelques lignes plus bas, en expliquant, à propos du Vanuatu : « Les leaders et politiciens "indigènes" qui apparaissent à cette époque, au Vanuatu, sont pour la plupart des individus sortis du rang par l'éducation, mais sociologiquement proches du reste de la population, dont ils continuent de partager nombre d'expériences sociales : les personnes dont ils relayaient les préoccupations n'étaient souvent autres que leurs parents, frères et sœurs ou cousins. Ce lien direct explique la portée des messages qu'ils ont diffusés » (*ibid.* : 69 ; c'est moi qui souligne). Plus loin encore, l'argument est le suivant : « Le chemin suivi ici m'a conduit à m'intéresser à l'expérience vécue par les nouveaux leaders mélanésiens. Leur parcours au sein de la société coloniale, leur arrachement d'avec leur communauté d'origine pour intégrer le monde clos et feutré de l'Église, ainsi que les brusques transformations sociales de la fin des années 1960 vont ouvrir la voie à une lutte pour l'indépendance construite sur l'idée de démocratie » (*ibid.* : 89 ; c'est moi qui souligne).

²¹¹ Wittersheim opte pour une anthropologie de l'action, qui s'oppose à l'anthropologie structurale en ce qu'elle « cherche à souligner la marge de manœuvre dont disposent dans toute configuration sociale les individus, qu'on les appelle "agents", "acteurs" ou "dominés" » (2006 : 40). Bensa évoque de même une « anthropologie pragmatique de l'action », sorte d'« empirisme raisonné » qui consisterait à « saisir les actes et les discours selon la logique de leur historicité même et dégager les règles de leur contingence » (2012[2006] : 17).

leaders politiques indigènes. Mais le point faible de la critique est son seul appui sur une reproduction inconsciente de l'imaginaire et du pouvoir occidental, alors que la question nécessiterait, à l'instar des leaders mélanésiens, une étude plus approfondie du lien entre production scientifique, trajectoire sociale, actions et positions politiques d'ethnologues » (Carteron, 2014 ; c'est moi qui souligne).

Pour autant, comme nous le verrons plus bas, une telle rigidité de principe se retrouve au détour de bon nombre d'autres travaux d'ethnologues travaillant sur l'Océanie, et plus particulièrement la Nouvelle-Calédonie, dès lors qu'il s'agit d'envisager, d'un point de vue critique, la place tenue par la symbolique de *la tradition* ou de *la coutume* dans le paysage institutionnel et dans le discours des élites autochtones. Une forme de *doxa anthropologique* s'est doucement instituée au cœur de la recherche française, qui évacue la question de *l'invention des traditions*, classée au palmarès des doctrines évolutionnistes et néocoloniales, et dont on a fini par ne plus savoir exactement ni de quoi elle retourne, ni ce qu'elle pourrait bien encore servir à démontrer.

Pour en finir avec ce long cheminement, dont la visée était de rappeler les fondements théoriques de *l'invention de la tradition*, et les objections, plus ou moins fondées et argumentées, qui ont suivi ses développements, je n'évoquerai que brièvement l'ouvrage de Babadzan, déjà amplement cité jusqu'ici. Outre le fait qu'il présente une analyse extrêmement fouillée et documentée du débat sur *l'invention des traditions* (dont je me suis bornée, pour ma part, à souligner quelques uns des auteurs les plus incontournables et leurs arguments-clefs), enrichie d'une participation personnelle à ce débat depuis son origine, ce livre permet une formulation que l'on sent longuement mûrie, et offre à l'auteur une plage d'expression que seul permet un tel volume. Si Babadzan y effectue un retour – sans doute un peu tardif – sur les critiques épistémologiques, comme sur les attaques plus personnelles, dont il a fait l'objet une quinzaine d'années auparavant, il propose surtout une synthèse très dense sur les thèmes concernés, qui dépasse largement le cadre réflexif de l'anthropologie océaniste. Ainsi, l'analyse développée dans le *Spectacle de la Culture* s'enrichit de la prise en considération (on ne parle pas de concessions) des arguments développés, au fil du temps, par les commentateurs de son texte – de loin l'article d'un auteur francophone le plus lu par les océanistes anglo-saxons. Le livre qui paraît en 2009, quoi que composé de plusieurs articles déjà publiés, mais amplement remaniés (dont le fameux « *Kastom and Nation-Building in the Pacific* »), propose une actualisation de son argumentation, sans pour autant se départir des convictions qu'il énonçait déjà en 1988 (et même avant). En particulier, les prémisses de la culturisation identitaire à

l'œuvre, dès les années 1970, dans le paysage institutionnel de Nouvelle-Calédonie, sont passées au crible, comme étant la manifestation tangible de la *conscientisation* et de la *construction* de l'unité communautaire kanak, et sa mise en scène sous la forme d'une renaissance culturelle incarnée par le premier festival des arts mélanésiens. Babadzan, que cette question interpelle depuis longtemps, y voit avant tout une préfiguration du processus accéléré et irréversible de marchandisation qui guette toute expression esthétisée et mise en spectacle des cultures « traditionnelles ».

Chapitre 3

L'anthropologie en Nouvelle-Calédonie : la recherche militante

« Quand on fait l'évaluation des positions scientifiques, il faut apprendre à tenir compte du parcours, de l'inattendu, de l'imprévisible, des bifurcations. Ce n'est pas une progression droite, le parcours scientifique ».

Georges Balandier (2010).

La question de la place de la culture dans l'idéologie nationaliste kanak, comme l'objectivation de l'action menée par Jean-Marie Tjibaou en faveur de la renaissance culturelle (en particulier à travers le concept de *Mélanésia 2000*), étaient déjà au cœur des réflexions de certains anthropologues français dans les années 1980 : Babadzan (1988) se sert, on l'a dit, de l'exemple kanak pour illustrer un propos plus général sur la mise en spectacle des cultures océaniques traditionnelles ; Bensa, pour sa part, analyse en détails l'usage de références à la tradition orale kanak extraites d'un contexte micro-local (le personnage mythique de *Téa Kanaké*), puis réemployées lors du festival *Mélanésia 2000* pour évoquer une unité culturelle mélanésienne (1987)²¹².

Il convient à présent de se demander pour quelle(s) raison(s) les anthropologues (mais aussi les sociologues, historiens, archéologues, etc.), de la Nouvelle-Calédonie ont finalement peu utilisé les références théoriques à l'invention des traditions, que ce soit à propos du programme nationaliste kanak, de l'émergence d'une intelligentsia kanak non traditionnelle ou, plus largement, du processus d'édification des identités culturelles post-coloniales en Nouvelle-Calédonie.

²¹² Le texte auquel je renvoie ici est écrit par Bensa en 1987, et fait référence à une communication orale que l'ethnologue a présentée conjointement avec le linguiste Jean-Claude Rivierre en 1985 (Bensa, *in* Fernandez-Vest (éd.), 1987, réédité en 1995). Il y analyse l'utilisation du mythe traditionnel de « Téa Kanaké » dans un jeu scénique présenté lors du festival de 1975. L'argument de Bensa sera explicité plus loin.

1. Ethnologie et nationalisme

Revenant sur la place de l'anthropologie dans l'analyse des dynamiques historiques et coloniales en région Pacifique, Benoît Trépied résume le cadre épistémologique en des termes plutôt manichéens :

« [La] prise de parole des universitaires autochtones du Pacifique s'est (...) construite pour une large part en réaction aux travaux des anthropologues blancs analysant les stratégies politiques et culturelles des leaders océaniques en termes d'"invention de la tradition". Très virulentes au sein du monde intellectuel anglophone du Pacifique des années 1980-1990, ces controverses autour de la notion "d'authenticité" en Océanie ont fortement contribué à cristalliser la tension entre chercheurs non-autochtones et chercheurs (ou leaders) autochtones dans la région : ce faisant, elles ont d'autant plus nourri la réflexion sur la question de l'autorité ethnographique et les enjeux d'une décolonisation de la recherche dans le Pacifique » (Trépied, 2011 : 164).

Il ajoute :

« Il est frappant de constater combien la Nouvelle-Calédonie est relativement étrangère à ces débats pourtant incontournables dans son environnement régional immédiat, au sein de pays partageant en outre de nombreuses caractéristiques socio-historiques communes (politiques de peuplement blanc et minorisation démographique des colonisés en Australie et en Nouvelle-Zélande, colonisation pour partie française au Vanuatu) » (*ibid.* : 164-165).

Pour Trépied, cette situation est imputable principalement

« à l'isolement linguistique et intellectuel de la Nouvelle-Calédonie francophone dans une Océanie très majoritairement anglophone. La circulation des idées, réflexions et polémiques autour des enjeux de la décolonisation de la recherche à travers le Pacifique a en effet été rendue possible grâce à plusieurs espaces partagés de socialisation intellectuelle anglophone : universités régionales dotées de grands centres de recherche sur le Pacifique (...), revues scientifiques spécialisées, conférences annuelles des associations de chercheurs anglophones (...).

Or, les cursus scolaires universitaires, linguistiques et professionnels qu'empruntent les étudiants calédoniens, notamment kanak, sont construits en référence quasi-exclusive au modèle métropolitain français, au détriment des centres de formation anglophones de la région (dont la qualité est pourtant internationalement reconnue).

(...)

Cet isolement est d'autant plus sensible dans les sciences sociales que l'UNC ne compte aucun cursus en sociologie, ni anthropologie. Les rares étudiants kanak intéressés par ces disciplines se retrouvent au final socialisés pour la plupart d'entre eux dans les universités métropolitaines de France où les questions de décolonisation de la recherche sont fort peu présentes dans le débat intellectuel (...). De cette situation découle notamment le fait que la Nouvelle-Calédonie n'a pas été touchée par les polémiques sur

"l'invention de la tradition" et la contestation de l'autorité ethnographique qui ont profondément marqué le monde intellectuel du Pacifique anglophone depuis trente ans » (*ibid.* : 165-166)²¹³.

Si l'argument de la barrière linguistique avancé par Trépied est difficilement contestable, tout comme celui des liens « historiques » (et humains) plus directs avec certains pôles universitaires métropolitains, en revanche, je serais moins encline à valider l'hypothèse d'une ignorance des intellectuels nationalistes kanak du débat intellectuel qui occupait le champ académique du Pacifique à propos du discours anthropologique occidental. De toute évidence, plusieurs intellectuels kanak, par ailleurs engagés dans la lutte nationaliste, ont eu l'occasion de s'informer sur la controverse qui agitait les campus régionaux au sujet d'un « inventionnisme »

²¹³ Ce dernier paragraphe me semble particulièrement discutable : en effet, l'Université de la Nouvelle-Calédonie (UNC) a accueilli l'Institut des Mondes Océanien et Australasien (IMOA), placé sous la direction du Professeur Paul de Deckker (1950-2009), anthropologue, auteur de nombreux ouvrages et articles (dont certains en anglais) sur la colonisation et les processus d'accession à l'indépendance. Selon la brochure éditée par l'IMOA dans les années 2000, de Deckker (qui avait débuté sa carrière à l'université d'Auckland en tant que maître de conférence en sociologie, de 1977 à 1983), était arrivé à Nouméa en janvier 1992 « pour organiser le développement d'un DEA de sciences humaines et sociales *Espaces, Temps et Sociétés dans le Pacifique insulaire*, dont l'intitulé est devenu en 1996 *Sociétés et Cultures dans le Pacifique insulaire : dynamisme et mutations* ». A ce DEA s'ajoutait dès 1992 « une équipe d'accueil de doctorants (EA 3328) "Anthropologie : identités et oralité dans le Pacifique insulaire". Sous sa direction, quelque 110 mémoires de DEA et 10 thèses de doctorat ont été soutenus dans le cadre de cette structure doctorale » (Brochure IMOA, non daté, pp. 15-16). Parmi les membres de l'Equipe d'Accueil IMOA (issue de l'EA 3328), se trouvaient déjà des auteurs et chercheurs aujourd'hui incontournables sur la Nouvelle-Calédonie, notamment Ismet Kurtovitch et Sylvette Boyer (tous deux docteurs en histoire), Christiane Terrier (agrégée en histoire et géographie) ou Christophe Sand (HDR en archéologie). Parmi les anciens étudiants de l'IMOA, certains ont poursuivi des études doctorales en métropole : Eddy Wadrawane (doctorat en sciences de l'éducation, Université de Bordeaux, 2010), Hamid Mokaddem (doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS, 2010), tous deux sont actuellement rattachés au Centre des Nouvelles Etudes sur le Pacifique (CNEP) de l'UNC ; Léon Wamytan (doctorat en droit public, Université de Clermont-Ferrand, 2013). Les partenariats d'IMOA incluaient notamment l'Université de Hawaii et l'Australian National University (Research School of Asian and Pacific Studies) de Canberra pour la région Pacifique. La brochure indique enfin : « Dans un environnement scientifique anglophone très présent, l'un des objectifs des recherches qui sont réalisées au sein de l'équipe IMOA est de promouvoir dans les disciplines concernées les approches et les acquis des travaux français » (*ibid.*, 4^e de couverture). Parmi les mémoires de DEA présentés dans le cadre du programme *Espaces, Temps et Sociétés dans le Pacifique insulaire* (soit pour la seule période 1992-1995), on peut citer quelques titres : *Églises et aspirations indépendantistes mélanésiennes en Nouvelle-Calédonie de 1840 à 1984* (Olivier Apikaoua, 1993) ; *Les élites kanak au miroir de l'indépendance. Figures et mutations du pouvoir* (Olivier Beaunay, 1993), *L'acculturation urbaine des jeunes Océaniens : une quête identitaire inachevée* (Sylvie Carneau, 1993), *Quêtes identitaires en Nouvelle-Calédonie. Schémas d'analyse* (Jean-Claude Mermoud, 1993), etc. (*ibid.* : 57-59). Paul de Deckker fut aussi Président de l'Université de la Nouvelle-Calédonie de 2000 à 2005. Cf. l'ouvrage publié en son hommage par Faberon et Hage (2010). Je renvoie également à l'introduction de l'historien calédonien Frédéric Angleviel dans un ouvrage collectif (cf. le paragraphe intitulé : « L'émergence d'une véritable recherche historique universitaire »), où il est également fait mention de l'École Doctorale en sciences humaines et sociales à l'Université Française du Pacifique, créée au début des années 1990 dans le cadre du rééquilibrage prévu par les accords de Matignon, tandis qu'existe à partir de 2007 un Master Recherche pluridisciplinaire sous l'intitulé « Espaces, sociétés et littératures des mondes océaniques » (2007 : 13). On peut aussi rappeler l'existence, depuis la création de l'université Française du Pacifique, d'un colloque organisé annuellement par l'association C.O.R.A.I.L. (Coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures), dont les actes sont publiés depuis 1990. Dans un rapport de 2012, l'Agence d'Évaluation de la Recherche et de l'Enseignement Supérieur souligne également la « jeunesse » de l'UNC, dont l'autonomie juridique en tant que telle remonte à peine à 1999 (Rapport d'évaluation de l'UNC, AERES, juin 2012, p.11).

qui aurait eu pour seul dessein de délégitimer les *leaders* autochtones, que ce soit à travers leur curiosité intellectuelle en tant qu'étudiants ou militants, ou ensuite par les rencontres qu'ils pouvaient faire à l'occasion des missions dans les autres pays du Pacifique, avec les *leaders* des pays nouvellement indépendants : Gorodey, Naisseline, Poigoune, Tjibaou, Wéa, et d'autres intellectuels kanak étaient tout à fait en mesure de produire une critique des « sciences sociales exogènes » au nom d'un refus de l'impérialisme scientifique franco-français, et d'imposer, comme ce fut le cas ailleurs dans le Pacifique, la prise en compte d'une « épistémologie autochtone » dans la conduite des recherches sur le monde kanak. Certains écrits pourraient d'ailleurs bien témoigner d'un début de controverse entre « anthropologues » et « autochtones ».

Un des pionniers du mouvement nationaliste kanak, Nidoïsh Naisseline²¹⁴, a ouvertement critiqué en 1983 les positions de deux anthropologues (Jean Guiart et Pierre Métais) à l'encontre d'un prêtre et intellectuel kanak, le père Apollinaire Anova Ataba, qui fut le premier auteur d'un mémoire sur le monde mélanésien²¹⁵. Naisseline, alors « jeune » élu indépendantiste (il est né en 1945), dénonçait ce que Soriano décrit comme une « mainmise opérée par les Européens sur le travail ethnologique » (2000 : 450). Soriano cite l'intervention de Naisseline à la session extraordinaire budgétaire de l'Assemblée territoriale (où il siège sous la bannière du Parti de Libération Kanak – PALIKA – depuis 1977) :

« En 1974, lorsque j'étais à Paris, j'ai lu un fascicule de M. Apollinaire, c'est la première fois qu'un canaque écrivait des choses sur la société canaque, un canaque qui s'adresse à sa propre société, un discours qui ne s'adresse pas aux universitaires mais un discours coutumier. J'ai vu une critique de MM. Guiart et Métais dans le *Journal de la Société des Océanistes* traitant M. Apollinaire de rêveur et de non scientifique. Ce qui veut dire qu'un canaque qui s'adresse aux autres canaques dans un discours coutumier n'est pas valable. Lorsqu'on fait des choses de ce genre de quelle culture parle-t-on, s'agit-il de discours ethnologique qui s'adresse au monde blanc universitaire ou bien

²¹⁴ Le portrait et l'engagement de Naisseline seront abordés dans la seconde partie, à propos de l'édification de l'unité symbolique kanak.

²¹⁵ Apollinaire Anova Ataba (1929-1966) est un prêtre kanak, parti poursuivre ses études à Paris dans les années 1960. Il prépare alors une licence en théologie et suit en parallèle des études en sciences sociales et économiques. C'est dans ce cadre qu'il rédige un mémoire intitulé *Histoire et psychologie des Mélanésiens*. Atteint d'une leucémie, il sera de retour en Nouvelle-Calédonie fin 1965, et décèdera peu après. Deux extraits du texte d'Ataba ont été publiés en 1969 dans le *Journal de la Société des Océanistes* sous le titre : « L'insurrection des Néocalédoniens de 1878 et la personnalité du grand chef Ataï » (*Journal de la Société des Océanistes*, 25, 1969, pp. 201-219). Le texte complet d'Ataba sera réédité ensuite sous un titre révélateur d'une démarche plus idéologique : *D'Ataï à l'indépendance* (1984) se veut en effet, selon Gasser, « une œuvre de combat » : « Le titre de 1984, ajoute-t-il, est donc historique et politique » (1998 : 54). Une troisième édition du livre d'Anova Ataba a été publiée par Gasser et Mokaddem en 2005, tout aussi politisée puisque l'ouvrage s'intitule désormais : *Calédonie d'hier, Calédonie d'aujourd'hui, Calédonie de demain*.

est-ce le discours coutumier, genre discours Apollinaire où un vieux canaque s'adresse aux autres canaques ? » (*ibid.*)²¹⁶.

Des années plus tard, le sociologue Bernard Gasser souhaite rappeler les propos « polémiques » qui pouvaient être tenus par certains chercheurs en sciences sociales à la lecture des deux extraits du mémoire d'Anova Ataba, publiés en 1969 :

« Jean Guiart voyait en Apollinaire un poète qui "reconstruit en esprit la société mélanésienne", et jugeait à l'époque l'extrait comme la présentation d'une "cosmogonie mélanésienne". Pour Alain Saussol, c'était en 1979 encore "*l'œuvre d'un clerc coupé (...) de sa culture traditionnelle dont il garde la nostalgie et qu'il cherche à recréer en imagination*". Les relisant, je ne peux m'empêcher de penser à "notre savoir immense et à notre profond aveuglement" d'Occidentaux qui croyons si facilement à nos connaissances, acquises sur les bancs de l'Université ou sur le terrain, sur l'Autre. (...) Le second extrait, intitulé "Pour une économie humaine" (...) a fait juger son auteur comme un utopiste détaché de la réalité » (Gasser, 1998 : 54 ; c'est moi qui souligne)²¹⁷.

²¹⁶ Pour Soriano, « la confusion de Nidoïsh Naisseline entre discours ethnologique et "coutumier" est ici constitutive de ce rapport à la culture caractéristique de la situation sociale de ces élites. Elle assimile de manière significative un discours distancié sur la culture à la culture elle-même. Cette opération restera au fondement du discours identitaire produit par les élites » (2000 : 450).

²¹⁷ Les citations sont extraites de Guiart (1969 : 196), Saussol (1979 : 215, note 246), et Waddell (*in* K. White, éd., *Cahiers de géopoétique*, 5, 1996, p.61). Cf. aussi Wittersheim (2006a : 108). On peut émettre quelques réserves ici, car le texte de Guiart est en réalité beaucoup plus long et mériterait sans doute qu'on s'y intéresse (j'en donne ici une version encore incomplète) : « Né dans un ancien pays de rébellion de gens dont les parents avaient connu des années d'exil, passé par le moule d'une éducation religieuse effectuée, jusqu'à la prêtrise, en dehors de sa famille, n'ayant pas eu le moyen physique de se pénétrer en détail de la culture traditionnelle des siens, le Père Apollinaire reconstruit en esprit la société mélanésienne. (...) A la recherche d'une vision de son monde propre qu'il puisse égaler à celui des Blancs, Apollinaire évoque des personnages et leur attribue une philosophie. Il veut pouvoir présenter à grands traits une cosmogonie mélanésienne, normalement éclatée entre les mille et un gestes et mots d'un lexique de symboles, d'expressions et de comportements formalisés. Prophète hésitant au seuil d'un messianisme qu'il n'ose revendiquer, il passe de la revendication globale des terres spoliées – et il a raison d'insister sur l'attachement porté aux anciens habitats d'avant la conquête – à la recherche d'une formule idéale assurant le retour des terres sans réaction hostile des Européens. (...) Sa description de l'unicité d'une société mélanésienne – pourtant profondément divisée et parcourue de tensions dues pour une part notable à la colonisation – gouvernée par des conseils d'anciens auxquels il laisse le soin de régler le problème de la séparation des terres nouvelles, est à la fois la traduction d'une volonté tenace d'autonomie de la part des siens et un écho direct des idées fouriéristes, saint-simoniennes (sinon marxistes) du siècle dernier. Le pouvoir collectif de la tribu, forme du communisme primitif, était l'idéologie des textes législatifs pris par les premiers gouverneurs militaires, la justification de la régression collective et de la spoliation foncière. *Par un retour inattendu des choses, le Père Apollinaire parle le même langage que les conquérants*. Il poursuit l'impossible dialogue d'Ataï avec la génération morte des premiers militaires et colons. Mal à son aise au niveau des manipulations politiques et économiques actuelles, dont, malgré ses efforts, il n'arrive pas à suivre tous les fils imbriqués, à saisir tous les tenants et aboutissants, Apollinaire choisit de se placer à un niveau, qu'il définit comme de christianisme pratiqué, où les oppositions peuvent s'amenuiser, où l'équilibre et la complémentarité subliment la violence des heurts d'intérêts. *Apollinaire Ataba est un poète* » (Guiart, 1969 : 196-197 ; c'est moi qui souligne). Les commentateurs n'ont retenu que quelques mots sortis de leur contexte et accolés d'une manière qui peut donner lieu à des interprétations un peu éloignées du sens initial. Certains éléments, où il est notamment question de l'intériorisation par le prêtre de concepts et de représentations exogènes sur la société kanak, doivent à mon sens être soulignés. Le portrait d'Ataba fait par Guiart rappelle surtout une autre trajectoire, celle de Jean-Marie Tjibaou, dont on sait par ailleurs qu'il a été profondément marqué par la lecture des écrits d'Anova Ataba (Rollat, 1989). En revanche, Guiart produit ailleurs un long compte-rendu extrêmement critique de la réédition de la thèse d'Ataba (1984), qui tend surtout à souligner le poids intellectuel et politique des rivalités entre catholiques et protestants (Guiart, 1985).

Mokaddem rappelle opportunément qu'une des figures du nationalisme kanak, Djubelly Wéa, originaire de l'île d'Ouvéa, militant indépendantiste et membre du FLNKS²¹⁸, fut étudiant à l'université de Fidji – État anglophone indépendant depuis 1970 – dans les années 1970. Formé à l'école protestante, « il tient le discours classique des théologies de la libération », et rédige durant ses études, en 1977, un texte intitulé *An Education for the Kanak Liberation* (Mokaddem, 2005 : 290-291). Selon Mokaddem, le projet porté par Wéa (et mis en œuvre partiellement ensuite notamment au travers des « écoles populaires kanak »²¹⁹) constituait

« le projet d'une éducation pour la libération kanak. Ce projet éducatif voulait servir de modèle et développer un réseau avec les peuples autochtones du Pacifique anglophone. L'ouverture vers des réseaux extérieurs plutôt anglophones caractérisait aussi le mode de vie d'une autre figure kanak, Yann Céléne Uregei, natif d'une autre des Iles Loyauté, Tiga. Celui-ci tentera de créer des réseaux avec le forum des pays mélanésiens du Fer de Lance pour faire reconnaître la légitimité de Kanaky en dehors de la Nouvelle-Calédonie » (2005 : 291)²²⁰.

Les documents d'archives des premiers organismes culturels de Nouvelle-Calédonie démontrent également que plusieurs des futurs leaders kanak ont participé à des missions en lien avec l'organisation du Festival des Arts de 1984, en effectuant des déplacements réguliers dans les pays de la région (Fidji, Australie, îles Cook...), auprès d'intellectuels, de responsables culturels, et d'artistes océaniens²²¹.

²¹⁸ C'est lui qui assassina Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné le 4 mai 1989 lors de la levée de deuil des dix-neuf indépendantistes (auteurs d'une prise d'otages où quatre gendarmes furent tués le 22 avril 1988), qui furent abattus par les hommes du GIGN au cours de « l'Opération Victor » du 4 mai 1988 à Ouvéa.

²¹⁹ Sur le thème des Écoles Populaires Kanak (EPK), cf. le livre de Jacques Gauthier, *Les Écoles Populaires Kanak. Une révolution pédagogique ?* Paris, L'Harmattan, 1996 ; cf. aussi l'intervention de Marie-Adèle Joredié à l'atelier « Identité, Education, Langue, Culture », 1^{er} Congrès des Peuples Autochtones Francophones, Agadir, 2-6 novembre 2006 (<http://www.unesco.org/culture/fr/indigenous/Dvd/pj/KANAK/JOREDIE.pdf>) et, plus récemment, Néchéro-Joredié (2015).

²²⁰ Mokaddem ajoute : « Intellectuel, grand lecteur, auteur (...), Djubelly Wea mit en place la première école populaire kanak. Il implanta à Gossanah une université populaire et organisa des ramifications avec les pays anglophones : les Fidji, les Samoa, la Papouasie Nouvelle-Guinée. Des Aborigènes séjournèrent à Gossanah pour trouver des modèles éventuels contre la décimation qui acculturait les enfants de la civilisation aborigène en Australie » (*ibid.* : 257). Selon Guiart, cette université ne vit jamais le jour et était simplement une « invention en l'air » (2007 : 247).

²²¹ On retrouve dans les compte-rendus de ces missions les noms de personnalités montantes du champ politique, issues de l'administration territoriale : Louis Kotra Uregeï, Léopold Joredié, Roch Wamytan, Edmond Nekiriai (Archives de Nouvelle-Calédonie, ANC, carton 538W-1 : OCSTC). Dans les années 1970, les indépendantistes des territoires français du Pacifique Sud, à la recherche d'appuis régionaux et internationaux, avaient établi des liens avec leurs voisins anglophones, « un mouvement qui s'amplifia tout au long des années 1980 » (Mohamed-Gaillard, 2010 : 90-91). Déwé Gorodey, auteur et femme politique kanak, faisait également partie de cette élite nationaliste active dans le développement d'un réseau régional et international : cf. l'article intitulé « Une "ponoche" à l'O.N.U. Interview exclusive de Melle Dewe Gorodey, membre du groupe 1878 », dans le journal *Les*

Rétrospectivement, Trépied s'emploie à justifier par l'impératif de la mobilisation politique et par le militantisme des intellectuels kanak, l'absence de tout discours *endogène* véritablement hostile à l'anthropologie *exogène* dans les années 1980. Il écrit :

« (...) les priorités "historiques" de la revendication kanak ont toujours été l'accès au pouvoir politique, la redistribution foncière, le développement économique, la promotion de l'identité kanak et la décolonisation de l'école. Parce que l'objectif final de la lutte consistait à créer un nouvel État et à en assumer les responsabilités afférentes, les leaders kanak se sont fortement investis dans les activités militantes, électorales et représentatives (...). Leur engagement consistait également à lutter contre les formes les plus prégnantes et visibles de l'héritage colonial dans la société calédonienne de la fin du XX^e siècle, en l'occurrence la question des terres, les inégalités socio-économiques, l'aliénation culturelle et l'échec scolaire kanak – mais non pas "l'impérialisme scientifique occidental". Confrontés à ces enjeux sociaux déterminants dans leurs pratiques politiques quotidiennes et ne disposant que de moyens humains et financiers limités (au moins jusqu'aux années 1990), *les leaders kanak ont donc généralement adopté une attitude tantôt indifférente, tantôt pragmatique vis-à-vis de la recherche scientifique : plutôt que de questionner frontalement la posture épistémologique et éthique des chercheurs occidentaux (français pour la plupart) travaillant en Nouvelle-Calédonie, ils se sont davantage appuyés sur les travaux existants lorsque ceux-ci pouvaient légitimer leur combat politique (...)* » (*ibid.* : 167-168 ; c'est moi qui souligne).

Or, les « priorités historiques » des nationalistes kanak qui sont énumérées ici, ne tranchent guère avec celles qui ont été exprimées partout ailleurs dans le Pacifique, par la majorité des intellectuels et militants nationalistes autochtones (notamment à Hawaii ou encore en Nouvelle-Zélande), parmi lesquels on retrouve ceux qui n'avaient pas de mots assez forts pour dénoncer « l'hégémonie académique » et le « néo-colonialisme » de l'anthropologie occidentale. Aussi cette interprétation ne paraît-elle pas entièrement satisfaisante pour expliquer l'exclusion systématique de la Nouvelle-Calédonie « franco-française » (Trépied, 2011 : 164) du débat académique entre « anthropologues et indigènes », ni pour justifier l'absence de textes critiques à l'égard de « l'impérialisme scientifique occidental ».

Pour l'anthropologue *exogène* (le « Blanc », le « Métro »), parler de « culture inventée » pour tenter d'appréhender le fondement culturaliste du mouvement nationaliste kanak – dans une analyse à la fois constructiviste et comparatiste – n'était-il pas en réalité plus difficile ou moins approprié en Nouvelle-Calédonie qu'ailleurs, dans une période (les années 1980)

Calédoniens (n°25, du 24 au 30 juillet 1975, pp.3, 8 ; ANC, carton n°7J-134). Y sont évoqués en particulier ses déplacements à Suva (Fidji), New York (ONU) et Mexico.

marquée par le durcissement des positions indépendantistes et la montée des violences (pas uniquement symboliques) ? Y a-t-il jamais eu de la part des intellectuels et des nationalistes kanak, des commentaires aussi virulents que ceux qui ont pu être écrits à propos de la Nouvelle-Zélande ou de Hawaï ? Les verbalisations de l'anti-colonialisme en Nouvelle-Calédonie ont bel et bien existé, et ce dès le début des années soixante-dix, en particulier sous la forme de journaux militants radicaux : pour virulentes qu'elles furent, les attaques relevaient strictement du militantisme politique anticolonialiste, et de la contestation des inégalités sociales qui se marquaient toujours au détriment des populations mélanésiennes ; ces critiques visaient en premier lieu l'administration française et les personnalités politiques de l'autre bord (« colons », « exploitateurs », etc.), mais également les « élites fantoches du peuple », « la bourgeoisie canaque », les « traîtres », les « pourris », ceux « qui ont renié leurs origines pour un petit tas de billets »²²².

A ma connaissance, aucun écrit n'a été produit par des intellectuels ou nationalistes kanak, à l'encontre d'une anthropologie qui se serait, à l'époque, réclamée de la théorie de *l'invention des traditions* ; ou s'il y en eu, ils n'ont certainement pas suscité de polémique comparable à celles que connurent les écrits de Trask ou de Kame'eiehiwa. Babadzan, en 1988, avait beau citer les textes de Tjibaou (1976 : 31-32) et parler de *Mélanésie 2000* pour illustrer son propos sur la réification de la culture et son édification en tant que symbole d'identification collective, aucun commentaire d'élus ou d'intellectuel nationaliste kanak n'a apparemment été produit dans les années qui suivirent la publication de son article. De même, des écrits de Bensa, publiés en 1985, sur l'instrumentalisation politique d'un mythe local par les organisateurs de *Mélanésie 2000* (cf. *infra*) n'ont suscité, jusqu'à récemment, aucune réaction ni critique (ni dans un sens, ni dans l'autre, d'ailleurs) équivalente à celles qu'avait pu subir Hanson pour son texte à propos de l'invention des mythes maoris.

L'absence de l'anthropologie francophone spécialiste de la Nouvelle-Calédonie dans les débats entre « primordialistes » et « constructivistes » d'une part, entre « objectivistes » et « postmodernistes » d'autre part, jusqu'à la fin des années 1990, était-elle imputable à une méconnaissance, par les principaux acteurs francophones (anthropologues et politiques), de ce

²²² Ces termes sont extraits du n°32 du *Réveil Canaque*, journal radical anticolonialiste, créé par le groupe révolutionnaire des « Foulards Rouges » (novembre 1973) consultable à la médiathèque du Centre Culturel Tjibaou. Le ton est le même dans un texte du « Groupe des Kanaks en France », affilié au PALIKA (parti créé en 1976 par la fusion des « Foulards Rouges » et l'autre mouvement radical des années 1960, le « Groupe 1878 ») publié dans la revue *Les Temps Modernes* en 1985 : le FLNKS y est décrit comme « totalement représentatif du peuple kanak et des travailleurs en Nouvelle-Calédonie », en rupture avec « une minorité de petits bourgeois kanaks inféodés à la grande bourgeoisie caldoche du pays » (*Les Temps Modernes*, n°464, Mars 1985, p.1725).

qui animait, depuis plus de dix ans, les discussions entre universitaires et chercheurs anglophones ? Cela paraît bien difficile à croire.

« Écrire sur l'histoire calédonienne en Nouvelle-Calédonie est un exercice périlleux. On s'expose en permanence au risque de blesser, même involontairement, une partie de la population, ou de sembler favoriser un groupe plutôt qu'un autre ; et surtout, d'exposer des constats qui peuvent être dérangeants. Au "pays du non-dit" (Barbançon, 1992), faut-il se contenter d'écrire en anglais pour être sûr de ne pas être lu ? » (Sand *et al.*, 2003 : 149 ; note 3 ; c'est moi qui souligne).

Dans ce même article, publié en 2003 dans le *Journal de la Société des Océanistes*, les auteurs (trois archéologues dont le département est alors rattaché au Musée de Nouvelle-Calédonie) notaient également que mon article « Coutume et Changement Social en Nouvelle-Calédonie », publié en 1999 dans un numéro spécial de la même revue, avait « été ignoré par les intellectuels locaux, sans engendrer de débat critique »²²³ ; ce désintérêt serait la preuve, selon les auteurs, d'un refus unanime de lancer un quelconque débat autour de la question des représentations identitaires en Nouvelle-Calédonie et de la manière dont elles ont été produites (Sand, Bolé et Ouétcho, 2003 : 162 ; note 21). Néanmoins, en 2009, un changement semble s'amorcer, puisqu'un chercheur kanak, Umberto Cugola exprime son désaccord avec les écrits d'anthropologues métropolitains qui proposent une interprétation de type moderniste du nationalisme kanak (Graille, 2001 ; Bensa est également cité : 1995[1985]). L'argumentation *endogène* de Cugola n'est jamais péremptoire, et prend la forme d'une proposition sans exclusive, avant tout désireuse de redéfinir et de circonscrire les usages idéologiques de la culture kanak, usages que l'auteur ne cherche nullement à réfuter (Cugola, 2009 : 287-292), pas plus qu'il ne conteste le rôle fondamental de la recherche en sciences sociales dans la compréhension des phénomènes de *production* culturelle (*ibid.* : 305). Ouvrant la perspective d'un « retour » de la théorie « inventionniste » dans le champ intellectuel qui cible expressément les transformations sociales et culturelles en Nouvelle-Calédonie, ces quelques références me paraissent pouvoir constituer l'amorce d'un débat apaisé sur ces questions²²⁴.

²²³ Il s'agit du numéro dirigé par Alain Babadzan et entièrement consacré aux politiques de la tradition en Océanie.

²²⁴ Il est sans doute regrettable que la thèse d'Umberto Cugola ne soit pas aisément accessible pour consultation, hormis à la B.U. de l'Université Toulouse Jean-Jaurès ou auprès des proches de l'auteur.

Ethnologie et (re)colonisation

A propos de « l'invention des traditions », Éric Wittersheim souligne encore, en 2006, comme « il est frappant de constater que (...) ces questions ont été relativement négligées par les anthropologues français »²²⁵. Or, ces propos émanent d'un chercheur qui, lorsqu'il préparait, dans les années 1990, sa thèse de doctorat sur les parcours de *leaders* politiques en Nouvelle-Calédonie et au Vanuatu²²⁶, avait déjà pour « compagnon de route » et pour « mentor », comme il le dit lui-même (*ibid.*), Alban Bensa, anthropologue engagé, plus particulièrement entre 1984 et 1989, dans le soutien à la lutte kanak. Wittersheim explique d'ailleurs clairement en quoi le fait de « participer à l'une des dernières luttes de décolonisation de l'histoire de France a considérablement marqué [sa propre] vision de l'anthropologie politique ». Il ajoute que sa « formation à la politique et à l'histoire coloniales doit beaucoup aux réunions de l' AISDPK (Association d'information et de soutien aux droits du peuple kanak), puis au travail de l'équipe de rédaction du *Baniam*, le bulletin d'information du mouvement Kanaky-solidarité » (*ibid.*), dont Bensa fut d'ailleurs le porte-parole au plus fort de la crise politique en Nouvelle-Calédonie²²⁷. Wittersheim explicite un peu plus loin de quelle manière, finalement, sa rencontre avec la sphère militante qui, en France, soutenait la cause kanak, a façonné son propre parcours de recherche :

« Je ne me serais peut-être jamais intéressé à *la construction de l'identité nationale* [*sic*] dans les États mélanésiens sans un engagement politique. A partir de 1986, j'ai commencé à participer régulièrement au réseau de solidarité qui s'était constitué en France pour soutenir le mouvement indépendantiste kanak de Nouvelle-Calédonie. Lors de réunion politiques, d'assemblées générales ou de manifestations qui réunissaient différentes générations de militants anti-coloniaux, j'ai eu l'occasion d'observer et d'écouter les leaders du FLNKS (Front de libération kanak et socialiste), mouvement à l'époque menacé d'interdiction par le gouvernement français. J'étais intrigué, souvent même fasciné par la force tranquille de Jean-Marie Tjibaou et de Yeiwéné Yeiwéné, leur humour, et ce sentiment étrange qu'ils dégageaient de venir véritablement d'ailleurs lorsqu'ils tentaient, avec patience, d'expliquer à des militants ou à des journalistes les arcanes de leur société.

Ainsi a germé l'idée d'entreprendre une sociologie des nouveaux leaders en Mélanésie » (Wittersheim, 2006 : 16 ; c'est moi qui souligne).

²²⁵ Wittersheim (2006 : *Remerciements*).

²²⁶ É. Wittersheim, *Le retour du politique : anthropologie et situations (post)coloniales : Nouvelle-Calédonie et Vanuatu*, thèse de doctorat en anthropologie, Paris, EHESS, 2003.

²²⁷ Cf. Alban Bensa, « Justice pour le peuple kanak ! », allocution du 20 avril 1988 au nom de l' AISDPK, place du Châtelet à Paris (Bensa, 1995 : 190-192).

L'auteur rappelle aussitôt que « la Nouvelle-Calédonie et le Vanuatu (...) sont les deux seuls territoires du Pacifique insulaire où les luttes de décolonisation ont pris parfois un tour violent » (*ibid.*) et que, si le Vanuatu a accédé à l'indépendance en 1980, la Nouvelle-Calédonie demeure alors (et encore aujourd'hui) « dans le giron français » (*ibid.*). Pour toutes ces raisons, on peut s'étonner que Wittersheim n'évoque nulle part le contexte idéologique et politique dans lequel travaillaient les précédentes générations de chercheurs en sciences sociales, dans la Nouvelle-Calédonie des années 1980²²⁸.

De fait, cette terre coloniale française s'engageait, à cette époque, dans une phase de radicalisation et d'opposition des idéologies politiques (indépendantistes kanak *versus* « loyalistes » pro-français), qui allait rapidement prendre une tournure dramatique : c'était la période dite « des événements » (1984-1988), qualifiée fréquemment de « guerre civile » ou, plus récemment, de « séquence politique révolutionnaire »²²⁹. Dans ce contexte, il n'est pas rare de constater la radicalisation et la violence des actions menées contre certains intellectuels ou sympathisants à la cause kanak, voire simplement contre des Métropolitains qui se montrent impliqués dans la sauvegarde et la valorisation du patrimoine artistique kanak ou océanien²³⁰. Parmi les faits marquants, figurent des incendies criminels, notamment celui de la maison de l'épouse de l'ethnologue Jean Guiart²³¹, et celui des archives documentaires de l'Office Culturel, Scientifique et Technique Canaque (OCSTC, créé en 1979), qui sera d'ailleurs remplacé au même moment par un Office Calédonien des Cultures. Ce dernier n'est plus réservé à la seule « culture mélanésienne » (Kohler, 1989 : 3), mais a vocation à s'ouvrir également aux autres ethnies représentées sur le Territoire²³².

²²⁸ L'auteur mentionne pourtant, dans ce même livre, les décennies antérieures : « Il faut dire que le contexte dans lequel Maurice Leenhardt [*cf. infra*] et la plupart des autres ethnologues évolueront dans le Pacifique *jusqu'aux années 1960* est celui d'une société coloniale qui ne souffre aucune forme de contestation. (...) La véritable prise de conscience, par l'ethnologie française, du "fait colonial" dans le Pacifique Sud ne date que des événements de 1984 en Nouvelle-Calédonie » (2006 : 26-27 ; c'est moi qui souligne).

²²⁹ Mokaddem (2010 : 196-197 ; 2013) ; Bensa a repris cette même formulation, notamment dans sa préface à l'ouvrage de Soriano (2014 : 12). *Cf. aussi* Bensa *et al.* (2015 : 34).

²³⁰ Entretien avec Jean-Pierre Lebars (Nouméa, CPS ; 29 juillet 2014). Lebars (graphiste, artiste, et enseignant) y évoque clairement des menaces formulées à son encontre. *Cf. infra*.

²³¹ *Cf.* Guiart (1985 : 148) ; Bensa (1988 : 196, note 8) ; Angleviel (2003 : 332). « Sans faire de corporatisme, explique Bourdieu, on peut voir dans l'incendie de la maison de Jean Guiart la plus tragique reconnaissance de l'ethnologue qui, quelle que puisse être la validité de ses travaux, se veut le défenseur de ceux qu'il étudie » (Bourdieu *in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 74). L'engagement du sociologue trouve à cette période un écho dans celui de l'ethnologue, Bensa, qui soutient activement, au milieu des années 1980, le mouvement nationaliste kanak.

²³² *Cf. infra*, chapitre 7.

Par ailleurs, la violence idéologique passe également par la récupération et l'instrumentalisation politique (déjà pratiquées par le passé) des écrits scientifiques. C'est plus particulièrement le cas des données produites par l'archéologie, qui incarne encore à cette époque, en Nouvelle-Calédonie du moins, la « science coloniale par excellence » :

« (...) dès la fin du XIX^e siècle a émergé dans la société coloniale calédonienne l'idée que les Mélanésiens n'étaient que "les derniers arrivants" avant les Européens, et qu'avant eux avaient vécu d'autres groupes, nécessairement plus cultivés et plus développés. (...) Archambault [un fonctionnaire colonial féru d'archéologie] définit l'existence d'une ancienne "race des auteurs des pétroglyphes", qu'il oppose à la "race papoue" dont seraient issus les Kanak (Archambault 1901). (...) A la suite d'Archambault, trois générations d'érudits amateurs européens ont continué à véhiculer ses idées dans leurs écrits, certains allant même jusqu'à tenter d'établir un lien entre Kanak et Néandertaliens. Le fond politique de la théorie d'une origine non kanak des pétroglyphes ne peut être négligé dans le contexte calédonien du début du XX^e siècle. Présenter les groupes mélanésiens comme les "avant-derniers arrivants" et imputer à leur "invasion" la destruction de cultures plus raffinées permettait de leur nier, face au processus colonial français, toute légitimité historique sur la terre calédonienne. Cet argumentaire de nature politique a été poussé jusqu'à son paroxysme après la seconde guerre mondiale par Jacques Avias (1918-2003), géologue passionné d'archéologie. Tentant de définir une chronologie préhistorique pour l'archipel, il proposa un schéma de "succession de races", dont :

[l'une] correspondrait à une ou plusieurs migrations probablement blanches au départ [...] apparentées d'une façon assez lointaine mais certaine aux populations néolithiques de l'Asie centrale, du Caucase et de l'Europe (Avias 1949 : 48-49).

La boucle était bouclée, les anciens Calédoniens avaient été d'origine "blanche" et leur culture raffinée s'était développée durant longtemps sur l'île, avant qu'ils n'aient été "absorbés ou détruits ultérieurement par la civilisation moins évoluée et sans doute plus féroce des Mélanésiens proprement dits" (Avias 1950 : 134), dont les Kanak seraient les descendants » (Sand *et al.*, 2011 : 3)²³³.

Selon les archéologues, l'instrumentalisation idéologique de leur discipline fut si forte et si durable par le passé (au moins depuis les années 1950, et jusqu'aux années 1980), qu'elle en reste encore profondément marquée au bout de plusieurs décennies :

« La présentation des poteries Lapita au cours d'expositions organisées aussi bien en Province Nord qu'à Nouméa a permis de sensibiliser la population sur les spécificités de ce début de peuplement. La façon dont chaque groupe culturel a réagi à ces découvertes a souligné la difficulté de définir la notion de "premier occupant" dans une analyse politique simpliste. (...) De ce fait, l'étude du Lapita est perçue par certains responsables [kanak], comme un danger potentiel de négation de leurs droits historiques. (...) *Durant des décennies, la présence en Nouvelle-Calédonie de sites Lapita a été*

²³³ Cette mythologie coloniale n'est pas sans rappeler le récit élaboré à propos de prétendues racines aryennes des Maoris de Nouvelle-Zélande (*cf.* Hanson, 1989 : 892-893).

interprétée comme étant la démonstration que "les Kanaks n'ont pas été les premiers occupants" (Avias, 1950) et qu'ils avaient colonisé l'archipel plus tardivement, avant la France au XIX^e siècle. Ce type de discours est un classique des contextes coloniaux » (Sand et al., 2003 : 152 ; c'est moi qui souligne)²³⁴.

Bensa va même plus loin et explique comment une forme d'ethno-archéo-histoire coloniale se fabrique en Nouvelle-Calédonie dès la fin des années 1970, aux seules fins de délégitimer la lutte politique des colonisés :

« Les coloniaux ont besoin d'arguments *ad hoc* pouvant justifier leur présence et contrer la montée du nationalisme canaque. Ainsi, à Nouméa, la Société d'études historiques va répondre dans plusieurs de ses publications, et sous couvert de "science", aux préoccupations idéologiques du moment.

Les Canaques se disent-ils les premiers occupants du territoire ? On s'efforcera d'établir – au mépris des acquis irréfutables de l'archéologie, de la linguistique, de la botanique, etc. – que les Mélanésiens d'aujourd'hui relèvent d'une série de vagues migratoires tardives, incertaines, ayant balayé une civilisation plus ancienne et, bien entendu, supérieure » (*in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 74)²³⁵.

Plus tard (2007[2004]), Angleviel s'oblige à une « objectivation » plus indulgente (ou une auto-analyse) de ce phénomène :

« La Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie a été fondée le 22 août 1968 et son premier bulletin trimestriel paru à la fin de l'année 1969 (...). Elle avait pour but de répondre à la demande croissante du public quant à une histoire locale. Le terme d'histoire locale ne signifie pas en l'espèce que les Calédoniens souhaitaient une histoire coloniale, mais que consciemment ils souhaitaient se trouver des racines ou des raisons de vivre en Nouvelle-Calédonie. Inconsciemment, ils souhaitaient trouver dans l'histoire une justification de leur présence, qui ne pouvait se légitimer que par la "dévalorisation" du monde kanak ou du moins que par l'affirmation de son caractère "sauvage" et

²³⁴ Les auteurs ajoutent : « L'évolution récente [à la fin des années 1990] se situe dans l'acceptation de plus en plus claire par les jeunes générations caldoches que ce modèle est trop simpliste pour avoir un quelconque fondement » (*ibid.*). Pour autant, l'argument d'une « civilisation Lapita antérieure aux Mélanésiens » a été amplement utilisé contre la revendication nationaliste kanak dans les années 1980 (avant d'être l'objet d'une réappropriation symbolique *par certains représentants de l'identité kanak*, selon un schéma que j'évoquerai plus loin). Selon Christophe Sand, cette connotation anti-primordialiste accolée à la civilisation Lapita expliquerait que, pendant de longues années, aucun vestige de ces poteries n'ait été présenté aux côtés des collections d'objets kanak et océaniens au Musée de Nouvelle-Calédonie (entretien du 6 novembre 2014, IANCP, Nouméa).

²³⁵ Bensa explique (*ibid.*, note 19) : « Fondée en 1969, au moment où les revendications canaques se radicalisent, cette société savante nouméenne, publie une revue qui fait suite à la *Revue des études mélanésiennes*, publication correspondant à l'essor de l'Union calédonienne [le parti autonomiste créé en 1953 sur des bases associatives religieuses] (1953-1968) et faisant écho, dans une perspective encore très inspirée par Maurice Leenhardt, à la phrase emblématique de ce parti : "Deux couleurs, un seul peuple". Après 1970, et surtout 1975, à la radicalisation politique des Canaques, répondra, dans son registre propre, l'entreprise intellectuelle de la Société d'études historiques ».

"inculte". A l'origine, cette initiative fut bien accueillie, car il y avait un vide à combler en Nouvelle-Calédonie (...).

Rapidement, il apparut que les bulletins de la SEHNC privilégiaient exagérément les découvreurs, le temps des pionniers et des périodes consensuelles comme le temps des Américains (Brou, 1977). Puis vinrent les événements politiques et la fermeture des esprits. Les auteurs de la SEHNC entrèrent malgré eux – de manière tout à fait passionnelle et émotionnelle – dans *un combat d'idées faussé où il fallait, consciemment ou inconsciemment, donner des arguments intellectuels à son camp idéologique* » (2007 : 12-13 ; c'est moi qui souligne)²³⁶.

Il est bien évident que, dans un tel contexte ultra-politisé, certains chercheurs – et en particulier les sociologues et les anthropologues – pouvaient être réticents à produire une interprétation du changement culturel sur le registre de « l'invention des traditions » et de « l'instrumentalisation idéologique » de ces dernières. C'est d'ailleurs précisément ce que souligne, en 2000, Éric Soriano, ajoutant que « la plupart des spécialistes ont ressenti le besoin d'écrire sur les conditions dans lesquelles ils exerçaient leur travail »²³⁷. Soriano fait alors référence à trois textes écrits par des chercheurs en sciences sociales, deux ethnologues (Alban Bensa ; Jean Guiart) et un sociologue (Jean-Marie Kohler)²³⁸. Il précise :

« Parler d'identité kanak en Nouvelle-Calédonie n'est pas une chose neutre. Son énonciation symbolise trop la revendication indépendantiste pour ne pas être fortement connotée. Bien des recherches, à partir des années quatre-vingts, ont d'ailleurs été marquées par un contexte dont les chercheurs en sciences sociales ne pouvaient se défaire, assimilés qu'ils étaient à l'un ou l'autre camp. Le débat engagé autour de la question de l'identité kanak s'est ainsi maintes fois déplacé sur le terrain de

²³⁶ Né en Nouvelle-Calédonie, docteur en histoire et titulaire d'une HDR (2002), Frédéric Angleviel affiche clairement ses affiliations politiques (Rassemblement-UMP). Personnalité controversée dans le milieu académique, suspendu par le CNESER, il exerce depuis 2009 en tant qu'« historien libéral ». Au passage, il peut être intéressant de remarquer que F. Angleviel établit une distinction entre des historiens « de l'extérieur » (où il range les historiens australiens, américains, et métropolitains) et deux écoles « locales » (où ne sont cités que des historiens « calédoniens »). La dichotomie exogène/endogène se trouve ici réaménagée au nom d'une *autochtonie* insulaire qui dépasse la dimension strictement mélanésienne (*ibid.* : 12 ; cf. *infra*, chapitre 8).

²³⁷ Titulaire d'un doctorat en Sciences Politiques obtenu à l'université de Montpellier 1 en 2000, Soriano est Maître de Conférence en science politique à l'Université de Montpellier 3. Il est considéré comme un chercheur transdisciplinaire, anthropologue, historien, et politiste.

²³⁸ « (...) voir J. Guiart, 1986, L'ethnologue et la Nouvelle-Calédonie, *Bulletin du MAUSS*, n°17, mars ; J.-M. Kohler, Sociologie surveillée en Nouvelle-Calédonie, *Archives européennes de sociologie* ; A. Bensa, 1988, "Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie", *Ethnologie française*, XVIII, 2, pp. 188-197 » (Soriano, 2000 : 46). La référence à Kohler est malheureusement incomplète. Sous le titre « Sociologie surveillée en Nouvelle-Calédonie », j'ai trouvé un article dont l'auteur indique qu'il est paru dans le *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, n°36, en 1989. J'en reproduis ci-après des extraits significatifs. (http://recherche-plurielle.net/parcours_sociologique/2-documents_inedits/sociologie_surveillee.nc.pdf). Le cas de Jean Guiart est particulier puisque l'anthropologue est arrivé bien plus tôt en Nouvelle-Calédonie : en 1947, lorsque son *mentor*, Maurice Leenhardt, a pris la direction de l'Institut français d'Océanie (rattaché à l'*Office de la Recherche Scientifique d'Outre-Mer*, anciennement *Office de la Recherche Scientifique Coloniale*, et ancêtre de l'O.R.S.T.O.M., devenu ensuite l'I.R.D.). Cf. *infra* et *Journal de la Société des Océanistes* (1949 ; 1951).

l'authenticité. *Le travail scientifique s'est même focalisé, un temps, sur l'opportunité de parler "d'invention de la Tradition" tant ces termes ambigus pouvaient être sujets à de multiples réappropriations, y compris les moins fréquentables* » (Soriano, 2000a : 46 ; c'est moi qui souligne).

Il apparaît comme absolument évident aujourd'hui qu'une mise en question socio-anthropologique de l'identité kanak, combinée à une approche constructiviste du mouvement nationaliste, argumentée sur le registre de « l'invention des traditions » – avec, de surcroît, une critique des élites politiques autochtones formulée sur un ton « à la Philibert »²³⁹ – pouvait être interprétée, dans les années 1980, comme une posture idéologique anti-indépendantiste, et par conséquent comme une forme d'acte d'allégeance à la rhétorique néo-coloniale.

De manière assez symptomatique, les quelques auteurs et universitaires qui appréhendent l'avènement de la conscience communautaire kanak comme un construit idéologique qui ne va pas forcément de soi, et qui doit s'inscrire dans un projet politique ethno-nationaliste, sont bien souvent issus de la communauté « caldoche » ; cette appartenance, lorsqu'elle est pleinement assumée, va généralement de pair avec une sensibilité politique plus volontiers « autonomiste » qu'indépendantiste (au sens pris par ce mot depuis la revendication d'une indépendance kanak et socialiste dans les années quatre-vingts), quand elle ne reflète pas des positions nettement anti-indépendantistes²⁴⁰. Le même clivage qui structure le champ politique se retrouve d'ailleurs à l'intérieur du champ universitaire : l'Université Française du Pacifique à Nouméa (qui s'appellera ensuite, en 1999, Université de la Nouvelle-Calédonie) se range sans ambiguïté sous la bannière « loyaliste » (notamment pour ce qui concerne le Droit), comme le rappelle Benoît Trépiéd :

« Cette ancienne antenne de l'Université Française du Pacifique (créée en 1987 dans un contexte d'opposition frontale entre le gouvernement français et le mouvement indépendantiste kanak, d'où cette insistance sur la "francité" de l'établissement) devenue autonome en 1999, est d'ailleurs considérée plus volontiers par son personnel enseignant et administratif comme une université française périphérique (à laquelle renvoie implicitement la catégorie générique de "l'outre-mer"), notamment en raison de ses caractéristiques pédagogiques et administratives propres à l'enseignement supérieur français, que comme une composante à part entière du monde intellectuel océanien » (Trépiéd, 2011 : 165)²⁴¹.

²³⁹ On se souvient de la malheureuse « allégorie du radis », empruntée à Hobsbawm (1982 : 270, cité par Philibert, 1986 : 2). Cf. *supra*, p.81.

²⁴⁰ Angleviel (1999), cité par Delplanque (1999 : 10, 20 ; 2002 : 28).

²⁴¹ Les temps ont changé, semble-t-il, puisque assez récemment (mars 2014), un professeur de droit public de l'université de Nouvelle-Calédonie s'est vu reprocher, par certains de ses étudiants, ses positions politiques ouvertement indépendantistes, et le prosélytisme qu'il pratiquait durant ses cours. L'enseignant visé, Mathias Chauchat, est par ailleurs conseiller aux affaires institutionnelles auprès de l'ancien président indépendantiste du

A l'inverse, compte tenu du contexte politique tendu et des crispations identitaires, plusieurs chercheurs *métropolitains* en sciences sociales deviennent, dans les années 1980, les otages, en quelque sorte, d'une « colonial-démocratie régnante » (Kohler, 1987). Le sociologue Jean-Marie Kohler est alors directeur de recherche à l'ORSTOM en Nouvelle-Calédonie, entre 1977 et 1987. Il n'a effectivement pas de mots assez durs pour dénoncer « les pressions exercées par le lobby colonial » (1989a : 1) dont il a été victime dans le cadre de ses travaux. Il m'apparaît instructif de mentionner ici quelques extraits d'un texte rédigé « à chaud » par le sociologue :

« Les reproches autrefois réservés aux ethnologues sont aujourd'hui communément adressés à l'ensemble des chercheurs qui s'intéressent au passé ou à l'évolution actuelle de la société mélanésienne. Leur tort est de dévoiler, au nom de la connaissance scientifique, des faits que les préjugés et les intérêts coloniaux ou néo-coloniaux commandent de maintenir occultés. *On leur impute de contribuer ainsi à fonder certaines des revendications politiques des colonisés.* Dans cette optique, il est coupable de démontrer que les sociétés autochtones précoloniales formaient des ensembles complexes d'une incontestable richesse sociale et culturelle, car cela est contraire aux représentations que les colonisateurs ont forgées pour justifier la spoliation et l'asservissement des Canaques. Il est coupable de reprendre de façon impartiale l'histoire de la colonisation, et de montrer comment les blancs ont imposé leur hégémonie au mépris des valeurs qu'ils proclamaient, car cela contredit les mythes de l'épopée coloniale chère aux colons et révèle les mystifications qui légitiment jusqu'à présent cette hégémonie. Mais plus que tout, il est coupable de reconnaître l'importance des dynamiques sociales contemporaines qui contestent l'ordre colonial, et de chercher à comprendre la rationalité qui les gouverne, car *cela est assimilé à faire alliance avec les colonisés contre les pouvoirs en place, à trahir la France, ni plus ni moins.* La passion investie dans ces accusations est considérable : à la mesure des privilèges politiques et économiques à défendre et du racisme ambiant. *Tout compte fait, la recherche est jugée nocive* » (Kohler, 1989a : 1-2 ; c'est moi qui souligne).

Congrès de Nouvelle-Calédonie, Roch Wamytan. « L'affaire », rendue publique en pleine période de campagne électorale 2014 (élections municipales en mars, provinciales en mai) a été vraisemblablement montée en épingle et récupérée par des élus anti-indépendantistes ; parmi les enseignants-chercheurs, d'aucuns ont déploré que l'université serve de « terrain de chasse politique » (« Chauchat dans le viseur », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 05/03/2014, p.4). L'Université de Nouvelle-Calédonie accueille par ailleurs de nombreux enseignants-chercheurs et étudiants de toutes sensibilités politiques, engagés sur des thématiques de recherche en lien avec l'histoire politique ou institutionnelle de la Nouvelle-Calédonie. Pour plus de précisions sur les positions prônées par M. Chauchat, voir aussi l'interview réalisée par Angela Bolis et publiée dans *Le Monde* du 13 mai 2014 : « Nouvelle-Calédonie : "On a ouvert un processus de décolonisation par étapes" » ; dans un autre article du quotidien, M. Chauchat compare l'arrivée en Nouvelle-Calédonie de nombreux métropolitains aspirant à une meilleure « qualité de vie », à une nouvelle « colonisation de peuplement » (*Le Monde* du 19 avril 2008 : « Les "métros" débarquent sur le Caillou »).

« Il faut continuer à croire que les Canaques sont restés, fondamentalement, "d'authentiques sauvages, même s'ils ne sont plus cannibales", et qu'ils ne doivent qu'à la magnanimité de la colonisation française d'avoir réchappé de l'âge néolithique. Leur aspiration à voir leur dignité reconnue et respectée, à sauver leur patrimoine culturel, à récupérer leurs terres et leur territoire, à se gouverner eux-mêmes doit être niée, ou doit à tout le moins apparaître comme impossible à prendre sérieusement en considération. Quant à l'hypothèse d'une accession de l'archipel à l'Indépendance, on veillera à ce qu'elle ne suscite que des visions d'horreur. L'ethnie mélanésienne n'a, somme toute, ni passé, ni présent, ni avenir, ce qui revient finalement à nier son existence. Tout autre point de vue est subversif et sera combattu ; les chercheurs l'apprennent à leurs dépens » (*ibid.* : 2)²⁴².

« L'existence des mécanismes de discrimination assurant la reproduction des inégalités sociales et la perpétuation de la domination blanche étaient officiellement niées, et il était interdit à la recherche d'identifier les blocages structurels qui rendaient tout développement impossible (y compris le développement limité que le pouvoir en place préconisait). Était pareillement nié et interdit d'étude tout ce qui, au plan politique, mettait en péril la colonial-démocratie régnante, et en particulier la force et la portée du mouvement nationaliste » (*ibid.* : 5-6).

Il ajoute à ce propos :

« Ce parti-pris du pouvoir plaçait le chercheur dans une situation difficile. Il était scientifiquement impensable d'étudier l'évolution de la société mélanésienne sans prendre en considération le nationalisme kanak. Mais pour réaliser ce projet, il fallait fréquenter les dirigeants indépendantistes alors qu'ils étaient publiquement et officiellement accusés d'être des hors-la-loi pratiquant le terrorisme... » (*ibid.* : 6, note 9).

Le sociologue n'est guère plus conciliant à l'égard du pouvoir socialiste et de ses « visées intégrationnistes » :

« Avec le retour de la gauche au pouvoir, le problème de la recherche sociologique en Nouvelle-Calédonie a changé dans les formes, mais il est demeuré à peu près identique pour l'essentiel. Les inégalités héritées de la colonisation ont été reconnues, et des mesures ont été arrêtées visant en principe à conduire les Mélanésiens au même niveau que les autres ethnies présentes sur le Territoire – notamment à la faveur d'un rééquilibrage économique entre Nouméa et "la brousse". L'objectif désormais affiché par le pouvoir est de réconcilier les colonisés avec leurs colonisateurs, et de réussir ainsi à décoloniser l'archipel dans le cadre des institutions de la République, sans transfert de souveraineté.

(...)

²⁴² L'auteur précise que la publication d'un article intitulé « Colonie ou démocratie » lui a valu son rappel anticipé en métropole et la suppression de son programme de recherche (*ibid.* : 9, note 11). Curieuse ironie de l'histoire, Kohler écrivait justement en guise d'avertissement à son texte de 1987 : « Les enjeux sociaux du débat sur la Nouvelle-Calédonie étant particulièrement importants en ce moment, il y a lieu de se féliciter de l'indépendance d'esprit et de la liberté d'expression qui sont laissées au chercheur en sciences sociales pour en traiter » (1987 : 8).

Dans ce contexte, le sociologue est bien venu pour rechercher d'hypothétiques lieux de réconciliation entre les ethnies, mais il est écarté s'il fait état des clivages et des antagonismes qui demeurent effectivement opérants, et qui mettent en évidence la quasi-impossibilité d'une réconciliation dans le cadre politique des accords de Matignon. *Il est bien venu s'il propose d'étudier les valeurs traditionnelles du milieu canaque qui permettent de continuer à croire (et à faire croire) à l'unité et à l'homogénéité de ce milieu, mais il est écarté s'il s'intéresse aux mécanismes de stratification sociale et de division politique engendrés par les accords* » (*ibid.* : 6 ; c'est moi qui souligne).

Dans ce dernier argument, Kohler exprime la difficulté pratique, pour des motifs politiques, qu'il peut y avoir à appréhender, en terme sociologiques, les transformations sociales induites par le mouvement nationaliste kanak et l'émergence d'une « stratification sociale » et de nouvelles formes d'inégalités au sein de l'ethnie colonisée.

Cette position scientifique fait écho à celle des anthropologues « modernistes », pour qui les mouvements politiques nationalistes océaniens allaient nécessairement de pair avec l'émergence de différenciations sociales de plus en plus marquées parmi les autochtones, et notamment l'apparition d'élites politiques nouvelles, pour la plupart très éloignées d'un mode de vie « traditionnel » ou d'un « idéal tribal », dont le discours philo-coutumier fait pourtant l'apologie : pour ces élites « indigènes » modernes, expliquent les tenants de l'objectivisme, la valorisation traditionaliste de la culture autochtone, transposée à l'édification d'une idéologie et d'un projet politique, érige la *coutume* en ressource symbolique, et légitime du même coup leur position en qualité de dominants (même si c'est encore au sein des dominés, comme c'est le cas pour l'activisme politique kanak de cette époque).

Le sociologue poursuit :

« Sous la menace de se voir imputer les violences qui se produiront, *le chercheur devra passer sous silence les risques graves inhérents aux divisions qui s'accroissent dans le milieu mélanésien*, à la déception des nationalistes qui se sentent éconduits, et au partage inégal entre une province blanche prospère et les deux autres provinces vouées à devenir des "kanakstans". Ce qui est attendu du sociologue, c'est qu'il croie comme tout le monde au "miracle des accords de Matignon", quoi qu'il arrive.

(...) De 1986 à 1988, le bon sociologue est celui qui admet d'emblée et sans réserve que les Mélanésiens ne constituent qu'une composante quelconque d'une société pluri-ethnique historiquement constituée, viscéralement et indéfectiblement attachée à la France, que le nationalisme kanak n'existe pas, que le Territoire connaît un développement accéléré pareillement profitable à tous ses habitants, et qu'il bénéficie d'une situation satisfaisante au regard des normes démocratiques. Depuis 1988, le bon sociologue est celui qui croit que la réconciliation inter-ethnique, la promotion mélanésienne et le rééquilibrage du Territoire progressent effectivement grâce à la politique en cours, et qui exclut du champ scientifique toute étude portant sur des points

ne concordant pas avec ces articles de foi. (...) *Au reste, le meilleur des sociologues sera celui qui adaptera ses analyses aux besoins des pouvoirs qui changent et qui, pour ne pas contrarier les sphères politiques et ne pas avoir à se contredire, ne publiera rien, mais limitera sa production à des rapports confidentiels réservés aux autorités.* Cette présentation des conditions du travail en Nouvelle-Calédonie est à peine caricaturale. La différence entre les contraintes s'exerçant dans l'archipel et celles qui peuvent exister en métropole n'est pas seulement de degré ; elle est, fondamentalement, de nature. *Là-bas, le champ scientifique est déterminé, comme l'ensemble des pratiques sociales, par le rapport de la domination coloniale, qui comporte des formes de coercition spécifiques inconnues ici et pouvant aller jusqu'au terrorisme* » (*ibid.* : 7-8 ; c'est moi qui souligne).

Le texte s'achève par une énumération des pressions et des « attentions » particulières dont le sociologue a fait l'objet durant ses années passées en tant que chercheur en Nouvelle-Calédonie, eu égard aux publications dont il est l'auteur ou le coauteur :

« Ces publications valurent à J.-M. Kohler une longue série d'ennuis destinés à le faire renoncer à ses recherches en milieu mélanésien. Des micros furent disposés à son domicile et les conversations enregistrées donnèrent lieu à des tentatives de chantage. On essaya de diverses façons de compromettre l'homme et le chercheur. Aux menaces de mort répétées qui lui adressèrent les milieux activistes de la droite coloniale de Nouméa se sont ajoutés des actes criminels comme le dynamitage de son voilier le 13 mai 1985 (perpétré la même nuit que les attentats commis contre le Palais de Justice et le Lycée mélanésien Do Kamo). En novembre 1987, J.-M. Kohler se vit intimer l'ordre de quitter la Nouvelle-Calédonie dans un délai d'un mois, et son programme de recherche fut supprimé. Un recours a été déposé auprès du Tribunal Administratif de Paris pour ingérence arbitraire du politique dans la recherche scientifique » (*ibid.* : 10)²⁴³.

Du côté de l'ethnologie, Alban Bensa décrira lui aussi la situation intenable des chercheurs, en insistant, non plus sur « l'indispensable autonomie du scientifique » (Kohler, *op.cit.* : 8), mais plutôt sur l'engagement militant qui doit, dit-il, accompagner la posture ethnologique :

« La situation coloniale et raciste infligée aux Kanak, depuis cent trente-cinq ans, par la domination française n'a cessé de travailler l'ethnologie néo-calédonienne dans sa théorie et sa pratique. Au sein d'un univers politique qui nie l'existence des autochtones comme peuple et comme culture, la moindre attention à leur civilisation et à leurs problèmes est jugée subversive et éventuellement réprimée »²⁴⁴.

²⁴³ Kohler précisera ensuite que les décisions de l'ORSTOM à son encontre ont toutes été annulées par le Tribunal Administratif de Paris, l'institut de recherche devant lui verser un « franc symbolique réclamé en réparation des préjudices moraux et professionnels subis, ainsi qu'une indemnité de 200 000 francs [environ 30.000 euros] en réparation du préjudice matériel » (*ibid.* : 10-11). La pagination utilisée dans mes références correspond au nombre de pages du texte (11 au total) et non pas à la pagination initiale dans le *Bulletin de l'AFA*.

²⁴⁴ Il donne l'exemple de Leenhardt qui, déjà, « sous la pression des Européens locaux, dû quitter le Territoire », et de Guiart, qui « a vu, en 1985, sa maison de Nouméa incendiée par les "loyalistes" » (Bensa, 1988 : 196, note 8).

Et d'ajouter :

« Le contexte colonial confère au travail de l'ethnologue une portée doublement militante : par ses publications, le chercheur porte témoignage, linguistiquement et culturellement, des gens que la colonie et une grande partie de l'opinion de son pays méprisent et marginalisent ; par sa pratique de terrain, le même chercheur, côtoyant une population spoliée et humiliée, *se voit dans l'obligation morale de protester* contre tant d'injustices et, plus globalement, contre *le colonialisme et le racisme qui frappent ses amis* » (1988 : 195 ; c'est moi qui souligne)²⁴⁵.

Selon Bensa, l'argument ethnologique pèserait en réalité peu de poids dans le rapport de force politique :

« Le discours anthropologique est aussi discrédité que les sociétés auxquelles ils s'applique. Une alternative en forme d'ultimatum, à *gauche comme à droite*, le rejette d'emblée : soit la société étudiée a préservé l'essentiel de ses structures originelles, et, proclame-t-on alors, son asservissement à la modernité impérialiste est inévitable, voire justifié ; soit cette même société s'est radicalement transformée depuis belle lurette et les ethnologues qui, accuse-t-on, la font malgré tout survivre par leurs écrits jugés passésistes ou même mythomanes, s'opposent à l'émancipation complète de ces "primitifs" révolus. *Kanak ou prolétaire, il faut choisir* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

Si Bensa dénonce ce qu'il qualifie de « véritable *Diktat* de l'ethnocentrisme européen » (*ibid.*), il entend surtout questionner le rôle et l'éthique de l'ethnologue, « fort de ses connaissances approfondies du peuple colonisé et débiteur envers lui d'une dette amicale et professionnelle » :

²⁴⁵ Ce thème de l'amitié entre l'ethnologue et « l'ethnologisé » sera récurrent chez cet auteur, mais aussi chez ceux qui suivront ses traces. Cf. notamment Naepels (1998) et aussi Wittersheim (*op.cit.*). Il serait intéressant de savoir pourquoi d'autres chercheurs vivent pareillement ces relations humaines privilégiées dans leur travail de terrain aux côtés des populations (kanak ou autres) sans nécessairement avoir besoin de les théoriser. L'intérêt me paraît davantage se situer dans la barrière ou la distorsion épistémologique que peut constituer une hostilité manifeste du chercheur à l'égard des acteurs sociaux qu'il côtoie : c'est le cas par exemple de Hamid Mokaddem qui décrit ses rencontres parfois houleuses avec des « Calédoniens » (Blancs), dont le *leader* loyaliste Jacques Lafleur (*in* Fillol et Le Meur, 2014 : 132). Mokaddem établit une comparaison de ses entretiens avec l'expérience ethnographique de Martina Avanza (*in* Fassin et Bensa, *dir.*, 2008 : 41-58), comparaison qui en dit évidemment au moins autant sur l'ethnologue lui-même que sur la manière dont il vit sa pratique ethnographique, et sur la forme sous laquelle il entend englober certains acteurs sociaux ou politiques dans son projet scientifique. « En milieu xénophobe, écrit-il, il est difficile de pratiquer une observation participante. Mais doit-on faire une observation participante ? » (*op.cit.* : 132). Au demeurant, l'article de M. Avanza s'avère beaucoup moins tranché sur le sujet et questionne surtout la complexité de la relation ethnographique, placée au cœur de la production des connaissances. De surcroît, Avanza aborde le sujet délicat de l'instrumentalisation du savoir ethnographique, et de la participation éventuellement passive des chercheurs à « l'empowerment » des mouvements militants nationalistes (*ibid.* : 50, 56) : « les militants [de la Ligue du Nord, parti italien d'extrême-droite], écrit-elle, comptaient me faire assumer un rôle identique à celui joué par Alban Bensa auprès des Kanaks, à savoir le rôle de caution intellectuelle de la lutte indépendantiste » ou, dit-elle encore, celui « d'ethnologue de service » (*ibid.* : 44, 55). Cette notion d'« ethnologue de service » prend un sens tout particulier en Nouvelle-Calédonie : elle renvoie au paradigme « revivaliste » et au rôle-clef de l'ethnologue, que j'évoquais au premier chapitre.

« Faire œuvre d'anthropologue, n'est-ce pas autant élucider les causes du racisme que combattre ses effets, analyser les sociétés étouffées par le colonialisme que lutter contre un tel système, etc. ? Mais à quelles conditions le discours anthropologique peut-il avoir une portée politique ? » (*ibid.* : 196)²⁴⁶.

A l'instar des responsables du Collège Coopératif de Paris, qui accueillent bon nombre d'étudiants kanak, notamment des personnes en reprise d'études, comme le souligne très justement Trépied (2011 : 16), plusieurs chercheurs engagés seront ensuite les principaux promoteurs d'une *endo-ethnologie* ou d'une *endo-sociologie* menées par les Kanak sur leur propre société. La position des professionnels exogènes spécialistes des sciences sociales est donc principalement, dans les années 1980, celle d'une *recherche engagée*, voire activement militante, aux côtés des indépendantistes, et en particulier de Jean-Marie Tjibaou²⁴⁷.

L'anthropologie de la Nouvelle-Calédonie contourne donc assez naturellement le débat sur *l'invention des traditions*, non pas tellement, comme le suggère étrangement Trépied, parce que les intellectuels et nationalistes kanak sont trop occupés par la lutte politique pour s'intéresser de près aux rares écrits « constructivistes » des anthropologues français ou anglophones, mais bien plutôt parce que le contexte politique oblige véritablement les chercheurs occidentaux à « choisir un camp »²⁴⁸. Surtout, le parti pris de *l'invention des traditions* pouvait être *de facto* utilisé par les forces anti-indépendantistes, comme c'était le cas pour l'archéologie, dans le but de saper, sous couvert de « scientificité », les fondements de la

²⁴⁶ Bensa reparlera bien plus tard de cette période charnière dans son travail d'ethnologue, faisant écho au témoignage de Kohler : « Une société en pleine transformation politique est porteuse de nouvelles questions pour les sciences sociales. Encore faut-il que les institutions académiques soutiennent leurs chercheurs dans leur travail sur ces terrains en mutation rapide. Je dois dire que, *sans la liberté et la protection scientifique et morale que m'a accordées le CNRS au moment des troubles en Nouvelle-Calédonie, je n'aurais pas pu mener à bien mes investigations de terrain durant cette période.* (...) Bernard Pons [alors ministre des DOM-TOM dans le gouvernement Chirac], sorte de Milosevic français qui aurait échappé au TPI [Tribunal Pénal International] et premier responsable du drame d'Ouvéa, a déclenché la militarisation à outrance de la Nouvelle-Calédonie et *tenté de me faire expulser de l'archipel, mais le CNRS s'y est opposé.* Serait-ce encore le cas aujourd'hui ? » (entretien avec Alban Bensa, revue *Vacarme*, 44, 2008 ; c'est moi qui souligne). On pourra remarquer les attitudes diamétralement opposées, vis-à-vis de leurs chercheurs, des deux institutions citées par Kohler (ORSTOM) et Bensa (CNRS), le rattachement institutionnel constituant *a fortiori* ici un paramètre déterminant.

²⁴⁷ Comme on le verra plus loin, cela n'empêche pas l'ethnologie de soumettre parfois le processus identitaire en cours de construction (auquel elle participe par ailleurs) à une certaine forme (passée assez inaperçue) d'objectivation scientifique (*cf. infra*).

²⁴⁸ « Choisir son camp revenait ici à étendre considérablement son champ de réflexion, puisque c'était pour moi à l'évidence aux côtés des Kanak qu'il fallait demeurer pour saisir le déploiement de leur pensée à travers leurs actions » (Bensa, 2011 : 47).

revendication kanak²⁴⁹. Le « relativisme de principe » dont parlaient Hamelin et Wittersheim (2002 : 14) trouve là toute sa validité, puisque le travail des anthropologues consiste à faire majoritairement le choix d'une *démarche performative d'accompagnement* du mouvement traditionaliste kanak qui se met progressivement en place sous l'impulsion notamment de Jean-Marie Tjibaou. Ce faisant, cette anthropologie s'oblige également à rester fidèle à un autre paradigme de la discipline, qu'elle contribue à nourrir de nouvelles contributions scientifiques : celui de la *continuité culturelle* et de son avatar postmoderne, la « renaissance » de « la » culture kanak. Le nouvel axiome épistémologique pourrait bien être la rédemption de l'anthropologie, cette vieille science issue du colonialisme, redevenue désormais fréquentable à travers une forme de « recherche-action » en faveur de la renaissance culturelle autochtone²⁵⁰.

Jouant, comme on l'a vu précédemment, le rôle de fossoyeurs du débat sur *l'invention des traditions* dans le contexte océanien francophone, Hamelin et Wittersheim pouvaient ainsi écrire en 2002 :

« Plutôt que de s'employer à dénoncer l'illusion de continuité entre le présent et le passé qu'entretiennent les traditions, on peut se demander si, au contraire, l'anthropologie ne devrait pas s'intéresser à ce qui rend cette continuité tangible, concevable, voire légitime pour les acteurs sociaux eux-mêmes » (2002 : 15-16).

Cette formule remarquablement postmoderne résume à elle seule la feuille de route de l'anthropologie océaniste de la deuxième moitié des années 1980, et surtout celle des années 1990. Après l'essentialisation des cultures, que le sens commun savant récuse désormais en bloc, le nouveau dogme en anthropologie réside dans cette « continuité » entre passé et présent, entre une « tradition » qui n'a jamais cessé de se « réinventer », et une « modernité » qui

²⁴⁹ Cf. *supra*, où j'indiquais que certains écrits de Linnekin avaient été utilisés, sans l'accord de l'auteur, par un archéologue de la marine américaine, pour contrer les arguments des nationalistes hawaïens (Tobin, 1994 : 159).

²⁵⁰ Mokaddem (qui était arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1989, non pas comme anthropologue, qu'il est devenu ensuite, mais comme professeur de psychopédagogie dans un centre de formation à Touho, au Nord-Est du pays) défend pour sa part l'idée selon laquelle les ethnologues avaient tout simplement déserté le terrain : « En 1989, en Brousse, nom générique désignant tout ce qui est en dehors de Nouméa, je dois dire que je ne voyais pas beaucoup de professeurs et de chercheurs se précipiter pour venir travailler dans le nord de la Nouvelle-Calédonie. (...) En 1989, il persistait une psychose d'assiégés des communautés calédoniennes caractérisée par une phobie et angoisse de la Brousse. La Brousse représentait le territoire revendiqué par les nationalistes kanak. Ces psychoses ont persisté jusqu'en 1990 pour changer peu à peu. Après 1989-1990, on a vu tout à coup survenir une migration de chercheurs faisant leur terrain en pays kanak et depuis peu sur des terrains calédoniens. Il n'y a aucune ironie dans mes propos. Je ne fais que décrire les changements des paradigmes des actions produisant des effets considérables sur les recherches et les constructions des objets et terrains » (2013 : 4). Mokaddem lui-même se définit comme étant à l'époque « complètement excentré des infrastructures de recherches » et ignorant des jeux et des enjeux académiques. Il précise par ailleurs avoir milité au sein du PALIKA à la même période, en 1990-1991 (*ibid.* : 10).

« s'indigénise » jour après jour : deux catégories qui, du même coup, deviennent les deux visages d'une même *civilisation*.

« Aux côtés des Kanak » : ethnologie et engagement politique

Bensa le premier reviendra assez tôt (1995) sur les raisons de son engagement politique en faveur de la lutte autochtone ; il fera d'ailleurs le choix de rééditer plusieurs de ses textes, articles ou allocutions, rédigés « à chaud » pendant les « événements », et publiés principalement en France, sous des titres souvent éloquentes : « L'inquiétante montée du terrorisme d'extrême droite » (1986) ; « La politique coloniale du gouvernement Chirac » (1986) ; « Répression en direct » (1987) ; « Justice pour le peuple kanak ! » (1988) ; etc.²⁵¹ Ces écrits constituent, sur le moment, des prises de position politiques, et non scientifiques, en lien direct avec le contexte de l'époque. Des inquiétudes y sont clairement formulées par l'ethnologue, qui relèvent avant tout de considérations socio-économiques, comme le démontre cet extrait d'un article publié en partie dans le journal *Libération* en 1989 :

« (...) la multiplication d'expériences sans précédent au contact des institutions françaises locales et des retombées d'une économie de marché tout européenne a fait naître des clivages, des aspirations et des contradictions qui questionnent le devenir de la société kanak. (...)

Les jeunes Kanak, dit-on, s'écartent de la "tradition", se tournent vers les lumières de la ville mais, privés par la sous-qualification et son corollaire, le chômage, des plaisirs de la consommation des biens européens, contestent aussi, de façon plus radicale que leurs aînés, l'ordre politique et économique symbolisé par Jacques Lafleur²⁵². Adolescents

²⁵¹ Ces textes figurent dans la partie intitulée « Aux côtés des Kanak (1981-1995) » de l'ouvrage *Chroniques Kanak, l'ethnologie en marche* (Bensa, 1995 : 139-231). Plusieurs années plus tard, après avoir mené une réflexion approfondie sur son expérience personnelle construite dans ce rapport entre recherche et engagement militant (2000 ; 2006 ; 2011), et après avoir été critiqué pour ses positions en faveur de l'indépendance kanak, Bensa expliquera : « Ce sont les chercheurs ayant pris parti contre l'émancipation kanake par l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie qui jugent que ce que je fais est trop engagé pour être scientifique. *Ils n'ont donc pas de leçons d'objectivité à donner*. Dès lors que les Kanaks se révoltaient, *il n'était pas, à mes yeux, moralement et politiquement acceptable de faire comme si de rien n'était* » (entretien dans *Vacarme*, 44, 2008 ; c'est moi qui souligne).

²⁵² *Leader* emblématique et omnipotent du camp anti-indépendantiste pendant près de trente ans (1977-2004), créateur et dirigeant du parti dit « loyaliste » en 1977-1978 (Rassemblement Pour la Calédonie dans la République, RPCR), député élu dès 1978, Jacques Lafleur (1932-2010) a notamment marqué l'histoire de la Nouvelle-Calédonie par la poignée de main échangée avec Jean-Marie Tjibaou, en 1988, pour mettre un terme aux « événements » et sceller le projet de réconciliation entre Européens et Kanak. Acteur dominant du champ politique calédonien, il est l'un des principaux négociateurs et signataires des accords de Matignon en 1988 et de Nouméa en 1998. Issu d'une des « grandes familles calédoniennes », fils d'un industriel et homme politique calédonien (le sénateur Henri Lafleur), Lafleur était aussi un homme d'affaires, présent non seulement dans l'exploitation minière, mais aussi dans l'immobilier ou le commerce.

désœuvrés en quête d'identité, ils ne verraient d'autre issue à leur désarroi que la délinquance sous couvert d'une idéologie indépendantiste peu élaborée. A terme, une montée des violences en zone urbaine mettrait en péril la sécurité publique et rendrait caduque l'emprise de la société kanak sur sa jeunesse. L'alcoolisme, la drogue, l'urbanisation sauvage (bidonvilles en expansion), l'échec scolaire accru et quelques actes de vandalisme à Nouméa étayaient légitimement ces inquiétudes » (Bensa, 1995[1989] : 200).

A l'époque, Bensa se dit optimiste quant aux capacités de « la tribu » et de « la coutume » à « maîtriser ce problème » (*ibid.*). L'ethnologue se montre surtout particulièrement réticent à cautionner une interprétation « sociologisante » des effets de la modernisation, de l'urbanisation, du salariat, et surtout de « l'amnésie culturelle »²⁵³, qui concernent pourtant une part croissante de la population kanak :

« La formation d'une petite bourgeoisie kanak est le serpent de mer de la sociologie de la Nouvelle-Calédonie depuis trente ans²⁵⁴. Son avènement suppose l'apparition de classes dans une société kanak hiérarchisée mais sans solution de continuité entre les différents statuts qu'elle ordonne. Une telle transformation implique que s'insère un nombre important de cadres, voire d'"affaires" mélanésien, dans l'économie capitaliste et clientéliste de Nouméa. Pour l'heure, rares sont ceux qui ont pu jouer cette carte. Certes, une petite frange de fonctionnaires et d'employés mélanésien a quitté le monde de "la tribu" mais sans pour autant avoir rompu avec les attitudes obligées et aussi spontanées qui structurent la société kanak. Dans quelle mesure cet équilibre n'est-il que transitoire ?

Si d'indéniables forces centrifuges distendent les rapports sociaux, d'autres facteurs, à l'inverse, assurent la reproduction d'une société kanak en mouvement et porteuse d'une spécificité dont les catégories socio-économiques habituelles ne rendent pas clairement compte » (*ibid.* : 201 ; c'est moi qui souligne).

« Ce glissement esquissé de la société kanak vers une société à classes, s'il était systématiquement encouragé par les autorités françaises, ne manquerait pas de déclencher au sein du monde mélanésien des formes de bannissement social et d'exalter, en réaction, des attitudes intégristes désespérées ("coutumières" ou "révolutionnaires") dont finalement tout le Territoire et principalement les Kanak feraient les frais. *A contrario*, face à la logique coloniale qui les nie, les caractéristiques profondes de la société mélanésienne et les valeurs de son combat pour l'indépendance renforcent la cohésion des Kanak » (*ibid.* : 202).

²⁵³ L'expression est empruntée à Babadzan qui l'utilise en 1982 à propos des populations polynésiennes aux îles Australes (*cf.* sur ce texte : Laroche, 1983). En 2014, le poète et slameur kanak Paul Wamo utilise pour sa part le terme d'« amnésie traditionnelle » pour décrire la perte des repères culturels, en lien notamment avec l'éloignement de la tribu (il est originaire de Lifou aux îles Loyauté) et le mode de vie en zone urbaine (interview de Paul Wamo, Endemix TV, n°25, février 2014 ; <https://www.youtube.com/watch?v=hZ5r8wdquSU>).

²⁵⁴ A propos des différenciations sociales patentes dans la société kanak, voir par exemple Kohler (1987 : 51, et surtout 1990 : 73-75).

L'ethnologue se livre d'avantage ici à des jugements très manichéens, comme l'idée selon laquelle les Kanak seraient « poussés » malgré eux vers le mode de vie occidental – la Modernité – et voués et devenir les prisonniers (« affairistes » ou plus sûrement « prolétaires ») d'un modèle de société inégalitaire qui n'existerait pas dans le milieu « traditionnel », tribal » et « coutumier »²⁵⁵. Cette position n'est pas sans rappeler un autre « serpent de mer » : celui de l'anthropologie qui, comme le disait Keesing, souffre de véritables « maladies conceptuelles » (*op.cit.*, 1990). Ces dernières l'amènent notamment à essentialiser les « sociétés », les « identités », et les « cultures » – occidentale d'un côté, non-occidentales de l'autre – pour (continuer à) mieux les opposer. Et, diront certains, pour continuer à se prétendre les seuls spécialistes des « unes » (« l'autre » – *l'occidentale* – étant vouée à demeurer la « chasse gardée » des sociologues).

A propos des « classes sociales » au sein de l'ethnie mélanésienne, un séjour scientifique effectué quelques années plus tard, en octobre et novembre 1995, conduit Bensa à revoir profondément ses positions. Dès son retour en France, il écrit l'épilogue du livre *Chroniques kanak*, qu'il intitule « Malaise dans la civilisation kanak » :

« (...) du côté des cadres et des leaders politiques kanak (...) l'indépendance reste envisagée à condition qu'elle ne soit pas associée à une baisse du niveau de vie. Les importants avantages salariaux et autres dont bénéficient les responsables et employés des Provinces ne sont sans doute pas étrangers à ces prises de position très nuancées. La communauté des cadres administratifs ainsi constituée et entretenue se montre prompte à défendre ses privilèges relatifs. (...) Mais la masse de la population n'a qu'ironie mordante pour les attitudes et les jeux d'intérêts de *cette classe moyenne en cours de formation*. L'un des thèmes favoris des conversations est d'ailleurs la critique acerbe des élus, pour la plupart perçus comme coupés du "terrain" » (1995 : 334-335 ; c'est moi qui souligne).

²⁵⁵ Concernant les mots de Bensa, on ne peut que repenser aux critiques formulées par Wittersheim (2006 : 48-49 ; *cf. supra*) au sujet des « modernistes » (et de Babadzan en particulier), qui prônaient selon lui un « évolutionnisme négatif » conçu sur le mode exclusif d'une « perte » ou d'un « appauvrissement » culturel... En outre, et même si là n'est pas mon sujet, il n'est sans doute pas totalement inutile de rappeler que les sociétés océaniques, et les sociétés mélanésiennes en particulier, ne sont absolument pas égalitaires. Cette donnée n'est sans doute pas étrangère au fait que, comme ont pu l'observer en particulier les sociologues, en milieu kanak, les catégories sociales les plus dominées (principalement les femmes et les jeunes) ont été les premières à contester les lois de « la coutume » et les rapports de domination naturalisés jusqu'alors au nom de la tradition (Kohler, Pillon et Wacquart, 1985 ; Salomon, 2000). Jean-Marie Kohler précise même : « L'irruption massive des jeunes sur la scène politique, de même que celle des femmes, est une donnée relativement nouvelle de la sociologie mélanésienne : ces deux catégories sociales n'avaient guère droit à la parole dans la société traditionnelle. Pour tenter de l'endiguer, les forces conservatrices la dénoncent comme une violation de l'ordre coutumier, en traitant les jeunes militants indépendantistes de "voyous" » (1987 : 31, note 34). On peut noter que, très récemment, LeFevre souligne l'emploi du terme « délinquants » pour désigner ces jeunes urbanisés qui entendent contester l'autorité des coutumiers (LeFevre, 2015).

Au même moment, alors que l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie a été scellé par les accords de Matignon, et que le pays semble s'être engagé sur la voie d'un apaisement autant politique que social, l'interprétation rétrospective proposée par le même chercheur vise plutôt à resituer son propre projet anthropologique (y compris dans son volet militant des années précédentes) au cœur d'un processus de revalorisation identitaire autochtone dans lequel l'ethnologie, en tant que *corpus* maîtrisé de connaissances et de pratiques éprouvées, a un rôle fondamental à jouer :

« Toutefois, et Jean-Marie Tjibaou s'était déjà engagé dans cette voie, j'ai pensé que le rapport de forces politiques nouveau que les Kanak essayaient d'instaurer avec l'Etat français était inséparable de la prise en compte de la spécificité mélanésienne. Qu'est-ce que l'ethnologue peut dire dans ces conditions, à chaud ? Puisqu'il y avait une position d'affrontement, et donc dénigrement des colonisés plus que de coutume, il pouvait déjà se porter garant de l'intérêt et de la richesse de la société kanak afin de forcer le respect à la fois des Kanak et de leurs revendications.

Cette démarche s'imposait à l'époque parce que, dans les milieux journalistiques et politiques, la plupart des gens ignoraient pratiquement tout des Kanak et vivaient sur des fantasmes du XIX^e siècle. En cherchant à développer un discours sur "leur culture", *ce qu'on ne nous a d'ailleurs pas laissé vraiment faire*, je pensais qu'il était important de restaurer une dignité en faisant connaître les productions culturelles kanak au sens large, qu'elles soient sociologiques, historiques, imaginaires, etc. Une sorte de défense et d'illustration de la société kanak pouvait, me semblait-il, peser d'un certain poids dans la partie de bras de fer engagée par la classe politique française avec ces soubresauts de décolonisation » (1995 : 14 ; c'est moi qui souligne).

A ce moment-là, le contexte personnel et professionnel dans lequel s'inscrit la réflexion de l'ethnologue est déjà celui d'une participation à un projet d'établissement public à vocation culturelle et artistique, issu de la volonté politique des accords de Matignon en 1988 et scellé par la mort tragique de Jean-Marie Tjibaou un an plus tard : il s'agit de la conception du futur Centre Culturel Tjibaou (initialement pensé en termes de « centre culturel kanak »), dans laquelle Bensa intervient comme consultant intégré au cabinet d'architecture de Renzo Piano (Bensa, 2000 ; *cf. infra*). L'ethnologue, qui se définit lui-même comme « impliqué », est déjà plongé au cœur d'une tout autre dynamique : celle d'un *champ culturel et symbolique* qui s'édifie peu ou prou au rythme de l'immense projet architectural de Piano. Bensa met désormais l'ethnologie au service d'une « traditionalité explicitement moderne » (*ibid.* : 159) : cette dernière est toujours axée sur la symbolique identitaire kanak, mais désormais inscrite dans un contexte politique relativement apaisé, puisque les « accords » de 1988 ont ramené une paix sociale relative dans le Territoire, ainsi qu'un développement institutionnel pensé en termes de « rééquilibrage » au profit de la culture autochtone.

Bensa participe directement, en tant qu'acteur social, d'un certain discours hautement symbolique et performatif sur « l'identité kanak » : invité à la table-ronde sur les « Politiques de la Tradition », organisée à Montpellier en 1998 par Babadzan, il présente une communication intitulée « Les métamorphoses de la culture kanak : de Mélanésie 2000 au Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou »²⁵⁶. L'article définitif – qui ne paraît pas en 1999 dans les actes du colloque, mais en 2002 dans le recueil de Hamelin et Wittersheim – s'intitule finalement : « Résistances et innovations culturelles kanak. "L'aire coutumière" du Centre Tjibaou (Nouvelle-Calédonie) » (*cf. infra*). Bensa veut y démontrer l'ancrage culturel et identitaire (symbolisé par un espace dit « coutumier ») du gigantesque projet de « centre culturel kanak » chargé de promouvoir et de diffuser une vision de la « culture kanak » qui se *montre*, et se décline désormais sur le registre des « beaux-arts » (peinture, sculpture moderne, poésie, théâtre, danse contemporaine, etc.). Selon lui, l'étude des transformations du paysage culturel en Nouvelle-Calédonie peut s'avérer « riche d'enseignements pour les recherches rangées sous la bannière de « l'invention de la tradition » » (2002 : 189)²⁵⁷. Dans ce texte, l'ethnologue exprime également son intérêt en faveur d'une sociologie des acteurs de la culture :

« Il faudra un jour retracer précisément les trajectoires de celles et ceux qui devinrent ainsi, à des titres divers et pour des durées variables, des promoteurs patentés de la "culture kanak" » (2002 : 187, note 9).

L'auteur de ces lignes désignait alors « un petit corps spécialisé de professionnels composé à la fois de Kanaks et d'Européens » : ces derniers, « peu nombreux, venus de France, en arts plastiques ou graphiques, en cinéma, en édition ou en animation culturelle » ; les autres, des « personnels locaux formés sur le tas ». A première vue, donc, rien ne précisait s'il convenait ou non d'inclure les ethnologues (et lui-même en particulier) parmi ces « promoteurs patentés de la "culture kanak" »...

²⁵⁶ Babadzan, « Avant-Propos. Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat » (1999 : 9).

²⁵⁷ Cette mention de « l'invention de la tradition » fait ici explicitement référence au colloque « Traditions et traditionalismes » (Montpellier, mars 1998) où cette communication a été présentée initialement. Bensa explique d'ailleurs : « Les travaux qui relèvent de ce courant théorique ont été présentés et discutés récemment pour le public français par Babadzan (1999) et Wittersheim (1999) » (*ibid.*, note 12).

2. Autres parcours, autres retours d'enquête

Dans les années 1990, les conditions d'exercice de la recherche en sciences sociales en Nouvelle-Calédonie n'ont évidemment plus rien de commun avec celles que les chercheurs avaient connues quelques années auparavant, au plus fort des violences inter-ethniques. Comme l'écrit encore Soriano en 1999 :

« Il est clair (...) que la relative stabilisation de la situation actuelle et la "reconnaissance symbolique du fait colonial" contribue aujourd'hui à atténuer le poids de certaines obligations éthiques » (1999 : 47).

Néanmoins, selon Merle, les conditions dans lesquelles les chercheurs métropolitains, autochtones, ou calédoniens allochtones (les « natifs » *non-Kanak*) peuvent envisager leur travail scientifique, et plus particulièrement leur pratique du « terrain », ont longtemps conservé l'empreinte des clivages ethniques et idéologiques forgés tout au long du passé, les tensions entre les communautés ethniques demeurant particulièrement exacerbées même plusieurs années après les « événements » :

« On ne peut ignorer la valeur d'un travail qui consisterait à croiser les regards "blancs" et "noirs" sur un héritage commun vécu si différemment. En 1990, cependant, les tensions encore vives laissées par les "événements" ne facilitaient pas ce type d'approche du fait de l'extrême ségrégation existant entre les communautés "caldoches" et kanaks. Dans l'intérieur du pays où tout se sait et tout se voit, il était alors très difficile de passer librement d'une société à l'autre sans éveiller la suspicion » (Merle, 1995 : 23 ; cité par Trépied, 2011 : 177).

Benoît Trépied, qui réalise son enquête ethnographique au Nord-Ouest du pays (dans la commune de Koné) au début des années 2000, évoque un contexte indéniablement apaisé et propice à la recherche :

« Avec le temps (...), l'affaiblissement de la bipolarisation politique au profit de l'idéologie partagée du "développement", de la "construction du pays" et de la réconciliation promue par la provincialisation [les accords de 1988 ont marqué la création de trois entités provinciales : Nord, Sud, Iles Loyauté] puis par l'accord de Nouméa, ainsi que la meilleure connaissance scientifique du "pays kanak" et du "pays caldoche", ont progressivement rendu possible ce type d'enquête. Mon propre travail doctoral sur l'histoire de la commune de Koné témoigne de cette évolution : si j'ai pu enquêter sur la politique locale et les relations raciales en multipliant les allers-retours entre tribus kanak et village colonial et interrogeant les habitants kanak, européens et asiatiques de la commune à de multiples reprises pendant mes deux années de présence

sur le terrain (2002-2004), c'est notamment grâce au contexte socio-historique des années 2000 qui m'a permis des "circulations interethniques" encore fortement stigmatisées dix ans plus tôt » (Trépied, 2011 : 177-178)²⁵⁸.

L'expérience de Soriano (qui est similaire à celle que j'ai moi-même vécue durant mes premières années de recherche), démontre surtout les réticences et les appréhensions qui *conditionnent* le chercheur, dès lors qu'il s'apprête à mettre face à face, d'un côté, la réalité du terrain, et de l'autre, son projet scientifique d'objectivation des discours (en l'occurrence politiques) tenus par les acteurs du mouvement nationaliste sur l'édification d'une conscience identitaire kanak. Si *l'invention des traditions* est restée localement absente du débat scientifique, en revanche, ses implications scientifiques sont considérables en ce qui concerne les pratiques ethnographiques. *Du point de vue du chercheur*, tout se passe comme si son *intention* – ou plutôt son *insinuation*, pour parler comme Jolly – ne pouvait pas être interprétée autrement, par ses interlocuteurs, que comme une volonté, sinon hégémonique, du moins arrogante, de délégitimation de leur lutte et de leur discours. Soriano écrit ainsi (il parle de lui-même, en situation d'entretien avec les élus kanak) :

« Nous avons, au départ, énormément de craintes quant à leurs réactions à l'énoncé de notre hypothèse de base. Cette construction semble, pour beaucoup, une réalité ontologique. Annoncer qu'elle est historique ou qu'elle "s'est construite progressivement" peut laisser penser que l'on tente de la disqualifier : "puisque'elle est construite, donc elle n'est pas vraie". Lors de nos prises de contact initiales avec les enquêtés, nous avons toujours présenté notre travail comme une recherche sur "la politique" et "les élites politiques chez les kanaks". Ce n'est qu'ensuite, le jour de l'entretien, que nous avons exposé notre objectif réel. *A notre surprise, la légitimité d'un travail sur la construction de l'identité kanak n'a jamais suscité de réactions indignées ou embarrassées.* Il est vrai que nous avons largement annoncé que "toutes les identités nationales, y compris l'identité française, sont des construits". Cette dernière affirmation permettait de parer à toute ambiguïté d'autant plus qu'elle était, pour nous, une évidence » (Soriano, 2000a : 65-66 ; c'est moi qui souligne)²⁵⁹.

A ma connaissance, parmi les anthropologues ayant travaillé en Nouvelle-Calédonie, bien peu se sont vu reprocher de parler au sujet des Kanak et à *leur place*. Dans l'ouvrage qu'il consacre à la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou, Mokaddem écrit néanmoins ces quelques

²⁵⁸ Comme il l'ajoute lui-même, c'est également la durée de son séjour sur place, et la familiarité qui, inévitablement, se crée au fil du temps entre l'ethnologue et les populations locales, qui lui a permis de surmonter une partie des clivages.

²⁵⁹ L'accalmie politique des années 1990 ne signifie pas l'absence de sensibilité politique des chercheurs. Soriano exprime sans détour son soutien à la cause indépendantiste. L'auteur rappelle également sa « filiation » théorique avec son directeur de recherches, le Professeur Michel Miaille, qui participa « à divers titres, à la rédaction de la "Constitution de Kanaky" » dans les années « dures » (1987). Cf. Soriano (*ibid.* : 60).

lignes qui ne nomment personne, mais qui laissent entrevoir la teneur des attaques qu'il a redoutées ou subies :

« Il est une dernière chose que je récusé, c'est l'obscurantisme. L'obscurantisme scientifique trouve son double dans celui de l'intégrisme culturaliste. L'un prétend à la neutralité scientifique et récusé toute implication. L'autre exclut toute possibilité pour un non Kanak de discourir sur le monde kanak sous prétexte que pour comprendre le monde kanak, il faudrait être kanak. Ces exclusions des deux partis pris entrent en réciprocité et n'autorisent aucune forme d'échange possible entre des univers culturels différenciés. Comment voulez-vous partager et échanger avec des partis pris exclusifs dont l'exclusion est le seul mobile ? Ce livre ne cherche pas à convaincre les intégristes, mais à éclairer ou à apprendre à aimer la grandeur. Certes, j'écris *en* Nouvelle-Calédonie, mais pas *que* pour la Nouvelle-Calédonie » (Mokaddem, 2005 : 25)²⁶⁰.

J'ai d'abord voulu voir dans ce plaidoyer pour une anthropologie transculturelle, un signal à peine voilé à l'attention de Jean Guiart, anthropologue incontournable de la Nouvelle-Calédonie et du Vanuatu depuis les années 1950, pourfendeur depuis quelque trente années de presque toutes les ethnographies produites sur les Kanak par des *non-Kanak*²⁶¹.

²⁶⁰ J'ai eu le loisir d'interroger Hamid Mokaddem au sujet de « l'intégrisme culturaliste » auquel il fait référence ici, qui voudrait que seuls les Kanak puissent parler au nom des Kanak. L'auteur admet que, si ce *rejet du discours exogène* n'est pas directement formalisé, surtout par écrit, par des intellectuels et chercheurs kanak, il est en revanche palpable « sur le terrain » : lui-même dit y avoir été confronté à de multiples reprises (communication personnelle, Nouméa, 23 mai 2015). Il s'agit plus vraisemblablement dans ce cas, de personnes qui n'appartiennent pas au champ scientifique ou intellectuel, et qui expriment plutôt une sorte d'hostilité *a priori* de type simplement raciste, sans grand rapport avec les idées ou les problématiques portées par les chercheurs (qui plus est, Mokaddem n'a jamais fait mystère de son engagement militant au sein du PALIKA, et ses convictions politiques ne sont évidemment pas absentes, on l'a vu, de ses travaux scientifiques, ce que n'ignore aucun intellectuel ou universitaire localement). D'autres dires de chercheurs ou de professionnels de la culture, recueillis par mes soins en 2014, semblent confirmer que ce type de réaction où l'hostilité se cristallise sur une *appartenance ethnique exogène* est récurrent dans des contextes sociaux et professionnels opérationnels, plutôt éloignés du débat scientifique. C'est d'ailleurs un point que j'aborde plus loin à propos de certains métiers du secteur de la culture.

²⁶¹ Entretien avec un chercheur (Nouméa, novembre 2014). Cf. aussi Bensa (*in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 75). Quoique très controversé, l'ethnologue Jean Guiart reste une véritable référence en matière d'anthropologie océaniste, notamment sur la Nouvelle-Calédonie (en particulier pour ses travaux et publications des années 1950-1960 ; cf. Douglas, 1982). Je tiens néanmoins à signaler que sa personnalité apparemment peu amène, et ses critiques quasi systématiques à l'égard de tous les travaux produits par les autres chercheurs (et ce, dès les années soixante-dix), ont généré un nombre considérable de contre-attaques dans la littérature anthropologique. Guiart reproche de manière récurrente aux anthropologues qui lui ont succédé de ne pas assez tenir compte des travaux de Leenhardt, et surtout d'être trop naïfs, et de ne se fier qu'à un petit nombre d'informateurs kanak, qu'il accuse de « servir » aux anthropologues les discours qu'ils ont envie d'entendre (Guiart, 1992 ; 2007). Parmi les principaux auteurs pris à parti et dénigrés par Guiart, il convient de citer en premier lieu Bensa (dont il dirigea la thèse), qui demeure aujourd'hui sans conteste le « mentor » officiel de la plupart des anthropologues travaillant en Nouvelle-Calédonie. Pour une liste plus exhaustive des auteurs ayant subi des critiques parfois très acerbes de la part de Jean Guiart et des polémiques engendrées par ses propos, cf. Angleviel (2003, 91-110) ; pour un échantillon des réponses qui lui ont été faites sur un ton équivalent, voir, par exemple, Bensa et Rivierre (1984), Pillon (1993), ainsi que Bensa et Wittersheim (1998) pour la presse spécialisée anglophone ; plus récemment : Mokaddem (2014). L'animosité flagrante et exacerbée de Guiart envers les générations suivantes de chercheurs en sciences sociales est d'autant plus regrettable qu'elle ne contribue pas à produire, loin s'en faut, de véritable débat scientifique, mais alimente principalement des règlements de compte et des justifications (parfaitement légitimes tant certains propos de Guiart sont indéclicats), qui tendent surtout à le disqualifier dans le champ anthropologique

Encore assez récemment, Guiart (2007) a sévèrement critiqué la plupart des écrits produits par des chercheurs exogènes au sujet de Jean-Marie Tjibaou, dénonçant le « culte » construit autour du *leader* politique comme une invention néo-coloniale. Guiart évoque une forme de « malhonnêteté » de plusieurs chercheurs en sciences sociales, allant même jusqu'à les accuser de procéder à une manipulation, voire une « falsification » *a posteriori* des écrits de Tjibaou, et d'utiliser son image posthume « comme une échelle de carrière » (Guiart, 2007 : 74 ; cité par Mohamed-Gaillard, 2008)²⁶².

Pour ce qui me concerne, je n'ai encore jamais été confrontée à la moindre réaction « fondamentaliste » (sans doute également du fait que je n'ai pas orienté mes recherches en direction des personnalités prééminentes dans le champ politique)²⁶³. J'ai eu en revanche l'occasion de constater personnellement à quel point l'indigénisme zélé pouvait avoir, en Océanie, des conséquences inattendues sur l'orientation de certaines recherches, surtout en termes d'autocensure : lors d'une conférence à laquelle j'assistais, en tant que *visiting fellow* à l'Australian National University, en octobre 2001, une jeune historienne australienne (blanche) expliquait avoir finalement renoncé à son projet de thèse initial sur l'identité des Aborigènes de Tasmanie car, expliquait-elle (non sans une certaine solennité propice à sa déclaration et accueillie avec une gravité entendue par son auditoire de chercheurs – des Blancs) : « c'est à eux mêmes de le faire ». Pareillement, l'expérience assez récente de recherche décrite par l'ethnologue québécoise Natacha Gagné en Nouvelle-Zélande, semble révélatrice du

(*cf.* Mohamed-Gaillard, 2008). Je retiendrai surtout pour ma part l'intérêt souligné très tôt par Guiart pour une recherche anthropologique qui vienne s'appuyer sur les données de l'archéologie (*cf.* par exemple : Guiart, 1996a). Cet auteur est par ailleurs cité dans la suite du présent texte notamment pour ses arguments, qui contrastent avec le discours dominant en sciences sociales, sur la question de la mise en culture de l'identité kanak depuis le festival *Mélanésia 2000* (Guiart, 1996a, 1996b, *cf. infra*).

²⁶² « Le fond du problème est que quelque Européen que ce soit représente toujours, qu'il le veuille ou non, le système de domination en place, même s'il affiche personnellement une position critique vis-à-vis de ce dernier. La notion qu'il puisse exister une amitié sincère entre un blanc, dominant et un Canaque, dominé, est trop souvent une illusion » (Guiart, 2007 : 85-86). Auparavant, Guiart (1996a) avait néanmoins défendu la monographie « bien écrite » selon lui, du journaliste Alain Rollat (1989) sur Jean-Marie Tjibaou. Ses critiques récentes concernent plus sûrement les écrits de Bensa et Wittersheim (1996), et Mokaddem (2005). Pour un compte-rendu de l'ouvrage de Mokaddem, *cf.* Favole (2006). Mokaddem est l'auteur d'un autre ouvrage sur Tjibaou (2009), dont Leblic dresse un compte-rendu plutôt critique (Leblic, 2010a).

²⁶³ D'autres doctorant(e)s en anthropologie, amené(e)s à rencontrer des personnalités politiques et/ou coutumières kanak dans le cadre de leurs recherches, m'ont pareillement confirmé l'absence de tout parti-pris « fondamentaliste » à l'encontre des chercheurs non-kanak. Serait-ce là le signe qu'ils sont perçus par les acteurs sociaux comme des « anthropologues de service » dont les travaux viendront utilement appuyer la légitimité de leurs actions ? Pour l'heure, cette bienveillance à l'égard des chercheurs exogènes, peu commune en Océanie, mérite d'être soulignée. Certains signaux récents pourraient néanmoins annoncer un revirement prochain de situation, ou tout au moins une inflexion critique, dont on peut espérer qu'elle ouvrira un espace de débats et d'échanges particulièrement fructueux.

« malaise » qui touche depuis vingt ans les chercheurs « non autochtones » qui entendent travailler sur les cultures autochtones, cette seule démarche étant encore, aujourd’hui, perçue comme une « intrusion » (2008 : 282). A l’instar de l’étudiante australienne citée plus haut, Gagné explique :

« (...) je pris soin de choisir un sujet qui ne me semblait pas porter sur les dimensions touchant directement à ce que Laurent Jérôme [n.d.], s’inspirant de Michael Herzfeld [1997], identifie comme l’"intimité collective", soit ce qu’il définit comme la sphère du "sacré-secret", c’est-à-dire la sphère de ce qui est considéré comme devant être protégé contre le regard scrutateur de l’Autre et comme étant au fondement de l’identité collective et de la lutte d’un peuple engagé dans un processus d’affirmation culturelle et politique » (2008 : 278).

Après avoir rédigé sa thèse, Gagné dit avoir reçu des menaces, de la part d’« un membre d’une des familles qui participa à [ses] recherches doctorales », de « faire un recours en justice et de déposer une plainte au comité d’éthique de l’université » si la doctorante ne changeait pas « certains détails de la thèse » (*ibid.* : 285) – ce qu’elle a d’ailleurs fait, aux fins bien compréhensibles d’apaiser la situation. Selon Gagné, un conflit avait surgi entre les membres de la famille concernée :

« Dans les échanges, l’idée qui ressortait avec le plus de force était que certaines personnes dans la famille étaient censées connaître mieux que d’autres ce qui signifie être maaori, et ce qui peut être dit en public sur les Maaori. La principale ligne de conflits fut donc celle entre *ceux qui avaient reçu une éducation universitaire et qui, pour cette raison, savaient ce qu’est la "bonne" recherche et connaissaient les "vraies" traditions et façons de faire maaori*, et les autres qui n’étaient pas allés à l’université, et qui ne savaient pas ou ne savaient pas aussi bien. Du côté de ceux qui critiquaient mes travaux, il était entendu que j’aurais dû représenter davantage *la vision des universitaires puisqu’elle était censée être la meilleure, la plus éclairée, étant donnée leur connaissance des écrits des anciens et des spécialistes de l’histoire et de la culture maaori et, pour cette raison, la plus "authentiquement" maaori* » (*ibid.* : 286 ; c’est moi qui souligne)²⁶⁴.

Cette lecture particulièrement éclairante des enjeux symboliques dont fait l’objet sa propre recherche doctorale conduit néanmoins l’auteur à « éviter l’obstacle » en se posant des questions « épistémologiques » assez effarantes – qui ne sont pas sans rappeler les interrogations de Linnekin presque vingt ans plus tôt (1991) :

²⁶⁴ Je renvoie sur ce point à l’argumentation développée par Babadzan (2009 : 92) au sujet des élites autochtones (*cf. supra*).

« Quel est l'avenir de la recherche sur les questions autochtones pour des non-autochtones ? Quel est le rôle des anthropologues non maaori dans la compréhension de situations impliquant des Maaori ? Quelle peut-être la relation entre nous ? Dans le contexte hautement conflictuel actuel, *il est même difficile de ne pas se demander ce que des non-Maaori peuvent ajouter à ce que les Maaori eux-mêmes ont à dire* » (Gagné, *ibid.* : 292 ; c'est moi qui souligne)²⁶⁵.

Or, ces propos et ces situations dérangent car ils font écho, peu ou prou, à la critique formulée par Alain Gresh, à propos d'une déclaration similaire de Jacques Lanzmann : « Les Noirs, ironise Gresh, devraient écrire sur les Noirs, les Arabes sur les Arabes, les Juifs sur les Juifs... Logique ethnique, tribale, logique de guerre, éloignée de tout idéal humaniste », et donc, de tout idéal anthropologique²⁶⁶. En 2006, Bensa écrit lui aussi :

« En affirmant que l'appartenance à une ethnie, une société, une civilisation va de soi par la magie de la culture qui transcende et donc abolit les effets de l'histoire, les fondamentalismes ignorent le poids de cette dernière dans la construction des identités sociales (ethnies, peuples, nations, civilisations) et posent comme impossible toute communication entre elles. *Ce point de vue est aujourd'hui très souvent adopté par celles et ceux qui veulent, selon leurs propres termes, "défendre leur identité"* ; ainsi, selon une dérive aussi irrationnelle que répandue, entend-on dire souvent que "seuls les Kanaks seraient en mesure de comprendre les Kanaks, les Français ("de souche" évidemment) les Français, les musulmans l'Islam", etc. » (Bensa, 2012[2006] : 137).

Là encore, l'argument, pourtant entre guillemets, ne cite personne. Plus loin dans le même ouvrage, Bensa s'exclame :

« (...) la parole de l'ethnologue ne risque-t-elle pas de se substituer à celle des Kanaks ? La question est fréquemment posée au nom du principe, vaguement populiste, que seuls les membres d'un groupe seraient habilités à en parler. Ainsi me fut-il reproché aux États-Unis, pays où comme on le sait le communautarisme ethnique est fort, de "parler à la place des Kanak". Qu'avaient-ils besoin d'un ethnologue pour dire qui ils sont ? Malheureusement l'appartenance à une communauté ne préjuge en rien du discours qu'on peut tenir sur elle. Faut-il être chrétien pour parler du christianisme, femme pour réfléchir à la condition féminine, serfs pour étudier le servage ? Plus sérieusement, il convient de se demander quel type de relation il faut entretenir avec sa communauté

²⁶⁵ L'auteur va même plus loin, puisqu'elle rejoint les critiques formulées à l'encontre de certains chercheurs (Kuper, 2003 ; Rata, 2005) : « Pour certains, il semble que ce soit leur devoir comme scientifique qui leur dicte de mettre au jour les processus de construction de l'identité et donc, de dénoncer les manœuvres politiques supposées des autochtones au nom à la fois de leur différence et de leur primauté. Il n'y a dès lors qu'un pas de l'entreprise scientifique de déconstruction à la dénonciation et à la prise de position moraliste et normative. Comme Steven Robins s'interroge dans un commentaire suivant l'article de Kuper intitulé "The Return of the Native" [2003], cette dénonciation des logiques des politiques de l'identité autochtone ne serait-elle pas un signe du désir croissant pour certains d'un retour à la bonne vieille autorité ethnographique ? » (*ibid.* : 293).

²⁶⁶ Israël, Palestine. *Vérités sur un conflit*, Paris : Fayard, 2001.

d'appartenance pour s'autoriser à tenir à son propos un discours destiné aux "étrangers" » (*ibid.* : 331-332).

L'idée était déjà clamée, avec moins de précaution oratoires, par l'un des plus ardents défenseurs du trans-culturalisme, Edward Saïd :

« Je le dis clairement : je ne supporte pas l'idée que "nous" devrions nous intéresser exclusivement ou essentiellement à ce qui est à "nous" – pas plus que je ne saurais accepter qu'en réaction à cette idée on exige que les Arabes lisent des livres arabes, utilisent des méthodes arabes, etc. Comme le disait souvent C.L.R. James, Beethoven appartient autant aux Antillais qu'aux Allemands : sa musique est le bien commun de l'humanité » (Saïd 2000[1994] : 29)²⁶⁷.

Aussi l'étude des sociétés aborigène, maori, kanak, etc., contemporaines par des chercheurs d'autres origines ethniques ne s'apparente-t-elle pas nécessairement à du « néo-colonialisme scientifique » ou à de l'« hégémonie académique » : l'auto-flagellation ou l'autocensure du chercheur n'auront certainement jamais pour effet de renforcer la « scientificité » des ouvrages écrits par des auteurs dont la *légitimité* à s'exprimer se fonderait *en priorité* sur tout autre chose que leurs qualités purement scientifiques (*i.e.* formation, méthodologie, rigueur, objectivité, esprit de synthèse, etc.), par exemple sur leur origine ethnique ou leur religion. Les situations postcoloniales constituent des contextes socio-politiques bien précis : ce type de polémique endémique (mais, on l'a dit, relativement absent de Nouvelle-Calédonie, *du moins pour l'instant*) en dit au moins autant sur les luttes symboliques qui animent le champ scientifique local, autour de l'octroi à tel ou tel chercheur d'une légitimité à évoquer la colonisation en termes « décolonisés », et à donner une représentation socialement et politiquement acceptable de ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « legs colonial » (Bayart et Bertrand, 2006 ; Trépied, 2011 : 180).

Dans une perspective différente, et tout en saluant l'apparition de « nouveaux chantiers de recherche "interethniques" sous l'Accord de Nouméa » (2011 : 177), Trépied tient à souligner à quel point la recherche sur la Nouvelle-Calédonie est, selon lui, encore loin d'être « entièrement "décolonisée" » :

²⁶⁷ Stephanie Lawson affirme : « l'idée de considérer comme supérieur le jugement de l'intérieur concède une forme de privilège herméneutique (...) [où] celui de "l'intérieur" (...) se voit accorder une position privilégiée dès qu'il s'agit d'interpréter, d'expliquer ou de justifier une tradition culturelle ». Selon l'auteur, même si elle peut parfois être nuancée, cette approche herméneutique pose problème car « elle instaure la nécessité d'une distinction claire entre ceux de "l'intérieur" [*insiders*] et ceux de "l'extérieur" [*outsiders*] » (1999 : 48).

« Il continue en particulier d'exister une recherche menée localement et en métropole, notamment en histoire et en droit, qui *de facto*, n'intègre que marginalement, ou pas du tout, de perspective kanak. On pense par exemple ici à l'utilisation polémique des expressions "premiers colons" pour évoquer les ancêtres des Kanak et "préhistoire" pour caractériser la période antérieure aux premiers contacts avec les Européens, ou encore à l'organisation récente de grands colloques sur les évolutions statutaires des collectivités d'outre-mer – au Sénat à Paris et à Nouméa – permettant de célébrer l'imagination juridique à la française face à la revendication kanak et de discuter, selon l'intitulé d'une session, "la place non exclusive du peuple premier" (*sic*). La prise en compte des profonds changements qu'a connus la recherche en sciences sociales suite à l'irruption politique kanak ne doit pas occulter *l'existence d'un backlash conservateur qui semble se préciser* à mesure que l'échéance du vote d'autodétermination se rapproche (2014-2018) » (Trépiéd, 2011 : 179 ; c'est moi qui souligne).

A propos d'un colloque organisé en mars 2011 à l'I.R.D. de Nouméa, auquel Trépiéd fait référence ici, il eût sans doute été souhaitable de connaître la teneur des débats qui suivirent la session intitulée « La place non exclusive du peuple premier » – session où intervenaient, entre autres, Léon Wamytan (chercheur kanak, à l'époque doctorant en droit public), Natacha Gagné et Marie Salaün²⁶⁸. Trépiéd s'en prend nommément à l'auteur de certains travaux – Jean-Yves Faberon, professeur de droit, dont les positions politiques anti-indépendantistes sont par ailleurs affichées depuis longtemps et bien connues (localement du moins), coorganisateur du colloque²⁶⁹. Or, à première vue, le programme intégral du colloque de Nouméa et la liste des intervenants invités ne semblent pas exactement plaider en faveur d'un véritable « backlash conservateur » (pour ne citer que quelques noms : Alban Bensa, Déwé Gorodey, Hamid Mokaddem, Emmanuel Kasarhérou, Antoine Leca, David Chappell, Louis-José Barbançon, Alain Christnacht, ont proposé une communication à ce colloque)²⁷⁰. Pour autant, il semblerait

²⁶⁸ Toutes deux ont codirigé en 2010 un ouvrage collectif intitulé *Visages de la souveraineté en Océanie*, dont les travaux sont issus d'un Programme Jeunes Chercheurs financé par l'Agence Nationale de la Recherche sur le thème : « Les Peuples du Pacifique insulaire et l'État ». La thèse centrale de l'ouvrage (2010 : 21) souligne la nécessité qu'il y a à bien distinguer le projet nationaliste (qui exige la pleine et entière souveraineté en tant qu'État) et les revendications autochtones (qui demandent le droit à l'autonomie de leur peuple, tout en se maintenant au sein d'un État dont ils sont des citoyens dotés d'un statut particulier). Sur la question du titre, on peut simplement remarquer que, dans la publication des actes du colloque (Faberon *et al.*, 2011), l'intitulé sur « la place non exclusive du peuple premier » rassemble des études comparatives ou consacrées à l'Australie et à Fidji (volume 1, Deuxième partie, titre 1, pp.241-294) ; les études consacrées à la Nouvelle-Calédonie font l'objet d'un chapitre à part (volume 2, Deuxième partie), avec un intitulé un peu différent : « La place du peuple premier » (titre 3, pp.613-646).

²⁶⁹ Encore récemment, Faberon présentait à Nouméa une conférence visant à comparer le processus de décolonisation de l'Algérie et celui de la Nouvelle-Calédonie, ce qui n'a évidemment pas manqué de susciter de vives polémiques (« Le parallèle avec l'Algérie », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 20 mai 2015, p. 6).

²⁷⁰ Respectivement : anthropologue, auteur et femme politique kanak, anthropologue et philosophe, ancien directeur de l'ADCK, juriste auteur d'un ouvrage sur le droit coutumier, historien (Hawaii) du « réveil kanak », historien et auteur calédonien, haut-fonctionnaire très actif dans la gestion de la crise politique calédonienne de 1988 et dans la préparation des accords de Matignon et de Nouméa. Le programme détaillé du colloque figure sur : <http://www.histoiredroitcolonies.fr/IMG/pdf/gateway.pdf>. Faberon intervient sur les thèmes suivants :

effectivement que l'approche d'une échéance cruciale dans le processus institutionnel du pays (la consultation des « populations intéressées » sur la question du transfert ou pas de la pleine souveraineté par la France devrait intervenir avant 2018) tende encore à politiser les (pro)positions scientifiques et à multiplier les controverses²⁷¹.

Le débat épistémologique et politique lié aux évolutions statutaires et juridiques de la Nouvelle-Calédonie s'avère d'ailleurs bien plus complexe qu'il n'y paraît, puisque Trépied s'est lui-même trouvé pris dans une polémique (en tant que membre d'un collectif et « co-auteur » d'un article sur la question du pluralisme juridique soulevée par le Sénat coutumier), et accusé de « mettre sérieusement à mal [sa] crédibilité et position [d'anthropologue] »²⁷². Ces prises de position antinomiques autour d'une thématique apparemment « juridique », sont en fait révélatrices d'enjeux plus profonds qui touchent à la production concurrentielle de discours symbolique sur « l'identité et la représentation » (Bourdieu, 1980a), enjeux dans lesquels – comme je vais tâcher de le démontrer dans les pages qui suivent – l'anthropologie n'a finalement jamais cessé d'être partie prenante.

« Communautés de Nouvelle-Calédonie et relations avec la France » (session 6 du 8 mars 2011 intitulée : « Patries, communautés ») et « Le Groenland » (session 2 du 9 mars 2011 intitulée « Entre dépendance et indépendance, des relations privilégiées »).

²⁷¹ La définition des contours du corps électoral qui sera amené à se prononcer sur la question de la souveraineté (partagée ou non avec la France), constitue un enjeu politique majeur, exacerbé par les positions variables de l'Exécutif français sur ce point ; cette question a accaparé et envenimé le dialogue politique local durant plusieurs années, même si un consensus semble se profiler depuis le Comité extraordinaire des signataires de l'accord de Nouméa qui s'est tenu à Paris en juin 2015. Ce débat sur les listes électorales est récurrent depuis l'émergence de la revendication nationaliste (Mohamed-Gaillard, 2015).

²⁷² Isabelle Merle (2013). Le groupe d'anthropologues ciblé par ces critiques inclut les deux auteurs principaux de l'article, Demmer et Salomon (2013), mais aussi Gagné, Salaün, Bensa, Wittersheim ou encore Naepels (soit un véritable aréopage de chercheurs métropolitains travaillant de longue date sur les problématiques sociales et culturelles de la Nouvelle-Calédonie) : l'article, qu'ils ont collectivement validé, explique Merle, visait à dénoncer les dérives juridiques d'une forme de radicalisme coutumier entériné par des juristes assimilés à des « sachants de la coutume » et porteurs d'une vision jugée réactionnaire de la société kanak. Le texte de Merle est accessible sur le site du Laboratoire de Recherches Juridique et Économique de l'UNC (<http://larje.univ-nc.nc>, dossier « droit coutumier, justice coutumière et émancipation : un débat ») où figure également la lettre adressée à Demmer et Salomon par Élie Poigoune (Ligue des Droits de l'Homme et du citoyen de Kanay-Nouvelle-Calédonie) ; cf. aussi l'analyse de Godin et Passa (2014), ainsi que Tcherkézoff (2015). Cette controverse renvoie à la dimension performative des actions menées par les institutions de Nouvelle-Calédonie, en particulier le Sénat coutumier. Naturellement, c'est aussi la place de l'anthropologie *exogène* (surtout quand elle s'autorise à être ouvertement critique) qui se trouve ici questionnée.

DEUXIÈME PARTIE

CONSTRUIRE L'IDENTITÉ KANAK

**Histoire d'un sentiment d'appartenance
et usages politiques de la Coutume.**

« *Presque tous ces raisonnements coloniaux commencent en posant l'arriération des indigènes, leur inaptitude générale à être indépendants, "égaux" et capables* ».

Edward D. Saïd (2000 [1994]: 137).

« *Culture takes diverse forms across time and space. This diversity is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of the groups and societies making up humankind. As a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations* ».

UNESCO (Déclaration du 2 novembre 2001).

Comme l'ont fort bien décrit certains penseurs du nationalisme ethnoculturel²⁷³, l'idéologie de *libération nationale* passe par l'édification de barrières ethniques – puis, idéalement, politiques, l'avènement de l'État-nation en constituant l'aboutissement – et s'appuie sur la sacralisation d'une culture dite « populaire » (*à l'image du peuple*) érigée en base culturelle commune à l'ensemble de la communauté nationale : une façon d'être, idéalement rurale et humble, dont *l'authenticité* ou, plus généralement, l'existence même, se trouverait menacée par les effets irréversibles de la modernisation (Champagne, 1984 ; Gellner, 1989). Babadzan résume le phénomène en ces termes :

« Les sociétés sont désormais représentées comme des ensembles d'individus censés être libres et égaux (innovation majeure naturellement) mais censés également avoir tous quelque chose en commun : une culture, censée être spécifique, éternelle et immuable. Cette culture, considérée comme l'Ame du Peuple, c'est-à-dire comme une véritable entité spirituelle, est néanmoins susceptible de se donner à voir, de *s'incarner*, littéralement, dans des choses : costumes, styles architecturaux, danses, chants populaires vont se mettre à fonctionner (...) comme symboles de l'identité nationale, comme symboles d'appartenance ou d'identification à ces ensembles sociaux nouveaux, les nations, représentées comme communautés de culture » (Babadzan, 2004 : 321).

²⁷³ Cf. en particulier Gellner (1989). Pour une synthèse et une discussion sur les théories du nationalisme, on pourra se reporter à Smith (1998) et Babadzan (1999 : 13-20 ; 2009 : 125-140).

Il ajoute, commentant ainsi l'analyse de Hobsbawm sur l'invention des traditions nationales dans l'Europe de la fin du XIX^e siècle :

« Les États et les classes dirigeantes produiront délibérément les mythologies et les symboles de la nation, et multiplieront les commémorations publiques à grand spectacle. C'est ainsi que la modernité va s'entourer de rites et de mythes, alors même que les sociétés rurales où prévalaient ces formes d'expression symbolique sont en voie de liquidation accélérée » (*ibid.* : 314).

Ainsi, les élites nationalistes émergentes de certaines colonies d'Afrique, d'Asie, des Amériques, puis de l'Océanie, vont puiser dans la culture dite « traditionnelle » (qui, en tant que telle, a disparu en partie ou en totalité sous les coups de l'acculturation sociale, politique, religieuse, etc.), les mythes et les symboles qui sont ensuite érigés en culture populaire et célébrés comme tels. Leur discours consiste bien en une réinterprétation et une réification de « la » tradition, à travers un schéma de pensée et des institutions résolument modernes (expositions, associations, festivals, centres culturels, revues, etc.), dont l'organisation et le mode de fonctionnement n'ont aucune signification à l'intérieur du milieu social traditionnel. A partir des années 1980, un nombre croissant de chercheurs (ethnologues, sociologues, politistes, historiens) a proposé une analyse des phénomènes de mobilisation ethnique en termes historiques et scientifiques, contre une vision par trop essentialiste et culturaliste des divisions du monde social²⁷⁴. Désormais, la notion de « culture » (qu'elle se décline en termes de coutume, de tradition, d'identité, etc.) est devenu un référent symbolique puissant, constitutif de ce que Kupiainen décrit comme « la construction indigène d'une interprétation partagée et collective du passé et du présent » (2007 : 254).

En Nouvelle-Calédonie, depuis l'arrivée des missionnaires maristes (1843), suivie dix ans plus tard, le 24 septembre 1853, par la prise de possession de l'archipel par la France²⁷⁵,

²⁷⁴ Parmi les premiers ouvrages de référence : Amselle et M'Bokolo (éds., 1985), Chrétien et Prunier (éds., 1989), Bayart (1996).

²⁷⁵ D'aucuns jugent inopportun l'emploi des termes « prise de possession » pour désigner le moment où le contre-amiral Febvrier-Despointes proclame le rattachement à la France de la « Nouvelle-Calédonie » ainsi baptisée par James Cook lors de son passage en septembre 1774, en souvenir des côtes écossaises. En effet, politiquement, la date du 24 septembre continue de poser problème car son contenu symbolique n'est pas neutre : la « prise de possession » fait davantage référence à une conquête coloniale, célébrée en tant que telle par une sensibilité loyaliste ; les intellectuels kanak militant dans les années 1970 ont fait *a contrario* de cette date le « jour de deuil national kanak » (*Le Réveil Canaque*, n°30, septembre 1973 ; cf. fig.6, *infra* p.312). Des actions ont été menées dans les années 2000 pour en faire une « journée citoyenne de réconciliation » (cf. *infra*). Dans le cadre de ma recherche, j'entends éviter autant que faire se peut toute forme d'autocensure ou d'auto-flagellation liée au fait que

l'organisation sociale traditionnelle des populations autochtones a subi, à travers diverses formes de domination (religieuse, foncière, politique, économique), des ruptures et des transformations, et s'est trouvée brutalement entraînée dans un processus de christianisation et d'occidentalisation forcées.

A partir des années 1970, l'histoire politique de la Nouvelle-Calédonie est marquée par l'émergence du mouvement indépendantiste kanak, qui tire sa légitimité de la revendication par les Mélanésiens d'une identité culturelle en-soi et pour-soi, que les instruments de l'hégémonie française (en particulier les spoliations foncières, les conversions religieuses, l'urbanisation, le salariat, l'école) ont trop longtemps dénigrée et étouffée. « Les Européens nous ont empêchés d'être », affirmera notamment Jean-Marie Tjibaou, chef de file du mouvement indépendantiste kanak²⁷⁶.

Cette opposition à la domination française se traduit, dans les années 1970, par une affirmation de l'identité mélanésienne en termes d'*ethnicité* et de *culture*, affirmation de plus en plus politisée, puis qui tend à se radicaliser et, à partir de 1984, à s'institutionnaliser sous les traits de Kanaky (la « nation kanak »)²⁷⁷. Ce nouveau type de rapport des « Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » à leur culture semble se caractériser par la vision nostalgique d'un passé précolonial largement idéalisé (la « tribu », rurale, saine, et chaleureuse, opposée au seul centre urbain de la capitale : « Nouméa-la-Blanche »), et l'exaltation, par une minorité d'intellectuels mélanésiens et occidentaux, d'un certain nombre de symboles identitaires kanak. En particulier, à travers la revendication mélanésienne, c'est *la coutume*, cette notion aux contours sociologiques imprécis, qui s'affiche comme lieu privilégié de l'identité autochtone, comme code de conduite immémorial, et surtout comme symbole par lequel les « Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » veulent faire reconnaître leur *autonomie*, c'est-à-dire leur aptitude à penser eux-mêmes leur propre culture et leur avenir politique et économique, selon des concepts et des modalités qui, bien que faisant implicitement référence à des représentations

je suis une ethnologue blanche originaire de France métropolitaine. J'emploie donc de préférence, et sans aucune *insinuation* politique, le terme communément usité de « prise de possession », qui dit bien ce qu'il veut dire car il sous-entend le caractère unilatéral et violent de la logique coloniale.

²⁷⁶ Interview de Jean-Marie Tjibaou sur l'antenne de *Radio Djiido* (radio indépendantiste) le 18 novembre 1985 (Tjibaou, 1996 : 21)

²⁷⁷ C'est en 1984 qu'est créé le parti indépendantiste, le Front de Libération Kanak et Socialiste (FLNKS) ; en décembre, Jean-Marie Tjibaou, alors président du FLNKS, annonce la création du Gouvernement provisoire de la République de Kanaky. Ce dernier ne sera pas reconnu par l'État français. En 1987, tandis que la situation du statut de la Nouvelle-Calédonie s'enlise, Jean-Marie Tjibaou dépose à l'ONU le projet de Constitution de la Kanaky.

occidentales héritées de l'histoire coloniale et missionnaire, seraient désormais librement choisis, et non plus imposés par une puissance administrative ou militaire extérieure²⁷⁸.

Dans les pages qui suivent, je souhaite retracer la genèse du phénomène de mobilisation idéologique des Mélanésiens autour d'un thème ethnoculturel dont l'aboutissement serait Kanaky : « la nation kanak ». Présentée par les militants indépendantistes comme le « réveil » d'un peuple trop longtemps prisonnier du joug colonial, l'affirmation en termes politiques de l'autochtonie (entendue comme *l'antériorité de la présence mélanésienne sur l'archipel*) est en réalité le fruit d'une volonté idéologique, elle-même issue d'un processus historique complexe dont il importe de rappeler ici les étapes.

J'espère montrer qu'à l'instar des autres processus anticoloniaux observables en Océanie et ailleurs, la dynamique culturelle kanak qui émerge dans les années 1970, passe par un processus d'*objectivation* et de *réification* d'une représentation essentialiste de la culture, largement nourrie des représentations coloniales. Ce processus vise avant tout à souligner l'ancrage d'une identité communautaire kanak dans un passé précolonial idéalisé, sacralisé, littéralement mis en scène et représenté sous la forme d'icônes et d'emblèmes nationaux : héros nationaux, hymnes, drapeaux, symboles, cérémonies commémoratives, etc., seront ici déployés (et au besoin *inventés* ou *reformulés*) dans un contexte qui est aussi celui d'une transformation des rapports politiques entre le Territoire et l'État. Ma réflexion s'appuie sur l'apparition, au nom de « l'esprit de la coutume », de forces sociales et de statuts sociaux nouveaux, selon trois étapes : tout d'abord, l'instauration, par l'autorité coloniale, d'un clivage social dominant/dominé nourri des représentations colonialistes (*i.e.* racistes, évolutionnistes, au mieux paternalistes) de l'époque, et qui s'est rapidement traduit sous la forme d'une bipolarisation ethnique ; puis la volonté d'une *élite* mélanésienne en émergence, dont je préciserai quelques-unes des caractéristiques sociales, de renverser le rapport de domination, à travers un discours philo-coutumier qui n'est rien de moins que le reflet inversé du discours colonial et missionnaire sur « l'indigène » (« le Canaque », « le Mélanésien »), et qui démontre surtout comment les colonisés se sont réapproprié les modes de pensée et les représentations des dominants ; enfin, l'utilisation politique d'un discours traditionaliste sur la culture et notamment la *coutume kanak*, destinée à servir à la fois de ciment idéologique et d'emblème fédérateur dans le programme nationaliste.

²⁷⁸ L'expression « Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » figure entre guillemets car elle fait référence au titre du livre consacré au premier festival des arts mélanésiens du pays (Tjibaou *et al.*, 1976).

La suite de mon travail s'attache donc en premier lieu (**chapitre 4**) à rappeler l'historicité de concepts tels que l'« identité kanak », le « peuple kanak », ou encore « la coutume », concepts dont on a trop souvent tendance à oublier – du fait de leur totale absorption par le sens commun — qu'ils ont été *socialement et historiquement construits et (re)sémantisés* en fonction des usages sociaux, idéologiques, politiques auxquels ils étaient associés. J'analyse ensuite le travail de production et d'utilisation des représentations symboliques des identités collectives, et en premier lieu de l'identité kanak, tel qu'il a été mené depuis 1975, d'abord à travers le tout premier festival des arts mélanésiens de Nouvelle-Calédonie (**chapitre 5**), puis dans les années 1980, lorsque s'est forgé un mouvement plus radical de revendication indépendantiste qui prend appui sur des bases ethnoculturelles et utilise tous les outils disponibles afin de proposer des symboles tangibles de la nation (**chapitre 6**).

Dans cette deuxième partie, j'entends souligner le fait que le discours philo-coutumier kanak, tel qu'il a été promulgué par les *leaders* nationalistes à partir de la deuxième moitié des années soixante-dix, d'une part, trouve son origine dans un certain contexte politique et institutionnel national et régional, et d'autre part, puise dans le répertoire symbolique et les représentations socio-culturelles qui sont nés de la confrontation avec la christianisation et la colonisation des populations autochtones. De fait, et pour reprendre les mots d'Edward Saïd, ignorer ou négliger « l'expérience superposée » des non-Occidentaux et des Occidentaux,

« l'interdépendance des terrains culturels où colonisateurs et colonisés ont coexisté et se sont affrontés avec des projections autant qu'avec des géographies, histoires et narrations rivales, c'est manquer l'essentiel de ce qui se passe dans le monde depuis un siècle (...). Loin de jeter le discrédit sur la lutte pour se libérer de l'empire, ces contractions du discours culturel prouvent en fait toute la valeur de l'"énergie de libération" qui fonde le désir d'être indépendant, de parler librement, sans le fardeau d'une domination injuste. Or *on ne peut comprendre cette énergie qu'historiquement* » (Saïd, *op. cit.* : 23 ; c'est moi qui souligne).

Et on ne peut concevoir le *legs colonial* que comme cette forme d'*expérience superposée*, ce lien inextricable, cette *interdépendance* entre l'opresseur et l'opprimé, entre l'impérialiste et le nationaliste : le produit hybride et sans cesse *réinventé* d'une dialectique, sociale autant que politique, culturelle autant qu'historique, entre l'idée des uns de maintenir les vestiges d'un empire colonial, et l'énergie des autres à vouloir absolument, par tous les moyens possibles, s'en affranchir et (re)conquérir leur souveraineté. Je précise que mon but ici n'est nullement de questionner l'authenticité de la coutume ou la légitimité de ceux qui s'en veulent

les porte-parole, mais bien plutôt *d'observer et d'analyser la dynamique de recomposition de l'espace socio-culturel calédonien* à travers des formes objectivées d'affirmation d'une dignité culturelle autochtone qui demande, puis exige, d'être reconnue publiquement. Dans ce processus, c'est avant tout *la conscientisation d'une culture commune* qui s'acquiert pas à pas, pour à la fois tenir lieu de *ciment idéologique* et contribuer à légitimer un nouvel ordre symbolique et politique en cours d'édification (Lawson, 1993 : 3).

Chapitre 4

L'identité kanak, miroir du colonialisme.

1. Les données de l'histoire coloniale.

La lecture des ouvrages retraçant l'histoire de la « découverte », puis du peuplement colonial de la Nouvelle-Calédonie permet de relater la genèse des relations complexes entre les différents groupes sociaux qui composent aujourd'hui la société néo-calédonienne. La Nouvelle-Calédonie fut d'abord une colonie : comptoir colonial, colonie pénitentiaire, puis « colonie de peuplement », l'histoire du « Caillou » s'est construite selon les politiques successives d'occupation et d'exploitation menée par la France depuis le milieu du XIX^e siècle. Le développement économique vient principalement avec l'exploitation du nickel, dont le sous-sol de l'île renfermerait, aujourd'hui, environ 30% des réserves mondiales. L'univers du bagne constitue la « base historique » du peuplement européen de la Nouvelle-Calédonie, à laquelle sont venues s'ajouter peu à peu des vagues migratoires de colons « libres » et de main d'œuvre étrangère, principalement sud-asiatique. Longtemps, les deux souches de population blanche (les descendants de bagnards, d'une part, et les colons « honorables », venus librement, d'autre part) ont constitué deux mondes sociaux très distincts l'un de l'autre : les premiers (le « robinet d'eau sale ») étaient dénigrés par les seconds, et l'endogamie sociale était la règle. Durant des décennies, et encore un peu aujourd'hui, le passé carcéral de leurs ancêtres a été largement refoulé par la grande majorité des « Caldoches »²⁷⁹.

²⁷⁹ Le terme « caldoche » désigne généralement, on l'a dit, les Calédoniens d'origine européenne (préférentiellement ancrés depuis plusieurs générations en Nouvelle-Calédonie). Quoique de plus en plus fréquemment employé, ce terme reste perçu comme péjoratif par certains (qui refusent de se dire « Caldoches », et se diront plus volontiers « Calédoniens »), alors que d'autres le revendiquent avec fierté comme une catégorie d'identification (*cf. infra* chapitre 8).

La reconstitution du passé (qui consiste en un *discours rétrospectif* socialement déterminé, énoncé comme étant la manière dont les faits se seraient réellement déroulés) rappelle combien les catégories sociales spécifiquement adaptées au milieu mélanésien et les représentations culturelles dites « coutumières », encore dominantes aujourd'hui et fortement sacralisées dans la thématique indépendantiste kanak, ne constituent pas des concepts indigènes retranscrits par l'autorité coloniale, mais plus vraisemblablement des classifications construites *par et pour* la colonisation, et par conséquent héritées de l'Histoire coloniale et missionnaire (Saussol, 1979). A l'instar des *réserves*, parfois qualifiées de « conservatoires de la coutume » ou de « sanctuaires culturels »²⁸⁰, les catégories socio-juridiques telles que la notion de *tribu* et le statut de *grand chef ou petit chef*, sont d'abord des artefacts institutionnels créés par l'Administration pour favoriser la colonisation des terres et le contrôle des populations indigènes. D'après Isabelle Merle :

« La tribu apparaît pour la première fois en tant que catégorie administrative reconnue, dans l'arrêté du 24 décembre 1867, qui traite du problème des crimes et délits commis par les indigènes. Par ce règlement, la tribu est déclarée administrativement et civilement responsable de ses membres. Elle émerge comme une entité juridique à part entière et sert de base à la construction de la propriété mélanésienne. Celle-ci est définie par la circulaire du 20 février 1866 et par l'arrêté du 22 janvier 1868. Il est prévu de réserver à chaque tribu des terrains incommutables, inaliénables, ne pouvant être ni vendus, ni loués. L'instabilité du "droit de propriété" est maintenue puisque les autorités locales peuvent arbitrairement réduire les espaces alloués. Ainsi est fondé le principe de la réserve indigène permettant de développer une logique de cantonnement » (1995 : 100-101).

En effet, pour les besoins de sa mission « civilisatrice », l'Administration s'empare progressivement des terres qu'elle redistribue aux colons, cependant qu'elle rassemble peu à peu les populations autochtones déplacées à l'intérieur de territoires délimités comme *réserves indigènes*. Cette politique coloniale atteste une volonté de ségrégation et d'exclusion des Kanak, aggravée par une limitation de leurs déplacements en dehors des zones de cantonnement.

L'Administration désigne alors un petit nombre de *chefs administratifs* qui servent d'intermédiaires entre les autorités et les populations colonisées²⁸¹ : chargés notamment du recrutement de la main d'œuvre à l'usage des nouveaux « propriétaires terriens », puis, en 1914

²⁸⁰ Cf. l'analyse de Jean-Marie Kohler (1990 : 71-72).

²⁸¹ Sur la notion de « chef administratif », qui se distingue du « vrai chef », cf. Alban Bensa (1990 : 19-20).

et 1939, du recrutement des hommes mobilisés et envoyés sur le front français, ils facilitent l'imposition, auprès des habitants des *tribus*, des représentations du système d'autorité occidental.

« Les chefs, personnages purement administratifs qui n'ont souvent aucun pouvoir traditionnel au sein même de leur groupe, deviennent de véritables courroies de transmission entre les indigènes et l'autorité française. Ils sont tenus de procéder à un recensement exact de la population qu'ils ont sous leurs ordres et de tenir, en particulier, un compte précis des individus de sexe masculin. Ils doivent désormais tenir à jour un état civil » (Merle, 1995 : 304).

L'historienne Bronwen Douglas souligne quant à elle l'impact de ce découpage administratif imposé par l'autorité coloniale, ainsi que ses particularités²⁸². Ce découpage, précise-t-elle, interfère avec l'organisation hiérarchique traditionnelle précoloniale, plus particulièrement sur la Grande Terre, l'île principale de l'archipel. Cette situation tranche avec celle des îles Loyauté (Maré, Lifou, Tiga, Ouvéa), longtemps appelées les « dépendances », où la christianisation joua un rôle majeur dans la transformation sociale, mais où l'intrusion coloniale fut très restreinte, comme la spoliation des terres et le déplacement des populations locales : la totalité des colons furent en effet installés sur la Grande Terre, et notamment sur la côte Ouest, plus propice à l'agriculture. Ainsi, en ce qui concerne l'organisation coloniale, elle s'imposait comme suit :

« Les Français définissaient l'autorité en terme de structures territoriales homogènes, représentées légalement par des responsables administratifs [des *grands chefs* et des *petits chefs*], qui contrôlaient les populations et les ressources de chacun des territoires distincts (les "districts" englobant les "réserves", dont chacune était occupée par une "tribu"), et qui rendaient compte à leurs supérieurs directs (des Blancs jusqu'à récemment) dans la hiérarchie coloniale » (Douglas 1998 : 78, ma traduction).

²⁸² Depuis les années 1980, Bronwen Douglas a consacré plusieurs publications à l'historiographie de la Nouvelle-Calédonie. Son objectif relève de ce qu'elle nomme une « anthropologie historique » ou une « histoire ethnographique » : « la première se rapporte à des descriptions générales des cultures et des relations sociales passées ; la seconde cherche à présenter les particularités des actions et de l'expérience passées situées dans leurs contextes culturels et stratégiques (...) ; elle s'interroge en outre sur les implications philosophiques et politiques de l'entreprise historique elle-même » (Douglas, 1996 : 125). Douglas défend une épistémologie « antipositiviste, pluraliste et critique » : « il s'agit de traiter le passé soit-disant fixe et réel comme une image actuelle de l'esprit et comme un artéfact narratif » (*ibid.*).

Isabelle Merle décrit les mesures mises en œuvre par le gouverneur de l'époque (Paul Feillet) :

« Dans le cadre de la réorganisation du Service des Affaires Indigènes, décrétée le 9 août 1898, l'île est divisée en districts (indigènes). "Chaque district est soumis à l'autorité d'un grand chef qui est nommé par le Gouverneur" (Art. 19). Les districts sont divisés en tribus. "Chaque tribu est commandée par un chef de tribu appelé "petit chef" qui est également nommé par le gouverneur" (Art.20). "La tradition", selon Feillet, consiste à doubler les hiérarchies créées par le pouvoir colonial en milieu indigène. Celles-ci sont désormais investies d'un rôle qui va bien au-delà de la simple courroie de transmission. Les chefs ne sont plus seulement tenus d'informer les autorités. Ils sont directement responsables du maintien de l'ordre dans leur district ou dans leur tribu » (*op.cit.* : 307-308).

La présence de l'Administration coloniale, dont les manipulations bouleversent l'intégralité du système social traditionnel, des relations claniques, et des hiérarchies coutumières, a également d'autres effets : les missionnaires, débarqués sur l'archipel quelques années plus tôt dans l'espoir de « civiliser » les païens mélanésiens (les catholiques sur la *Grande Terre* à partir de 1843, les protestants dans les îles Loyauté quelques années auparavant), trouvent auprès de l'Administration un appui logistique et militaire précieux pour rompre leur isolement et consolider une implantation encore fragile. En effet, l'arrivée des missionnaires ne s'est pas faite sans heurts. Comme l'explique le Père Roch Apikaoua, prêtre kanak, « le choc entre les deux mondes a parfois été brutal », et les violences ont bel et bien existé de part et d'autre, ce qu'illustre « le massacre du frère Blaise à Balade »²⁸³.

Malgré des débuts difficiles, le rôle et l'influence idéologique des hommes d'Église deviennent alors tout à fait déterminants dans l'évolution socio-politique des populations autochtones de Nouvelle-Calédonie.

²⁸³ Balade désigne une rade située à l'extrémité nord-est de la Grande Terre. James Cook y avait séjourné en 1774. Une mission catholique s'y installe en décembre 1843 : « L'histoire du diocèse commence en 1843 lorsque, au bout de huit mois de voyage en mer, cinq missionnaires maristes venus d'Auvergne débarquent du "Bucéphale" le 18 décembre, sur la plage de Mahamate, au nord d'Opao (...). Ce sont Mgr Guillaume Douarre, les pères Viard et Rougeyron, les Frères Jean Taragnat et Blaise Marmoiton ». (...) « Le 25 décembre, sur un autel de pierre à l'ombre d'un banian, est célébrée la première messe en terre calédonienne, à quelques pas du rivage de Mahamate ». (Apikaoua et Briseul, 2014 : 39-40 ; 52). L'un des frères maristes y fut tué en 1847. Le lieu conserve une valeur symbolique forte pour l'ensemble des catholiques de Nouvelle-Calédonie. Le Père Roch Apikaoua choisit d'être ordonné diacre à Mahamate le 15 décembre 1985 (*ibid.* : 40-43). Lors du cent cinquantième anniversaire de la présence mariste, le 25 décembre 1993, avant de célébrer la messe de Noël, l'évêque Mgr Calvet demanda pardon au peuple kanak pour tous les manquements perpétrés par les missionnaires (*ibid.* : 45). Cf. également Monnerie (2008 : 31-49).

Le rôle acculturatif des missions

De fait, bien qu'elles se dissocient ensuite très nettement de l'autorité coloniale et qu'elles contribuent considérablement à la défense puis à la promotion sociale des indigènes au sein de la société dominante, il n'en reste pas moins que les Églises n'ont initialement d'autre choix, pour leur propre prospérité, que de collaborer dans une large mesure à la colonisation, comme le rappelle Jean-Marie Kohler :

« D'abord, parce que l'établissement de leur propre pouvoir idéologique et institutionnel était à ce prix : pour imposer leur vision du monde, il leur fallait non seulement disqualifier la culture païenne, mais substituer un nouveau système d'autorité à celui qui – en se fondant sur cette culture – en assurait traditionnellement la reproduction. Ensuite, parce que civiliser les Mélanésiens apparaissait comme un préalable à l'évangélisation » (Kohler, 1989b : 187)²⁸⁴.

On compte un peu moins de deux cents baptisés en 1853, les maristes ayant dû s'enfuir à trois reprises (en 1847, 1849 et 1850) en raison de l'hostilité de certains autochtones, puis du fait de la « concurrence » menée par les missionnaires protestants. Ces derniers, surtout implantés dans les îles Loyauté, notamment à Lifou et Maré, ne sont d'abord guère présents sur la Grande Terre. Néanmoins, à la suite du conflit qui oppose la mission mariste à l'Administration coloniale française, le gouverneur Feillet accueille les *natas* indigènes (convertis et « prêcheurs » originaires des îles Loyauté) et associe *ipso facto* la confession protestante à « l'œuvre de civilisation » menée sur l'ensemble du territoire de la Nouvelle-Calédonie.

Même si l'évangélisation suppose, comme la colonisation, un rapport de domination vis-à-vis des indigènes, les objectifs de la Mission et de l'Administration divergent sur un point essentiel, comme le souligne très justement Alain Saussol :

« Pour le colon comme pour l'administrateur ou le gouverneur, l'indigène est un occupant gênant, monopolisant des terres que gaspillent ses longues jachères ; au mieux un auxiliaire corvéable, une main d'œuvre à utiliser, d'ailleurs condamnée à disparaître par extinction de la race. Pour la Mission l'autochtone est au contraire la raison d'être » (1969 : 120).

²⁸⁴ Sur l'implantation de la mission mariste en Nouvelle-Calédonie et ses relations ambiguës avec l'Administration coloniale, cf. Saussol (1969).

Aussi les missionnaires font-ils rapidement obstacle aux pratiques de l'Administration et des colons, par souci de protéger leurs ouailles contre la répression, les mauvais traitements, et les mauvaises influences, c'est-à-dire en réalité afin de garantir les intérêts de l'Église et sa pérennité *en tant que force sociale et idéologique dominante*. Ce fut notamment le cas pour les catholiques, lors de l'arrivée de gouverneurs ouvertement anticléricaux (Guillain en 1862, Feillet en 1894) : les tensions de plus en plus exacerbées entre les deux institutions incitèrent les Maristes à prendre le parti des autochtones *contre* l'Administration, parfois en invitant les indigènes à « boycotter » le travail chez certains colons (uniquement les non-pratiquants, jugés de mauvaise influence), ou à refuser de payer « l'impôt de capitation » auquel étaient soumis les « indigènes » :

« Selon les colons, les Pères font de l'obstruction pour les empêcher de s'établir et conserver le monopole de leur influence sur les indigènes. Cette obstruction se fait de la façon suivante : on interdit aux indigènes catholiques de venir travailler chez les colons désignés à ceux-ci comme "païens", c'est-à-dire qui n'ont pas la chance de plaire à la Mission. On espère ainsi les décourager et les obliger à repartir. Il y aurait même collusion entre la Mission et certains colons "bien pensants", pour évincer les autres et se partager leurs terres. Pour preuve des manœuvres des missionnaires : la plupart des colons doivent travailler avec les autochtones non convertis qui sont plus dociles et plus travailleurs. Aussi ces tribus non-catholiques sont celles qui ont le plus d'argent, et elles ne font aucune difficulté pour payer l'impôt de capitation. Quant aux catholiques deux raisons expliquent leur manque de numéraire : ils refusent de travailler avec les colons, et se font exploiter par les Pères qui les paient fort peu et surtout "avec des bénédictions".

A ces accusations (...), les Pères s'ils admettent implicitement le fait, s'efforcent de le justifier.

Selon eux, le motif religieux n'a jamais servi de critère pour établir un distinguo quelconque entre les colons, mais seulement la façon dont ils traitaient les indigènes. Or, nombre de colons ne paient pas leurs travailleurs, ou les paient en alcool. On le voit, la Mission ne se veut pas contre quelque chose, mais entend d'abord défendre les intérêts de ses protégés en même temps que les siens propres ». (Saussol, 1969 : 119-120).

En s'imposant comme médiateurs et modérateurs entre, d'un côté, l'Administration et les colons, et de l'autre, les populations autochtones, les missionnaires contribuent à l'implantation, en milieu mélanésien, des forces sociales et matérielles de la civilisation occidentale, et à l'inculcation aux autochtones des représentations et des valeurs véhiculées par la domination coloniale. Parallèlement, ils favorisent largement *l'acculturation* des convertis, par la diffusion, au sein des tribus dont ils partagent le quotidien, non seulement des valeurs chrétiennes, mais également des modes de vie et des modes de pensée occidentaux.

Plus encore, ils initient véritablement le processus d'intégration et d'assimilation sociale, économique et politique des Mélanésiens : par l'apport de technologies nouvelles ; par une assistance en matière de commercialisation des productions agricoles ou animales, voire un encouragement aux initiatives commerciales individuelles (Kohler, 1979a) ; enfin, par l'inculcation de normes sanitaires, morales, civiques, etc., les missionnaires contrôlant également les structures associatives, médicales et éducatives.

Il est important de souligner que, sur le plan de la « socialisation », l'impact des missions est considérable dans l'ensemble des pays du Pacifique (Douaire-Marsaudon *et al.*, 2008). Comme le remarquait par exemple Margaret Jolly à propos du Vanuatu :

« Durant la plus grande partie du [vingtième] siècle, les missions ont eu un impact plus profond sur la région que tous les entrepreneurs européens ou même le gouvernement colonial. Cet impact, bien entendu, ne s'est pas limité à la conversion d'une large part des populations aux idéaux chrétiens, à leur acceptation de la mission comme répandant la "lumière", et à l'identification du paganisme aux "ténèbres". Tout en prêchant la doctrine chrétienne, toutes les missions ont, à des degrés divers, inculqué des pratiques européennes séculières, en particulier par le développement des hôpitaux et des écoles. Tous les équipements de santé et d'éducation de la région étaient toujours fournis par les missions, et non par le gouvernement, et ce jusqu'aux années 1970 » (Jolly, 1982 : 346)²⁸⁵.

Au total, l'influence des autorités religieuses est considérable ; outre les croyances des populations, elle touche tous les aspects de la vie quotidienne, façonnant rapidement la trajectoire sociale des jeunes Mélanésiens scolarisés à la mission. Le rôle de l'école est à cet égard décisif dans le processus d'acculturation, comme en témoigne cet extrait de lettre rédigé par Monseigneur Fraysse en 1904 :

« Pour implanter le christianisme et le faire pénétrer dans les mœurs, il ne suffit pas d'évangéliser la génération adulte, il faut *s'emparer de la jeunesse par l'éducation* et, après l'avoir soustraite aux effluves du paganisme traditionnel, l'imprégner de l'esprit de foi » (cité par Kohler et Wacquant, 1985 : 1660-1661 ; souligné dans le texte).

²⁸⁵ Le Vanuatu a accédé à l'indépendance le 30 juillet 1980. A l'heure actuelle, ce pays est fréquemment cité comme un contre-exemple par les partisans du maintien d'un rattachement de la Nouvelle-Calédonie à la France : il serait l'illustration d'une « décolonisation ratée », et la démonstration d'une arriération sanitaire, économique et sociale, qui suffiraient à disqualifier le projet d'une indépendance radicale de la Nouvelle-Calédonie. Plus vraisemblablement, les difficultés du Vanuatu seraient à rechercher dans la difficile mise en place d'une démocratie assainie et dans le douloureux principe de réalité (économique, sociale) qui a suivi l'euphorie collective de l'indépendance. Tjibaou affirmait à juste titre que le plus important était « le jour d'après », preuve qu'il avait pleinement conscience de la difficulté, pour un État souverain, quel qu'il soit, d'édifier un véritable projet de société qui aille au-delà de la seule posture idéologique.

Kohler et Wacquant ajoutent en guise de commentaire :

« La réorganisation de la vie matérielle autour et en fonction de l'école de la Mission constitue le dernier rouage d'un dispositif capable d'amener les Mélanésiens à *intérieuriser un ensemble de préceptes et de principes de perception et de comportement qui sont à la fois le produit et la condition de reproduction de l'ordre symbolique et social qui se met en place* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

En contrepartie, l'enseignement et les programmes associatifs des Églises, qui impliquaient nécessairement l'aliénation des colonisés et leur soumission à l'autorité et au langage des dominants, constituèrent également pendant longtemps le seul moyen dont disposaient les « indigènes », d'abord pour échapper aux formes plus brutales de l'oppression coloniale, ensuite pour amorcer une ascension sociale dans la société coloniale. Cependant, les effets de la colonisation et de l'évangélisation ne furent pas homogènes sur l'ensemble du Territoire, et la présence de l'administration coloniale s'exerça surtout sur l'île principale. A ce titre, Douglas rappelle encore que les populations mélanésiennes des îles Loyauté ont été moins touchées par la colonisation (spoliations, cantonnements) que leurs voisines de la *Grande Terre*. N'ayant pas subi aussi nettement les déstructurations sociales, politiques, et culturelles induites par l'organisation coloniale, elles ont souvent su tirer un meilleur profit des opportunités offertes par les structures éducatives missionnaires :

« D'un point de vue administratif, les Loyauté étaient, depuis les années 1860, des dépendances de la colonie française de Nouvelle-Calédonie, mais leur histoire coloniale s'est avérée très différente de celle de la Grande Terre. Il n'y eut aucune base européenne, ni aucune confiscation des terres, à l'inverse de la Grande Terre, où une part infime des terres fut conservée par les Mélanésiens. Il y eut également beaucoup moins d'interférences entre l'Administration et les structures locales d'autorité dans les Loyautés (Howe, 1977 : 81). Les habitants des îles profitèrent d'opportunités éducatives bien meilleures, et durant bien plus longtemps, que la plupart des habitants de la Grande Terre, en partie grâce au travail mené par les missionnaires, locaux et Européens, dans ces sociétés moins affectées par la colonisation » (Douglas, *op. cit.* : 74 ; ma traduction).

Ceci peut expliquer, sans nul doute, et bien mieux que toutes les interprétations de type racialisiste qui ont pu prospérer ensuite, la présence de nombreux « Lifou » et de « Maréens » parmi les premiers étudiants mélanésiens, puis dans les mouvements politiques naissants au cours des années 1970. Douglas ajoute en effet : « jusqu'à encore très récemment, parmi les Mélanésiens du Territoire ayant réussi socialement et joué un rôle actif en politique, un grand nombre étaient des habitants des Loyauté, en particulier de Lifou » (*ibid.*). De fait, une opinion encore assez largement répandue en Nouvelle-Calédonie consiste à penser que les gens des îles

Loyauté, et de Lifou en particulier, « réussiraient mieux dans la vie » que les Kanak de la *Grande Terre* « parce qu'ils ont du sang polynésien »²⁸⁶. Or, ce serait bien plutôt les différentes modalités inhérentes au processus de colonisation et d'évangélisation qui auraient généré ce type d'« inégalités », qui ne sont nullement « innées » et « raciales », mais entièrement contingentes et socialement construites, et pourtant si rapidement *naturalisées* dans le discours des « Blancs » et, par la suite, des Kanak eux-mêmes²⁸⁷. En effet, le sens commun populaire, largement façonné par les descriptions qu'ont pu donner les « premiers découvreurs » lors de leurs rencontres avec les habitants peuplant les îles du Pacifique, considère les Polynésiens comme une race bien supérieure aux Mélanésiens, ces derniers étant jugés plus « primitifs », moins « beaux », moins accueillants, et anthropophages de surcroît (*cf.* Douglas, *op. cit.* : 4-8 ; 1999)²⁸⁸.

Portrait du « Canaque » dans l'imaginaire colonial et missionnaire

L'imaginaire occidental concernant les îles du Pacifique doit beaucoup, bien entendu, à ces récits des premiers voyageurs, nourris pour la plupart des assertions « scientifiques » du dix-huitième siècle (anthropologie physique, évolutionnisme)²⁸⁹. Les « sauvages nus des îles du

²⁸⁶ La référence la plus fréquemment citée à propos de l'origine et des spécificités d'un peuplement « polynésien » des îles Loyauté concerne l'ouvrage de Kerry Ross Howe : *The Loyalty Islands : a history of culture contacts. 1840-1900*, Canberra, ANU Press, 1977. *Cf.* Douglas (extrait ci-dessus) ; Faugère (2002 : 629-630) ; Soriano (2014 : 49, 50, 51).

²⁸⁷ La revue *Mwà Vée* consacre un dossier à la présence des Kanak à l'Exposition Universelle à Paris en 1931. L'un des témoignages souligne que, pour toute la durée de la traversée en bateau, les gens d'Ouvéa ne voulaient pas être mélangés avec les autres « indigènes » de Nouvelle-Calédonie (« carnet de route » de Paul Jewine, « 1931, des Kanak à Paris, *Mwà Vée*, n°13, 1996, p.29).

²⁸⁸ C'est Bougainville, en particulier, qui décrète et entérine la hiérarchie entre ce qu'il définit comme la « race polynésienne » et la « race mélanésienne ». Sur les récits des premiers explorateurs, décrivant les Mélanésiens comme des peuples laids, sauvages et hostiles, *cf.* Bougainville (1982[1771]), Cook (1778), Rossel (1808), cités par Merle (1995 : 27-32). A propos des îles Loyauté, et plus particulièrement l'île de Maré, *cf.* également Faugère (2002 : 630).

²⁸⁹ James Cook le premier, « découvre » l'île en 1774 ; Lapérouse s'y rend en 1788 ; d'Entrecasteaux entreprend en 1792 l'exploration systématique de la *Grande Terre* ; Dumont d'Urville cartographie les Loyauté après 1827. Leurs voyages feront l'objet de rapports détaillés et de descriptions des « natifs » très imagées et caricaturales. L'amiral Febvrier-Despointes prend possession de l'archipel au nom de la France le 24 septembre 1853. L'ethnologue Roger Boulay a axé une partie de ses travaux sur l'illustration des stéréotypes primitivistes construits par les Occidentaux depuis les récits des explorateurs. *Cf.* en particulier l'exposition « Kannibals et Vahinés. Imagerie des Mers du Sud » (MAAO, Paris, 2000) et son catalogue (Boulay, 2001) ; l'imagerie coloniale est également présentée dans l'exposition organisée en 2013 à Paris puis en 2014 à Nouméa : « Kanak. L'art est une parole » (Musée du quai Branly, Paris/Centre Culturel Tjibaou, Nouméa), dont Roger Boulay est l'un des commissaires d'exposition. *Cf.* notamment le chapitre intitulé : « Reflets 3. La colonie et son imagerie : l'humiliation » dans l'ouvrage *Kanak. L'art est une parole* (Musée du quai Branly-Actes Sud, 2013, pp.188-217).

Pacifique » sont aussi ces âmes perdues, demeurées à un stade antérieur de progrès et de développement, que l'impérialisme souhaite accueillir dans son giron afin de mieux les étudier puis les « civiliser ». A ce propos, Guiart dénonce le parti-pris évolutionniste qui dirigeait les recherches « scientifiques » de l'époque :

« Les *a priori* arrivés déjà dans les soutes des tout premiers navires à voiles relèvent fondamentalement du "primitivisme" attribué aux Océaniens par tout le monde, intellectuels, universitaires, fonctionnaires, missionnaires, qui communiaient dans la même recherche des indices de cette primitivité.

L'aspect le plus ridicule sera celui ancré dans les travaux d'anthropologie physique voulant à toute force que les Canaques de Nouvelle-Calédonie soient les représentants de races anciennes et en particulier de l'homme de Néanderthal (*sic*). Comme la conclusion préexistait aux travaux de terrain, on a vu des médecins constituer au siècle dernier des collections ostéologiques en regardant soigneusement les crânes pour ne prendre que ceux qui portaient les caractères "primitifs" qui les intéressaient : molaires surnuméraires, apparences de restes de carène longitudinale, glabelle proéminente et arcades sourcillière (*sic*) de grandes dimensions. Ce choix avait pour conséquence que les collections ostéologiques des divers musées de sciences naturelles internationaux sont parfaitement inutilisables (...).

Les photographies anthropométriques prises un peu plus tard, à l'intention de compléter les collections d'ossements dits secs par la connaissance des parties dites molles, ont répondu au même critère. On n'a pas pris un échantillon représentatif de la population globale, ni tous les membres d'une même communauté ici et là, mais les individus, hommes et femmes, dont les caractères du visage présentaient le plus de traits "primitifs". Les mêmes musées comportent, dans leurs photothèques, des milliers de photos prises de face et de profil qui se sont révélées parfaitement inutiles et n'ont jamais pu être scientifiquement exploitées alors que c'était là au départ leur raison d'être » (Guiart, 1996a : 43-44).

Joël Dauphiné revient également sur le travail des « crâniologues » de la période 1860-1880, rassemblés dans la Société d'Anthropologie de Paris (fondée en 1859 autour de l'éminent Professeur de médecine Paul Broca²⁹⁰), et guidés dans leurs travaux par le paradigme évolutionniste de l'époque :

« Aux yeux de tous, le Kanak était cependant considéré comme un être très primitif, estimé proche de l'animalité. Des dizaines de critères, soigneusement choisis, semblaient l'attester : le poids et les circonvolutions du cerveau, la capacité de la boîte crânienne, les indices faciaux ou céphaliques, l'emplacement du trou occipital, la longueur des membres, etc. N'était-il pas d'ailleurs un redoutable anthropophage ? Ne

²⁹⁰ C'est Paul Broca qui étudia notamment le visage et le crâne du Grand chef kanak Ataï (après avoir décharné la tête...), tué et décapité en septembre 1878. Ataï avait ourdi la désormais très célèbre révolte engagée contre les colonisateurs. Les reliques d'Ataï, que l'on a cru perdues durant plus d'un siècle, ont finalement été retrouvées en 2007 au Muséum d'Histoire Naturelle de Paris, et restituées en septembre 2014, avec celles du « sorcier » d'Ataï, aux représentants d'un clan kanak de la région de Sarraméa qui se revendique de sa descendance.

se déplaçait-il pas quasiment nu, au mépris de tout sentiment de pudeur, croyait-on ? Presque toujours le Kanak était estimé proche de l'Aborigène australien, à qui, jusque là, était réservé le degré inférieur de l'espèce humaine. (...)

De fait, le Kanak semblait, comme l'Aborigène australien, représenter un état antérieur de l'humanité. Grâce aux progrès de la paléontologie, à la découverte des hommes de Néandertal (1856-1857), puis de Cromagnon (1858), on pouvait désormais les comparer aux hommes-fossiles. Dès lors, n'étaient-ils pas les précurseurs de l'homme moderne ? Ne constituaient-ils pas le fameux chaînon manquant entre Hommes et Grands Singes que recherchaient obstinément de nombreux savants ? (...)

Considéré comme très primitif le Kanak semblait voué à disparaître rapidement au contact des "races supérieures". Il était donc indispensable de recueillir, avant qu'il ne soit trop tard, le maximum de traces de sa présence » (Dauphiné, 2007[2004] : 73-74).

Au-delà de la litanie civilisatrice, les rapports de la hiérarchie coloniale aux indigènes suivent davantage une logique de conquête, de contrôle, et d'asservissement : les « Canaques » (*i.e.* les *Noirs* de l'archipel, sans distinction de clan, de langue, ni de quoi que ce soit) y sont assez unanimement traités comme des êtres de race naturellement inférieure et condamnée à l'extinction.

Les hommes d'Église, quant à eux, se montrent moins radicaux et surtout moins brutaux (également, leur présence est moins forte que dans d'autres îles de la région, par exemple aux Nouvelles-Hébrides). Certes, partout où les missionnaires prennent pied, ils entreprennent d'abord, on l'a vu, un processus conscient et profond de déculturation, notamment par la destruction des manifestations matérielles les plus flagrantes de « l'égarement » spirituel et des « ténèbres » indigènes : les convertis sont de plus en plus nombreux, les « robes mission » viennent rapidement dissimuler la nudité des femmes, cependant que sont brûlées (ou plus simplement amputées aux endroits stratégiques lorsque la décence l'exige...) bon nombre d'« idoles païennes ». Comme l'explique Roger Boulay, alors ethnologue au Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie (MAAO) à Paris, et chargé de mission en Nouvelle-Calédonie dès la fin des années 1970, la christianisation des îles du Pacifique au dix-neuvième siècle va de pair avec la destruction systématique d'un grand nombre de sculptures traditionnelles²⁹¹.

²⁹¹ « Patrimoine sacrifié », revue *Mwà Vée*, 26, 1999 : 31. A propos du Vanuatu voisin, Robert Tonkinson décrit les « assauts conscients » menés contre les croyances et la coutume locales (*kastom*) : « Bien que le degré de tolérance des différentes Églises à l'égard des coutumes locales ait été variable, toutes s'accordaient pour dire qu'une partie des institutions, des comportements et des valeurs (indigènes) prenaient valeur d'anathèmes ; leur abandon devenait donc un préalable requis pour se voir accepté dans la foi nouvelle. Des pratiques comme la polygamie, le sacrifice des cochons, les chants et danses à connotation sexuelle, les "croyances idolâtres" [*idolatry*], le kava, les sociétés secrètes et rituels masculins, constituaient les cibles habituelles de la croisade missionnaire, car ils étaient censés incarner le "paganisme" [*heathenism*] et les "forces des ténèbres" » (1982 : 307). Pour des témoignages plus contemporains et tout à fait marquants sur le poids des Églises au Vanuatu, cf. le documentaire réalisé par l'anthropologue Marc Tabani sur l'île de Tanna : *Alors vint John Frum : une tragédie culturelle des Mers du Sud* (CREDO, 2005).

Ironie de l'Histoire, dans le courant du vingtième siècle, les modalités du processus d'acculturation vont, sans pour autant disparaître, se transformer radicalement, en faveur cette fois de la « préservation » de l'authenticité pré-contact : ces objets « païens », jadis dénigrés et détruits pour leur caractère profane, deviendront alors des témoins précieux d'un passé précolonial envisagé comme un « état primitif », sorte d'espace-temps immobile et anhistorique ; muséographiés, esthétisés, et entassés dans les collections ethnographiques occidentales, ils se verront finalement érigés en œuvres d'*art primitif*.

Dans les premiers temps de l'évangélisation, la tâche des hommes d'Église suppose surtout un rapprochement et une interaction constants avec les populations dont ils ont charge d'âme, à travers la participation à la vie des tribus, l'apprentissage et l'usage des langues vernaculaires pour la traduction de la Bible, l'éducation sociale et religieuse, etc. En parallèle, forts de leur autorité morale et idéologique, les missionnaires diffusent donc leur propre vision du monde social et des colonisés eux-mêmes – vision qui, mise au service d'un prosélytisme dédié à révéler le Verbe aux incroyants, s'exprime avant tout en termes résolument culturalistes et paternalistes. Le portrait moral et physiologique de ces autochtones que les missionnaires étaient venus extraire de leur « gangue tribale » (Leenhardt, 1922) et convertir aux lumières du Christianisme, se retrouve dans les écrits autobiographiques de certains prêtres ou pasteurs (Maurice Leenhardt ou Patrick O'Reilly sont les plus fréquemment cités)²⁹². Ces écrits, il est important de le rappeler, constituent l'un des principaux matériaux ethnographiques sur la culture et les mœurs des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie : ils sont longtemps demeurés – et demeurent encore aujourd'hui – une référence incontournable. Il est bon de noter qu'à l'époque, ces personnages, symboles de la supériorité morale et matérielle des Blancs, sont aussi les pionniers de l'ethnologie calédonienne, et qu'ils détiennent à ce titre une réelle autorité scientifique. Paradoxalement, ils sont amenés par l'ethnologie à devenir peu à peu des

²⁹² Le pasteur Maurice Leenhardt (1878-1954), mandaté par la Société des Missions de Paris, arrive en Nouvelle-Calédonie en 1902, où il fonde la première mission de la Grande Terre, « Do Néva », à Houaïlou, sur la côte Est. Il passe vingt-cinq ans en Nouvelle-Calédonie, avant de retourner à Paris en 1927 où il devient directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses). Il est le fondateur de la Société des Océanistes au Musée de l'Homme en 1945. Il crée également un enseignement des langues océaniques à l'École des langues orientales. Il retourne en Nouvelle-Calédonie en 1947 en qualité de directeur de l'Institut français d'Océanie, lequel accueille également à cette époque un jeune ethnologue disciple de Leenhardt, Jean Guiart. Diplômé de l'Institut d'Ethnologie de Paris, Patrick O'Reilly (1900-1988) rejoint l'ordre des Maristes en 1922 et devient prêtre en 1928. Il effectue différentes missions ethnologiques en Océanie, et devient le secrétaire général de la Société des Océanistes dès sa création.

défenseurs de la « culture primitive », une culture certes refaçonnée (idéalisée et nimbée de romantisme), plus conforme au dogme et aux valeurs chrétiennes²⁹³.

Tandis qu'ils s'affirment de plus en plus dans leur rôle de protecteurs des droits et de la survie de « leurs » indigènes, le pasteur Leenhardt et le père O'Reilly deviennent les promoteurs de la nouvelle *Société des Océanistes* et de son *Journal* (dont le premier numéro paraît en 1945), dans un élan romantique caractéristique de l'ethnologie française de l'époque, et avec le souci de sauvegarder les dernières traces d'authenticité primitive (érigées *de facto* en patrimoine ethnographique et colonial de la France), avant que le « brusque contact avec les fulgurantes et brutales puissances de la civilisation moderne » ne rende définitif « le tarissement des sources primitives, l'effacement du dernier reste des traditions autochtones » (Laroche, 1945 : 52) – condamnant du même coup l'ethnologue à voir ses « sauvages » s'acculturer, son objet de recherche disparaître, et son champ d'étude se réduire ainsi peu à peu à une peau de chagrin... C'est donc d'une véritable mission de *sauvetage d'urgence* que se sentent subitement investis les membres de la jeune Société, comme l'attestent les écrits de Maurice Leenhardt :

« Le vent nouveau qui souffle sur le monde, et qui donne un frisson pareil à celui qu'on éprouve à la fraîcheur de l'aube, traverse aussi le Pacifique. C'est bien l'heure de regarder au plus vite à notre Océanie : sauver du passé ce que l'on pourra recueillir encore – et c'est la tâche des ethnologues – connaître ses secrets, ses richesses, ses peuples, et c'est la tâche des savants, des médecins, des sociologues, et de tous ceux qui l'aiment » (Leenhardt, 1945 : 14).

A la prise de conscience du processus irréversible qui conduit à l'extinction des cultures « primitives » et à la dispersion incohérente de leurs vestiges précoloniaux, le zèle ethnographique des « amoureux » de l'Océanie se fait plus pressant. Leenhardt ajoute alors :

« *Faisons d'abord un inventaire de tous les objets qui se trouvent chez les particuliers ou dans les musées, en France, en Europe et en Amérique. Des îles comme Tahiti ou la Nouvelle-Calédonie ont été vidées de leurs richesses ethnographiques par les nombreux fonctionnaires, marins ou voyageurs qui les ont visitées depuis un siècle. Les richesses de ces îles restent éparées chez leurs descendants. Et ces nouveaux possesseurs ignorent souvent l'intérêt de ces vieilleries qui leur sont parfois échues. N'a-t-on pas surpris, l'hiver dernier, l'un d'eux, manquant de bois, et faisant fendre comme des bûches de magnifiques sculptures qu'il avait ? Le Musée de l'Homme a pu sauver les dernières, quand, par bonheur, il eut vent du sacrilège ! De grâce, brûlons, comme l'eût fait*

²⁹³ Pour une analyse de l'œuvre de Maurice Leenhardt, un ouvrage de référence est écrit par Clifford (1982 ; 1987 pour la traduction française).

Bernard Palissy, tous nos meubles de fabrication commune, avant de réduire en cendres des pièces qui jamais ne réapparaîtront si nous les détruisons. C'est donc l'œuvre de tous que de déclarer ce qu'ils possèdent ou ce qu'ils savent de la jouissance d'autres objets en d'autres mains. On classe ainsi les vieux meubles ou les tableaux de maîtres. *Les sculptures océaniques sont des œuvres de maître*». (*ibid.* ; c'est moi qui souligne)²⁹⁴.

Cet hommage lyrique à « l'art océanique » est un bien ironique renversement des choses, puisqu'il ne serait désormais de pire « sacrilège », aux yeux du missionnaire, que de « brûler » les sculptures païennes²⁹⁵. On y retrouve la sacralisation de l'archaïque rural qui caractérise l'ethnologie de la France à l'époque, ainsi que les prémisses du « sanglot de l'homme blanc » (Bruckner, 1983), ce sentiment de culpabilité coloniale, caractéristique de l'ère du post-colonialisme. Mais plus encore, ces spécialistes de l'Océanie se voient dotés d'une autorité scientifique officialisée (la *Société* et son *Journal*), donc *reconnue*, qui donne à leurs écrits une légitimité sur laquelle d'autres discours (scientifiques, politiques, culturels, etc.) viendront s'appuyer ensuite²⁹⁶.

Considéré comme le véritable fondateur de l'ethnographie en Nouvelle-Calédonie, Leenhardt accumule en effet une foule d'informations, et dresse une panoplie du « Do Kamo » (Leenhardt, 1947), le *vrai Canaque*, un ensemble de représentations de ce qui est censé caractériser la personnalité du « Canaque authentiquement primitif », en opposition au « civilisé » (qui, tout aussi civilisé qu'il fût, est néanmoins jugé responsable du « vandalisme »

²⁹⁴ Ce concept d'*inventaire du patrimoine kanak dispersé* dans les musées occidentaux sera porté dès la fin des années soixante-dix par un ethnologue, Roger Boulay, initialement à la demande de Jean-Marie Tjibaou, puis sous l'impulsion de l'ADCK, avec pour résultat notamment la réalisation de catalogues et d'expositions (*De Jade et de Nacre : Patrimoine artistique kanak*, MAAO, Paris ; Musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 1990 ; *Kanak, L'art est une Parole*, Musée du quai Branly, Paris ; Centre Culturel Tjibaou, Nouméa, 2013-2014). La nécessité de produire un inventaire du patrimoine ethnographique kanak était déjà clairement exprimée en 1953 dans le n°9 du *Journal de la Société des Océanistes* : « Nous espérons que pourra être composé un jour un Corpus muséographique centralisant les divers documents néo-calédoniens que possèdent les musées européens et qui sont aussi dispersés dans de nombreuses collections particulières » (p.8).

²⁹⁵ Il est assez saisissant de constater combien le rôle des missionnaires dans la destruction et l'amputation culturelles des Mélanésien (et de tous les autres peuples christianisés) est soigneusement occulté dans ces mots de Leenhardt, qui impute la disparition des objets traditionnels aux seuls « fonctionnaires, marins ou voyageurs »... Une communication récente de l'ethnologue Anna Païni m'a néanmoins renseignée sur le rôle qu'avaient pu, *a contrario*, jouer certains missionnaires dans le réapprentissage des pratiques traditionnelles, comme ce fut le cas par exemple à Lifou (îles Loyauté) lors du séjour du couple de missionnaires anglais Emma et James Hadfield (de 1878 à 1920) : les pratiques féminines de tressage de nattes et de paniers furent réactivées car elles faisaient partie des sujets d'examen de fin d'année pour les jeunes filles de la mission (« Retour d'une collection rare d'objets kanak et réappropriation contemporaine par les femmes de Lifou », intervention de Anna Païni au Séminaire SHS de l'IRD, Nouméa, 3 juin 2015 ; cf. aussi : Païni, 2003 : 240, où elle cite un texte de Emma Hadfield daté de 1920).

²⁹⁶ Cf. notamment les textes de Jean Guiart, mais aussi ceux de Jean-Marie Tjibaou, qui dit clairement avoir été influencé par les livres de Leenhardt et de Bastide, et qui a par ailleurs suivi les cours de Guiart à l'École Pratique des Hautes Études (1996 : 185). Cf. la transcription du discours de Jean-Marie Tjibaou sur Maurice Leenhardt (13 avril 1978) au Musée de l'Homme à Paris (source : Archives de la Nouvelle-Calédonie ; publié dans Mokaddem, 2005 : 357-378).

perpétré contre la culture mélanésienne)²⁹⁷. D'après James Clifford, « *Do Kamo* » signifierait « la vraie personne » (1987[1982] : 11), et désignerait l'archétype du Mélanésien de Nouvelle-Calédonie tel que Leenhardt l'a peu à peu façonné. Alban Bensa, dans un entretien avec le sociologue Pierre Bourdieu, décrit le discours de Maurice Leenhardt comme ponctué de « termes vernaculaires dont il se veut le seul à connaître le vrai sens ; sens qui précisément serait intraduisible » (1985 : 75). Il ajoute :

« Intraduisible mais toujours abondamment commenté par extrapolations successives souvent sujettes à caution. Par exemple, *do kamo*, en langue Ajie ([région de] Houaïlou) signifie l'homme (*kamo*) originaire (*do*) de l'endroit dont on parle, l'autochtone, l'ancien. Maurice Leenhardt fait de l'adjectif *do*, concept socio-historique, une valeur morale : l'autochtone devient, dans son interprétation, "l'authentique, le vrai", avec toutes les résonances heideggeriennes retrouvées. Leenhardt voit même dans l'usage de l'expression un progrès récent : le Mélanésien découvre que "l'homme n'est pas une totalité... mais, en la personne, est une plénitude... lorsqu'après avoir franchi les étapes de l'individuation, le mot *kamo* ne lui [suffisant] plus (...) il explique en s'affirmant : *go do kamo* : je suis vraie personne" [Leenhardt, 1947 : 219]. Leenhardt enveloppe ici d'un mystère tout chrétien, intraduisible, une expression très courante au moyen de laquelle, par exemple, les Canaques se définissent simplement comme autochtones en regard des Blancs (étrangers) » (*ibid.* : 75, note 35).

Cette vision de l'altérité indigène, que produit Maurice Leenhardt, superpose des convictions religieuses et l'image romantique et naïve du « bon sauvage », qui vit en harmonie avec les siens et avec la nature, au cœur d'un *Eden* que l'homme blanc, tout occupé qu'il était à faire triompher raison et progrès scientifique, aurait définitivement perdu. Elle enferme les populations colonisées dans un seul et même cadre globalisant et simplificateur : l'image du « Canaque mystique », forgée par Maurice Leenhardt, et qu'Alban Bensa résume ainsi :

« Il s'agit pour Leenhardt de penser les Canaques comme des "primitifs" prédisposés par nature à recevoir le Christ, des gens qui ont connu Dieu mais qui l'ont oublié. Le missionnaire devra réveiller chez les païens, égarés mais pas foncièrement mauvais, une religiosité mal orientée, et les faire accéder au sens de la divinité en s'appuyant sur leur sens du divin. En effet, avant l'évangélisation, les Canaques auraient vécu en dehors du péché originel sans connaître le bien et le mal, dans un état édénique de fusion avec le monde extérieur. Cette fusion est, selon lui, une véritable effusion, une pulsion affective qui préforme les conditions de la pensée. *Ce rapport mystique – que Leenhardt voudra mythique – avec la nature abolit toute idée d'historicité* (le temps canaque serait pure répétition, retour du présent), toute distanciation (aucune distinction entre ici et là-bas),

²⁹⁷ Le « pasteur-ethnologue » était un disciple de Lévy-Bruhl, auteur de quelques classiques de l'anthropologie évolutionniste, notamment les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), et *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1937).

le Canaque vivrait dans l'immédiateté d'une participation permanente, dans l'indistinction.

Leenhardt voit les Canaques comme des païens que leurs aptitudes originelles prédisposent à recevoir le Christ, c'est-à-dire à passer du dieu caché au dieu révélé, *comme ils passent de la tradition à la modernité*. Le message évangélique doit permettre la cristallisation d'une latence, l'émergence hors de la gangue naturelle et divine d'une conscience distincte, libre ; les Canaques, agis par la nature, doivent émerger en tant que personne, comme conscience, libre de toute participation mystique. Cet évolutionnisme théologique prend appui pour l'ethnologie chez Lévy-Bruhl, pour la théologie chez Bultman ou Teilhard » (Bensa et Bourdieu, 1985 : 70, c'est moi qui souligne).

Dans une analyse critique de la conception proposée par le missionnaire-ethnologue, Frédéric Rognon va plus loin encore pour décrire la conception développée et très largement diffusée par Maurice Leenhardt :

« A la différence de L. Lévy-Bruhl qui prétendait que les primitifs et les civilisés relevaient de deux mentalités irréductibles l'une à l'autre (une mentalité "prélogique" et une mentalité logique), M. Leenhardt affirme que les carences dont souffrent les Kanak ne sont pas inéluctables. Il n'y a pas d'opposition ni même d'antériorité de la pensée mythique par rapport à la pensée rationnelle : il s'agit de deux modes d'appréhension du monde qui coexistent en tout homme, mais selon des dosages différents. (...) La pensée rationnelle apporte l'individuation, l'appréhension de la troisième dimension, la libération et l'élargissement de l'espace, par l'établissement d'une certaine distance entre le monde et soi. (...)

Il propose alors une nouvelle définition de la "primitivité" : non pas une absence de logique rationnelle, mais une prédominance absolue de l'un ou l'autre mode, qui conduit à des aberrations. Il est donc une primitivité mythique (proche de l'animalité, sans possibilité d'émergence du sujet), ainsi qu'une primitivité rationnelle (il s'agit de la rationalité exacerbée, privée du mythe et conduite au bout de sa logique). Dans le premier cas, seul le groupe existe, dans le second cas, seul l'individu.

Comment donc trouver le juste équilibre ? M. Leenhardt n'a qu'une seule réponse : par l'Évangile. La conversion au christianisme est à ses yeux l'unique événement susceptible de briser la gangue mythique sans sombrer dans les impasses de la rationalité moderne : elle leur permet de trouver le réajustement, le juste équilibre qui fera d'eux des "do Kamo", c'est-à-dire *des hommes authentiques, vraiment kanak et vraiment chrétiens* : nourris d'une foi supérieure à celle, frileuse et rationnelle, des Européens. (...) "Do Kamo" traduit l'émergence du sujet, c'est-à-dire le processus qui consiste à devenir authentiquement soi-même selon ce que Dieu l'appelle à être » (Rognon, 2007 : 5-6 : c'est moi qui souligne).

C'est aussi la perception qu'en a Dauphiné :

« Tout en dénonçant ce qu'il estime être les insuffisances de la mentalité archaïque ou primitive, Leenhardt insiste cependant sur le fait que le Kanak recèle en lui de réelles potentialités. Contrairement à beaucoup de ses contemporains, il ne croit pas à "la

déchéance irrémédiable d'une race inassimilable" ; il est même persuadé que, "sous l'écorce sauvage du canaque, les virtualités existent". *A charge pour le missionnaire de l'éduquer : grâce à la religion, le sauvage commence à devenir un homme ; avec l'éducation, "toute petite, toute humble", la société sauvage devient une société moderne, les progrès sociaux du canaque accompagnent les progrès de sa conscience.* Il fallait donc d'autant mieux protéger et aimer l'indigène de Nouvelle-Calédonie qu'il était plus primitif et plus vulnérable que beaucoup d'autres » (Dauphiné, 2007 : 78 ; c'est moi qui souligne).

Cette description stéréotypée, au demeurant surtout essentialiste et culturaliste, proposée par Leenhardt, renvoie à des traits systématiques, caractéristiques d'un particularisme culturel mélanésien, et que l'on a pu retrouver ensuite (on les trouve d'ailleurs encore abondamment aujourd'hui) dans bon nombre de discours ethnologiques ou idéologiques d'inspiration traditionaliste : on peut citer, entre autres, l'identification à la nature, l'attachement à la terre ancestrale et aux forces telluriques, le sens inné de l'hospitalité, de l'échange et du dialogue, la puissance fondatrice de la parole, le respect dû aux « vieux » et aux ancêtres. Bensa et Bourdieu l'analysent en ces termes :

« A.B. – Il faudrait ici évoquer Lévy-Bruhl, Griaule... et le milieu ethnologique français de l'entre-deux guerres qui me semble avoir survalorisé d'une part la nature (nous sommes à l'époque du développement du scoutisme, des jeux de piste, du camping qui sont censés favoriser la redécouverte des vertus du monde primitif) et d'autre part la parole : Griaule, comme Leenhardt, va privilégier le sens profond de la "parole".

P.B. – Ce courant participationniste a dominé pendant toute une époque l'ethnologie française (c'est contre lui que Lévi-Strauss a réagi)...

A.B. – Il a fait résurgence chez Jaulin – Clastres n'est pas très loin non plus – et dans la tendance écologico-ethnologique... qui recherche et valorise l'homme originaire...

(...)

Sur l'ethnologie néo-calédonienne pèse ce lourd héritage. *Les clichés – qui rappellent ceux des néo-ruraux des années 1960-70 sur les paysans français – abondent au sujet des Canaques. Une symbolique mystico-naturaliste expliquerait tous leurs faits et gestes : l'igname sacrée, chair des ancêtres, le temps cyclique, la communion avec la nature dans un espace conçu comme le point de jonction entre les vivants et les morts, la parole, énoncé mystérieux garant d'une transcendance, celle de la primitivité sans doute... »* (Bensa et Bourdieu, 1985 : 71-72 ; c'est moi qui souligne).

Certes, cet « évolutionnisme théologique » (Bensa, *in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 70) des écrits du « pasteur-ethnologue » – que Bensa qualifie ailleurs de « véritable théologie anthropologique », « visant à justifier son travail d'évangélisation » (Bensa, 1985 : 1728) – apparaît très clairement aujourd'hui : le contenu de l'ouvrage *Do Kamo* a été assez unanimement critiqué par les spécialistes de la Nouvelle-Calédonie (*cf.* aussi : Douglas, 1982 ;

Naepels, 1998 : 73 ; Wittersheim, 2006 : 41-44)²⁹⁸. Denis Monnerie avoue avoir été « exaspéré par la rhétorique mystique et l'évolutionnisme de cet auteur » (2005 : 48, note 8). Frédéric Rognon critique les conceptions erronées de Leenhardt à propos de la « mentalité primitive » (2007)²⁹⁹. Patrice Godin a quant à lui proposé récemment une relecture critique des travaux du missionnaire-ethnologue, tout en soulignant, *a contrario*, la qualité des recueils ethnographiques proposés par Leenhardt dans ses *Notes d'ethnologie calédonienne* – où les écrits sont en fait ceux des catéchistes du missionnaire, soigneusement consignés dans des cahiers. Godin précise néanmoins : « Ce sera plutôt aux anthropologues kanak de faire le bilan », tant il est vrai que, jusqu'à présent, les lectures critiques de Leenhardt proviennent pour l'essentiel de chercheurs et d'auteurs non-Kanak³⁰⁰.

En 2002, la revue *Mwà Vée* consacre justement un numéro au centenaire de l'arrivée du missionnaire. Le dossier comprend des écrits de chercheurs métropolitains, trois anthropologues (Godin, Guiart, Naepels)³⁰¹ et une linguiste (de la Fontinelle), ainsi que les témoignages recueillis auprès des descendants de Kanak ayant travaillé avec le missionnaire (Baptiste Gorodë, Béniéla Houmbouy). L'un des contributeurs kanak à ce numéro, Émile Kavivioro, a eu l'occasion de rencontrer Leenhardt lors du retour de ce dernier en Nouvelle-Calédonie, en 1947 :

²⁹⁸ Bensa explique que cette lecture critique de Leenhardt lui a été suggérée par Haudricourt avant même son arrivée sur le terrain en 1973 : « Fortement marquées par la philosophie primitiviste de Lucien Lévy-Bruhl, les considérations plus missionnaires qu'ethnologiques de Maurice Leenhardt sur les conceptions kanakes du monde l'exaspéraient. Rien, absolument rien, tempêtait-il, ne permet de soutenir les billevesées selon lesquelles les Kanaks n'auraient pas conscience de leur corps, du temps qui passe ou de la troisième dimension... » (« De l'autre côté du mythe », entretien avec Alban Bensa, revue *Vacarme*, 44, été 2008 ; citation extraite de la version en ligne, non paginée).

²⁹⁹ Dès le début des années 1980, Rognon a travaillé sur l'influence de l'idéologie missionnaire en Océanie. Bensa (1985 : 1728) s'appuie d'ailleurs sur un travail universitaire de Rognon (*Christianisation et culte des morts en Nouvelle-Calédonie : analyse de quelques pratiques d'évangélisation en Mélanésie*, mémoire de Maîtrise, Université Paris X, Nanterre, 1983). Pour ma part, j'ai déjà fait référence ailleurs au travail doctoral de Frédéric Rognon : *Conversion, Syncretisme et Nationalisme*, thèse de doctorat en Ethnologie et Sociologie Comparative (dir. R. Guidieri), Université Paris X, Nanterre, 1993 (cf. Graille, 1999 : 119).

³⁰⁰ Patrice Godin : « Maurice Leenhardt (1878-1954) : bilan scientifique ». Conférence du 4 décembre 2014 au Centre Culturel Tjibaou, Nouméa. Il est à noter que l'anthropologue Jean Guiart, qui fut l'élève de Leenhardt, n'a pour sa part jamais cessé de louer la qualité des travaux de celui qu'il désigne comme son « maître » (Guiart, 1977 : 107).

³⁰¹ Guiart y récuse totalement le terme d'« ethnologie missionnaire » développé plus haut par Bensa : « Il y a eu effectivement des méthodistes en milieu aborigène, mais l'ethnologie de Monsieur Leenhardt était une ethnologie libératrice. Elle a servi à mettre les Kanak sur la carte du monde au point de vue conceptuel et a permis de les présenter comme autre chose qu'un peuple primitif, même si Monsieur Leenhardt lui-même utilisait parfois ce terme parce qu'il était impossible à cette époque de se faire comprendre autrement à Paris » (*Mwà Vée*, n°38, 2002, p.23).

« Pour nous, explique Kavivioro, c'est un vieux qui a travaillé pour les Kanak. Il a d'abord cherché à connaître les gens, il est venu parmi eux, a écouté leurs histoires, s'est intéressé à leurs montagnes, à leur culture, avant de commencer à faire le travail de l'Église. Les gens étaient très touchés de voir cet homme qui représente beaucoup pour nous. C'est grâce à lui si nous sommes là aujourd'hui, parce qu'il a fait ce travail en profondeur sur notre culture (...). Dans un de ses écrits, Waia Gorode a dit de Maurice Leenhardt : "Il a fait le travail pour connaître l'homme kanak et donc le clan, connaître la langue pour connaître les pensées". (...) Les Blancs n'en voulaient pas parce qu'il était là pour aider les Kanak. Il était mal vu parce qu'il était trop près de nous.

(...)

Il a fait connaître et revivre la coutume et la culture avec l'aide des vieux qui travaillaient avec lui. Il n'a pas rejeté en bloc, il a cherché à comprendre de l'intérieur. La présence de Maurice Leenhardt a contribué à faire le point sur la coutume, la langue. C'est une bonne chose qu'il ait écrit sur la coutume, sinon on aurait tout perdu »³⁰².

Les représentations du « Canaque » que donne Leenhardt à cette époque (1947) sont peu à peu codifiées, banalisées, et admises comme *naturelles* et *vraies*. Leur véracité se fonde sur la triple légitimité de leur auteur : par son statut d'homme d'Église, d'homme de science, et d'homme de terrain, « proche de ses ouailles », ses écrits ont désormais le poids de l'argument d'autorité. Selon Salaün, de son vivant déjà, *Missi* Leenhardt « fait même l'objet d'un véritable culte » (2005 : 37)³⁰³.

Malgré les critiques assez unanimes évoquées plus haut, qui sont le fait des seuls anthropologues non-kanak, il ne fait par ailleurs aucun doute que de telles conceptions, nourries du relativisme culturel dominant le champ ethnologique de l'époque, ont très largement imprégné le discours des Occidentaux *sur* les Kanak de Nouvelle-Calédonie, contribuant du même coup à séculariser et à pérenniser ce type de représentations essentialistes. L'historien Jean Chesnaux écrit par exemple en 1989 :

³⁰² Entretien avec Émile Kavivioro (*Mwà Vée*, n°38, 2002, p.6).

³⁰³ « Il apportait la bonne nouvelle, mais c'est aussi le fait qu'il s'intéressait aux coutumes et traditions Kanak. S'il n'avait été qu'un missionnaire comme les autres, il n'aurait pas été aussi aimé et estimé et il n'aurait pas laissé un tel souvenir » (*Mwà Vée*, *op.cit.* : 7). Bensa rappelle que Leenhardt a bel et bien entretenu une relation privilégiée avec les populations auprès desquelles il a œuvré en tant que missionnaire pendant vingt-cinq ans (1902-1927), au point d'affirmer ensuite, durant ses séminaires à l'École Pratique des Hautes Études : « Je suis Canaque » (*in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 257). Parmi les auteurs kanak plus jeunes, on peut néanmoins citer Cugola, dont la critique à l'égard du missionnaire reste pour le moins très mesurée : « On retrouve chez Maurice Leenhardt (1947) la conception selon laquelle le monde du rêve n'était pas distinct du monde réel chez les Kanak (...). A mon humble avis, les rapports que les Kanak entretenaient avec leurs rêves devaient être bien plus subtils » (2009 : 27). Pour d'autres commentaires, je renvoie au recueil de textes dirigé par Naepels et Salomon (2007).

« La société kanake, le système kanak d'allégeance et d'obligations sont (...) un monde en soi. La culture politique kanake est "kanako-centrique", et cela va de soi pour tout kanak (...). Comment *des concepts culturels aussi spécifiquement kanaks que la parole, le consensus, la coutume, le sens de l'espace et du temps, l'accueil*, pourraient-ils devenir familiers, sinon même être compréhensibles, pour le fonctionnaire français moyen en poste en Nouvelle-Calédonie ? (...) *Le sens mélanésien du silence*, le souci du respect des adversaires, sont communément mésinterprétés par les Français comme un signe de faiblesse (...). *Les éléments centraux de l'habitus politique kanak, qui remontent à des siècles, restent très vivants dans la société kanake contemporaine*, mais ils se combinent à nombre d'autres éléments qui s'y sont introduits à travers les relations complexes qu'ont entretenues les Kanaks avec les cultures politiques non-kanakes au XX^e siècle. Ce sont ces relations qui ont donné naissance à ce qu'on peut appeler l'élément "moderne" de la culture politique et de l'expérience historique des Kanaks : héritage du colonialisme, impact des valeurs républicaines et du christianisme, influence de l'occupation américaine, radicalisme de "Mai 1968", marxisme, conscience nationale "pan-kanak", expérience de la gestion politique moderne, non-violence » (1989 : 78-79 ; c'est moi qui souligne)³⁰⁴.

Cet extrait rassemble – de manière si condensée qu'elle en deviendrait presque caricaturale – une représentation, parfois anachronique, d'une conscience politique kanak qui aurait existé de toute éternité, assortie d'une « indigénisation » des valeurs occidentales (républicaines et chrétiennes en particulier) posée comme subsidiaire (« l'élément « moderne » »), ou même allant de soi. Cet ensemble de préceptes fondamentalement primoridalistes s'y trouve de surcroît auréolé d'une autorité toute scientifique, ce qui atteste surtout le poids performatif des sciences sociales, et plus particulièrement de l'anthropologie, dans l'édification de représentations essentialistes de l'identité autochtone.

Bensa dénonce quant à lui la prédominance d'un discours pseudo-scientifique et *réifiant* sur les colonisés, ainsi que la dichotomie par trop évolutionniste entre tradition et modernité :

« [Les Canaques,] s'ils quittent "la tribu", il leur faudrait choisir entre coutumes ancestrales et vie moderne. Ce raisonnement simpliste induit un discours de moraliste : "Canaques ! Encore un effort pour vous arracher à la coutume-mère, au groupe, et devenir de parfaits prolétaires, de bons bras pour les trois-huit !" Cette géographie développée par la Nouvelle-Calédonie avec les travaux par ailleurs méticuleux de Jean-Pierre Doumenge retrouve ici Leenhardt. Mais, cette fois, dans le champ économique : tout comme il fallait, avec le missionnaire, sortir de la gangue naturelle pour recevoir le Christ, maintenant il faut sortir de la gangue pour accéder à la modernité économique. Cette opposition entre coutume et modernité hante aussi le journalisme actuel » (Bensa *in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 80).

³⁰⁴ Jean Chesnaux (1922-2007) est un historien spécialiste de l'Asie (Chine, Vietnam), militant communiste dans les années 1960. Il enseigne à Paris (Sorbonne, EHESS, Paris VII) dans les années 1970. Il devient le président de Greenpeace France jusqu'en 2004.

« Journalisme droitier, ethnologie missionnaire dépassée et idéologie technocratique du développement, autant de discours, éventuellement porteurs d'options politiques en apparence contraires, qui partagent les mêmes références à la "primitivité", ce degré zéro de la vie sociale, et dévoient le sens des propos et des actes des Canaques (*sic*) d'hier et d'aujourd'hui, en invoquant l'argument d'une irréductible opposition entre tradition et modernité » (Bensa, 1985 : 1729).

L'anthropologue entreprend ici une forme d'objectivation des conditions historiques et idéologiques dans lesquelles sont utilisés certains concepts-clefs de la discipline, afin de questionner, d'une part, leur validité épistémologique, et d'autre part, la manière dont ils sont passés progressivement, par le truchement de l'idéologie, dans le sens commun populaire et savant. Frédéric Rognon souligne pour sa part un autre point tout aussi crucial :

« Telle est l'image d'eux-mêmes que M. Leenhardt a léguée aux Kanak, *qu'ils ont intériorisée et qu'ils présentent aujourd'hui aux étrangers comme le fondement de leur identité* » (Rognon, 2007 : 6 ; c'est moi qui souligne).

De fait, c'est bien la naturalisation de ce qui ressemble à un discours-type, et plus particulièrement la prise en charge de l'héritage conceptuel colonial et missionnaire par les Kanak eux-mêmes, ainsi que la prégnance des valeurs religieuses dans le discours autochtone, qui méritent à présent d'être caractérisées.

2. « *Quand les Canaques prennent la parole* »

Le titre ci-dessus renvoie à l'entretien, déjà abondamment cité dans les pages précédentes, qui s'est déroulé en 1985 entre l'anthropologue Alban Bensa et le sociologue Pierre Bourdieu³⁰⁵. Ce texte reste pour moi, encore à ce jour, une référence incontournable : d'une part, parce qu'il s'efforce de créer un dialogue entre deux disciplines qui ont eu le plus souvent à cœur de *se distinguer* (voire de s'opposer) dans leurs approches scientifiques des situations post-coloniales, sans réellement se mobiliser sur des thématiques communes ; et d'autre part, parce que le sociologue emmène l'anthropologue sur le terrain de l'épistémologie, qui questionne également la dimension éthique de la posture du chercheur sur le terrain, dans le but de produire ce que Bourdieu nomme « une objectivation sociologique de l'objectivation

³⁰⁵ « Entretien avec Pierre Bourdieu », initialement publié dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°56, mars 1985, pp. 69-83. Réédité dans Bensa (1995 : 243-289).

ethnologique », où l'objet observé par l'ethnologue « fonctionne en réalité comme test projectif » (1985 : 71). Au fil du dialogue, Bensa propose une analyse critique des travaux du Leenhardt-ethnologue, porteur d'une forme de tradition scientifique (« l'ethnologie missionnaire ») « qui ne sépare jamais le projet scientifique d'un militantisme religieux, moral et politique » (*ibid.* : 69). Cette tentative d'objectivation des conditions dans lesquelles Leenhardt pratique l'ethnologie, fonctionne en réalité comme un miroir qui renvoie Bensa à sa propre posture d'ethnologue « engagé »³⁰⁶. Enfin, ce texte est l'un des rares où Bensa décrit explicitement le processus de construction de l'image revalorisée des « Canaques » par eux-mêmes (en très large partie sur la base des écrits de Leenhardt), image qui sera ensuite *reprise et inversée symboliquement dans la revendication nationaliste* kanak. La reformulation que fait Bourdieu des arguments de l'ethnologue, et la maïeutique à laquelle il invite son interlocuteur, permettent en outre de mieux saisir le rôle joué par l'entreprise missionnaire dans l'édification d'une idéologie pro-mélanésienne et d'un discours nationaliste et culturaliste des Kanak sur eux-mêmes³⁰⁷.

Le rôle des Églises dans la naissance d'une pensée politique autochtone

A partir de 1946, une minorité de Mélanésiens (anciens combattants, chefs coutumiers, pasteurs, moniteurs d'enseignement) obtiennent le droit de vote³⁰⁸. Peu après la seconde guerre mondiale, la création du Parti Communiste Calédonien (le P.C.C., qui voit le jour en 1946) provoque un véritable engouement parmi l'électorat :

« (...) En peu de temps, quelques mois seulement, les cartes du Parti Communiste Calédonien se diffusent bien, surtout chez les Mélanésiens : des chefs (Bouquet à

³⁰⁶ Cf. *infra*, à propos notamment du recueil d'articles de presse et de prises de positions ouvertement anticoloniales couvrant plus particulièrement la période 1986-1989 des « événements » de Nouvelle-Calédonie (Bensa, 1995 : 163-192).

³⁰⁷ Dans un texte présenté en colloque la même année (1985), et publié en 1987, Bensa reprend d'ailleurs les thèmes théorisés par le sociologue, notamment la notion de « discours performatif » entendu comme « un acte de magie sociale qui consiste à tenter de produire à l'existence la chose nommée » (Bourdieu, 1980a : 66 ; cité par Bensa, 1995[1987] : 301).

³⁰⁸ Les données diffèrent en ce qui concerne le volume de l'électorat mélanésien à cette période : 1.150 autochtones pour 11.210 inscrits (soit 10%) selon Bernard Brou (1982) ; d'autres estimations parlent plutôt de 15% d'autochtones parmi les inscrits. Selon Soriano, en 1951, « une loi élaborée à l'usage des Territoires de l'Afrique noire élargit les conditions d'accès des Mélanésiens aux élections législatives. Elle fait passer le nombre d'électeurs autochtones de 1 144 à 8 700 alors même qu'à peine 10 888 Européens sont inscrits sur les listes électorales » (2000b : 240).

Bourail, *Naisseline à Maré*), des "délégués" (Firmin Dogo à Koné) créent de toutes pièces un élan vers le P.C.C. » (Brou, 1982 : 10 ; c'est moi qui souligne)³⁰⁹.

Les missions réagissent très vivement à la montée du P.C.C., et créent alors deux mouvements politiques distincts, sous la forme de deux associations confessionnelles : l'Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté dans l'Ordre (UICALO) qui rassemble « des délégués catholiques venus de quarante et une tribus de la Grande Terre et des îles » (Soriano, 2000b : 238), et l'Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français (AICLF), qui regroupe « une grande majorité des protestants sous l'impulsion de missionnaires européens » (*ibid.*) :

« Pour contrer le jeune Parti communiste de Nouvelle-Calédonie, dont les messages se propageaient rapidement après la guerre, le père Luneau organisa l'Union des indigènes calédoniens amis de l'ordre dans la liberté [*sic*] (UICALO) avec le grand chef Kataoui de Canala en 1946. Ce mouvement catholique, qui tint sa première assemblée générale à Païta en mars 1947, fut officiellement créé le 18 de ce mois. (...) Parallèlement, et dans le même esprit, le pasteur Pierre Benignus suscita la création de l'Association des indigènes calédoniens et loyaltiens français (AICLF) en 1946. [Le pasteur] Raymond Charlemagne lui succéda comme "conseiller" de cette organisation protestante l'année suivante »³¹⁰.

Regroupant une majorité de Mélanésiens, elles sont destinées à garantir aux Églises une position idéologique dominante malgré le succès de la rhétorique socialiste révolutionnaire, notamment en responsabilisant les autochtones et en les impliquant de plus en plus dans les

³⁰⁹ Le parti-pris idéologique de l'historien Bernard Brou est presque aussi unanimement reconnu que celui de l'anthropologue Jean Guiart. Sur ces deux chercheurs « engagés » (et politiquement opposés), on pourra lire l'article de Frédéric Angleviel (2003a). Ceci doit naturellement conduire à une certaine prise de distance vis-à-vis des opinions formulées par les deux auteurs, mais sans pour autant nier la qualité de leurs travaux. L'ouvrage de Bernard Brou cité ici est très fréquemment référencé par les chercheurs. Sur l'épisode communiste en Nouvelle-Calédonie, on pourra également consulter les travaux de l'historien calédonien Ismet Kurtovitch (2000b). Dans l'extrait de Brou cité ici, il est fait mention du Grand Chef Henri Naisseline de Maré, qui fut adhérent au Parti Communiste, avant de s'engager dans les rangs gaullistes : il s'agit du père de Nidoïsh Naisseline. Ce dernier lui succèdera en qualité de Grand Chef du district de Guahma (aire Nengone), et sera surtout une des figures de l'anticolonialisme kanak révolutionnaire dès la fin des années 1960, et le fondateur des « Foulards Rouges » (*cf. infra*).

³¹⁰ Cazaumayou et de Deckker (1999 : 51, note 20). Sur la naissance et le développement de L'UICALO et l'AICLF (1946-1953), les travaux d'Ismet Kurtovitch font figures de référence (1997 ; 2000a). *Cf.* aussi Chappell (2007). Bien plus tôt, les écrits du prêtre kanak Apollinaire Anova Ataba évoquaient également la création des deux associations autochtones : « Le but de ces associations est de travailler à la promotion humaine, sociale et religieuse de leurs membres (explicitement, il n'est pas question de politique). Elles ont été au départ accueillies avec enthousiasme, par l'élément autochtone surtout. Car c'est la première fois qu'une telle association est reconnue officiellement, dont le but est d'œuvrer spécifiquement pour les aborigènes. (...) Ainsi, la création de ces deux associations va être le point de départ d'une ère nouvelle... » (2005[1965] : 194). Anova Ataba adhérait à l'UICALO, puis à l'Union calédonienne.

décisions politiques et l'action sociale ; cette innovation marque les débuts de l'engagement politique des Églises, ainsi que la formation d'un groupe actif de représentants « indigènes »³¹¹.

Avec l'extension du droit de vote à une part de plus en large des populations mélanésiennes, la force politique de l'UICALO et de l'AICLF ne fait que croître³¹² : en 1951, les deux associations offrent à Maurice Lenormand – pharmacien métropolitain installé à Nouméa, favorable à une plus large participation des Mélanésiens dans la vie politique du pays – son premier mandat de député³¹³. En 1953, leur alliance au sein d'un parti politique d'Union calédonienne (UC) permet de réunir des représentants des « Mélanésiens » et des « petits blancs » (les « broussards » et les « ouvriers »³¹⁴), c'est-à-dire ceux qui, jusque là, étaient exclus des sphères du pouvoir (Kohler, 1989 [1988]). « Deux couleurs, un seul peuple » est alors le slogan politique adopté dès 1953 par l'Union calédonienne – qui s'orientera finalement vingt ans plus tard, à partir de 1977, vers le projet de l'indépendance, sous la bannière de : « Kanak et fier de l'être » (Bensa, 2002 : 200). Cette coalition, ainsi que le succès politique croissant de l'UC, traduisent deux phénomènes tout à fait nouveaux dans le contexte socio-politique du pays, et déterminants pour l'avenir : d'une part, la naissance d'un espace d'expression, de prise de position, et de confrontation politique à l'échelle locale ; et d'autre part, l'accès d'une minorité croissante de Mélanésiens, *via* ce champ politique naissant, à des structures *non traditionnelles* de pouvoir et de décision (Soriano, 2014).

La mise en œuvre de la loi-cadre Defferre de 1956 confère un nouveau statut au pays³¹⁵ : la Nouvelle-Calédonie cesse officiellement d'être une « colonie » pour devenir un Territoire

³¹¹ Le pasteur Raymond Charlemagne aurait été rappelé à l'ordre par la Société des Missions de Paris, pour avoir « fait passer la politique avant la religion » (Brou, 1982 : 63). Cf. aussi Soriano (2000b : 238-240).

³¹² En 1951, le rapport passe de 1.150 autochtones pour 11.210 inscrits (soit 10%) à 8.930 autochtones pour 19.761 inscrits (soit 45%). Cf. Brou (*ibid.* : 16-17).

³¹³ Maurice Lenormand, parfois qualifié de « député des Canaques », l'emporte alors avec 36% des suffrages (Brou, *op. cit.* : 18).

³¹⁴ Par opposition aux « riches colons » et « gros propriétaires » fonciers. Les « broussards » désignent communément les populations de la Grande Terre vivant en « brousse », c'est-à-dire hors de Nouméa : généralement éleveurs ou agriculteurs, les broussards vivent sur des « propriétés » appelées aussi « stations ». Aujourd'hui encore, cette terminologie s'emploie communément : on dira qu'un tel « a trouvé du travail en brousse », que l'on part « en brousse pour le week-end », etc. « La brousse » démarre au abords de l'agglomération du Grand Nouméa.

³¹⁵ Loi n°56-619 du 23 juin 1956 « autorisant le Gouvernement à mettre en œuvre les réformes et à prendre les mesures propres à assurer l'évolution des territoires relevant du ministère de la France d'outre-mer » (*Journal Officiel* du 24 juin 1956, p.5782). Cette loi a notamment permis la création de l'Assemblée Territoriale de Nouvelle-Calédonie, en remplacement du Conseil général qui existait depuis 1885. L'ouverture autonomiste lancée par la loi-cadre Defferre sera abrogée par la suite, par la Droite française, au profit d'une recentralisation des

d'Outre-Mer, et dispose d'une plus grande autonomie vis-à-vis de l'État français. Cette évolution offre un nouvel espace de pouvoir, qui devient rapidement l'enjeu de luttes locales entre des formations concurrentes, chacune cherchant à se doter d'une force institutionnelle et idéologique dominante. Progressivement, on assiste à l'émergence d'un véritable *champ de pouvoir politique*, qui s'autonomise vis-à-vis des idéologies religieuses, auxquelles il va peu à peu se substituer (Kohler, 1979).

L'instauration d'un espace de jeu politique entraîne l'apparition de forces idéologiques concurrentes, en lutte pour la conquête du pouvoir. La traduction politique d'une contestation de l'ordre établi (l'UC, *premier parti à composante mélanésienne*, veut défendre les « petits » contre les « gros », les « exploités » contre les « exploités »), conduit à la formation, puis à l'affirmation politique, d'une nouvelle catégorie sociale, ou plus exactement un nouvel « acteur collectif » (Champagne, 1984 : 36), dont la personnalité et la parole sont désormais reconnues comme politiques : « les Mélanésiens », terme générique rassemblant sous une dénomination « ethnique » prétendument homogène, des communautés sociales uniformément prolétarisées. Selon l'ethnologue Patrick Pillon, la formulation *en termes ethniques* des inégalités sociales issues du rapport colonial, est largement facilitée par la forte corrélation entre catégories ethniques et catégories sociales :

« Bien que l'ethnicité soit rarement le seul critère d'appartenance sociale et que, de ce fait, les positionnements sociaux, idéologiques et politiques ne recouvrent jamais entièrement les appartenances ethniques (...), la tendance à une bi-polarisation ethnique, qui regrouperait de part et d'autre la majorité des populations autochtones et allochtones, y est accusée. La possibilité que les clivages sociaux s'effectuent avec autant de force autour de lignes ethniques paraît alors liée aux positions occupées par les ethnies dans une structure socio-économique caractérisée par la faiblesse de son secteur productif et de ses assises démographiques et par les transferts monétaires que certaines couches de la population – allochtones et, dans une moindre mesure, autochtones – peuvent tirer de son rattachement à une métropole développée. *Le regroupement anti-indépendantiste est marqué par une grande hétérogénéité sociale* liée aux incertitudes économiques et politiques qu'une indépendance, dépendant en cela de ses modalités, pourrait amener, comme aux difficultés économiques que connaît dans son territoire d'origine une catégorie ethnique aussi défavorisée que les Wallisiens (...).

Le regroupement indépendantiste est, à l'inverse, caractérisé par une plus grande homogénéité sociale puisque moins de la moitié des actifs mélanésiens sont salariés et que seule une couche assez faible d'entre eux accède à des emplois qualifiés. *La relégation de la majorité des actifs mélanésiens au sein d'un salariat non qualifié et d'une agriculture grandement délaissée, crée alors la possibilité que les clivages*

pouvoirs vers l'État français, contribuant à exacerber l'idéologie anticoloniale et à radicaliser les positions de certains militants de l'UC – kanak et non-kanak (*cf. infra*).

sociaux se constituent sur des bases ethniques » (Pillon : 1989 : 181-182, c'est moi qui souligne).

Cette ethnicisation des rapports sociaux et des inégalités objectives contribue à ériger le thème des relations inter-ethniques en enjeu idéologique ; tout au moins ne fait-elle que reformuler en termes ethniques une idéologie spontanéiste et révolutionnaire de « lutte des classes », qui voudrait que « les Mélanésiens », ethnie en-soi, dotée d'une conscience communautaire, se mobilisent pour transcender leur condition sociale par une action collective, volontaire et parfaitement orchestrée. Elle pose aussitôt le problème de la *représentation politique* des groupes – notamment les dominés du champ politique ou économique, les laissés-pour-compte du développement. La dynamique du champ politique permet alors à une nouvelle catégorie sociale d'émerger puis de prendre son autonomie.

A ce titre, qu'il s'agisse de la participation aux mobilisations de l'UC *via* l'UICALO et l'AICLF, ou bien des dissidences ou des scissions (qui sont autant d'initiatives politiques, souvent en faveur de la création de mouvements plus radicaux), ou encore de l'affirmation, contre les forces conservatrices, d'un discours militant pro-mélanésien puis ouvertement indépendantiste, toutes ces manifestations traduisent les phases d'une émancipation des représentants de l'ethnie dominée vis-à-vis des forces ecclésiastiques qui, durant des décennies, ont contrôlé leurs actes et leurs discours³¹⁶.

Les nouveaux agents politiques s'affirment de plus en plus nettement comme les *porte-parole légitimes* des dominés au sein du champ politique en émergence, *i.e.* comme les tenants du discours de représentation de l'ethnie mélanésienne, qui sera rebaptisée ensuite, dans une visée indépendantiste, le « peuple kanak ». L'évolution socio-politique locale conjugue par conséquent la construction sociale d'un nouveau groupe doté d'un poids idéologique et politique – « les Mélanésiens » – et la création d'un nouveau type d'agents sociaux – les *représentants politiques* de l'ethnie mélanésienne. En effet,

³¹⁶ Parmi ces mouvements, on peut citer les « Foulards Rouges » (Naisseline, 1969), AWA (1969), l'Union Multiraciale (Uregei, 1970), qui devient en 1977 le Front Uni de Libération Kanak (FULK) ; le « Groupe 1878 » (1974), le Front Populaire Calédonien (Huaudra, Issamatro, 1973), l'Union Progressiste Multiraciale (Gopéa, Nékiriaï, 1974), l'Unité Canaque (Némia, 1975), puis le Parti de Libération Kanak (PALIKA, 1976). Certains de ces mouvements s'allient en 1978 pour former le Front Indépendantiste (FI), « anti-capitaliste, anti-impérialiste, pour le socialisme, pour l'unité du peuple à la base », lequel obtient 35% des voix lors des élections territoriales de 1979, face au parti loyaliste (anti-indépendantiste) du Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR, l'ex-Rassemblement Calédonien créé en 1958 par Henri Lafleur) et à la Fédération pour une Nouvelle Société Calédonienne (FNSC, centriste). Plusieurs auteurs ont consacré des thèses et des ouvrages à l'histoire des partis et des mouvements politiques en Nouvelle-Calédonie. En particulier, Kurtovitch (1997, déjà cité) a consacré un long travail de recherche à l'UICALO et l'AICLF. Voir aussi : Rognon (1993) ; Soriano (2000a ; 2000b).

« si la question de la représentation constitue un des problèmes majeurs de l'histoire de la pensée politique, c'est peut-être parce que la politique (...) est avant tout lutte pour *savoir qui a le droit de parler et au nom de qui*, c'est-à-dire lutte pour la prise de la parole et art de parler pour les groupes » (Champagne, 1984 : 36 ; c'est moi qui souligne).

Ainsi, bon nombre de ceux qui se sont peu à peu affirmés comme les *leaders* du mouvement contestataire pro-mélanésien sont issus de la *matrice missionnaire*, comme en témoigne cet « inventaire » dressé par Frédéric Rognon (1993 : 677) :

« (...) parmi les leaders politiques mélanésiens, (...) on relève un nombre important d'anciens prêtres (Jean-Marie Tjibaou, François Burck, Camille Ipere, Jacob Kapea Nepamoindou), d'anciens séminaristes (Éloi Machoro, Alphonse Dianou, Éloi Tchoeaoua, Gabriel Païta, Rock Wamytan, Boniface Ounou, Gaston Bellouma, Christian Burck), d'anciens élèves de l'Institut biblique (protestant) de Nogent-sur-Marne (Edmond Nekiriai, le député R.P.C.R. Maurice Nenou), un ancien membre du Réarmement Moral (Yann Celene Ureguei), un ancien pasteur (Djubelly Wea)³¹⁷, et des descendants de pasteurs (Élie Poigoune, Dewe Gorodey) ».

En effet, le Séminaire et les études théologiques ayant longtemps été les seuls moyens dont disposaient les populations colonisées pour acquérir une formation supérieure, cela peut expliquer au moins en partie un si grand nombre de « vocations » religieuses³¹⁸. La fin du régime colonial de *l'indigénat*, en faisant des « indigènes » des citoyens français pouvant disposer du droit de vote, a permis de « mettre le rapport colonial à l'épreuve du politique », selon la formule utilisée par Éric Soriano (2014 : 20), et de façonner progressivement une conscience politique kanak, d'abord largement initiée et soutenue par les Églises. Ensuite, dès le milieu des années cinquante, les jeunes formés dans les missions quitteront la prêtrise assez rapidement pour devenir presque naturellement des « moniteurs » (instituteurs) et, pour une majorité d'entre eux, s'engager quelques années plus tard en politique³¹⁹. Interrogé sur son

³¹⁷ Djubelly Wéa, qui a suivi « la filière protestante », fut étudiant à l'université de Suva (Fidji), où il obtint une licence de théologie en 1977. Une lecture analytique du mémoire qu'il rédigea à cette époque, semble attester sa profonde foi chrétienne autant que ses convictions révolutionnaires et anti-françaises (Mokaddem, 2005 : 288-300). Wéa est l'auteur des coups de feu mortels dirigés contre Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné le 4 mai 1989 à Ouvéa.

³¹⁸ Cela explique aussi sans doute le nombre de défréqués parmi les « indigènes ». A propos des conversions religieuses des autochtones à Vanuatu, Tonkinson explique qu'il s'agissait davantage d'un choix *pragmatique*, principalement motivé par le désir d'accéder à l'opulence apparente (*seamingly great wealth*) et au pouvoir des Blancs (1982 : 307).

³¹⁹ Dès les années 1950, l'exercice du métier de « moniteur » requiert apparemment le passage d'un examen territorial spécifique, le certificat d'aptitude à l'enseignement autochtone (CAPEA). Cf. Cazaumayou et de Deckker (1999 : 54), qui signent un ouvrage consacré à Gabriel Païta (1929-2011) et présenté sous la forme d'un témoignage.

parcours, l'un des premiers élus kanak, Gabriel Païta, indique avoir suivi la voie tracée pour lui par le père Luneau, qui « avait développé le catéchisme en Calédonie, puis créé le séminaire, et enfin fondé l'UICALO, les trois piliers de cette élite kanak dont, dit-il enfin, tous les *leaders* sont issus... »³²⁰ :

« Quelques années plus tard, en 57, je me suis longuement interrogé... Pourquoi avais-je eu accès aux études ? Etais-je un privilégié ? Fallait-il que l'instruction soit exclusivement réservée aux futurs prêtres ? Je trouvais cela injuste... »³²¹.

Si Soriano constate effectivement « la présence majoritaire d'élus passés par les écoles de Mission » (2014 : 136), il souligne surtout l'impact acculturatif de cet « univers missionnaire » qui fut le premier à accueillir les enfants mélanésiens, et qui a par conséquent marqué durablement la trajectoire d'une large majorité des premiers dirigeants politiques kanak :

« Il s'agit en effet d'un univers relativement clos, c'est-à-dire d'une institution bénéficiant d'une forte autonomie et qui impose ses propres règles, son rapport au temps, ses rituels, ses formes de reconnaissance et de hiérarchie à ceux qui l'investissent. Elle les sépare d'autant plus des formes de socialisation propres aux espaces de parenté. Dans leur grande majorité, les dirigeants pénètrent ce monde très jeunes et tiennent leur recrutement politique à cette caractéristique. Même si cette expérience manifeste une certaine variété, elle fabrique de l'adhésion, prédispose à du dévouement à l'égard d'une instance à laquelle on pense "tout devoir" (...). A partir de quand la réussite scolaire devient-elle une forme de distinction à ce point importante qu'elle justifie le départ d'un enfant pour une "école de mission" et son éloignement de l'univers familial ? (...) L'enseignement missionnaire place surtout les diplômés des collèges de missions en rupture relative avec leur environnement de parenté et la réussite qu'elle sanctionne constitue leur principale ressource dans la société coloniale. *Le contrôle par les missions religieuses d'une grande partie des écoles primaires en fait le passage obligé de toute ascension sociale* » (2013 : 137-138 ; c'est moi qui souligne)³²².

Il revient en premier lieu à des sociologues (Jean-Marie Kohler et surtout Loïc Wacquant) d'avoir voulu souligner le rôle tout à fait déterminant de la scolarisation des

³²⁰ *Ibid.* : 51.

³²¹ *Ibid.* : 48.

³²² Cf. aussi ce qu'en dit Wittersheim : « Fin des années 1960, début des années 1970 : les premiers leaders mélanésiens à s'imposer sur la scène politique des ces îles encore colonisées sont majoritairement issus des écoles missionnaires, celles-ci offrant alors bien plus de possibilités d'"ascension" que les écoles publiques » (2006 : 65).

autochtones en milieu missionnaire³²³. Dans un numéro spécial de la revue *Les Temps Modernes*³²⁴, intitulé sans ambiguïté « Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance », et publié en 1985, durant la période qui fut la plus tendue et la plus troublée politiquement, Kohler et Wacquant, proposent un rappel historique des rapports entre colonisation, Mission et scolarisation des « indigènes ». Leur texte envisage le champ scolaire à la fois comme « un des lieux de genèse d'une différenciation sociale du monde mélanésien » et comme « une clef de l'histoire des institutions éducatives en Nouvelle-Calédonie » :

« Pendant près d'un siècle, de 1853 à l'après-guerre, ce sont les missionnaires, catholiques et protestants, qui ont "instruit" les "naturels". Pour les christianiser, il s'avérait au préalable nécessaire de les "civiliser" ; l'école de la mission offrait la voie la plus sûre, peut-être la seule possible, pour parvenir à cette fin. Auxiliaire de l'évangélisation, la scolarisation était aussi indissociablement le moyen d'instaurer la colonisation par-delà l'action militaire. *L'efficace propre à l'école confessionnelle tenait à ce qu'elle assurait l'inféodation morale des Mélanésiens en diffusant la doctrine chrétienne, qui constituait l'unique idéologie susceptible d'amener ces derniers à interioriser leur subordination.* (...) [Le] pouvoir colonial avait tout intérêt, malgré ses démêlés périodiques avec les Églises, au développement de l'œuvre éducative des missionnaires. Les Églises étaient en effet jugées plus efficaces pour obtenir la mise sous tutelle et la coopération des colonisés par le biais de l'intégration religieuse ; et ce choix permettait d'assurer aux moindres frais la scolarisation d'une population longtemps considérée comme en voie de disparition » (Kohler et Wacquant, 1985 : 1658 ; c'est moi qui souligne).

Et les auteurs précisent :

« Cependant la nécessité d'éduquer, de former les autochtones afin qu'ils puissent s'acquitter des tâches qui leur étaient imparties dans le cadre de la société coloniale, et par conséquent l'augmentation de leur "valeur" sociale, étaient contradictoires avec celle du maintien de leur statut subalterne. La solution de ce dilemme fut d'opérer une division institutionnelle du travail social d'éducation : aux écoles missionnaires revenait la charge de l'enseignement des Mélanésiens, celui des enfants de colons étant assuré par le réseau des écoles publiques » (*ibid.* : 1657-1658)³²⁵.

³²³ Tous deux ont mené dans les années quatre-vingt, au cœur des « événements », des travaux de « sociologie de la culture, de l'éducation et de la domination sociale » au Centre O.R.S.T.O.M. de Nouméa (devenu ensuite l'I.R.D.) : Kohler et Wacquant (1985 : 1654), Kohler (1987 ; 1989). Vingt-cinq ans plus tard, Wacquant revendique la paternité de la monographie réalisée sur le rôle de l'école dans la reproduction des inégalités sociales en Nouvelle-Calédonie (2011 : 204).

³²⁴ Revue politique, littéraire et philosophique, fondée en 1945 par J.-P. Sartre et S. de Beauvoir.

³²⁵ C'est également ce qui ressort du témoignage de Paul Néaoutyine, homme politique kanak, scolarisé dans les années 1950 : « Comme tous les enfants de la tribu j'ai été scolarisé à la mission de Cié à l'âge de cinq ou six ans. Il y avait une école publique au village de Pwêédi Wiimiâ [Poindimié, situé sur la côte Est] mais seuls y étaient admis les enfants européens et ceux des autres ethnies réputés de droit commun. L'école publique était donc fermée aux kanak à l'exception de ceux dont les familles avaient opté durant le régime de l'indigénat pour le statut de droit commun. Les enfants de statut civil particulier étaient scolarisés chez les missionnaires comme depuis le

Cet argument est relativisé aujourd'hui par des recherches plus récentes sur les structures scolaires « officielles » (publiques) qui pouvaient être accessibles aussi aux enfants kanak. Selon Salaün, « l'œuvre » scolaire missionnaire pourrait fort bien avoir été surévaluée, faute de données concernant les écoles officielles mises en place dès la fin du XVIII^e siècle. Ceci tiendrait au fait que, d'une part, les missions se sont implantées avant les structures coloniales, et d'autre part, les écrits des missionnaires ont longtemps constitué le principal matériau ethnographique disponible sur l'action scolaire à destination des enfants kanak :

« (...) la mise en exergue de l'œuvre scolaire des missions doit également beaucoup au fait que ce sont des religieux qui furent les premiers ethnographes du monde kanak, mais également les premiers à écrire l'histoire de l'école. On pense au Père Lambert et au Père Dubois pour la mission catholique, et bien sûr à Maurice Leenhardt pour la mission protestante. Ce travail de mémoire, entrepris aussi bien par les milieux catholiques que protestants, n'a pas d'équivalent du côté du pouvoir séculier. Si l'on excepte la tentative passée totalement inaperçue d'un fonctionnaire stagiaire, Pierre Grange, en 1973, personne ne s'était à ce jour lancé dans le recueil des faits concernant l'école officielle pour indigènes. Les missions ont écrit leur histoire, et l'histoire de la scolarisation des Kanak s'est trouvée, de fait, assimilée à celle-ci » (2005 : 35).

Les « écoles indigènes » non confessionnelles auraient eu naturellement tendance à se développer dans les régions où les missions n'étaient pas encore solidement implantées, comme les îles Loyauté (*ibid.* : 95). *A contrario*, les zones les plus christianisées sont également celles où le souvenir de l'école missionnaire reste très prégnant. Aussi est-il particulièrement intéressant de noter à quel point l'école missionnaire peut constituer *encore aujourd'hui* un référent identitaire pour les Kanak, comme en témoignent les observations relevées dans les années 1990 par l'ethnologue Denis Monnerie dans la région d'Arama, à l'extrême Nord du pays (lieu d'arrivée et d'implantation des premiers maristes en 1843) :

« Quelle ne fut pas alors ma consternation – en tant qu'enseignant de l'école publique en France – de voir se confirmer sur le terrain ce que suggéraient mes lectures préparatoires sur la Nouvelle-Calédonie, à savoir que les Kanak d'Arama considèrent qu'ils furent exclus de l'école publique. (...) Malgré la bonne volonté et le dévouement de nombre d'enseignants, kanak, calédoniens ou métros, l'école publique est considérée par beaucoup de Kanak du Nord comme étant de tradition raciste et beaucoup s'en méfient encore. (...) En revanche, *les écoles religieuses catholiques et protestantes – dans le milieu kanak aujourd'hui imprégné d'œcuménisme – sont considérées par mes*

début de la colonisation. Cette politique a été vécue, du côté kanak, comme discriminatoire et incompréhensible parce que dans un tel système, il n'y avait aucune prise en charge des enfants qui fréquentaient l'enseignement confessionnel, catholique ou protestant » (Néaoutyine, 2006 : 15-16).

interlocuteurs d'Arama comme ayant eu un rôle essentiel dans l'éducation des Kanak à la modernité. Surtout, elles sont perçues comme un milieu où ni les élèves ni les enseignants ne manifestent – ou n'ont manifesté autrefois – de racisme ou de mépris systématique pour les spécificités kanak » (Monnerie, 2005 : 67-68 ; c'est moi qui souligne).

Quel que soit le modèle scolaire évoqué (qui demeure très largement un *monopole* missionnaire), on ne peut que constater que l'accession aux responsabilités politiques ne va pas sans la maîtrise d'un certain *capital culturel exogène*, notamment des compétences linguistiques (maîtrise orale et écrite du français) et oratoires, dont les élus kanak tireront, toute leur vie durant, une certaine fierté³²⁶. Le témoignage relativement récent de Gabriel Païta semble encore l'attester :

« D'ailleurs, à Saint-Léon au séminaire, nous travaillions la diction une heure par jour. Et au réfectoire chacun d'entre nous devait faire, à tour de rôle, la lecture d'un livre à voix haute – *Terre des hommes*, par exemple – pendant que les autres mangeaient en silence. N'étions-nous pas, futurs prêtres, destinés à devenir orateurs à notre tour ? J'ai eu l'occasion, encore récemment, de dire aux vieux du Conseil consultatif coutumier : "il vous faudra apprendre à parler. Vous bredouillez !" »³²⁷.

Et même si, au fil des années, la force sociale des Églises décline au profit des agents et des groupements politiques, les thèmes bibliques et les valeurs chrétiennes, eux, ont été si bien absorbés par les Kanak qu'ils continueront de structurer un certain discours militant qui émergera dans les années 1970 et 1980 – à travers notamment les thèmes, dans leur version « indigénisée », du partage, du dialogue, de l'écoute, de la non-violence, et plus largement, de

³²⁶ Si l'instruction est de plus en plus dispensée aux jeunes Kanak à partir des années cinquante (le Code de l'Indigénat est abrogé en 1946), les diplômes, en revanche, sont plus difficilement ou plus tardivement accessibles. Ainsi, la première génération de dirigeants kanak (nés dans les années 1920-1930) dépassera rarement le niveau du Certificat d'Etude Primaire (Soriano, 2014 : 139), ce qui n'empêchera pas leur ascension sociale et leur accession aux responsabilités politiques. La situation évolue rapidement, et la génération suivante sera celle des premiers bacheliers et diplômés de l'enseignement supérieur (licence, maîtrise). Salaün rappelle que ce nivellement de l'instruction était initialement une volonté coloniale de cantonner les « indigènes » à des niveaux et donc à des fonctions subalternes (2005 : 169). C'est aussi le constat dressé par Philippe Missotte : acteur engagé dès le début des années 1970, aux côtés de Jean-Marie Tjibaou, dans le développement et l'animation de structures éducatives à destination des jeunes Kanak, Missotte rappelle que ces derniers ont été systématiquement marginalisés par « l'école des Blancs ». Il insiste sur la teneur ambiguë de l'œuvre missionnaire, qui aurait largement contribué à un nivellement des apprentissages scolaires concédés aux jeunes autochtones. Le maintien des inégalités scolaires, hérité de la colonisation et de l'évangélisation, reste très net, y compris lorsque l'enseignement public devient plus accessible aux jeunes Kanak (Missotte, 1985 : 162 et suivantes).

³²⁷ Témoignage de G. Païta (Cazaumayou et de Deckker, 1999 : 59). Le Conseil Consultatif Coutumier est une instance créée en 1988 pour représenter, sur le plan institutionnel, à l'échelle du Territoire de la Nouvelle-Calédonie, les autorités coutumières du pays. Souvent questionné sur sa véritable légitimité, le Conseil Consultatif Coutumier (CCC) a été remplacé depuis l'accord de 1998 et la loi organique de 1999, par un Sénat coutumier, dont le rôle est également consultatif (*cf. infra*).

toutes les valeurs de l'humanisme chrétien³²⁸. Ceci est particulièrement vrai pour la première génération des élus kanak, comme l'explique Alban Bensa :

« La génération la plus ancienne de l'intelligentsia canaque (...) reste très marquée par l'école missionnaire, premier support d'une promotion dans une hiérarchie européenne, ecclésiastique (diacre, pasteur, catéchiste), scolaire (moniteur, instituteur, etc.) ou politique (responsable à l'Union calédonienne, par exemple). Pour ces gens, l'ethnologie de Leenhardt est assimilée au prêche missionnaire : c'est une parole religieuse qui a eu l'énorme mérite de protéger le monde canaque, en quelque sorte, en le sacralisant. Les livres de Leenhardt sont dotés d'une efficacité quasiment indépendante de leur contenu. Ce contenu, il ne sera donc pas utile de l'interroger ; il suffira de le répéter pour exorciser le discours raciste de la colonisation. (...) Certains Canaques s'appréhendent eux-mêmes à travers ce prisme dans la mesure où c'est commode de mêler la lecture de Leenhardt et celle de la Bible » (*in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 72).

En contrepartie, et sans surprise, on verra que l'héritage mythique et sacralisé des écrits missionnaires se retrouve à bien des égards au cœur de l'idéologie pro-indigène, notamment à partir des écrits de Leenhardt.

« Canal missionnaire » et « canal révolutionnaire » : les premières élites politiques kanak

Hormis l'empreinte des idéologies et des représentations religieuses – qui concerne d'abord la génération des tout premiers élus kanak, ceux que l'on retrouvera dans le parti autonomiste, multi-ethnique et progressiste, de l'Union calédonienne –, certains des futurs *leaders* politiques kanak, majoritairement indépendantistes, seront aussi étudiants en métropole à la fin des années soixante³²⁹ : ils se trouvent alors en contact avec un contexte intellectuel et politique mouvementé (Mai-68), qui leur permet d'intégrer, à travers les idéologies dominantes de l'époque (socialisme révolutionnaire ; idéal d'égalité, de liberté, de justice) et au vu des luttes anti-coloniales (notamment africaines), des notions politiques et sociales résolument

³²⁸ Le recueil déjà abondamment cité de Keesing et Tonkinson (1982) proposait de décrire et d'analyser cette « symbiose » (Tonkinson, 1982 : 303) plus ou moins réussie entre *Kastom* et Christianisme, dans différentes îles du Vanuatu. Cf. en particulier le texte de Lindstrom (1982 : 316-329). Wittersheim évoque le lien des *leaders* nationalistes mélanésiens avec la religion, qui devrait être pensé en tant que « médiation idéologique (du fait de la similitude de certaines valeurs chrétiennes et océaniques) » (2006a : 59 ; souligné dans le texte). Il ajoute que « si les missionnaires ont reçu leur lot de critiques de la part des *leaders* mélanésiens, en revanche la dénonciation du message évangélique en tant que tel reste extrêmement rare » (*ibid.*). « Par ailleurs, note encore Wittersheim, les constitutions des États mélanésiens font toutes explicitement référence au christianisme » (*ibid.* : 65).

³²⁹ Souvent en théologie, sociologie, ethnologie.

modernes, génératrices de ce qui s'affirmera comme une *pensée nationaliste kanak*³³⁰ : la notion d'« individu » (conscience libre et douée de raison), et la notion de « peuple » (souverain et lié à un État modèle appelé démocratie)³³¹.

Jean Freyss résume en ces mots la genèse d'une pensée politique kanak autonome, selon deux « canaux » bien distincts, l'un « missionnaire », l'autre « révolutionnaire » :

« Les Églises, catholique et protestante, ont depuis longtemps accueilli des Kanak et leur ont apporté une formation religieuse mais aussi sociale. Dans les années soixante-dix, on observe un changement fondamental dans les rapports de certains Kanak à l'institution religieuse, notamment chez les catholiques : la conquête d'une autonomie de pensée et d'action, la fin de l'Église des missionnaires en somme. Des formes d'action nouvelles surgissent : l'éducation de base, les associations de promotion, [le festival] Mélanésia 2000³³². L'objectif principal n'est plus de faire de "bons chrétiens" mais de redécouvrir et d'affirmer la "personnalité mélanésienne" (...).

La formation d'une nouvelle élite provient également des jeunes par la médiation scolaire. Après le premier bachelier de 1962, viennent les premiers étudiants à la fin de cette décennie. Certains sont en France en 1968. Avec des stagiaires kanak (comme Richard Kamoï ou Yeiwéné Yeiwéné), avec aussi quelques Européens (comme Max Chivot), ils repensent l'avenir de la Nouvelle-Calédonie à la lumière du marxisme et de la lutte anti-impérialiste. De retour au pays ils constituent l'aile radicale, gauchiste, du mouvement qui prend naissance » (Freyss, 1996 : 51 ; c'est moi qui souligne)³³³.

S'il est important de souligner la diversité des trajectoires des élus kanak, dont l'entrée en politique ne s'effectue jamais selon un tracé unique d'accès au pouvoir (Soriano, 2000a), il est nécessaire également d'interpréter ces trajectoires en termes de déterminismes sociaux et culturels, qui auront un effet sur la position idéologique de chaque groupe générationnel. Soriano précise notamment que les tout premiers Kanak engagés en politique (les premiers érudits issus du « canal missionnaire ») proclameront avant tout leur *attachement à la France*,

³³⁰ « Modernes » s'entend ici au sens philosophique et anthropologique du terme, *i.e.* conformes à l'héritage légué par la Réforme, les Lumières, et la Révolution. Cf. à ce sujet Alain Babadzan (1999 : 24-27).

³³¹ La notion de personne était déjà très présente dans la théologie protestante, et dans l'ethnologie missionnaire du pasteur Leenhardt, qui développe précisément la thématique individualiste (Rognon, 2007).

³³² Festival de la culture kanak, organisé en 1975 autour de Jean-Marie Tjibaou (cf. *infra*, chapitre 5).

³³³ Jean Freyss (1942-2004) était un enseignant et chercheur engagé, qui a notamment milité en faveur de la lutte kanak, au sein du mouvement Kanaky-solidarité, et participé au bulletin d'information : *Le Banian* (Wittersheim, 2006a : Remerciements) ; il est l'auteur d'un ouvrage de référence sur la Nouvelle-Calédonie (Freyss, 1995). La mention du premier bachelier kanak (Boniface Ounu, originaire d'Ouvéa, bachelier en 1962) apparaît dans le livre de Tjibaou, Missotte *et al.* (1976). D'après Guiart, le premier bachelier kanak serait en réalité une femme, Sophie Naisseline (sœur de Nidoïsh), qui aurait passé l'examen avec succès quatre années auparavant (soit en 1958). Guiart conclut simplement que cet « oubli » « n'est pas sans signification politique » (1996b : 106 ; 2007 : 67).

qui doit être compris ici comme une forme d'intériorisation, qui vaut acceptation, de leur condition de dominés (parmi les dominants qui occupent le champ politique) :

« Jusqu'à la fin des années soixante-dix, une génération de dirigeants expérimente donc cette activité nouvelle : participer à des réunions publiques, prendre la parole, défendre des intérêts, promouvoir des "coutumes", se faire élire... Ils pénètrent dans des assemblées représentatives qui deviennent le cadre possible d'une action unitaire, après un siècle de répression armée et de spoliations foncières. Pourtant, ces élus ne se révoltent pas. Ils ne parlent pas des injustices dont ils ont été les victimes. Ils se disent Indigènes et Français. Pendant presque trente ans, alors que la plupart des colonies françaises deviennent indépendantes, ils proclament au contraire leur attachement à la France. Ils laissent même à l'État un monopole d'une puissance sans égale : celui de la nomination de ces populations colonisées. "Indigènes", "Mélanésien", "autochtones" et "canaques" sont les mots en usage pour désigner ces populations. *C'est à croire que le cadre démocratique a fini par produire un consentement colonial* » (Soriano, 2014 : 21 ; c'est moi qui souligne).

La première génération des élus mélanésien, insiste Soriano, s'est donc initialement plus volontiers engagée en faveur de *l'autonomie* et du *vivre ensemble* (c'est en tous les cas le message porté par le slogan « deux couleurs, un seul peuple » de l'UC) ; *a contrario*, la « mouvance indépendantiste » ne survient quant à elle que plus tard, à partir de la fin des années soixante, portée par la génération suivante, qui s'est nourrie d'influences intellectuelles distinctes et plus libertaires. La « nouvelle élite *kanak* », qui succède à la génération des « premiers élus politiques *mélanésien* », annonce un positionnement idéologique plus radical, nourri par l'expérience de Mai-68 et les premiers écrits des intellectuels anticolonialistes. L'emploi distinctif entre « mélanésien » et « kanak » évoque précisément cette transformation, en moins d'une génération, de la terminologie servant à désigner les populations autochtones. Cette modification va de pair avec un processus d'identification collective qui se renforce après les années 1970. Soriano souligne ce changement qui survient après le départ des « premiers élus mélanésien » :

« A la fin des années soixante-dix, ces dirigeants quittent le pouvoir au bénéfice d'une génération indépendantiste. Celle-ci revendique pour la première fois une "identité" commune et elle s'émancipe définitivement des termes alors couramment utilisés pour désigner ces populations. Elle invente un nouveau mot : kanak » (*ibid.*)³³⁴.

³³⁴ Déwé Gorodey, militante indépendantiste dans les années 1970 (à l'époque où les femmes kanak étaient désignées par le terme méprisant de « ponoches »), a toujours prôné l'utilisation du mot « Kanak ». Une autre militante kanak, par ailleurs membre d'une association dont l'intitulé comprend le terme « Mélanésien », admet avoir longtemps refusé d'être désignée par ce terme : « A un moment donné, j'ai été répugnée par le mot "mélanésien", parce que je voulais être incarnée par le mot "kanak". Aujourd'hui, ajoute-t-elle, j'ai évolué » » (intervention de Sonia Togna à l'occasion de la causerie autour du *Mouvement pour un Souriant Village*

Les travaux de l'historien américain David Chappell (Université de Hawaii) permettent également de replacer l'émergence de ce « réveil kanak » dans le contexte social, économique, et institutionnel de la fin des années 1960. L'une des causes de ce mouvement réside dans les réformes statutaires successives de la Nouvelle-Calédonie qui rognent une grande part de l'autonomie acquise par la loi-cadre Defferre. Estimant que cette loi-cadre (1956) avait permis de nettes avancées en faveur d'une autonomie élargie, les membres de l'Assemblée territoriale de Nouvelle-Calédonie s'étaient positionnés en faveur du maintien de statut de Territoire d'Outre-Mer, lors du référendum proposé par de Gaulle en 1958. La loi-cadre fut en réalité abrogée en 1963 à l'initiative du ministre de l'outre-mer Louis Jacquinot. Selon Lenormand, dirigeant de l'UC expressément visé par les forces conservatrices

« (...) l'engagement solennel du gouvernement français fut ouvertement renié. Les Mélanésiens furent vraiment dupés par cette mise au panier de la loi-cadre. La première tentative importante de décolonisation dans la paix était ratée » (Lenormand, 1991 : 143).

Après la loi Jacquinot, les lois Billotte (1969), qualifiées de « lois scélérates », ont provoqué l'indignation des représentants politiques de l'Union calédonienne³³⁵. A partir de 1969, l'embellie du « boom du nickel » a attiré de nouvelles vagues de migrants allochtones, venus en premier lieu de la métropole, certes, mais aussi des pays et territoires océaniques (en particulier Wallis et Futuna), dont les ressortissants fourniront de la main d'œuvre peu qualifiée à une économie calédonienne en plein essor³³⁶. A l'époque, ce contexte est très nettement perçu par les jeunes intellectuels kanak comme une forme de « recolonisation » (Chappell, 2003 : 188 ; 190) et de paupérisation encore accrue de leurs populations :

Mélanésien ; Musée de Nouvelle-Calédonie, 3 mars 2015). Aujourd'hui, le terme « kanak » est parfaitement banalisé, et employé sans contenir nécessairement une connotation politique. Nous verrons que, par l'entremise de l'action culturelle en particulier, il s'est peu à peu imposé comme une terminologie partiellement « dépolitisée ». Le mot « mélanésien », utilisé par un non-Kanak, conserve en revanche une coloration teintée de paternalisme. Il est plus rarement employé pour désigner les autochtones en 2015, sauf par certains métropolitains (généralement sans véritable malice), ou, plus sciemment, par des militants ou des élus (y compris kanak) affiliés aux partis dits « loyalistes ». J'ai également entendu – et j'ai pu le constater par moi-même – que certaines personnes d'origine mélanésienne se montrent réticentes à utiliser le mot « Kanak », qu'elles ne se sont pas approprié (ou qu'elles jugent parfois négativement), et continuent de se définir comme « Mélanésiens » (entretien avec Déwé Gorodey ; Nouméa, 1^{er} septembre 2015 ; entretien avec Léonard Katé ; Nouméa, 3 septembre 2015).

³³⁵ La loi Jacquinot supprime le Conseil de gouvernement et les ministres instaurés par la loi-cadre Defferre. Les lois Billotte sont synonymes d'une reprise en main par l'État de la gestion des communes et du domaine minier (Lenormand, *op.cit.* ; Bensa, 1998 : 109-110 ; Barbançon, 2008).

³³⁶ Entre 1969 et 1976, la population de l'archipel passe de 100 579 à 133 233 habitants (source : recensements ISEE) ; elle connaît ensuite une hausse continue, quoique moins forte.

« Ce n'est pas par hasard que ces derniers avaient étudié dans les universités françaises, où ils ont appris les idées révolutionnaires et ont vu les ambiguïtés de la modernité. A leur retour au pays natal, ils ont pu retourner ces aperçus métropolitains ou tiers-mondistes contre les discours de leurs dirigeants politiques. D'autres jeunes universitaires de l'époque faisaient la même chose, de la Chine jusqu'aux États-Unis, mais ces migrants d'un territoire d'outre-mer français cherchaient des alternatives à l'assimilation dans une république dite indivisible. Pourquoi ? Parce que la France venait de révoquer l'autonomie politique qu'elle avait accordée par la loi cadre, et des éléments de la population, surtout les Kanak, se sentaient au pied du mur à cause d'une vague massive d'immigration pendant le boom du nickel. En juillet 1969, avant la fête de la Bastille, des étudiants Calédoniens et Kanak ont recouvert les murs de Nouméa de graffiti qui disaient "A bas le Colonialisme" et "Vive l'indépendance !" (Chappell, 2007 : 206-207).

Déwé Gorodey, fille d'un pasteur kanak³³⁷, et l'une des militantes indépendantistes kanak de la première heure, raconte :

« En 69, il y a eu des déclics. Il y avait des gars qui étaient allés à l'école avec moi et qui ont été emprisonnés avec Naisseline. (...) J'étais obligée d'être interpellée par le fait que le copain de classe avec qui je devais aller continuer mes études en France (Fote Trolue) ne pouvait pas venir parce qu'il était en prison³³⁸. Là-bas, j'ai fait la découverte de la "grande littérature" et aussi la découverte d'Africains, d'étudiants des Caraïbes, de gens qui ont subi le colonialisme français, et puis d'écrivains comme Senghor, Césaire, Damas, les chantres de la négritude. (...)

A côté des études littéraires, je suivais d'assez près ce qui se passait et il y a eu la lecture de Marx, d'Engels. Là-bas, j'avais accès à toute cette littérature-là que je ne connaissais pas ici, à part quelques rudiments étudiés en classe de philo, quelques extraits du *Capital*. D'ailleurs, à l'oral du bac, un prof communiste m'a interrogée sur *Le Capital*... ça tombait bien ! (*Rires*) Il y a donc eu cette formation théorique que je me suis donnée, moi-même, pour comprendre le langage des étudiants engagés.

Je suis rentrée en 73, après quatre ans en France. J'ai intégré le groupe des Foulards Rouges qui fonctionnait à cette époque-là. En 74, quelques jeunes de la Grande-Terre sont venus fonder le groupe 78, en hommage à la révolte de 1878, et j'ai rejoint ce groupe »³³⁹.

³³⁷ Waia Görödé est pasteur, fils du pasteur Philippe Görödé (env. 1885-1971), et également informateur du « missionnaire-linguiste-ethnologue Maurice Leenhardt » (cf. texte non daté de Dominique Jouve publié en ligne sur : www.academia.edu/7208189/Waia_Gorode_lécriture_multilingue).

³³⁸ Fote Trolue, premier magistrat kanak, est étudiant à Montpellier dans les années soixante-dix. Il fonde le « Groupe 1878 » (en référence à la révolte menée par Ataï en 1878), mouvement anticolonial qui rassemble des militants kanak originaires de la Grande-Terre.

³³⁹ Entretien (*Notre Librairie*, n°134, 1998, p.76). Déwé Gorodé (ou Gorodey), née en 1949, femme politique indépendantiste et écrivain kanak, a fait ses études en France à l'Université Paul Valéry de Montpellier (licence de lettres modernes). Son activisme politique débute avec les *Foulards Rouges* puis le *Groupe 78*, jusqu'à la fondation du PALIKA (Parti de Libération Kanak) en 1976. Elle est arrêtée et emprisonnée à trois reprises au « Camp Est », la prison de Nouvelle-Calédonie en 1974 et 1977. Elle effectue ensuite une carrière dans l'enseignement (privé et public). Elle siège depuis 1999 au Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, d'abord en tant que vice-présidente, en charge de la Culture, de la Jeunesse et des Sports ; puis, dès 2001, en tant que Ministre

Nidoïsh Naisseline (1945-2015), figure emblématique du mouvement kanak révolutionnaire des années soixante-dix, est à l'époque le fils du Grand chef coutumier du district de Guahma, sur l'île de Maré aux Loyauté (il sera à son tour le Grand chef du district de Guahma en 1973 – jusqu'en 2007). Il quitte la Nouvelle-Calédonie pour la France en 1962, à 16 ans, où il est lycéen puis étudiant, et obtient une maîtrise en sociologie. Il fonde en 1969 un groupe radical indépendantiste, les « Foulards Rouges », et sera arrêté et emprisonné à plusieurs reprises pour son activisme politique, notamment pour avoir distribué des tracts traduits en langues kanak (nengone et drehu) dénonçant le racisme d'un restaurateur de Nouméa qui avait refusé de servir un groupe d'étudiants kanak dans son établissement³⁴⁰. Il est également le fondateur d'un journal politique, le *Réveil Canaque*, qui dénonce une certaine « bourgeoisie kanak » asservie par les colonisateurs. Dans une recherche qu'il consacre à Naisseline, Eddy Banaré souligne notamment l'influence des textes de Frantz Fanon dans l'idéologie politique anti-coloniale du jeune leader kanak :

« Naisseline approfondit sa lecture de Fanon à son retour en Nouvelle-Calédonie en 1969. C'est l'année où il entre en action avec la fondation des *Foulards Rouges*. Les militants investissent les bars et restaurants de Nouméa qui refusaient l'entrée aux Kanak, collent des affiches, distribuent des tracts, couvrent les monuments de slogans anticolonialistes et, surtout, éditent un journal mensuel *Réveil Canaque* dans lequel Naisseline ne publiera pas, mais où se cristallise l'essentiel du propos indépendantiste kanak. Dans son allure, *Réveil Canaque* s'apparente à un fascicule imprimé de manière artisanale et sa parution est relativement irrégulière compte tenu de l'interdiction qui frappe les écrits en langues kanak. Il donne à voir les nouvelles préoccupations d'une génération ; on y trouve des poèmes, des commentaires sur les *Black Panthers*, des résumés d'ouvrages (dont ceux de Fanon) et des appels à la mobilisation (occupations pacifiques, pétitions, distribution de tracts, etc.). Naisseline est sur le terrain et le 1^{er} septembre 1969, une émeute éclate à Nouméa. Il est arrêté non seulement pour les actions qu'il mène avec les *Foulards Rouges*, mais aussi pour la diffusion d'un tract en *nengone* (la langue de Maré), alors que l'usage des langues kanak est interdit par un arrêté colonial de 1863 encore en vigueur (il sera définitivement levé en 1984). L'arrestation du fils du Grand-Chef de Guahma attire l'attention de religieux et de certains politiques. À travers *Réveil Canaque*, l'action de Naisseline, ses arrestations, son jugement, etc. sont régulièrement commentés. Naisseline devient ainsi un symbole, une icône du monde kanak, un champ de projections [*sic*]. Le fait que son avocat soit Jean-Jacques de Félice — celui qui a également défendu les militants algériens du FLN

de la Culture et de la Citoyenneté, auxquelles ont été ajoutées, en 2004, la Condition Féminine, et, de 2006 à 2011, les Affaires Coutumières et les relations avec le Sénat coutumier.

³⁴⁰ Un décret du Gouverneur Guillaïn interdit, à compter de 1863, l'usage des langues vernaculaires à l'école. En 1921, un arrêté interdit l'utilisation des langues kanak en dehors du domaine religieux et les publications « en langue indigène » (d'après la chronologie établie par Claire Moysse-Faurie : « La Nouvelle-Calédonie et le statut des langues kanak : quelques repères historiques », *Langues et cité, Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, 26, novembre 2014, p.11).

— confère une nouvelle dimension à sa situation. *À travers lui, le peuple kanak semble en mesure de réinventer son mythe fondateur* ; il est désormais pris dans une situation insurrectionnelle (Banaré, 2014 ; c'est moi qui souligne)³⁴¹.

Pour l'ethnologue Alban Bensa, la pensée politique de Naisseline et de cette nouvelle génération engage pour la première fois une critique contre les Églises et l'idéologie missionnaire qui a nourri la génération précédente :

« En 1968, les étudiants canaques, Naisseline, Elie Poigoune, etc., à Paris, commencent à faire la critique des institutions et du discours missionnaire, de leur ambiguïté. La protection accordée par les Églises va être de plus en plus taxée de "paternaliste". Les Canaques, en se dégageant de cette emprise, vont se sentir libres d'emprunter à l'Occident de nouveaux modèles de réflexion politique (socialisme, révolution, etc.). La revendication indépendantiste clairement affirmée date de cette période. Elle est corrélative d'une critique des Églises, critique qui débouchera en 1980-81, par exemple, sur une occupation des églises par les Canaques catholiques, qui somment l'évêque de Nouméa de prendre parti pour l'indépendance. Ces générations plus jeunes n'accorderont plus à l'ethnologie de Leenhardt le même respect que leurs aînés, même si certains leaders indépendantistes – notamment ceux dont la trajectoire est passée par les églises ou les écoles missionnaires – peuvent encore lui trouver quelques fonctions pratiques, en tant que caution culturelle, compréhensible par les Blancs, de revendications politiques concrètes » (*in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 72)³⁴².

Malgré des divergences souvent très marquées, les deux courants de l'élite intellectuelle pro-mélanésienne se rejoignent finalement, dès la fin des années soixante-dix, dans une même ambition idéologique : « l'émergence d'une pensée et d'une parole kanak autonomes » (Freyss, *op. cit.*), qui préfigure la création, en 1979, d'un Front Indépendantiste (FI), dirigé par Jean-

³⁴¹ Extrait de l'article d'Eddy Banaré publié sur le site de l'Université de Nouvelle-Calédonie : "Littérature et identité postcoloniales kanak : lire, écrire et agir avec Fanon (1969-1973)", *EspacesTemps.net*, Travaux, 07.02.2014 (<http://www.espacestemp.net/articles/litterature-et-identite-postcoloniales-kanak>). Naisseline est élu à l'Assemblée territoriale de Nouvelle-Calédonie dès 1977, peu après que son mouvement, les *Fouleurs Rouges*, ait fusionné avec le *Groupe 1878* pour créer le PALIKA. Il quitte ensuite le PALIKA pour fonder en 1981 le LKS (Libération Kanak Socialiste). Puis, son engagement politique devient plus modéré, notamment à partir de 1984, où il refuse le boycott des élections prôné par le FLNKS, alors le nouveau parti indépendantiste. Naisseline est l'un des signataires des accords de Matignon en 1988 ; il est régulièrement réélu à l'Assemblée de la Province des îles Loyauté et au Congrès de la Nouvelle-Calédonie. Son fils Dokucas lui a succédé à la tête de la Grande chefferie de Guahma dès 2007. En raison de problèmes de santé, Nidoïsh Naisseline a annoncé en janvier 2014 son retrait définitif de la vie politique. Il est décédé en juin 2015. Parmi les innombrables hommages qui lui ont été rendus, un homme politique témoigne : « Dans les années 70, c'était une légende » (« Le pays pleure Naisseline », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 10 juin 2015).

³⁴² *Le Réveil Canaque* fait une référence ironique au « grand Leenhardt », qui, à l'instar de ces « fameux pionniers qui firent la Calédonie colonisée », pensait « que vivre en canaque, c'était vivre en sauvage, que c'était être demi-homme, demi-animal... Nos gens ont alors fondé une civilisation exactement calquée sur la "civilisation mère" qu'ils haïssaient tant, et il se sont sentis aussitôt dans leur peau. La civilisation occidentale était devenue une drogue dont ils ne pouvaient s'en défaire... » (« Ces hommes que je ne comprends pas », *Réveil Canaque*, n°32, novembre 1973). A la même page de ce numéro, sous le titre « La décivilisation généralisée », on trouve l'extrait d'un texte de l'anthropologue Robert Jaulin.

Marie Tjibaou, puis sa transformation en un parti de coalition : le FLNKS (Front de Libération Nationale Kanak Socialiste), créé en 1984.

« Comment est-on devenu kanak ? »³⁴³

L'évolution socio-politique du pays vient par conséquent renforcer encore un peu plus les positions sociales d'une minorité mélanésienne acculturée : une petite « élite indigène », composée de « métis culturels » (Kohler et Wacquant, 1985 : 1657), qui prend possession d'« un univers symbolique nouveau en train de se constituer comme politique » (Lacroix, 1985 ; cité par Soriano, 2014 : 62). Grâce à leurs compétences linguistiques (maîtrise de leur langue maternelle et surtout du français, qui est la langue « officielle », celle de l'école, de l'Église, et de l'État), les membres de l'élite mélanésienne accèdent progressivement au champ politique. Leur position dans la sphère du pouvoir leur confère bientôt la légitimité de s'exprimer *publiquement* au nom de l'ensemble des populations mélanésiennes, en interlocuteurs privilégiés de l'État et de ses représentants. Partie prenante dans le jeu politique, les élus et les responsables de partis pro-mélanésiens vont peu à peu chercher à accroître leur autonomie et leur pouvoir de représentation politique, jusqu'à bientôt se réclamer d'un seul et unique « peuple kanak » – où le « peuple » représente un grand sujet collectif, indifférencié, doué de raison et de volonté –, et œuvrer à l'édification de la « nation kanak », qui est bel et bien le produit d'une « innovation historique » (Hobsbawm, 1983 : 13) : le nationalisme ethnoculturel.

« Les leaders politiques enrichis d'un capital culturel arraché au système colonial, se trouvent donc socialement prédisposés à *jouer de toutes les ressources du symbolique* pour s'adresser à la fois aux Européens locaux, à la puissance métropolitaine ou à ses représentants, et à leur compatriotes » (Bourdieu, *in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 82).

Bensa se plaît à décrire une forme d'« équilibrisme social » – qu'il veut qualifier d'« art canaque » (*sic*) – par lequel un individu choisit de se définir parmi plusieurs « cadres de référence » (« parenté, résidence, diplômes modernes, appartenance politique, religieuse, etc. ») et d'user ainsi symboliquement d'une multiplicité de statuts (*ibid.*). La tâche des *leaders* politiques mélanésiens consiste alors à s'emparer des outils idéologiques nés du processus de

³⁴³ J'emprunte ce sous-titre à l'introduction du livre d'Éric Soriano (2014 : 26).

modernisation socio-politique, à s'ériger en porte-parole « naturels » du mouvement politique qui désigne l'ensemble hétérogène des populations mélanésiennes sous les traits d'un ensemble culturel uni, cohésif et cohérent : le « peuple kanak ». Jean Chesneaux peut ainsi poser presque candidement la question de l'existence d'un « peuple kanak » à l'une des personnalités montantes du mouvement indépendantiste, Jean-Marie Tjibaou, lors d'un entretien à Poindimié (au Nord-Est de la Grande Terre), en 1981, dans le contexte d'euphorie qui suit l'élection du président socialiste François Mitterrand (candidat soutenu par le Front Indépendantiste mené par Tjibaou) :

« J.C. – *Peut-on parler d'un peuple kanak ?*

J.-M. T. – C'est une notion née de la lutte contre la colonisation, née de l'adversité.

C'est une réaction collective, une réalité qui s'organise » (Tjibaou, 1996 : 121-122)³⁴⁴.

Pour le chercheur, et en particulier l'anthropologue, qui arpente « son » terrain dans les années 1980, l'avènement du « peuple kanak » pose bien une question d'ordre éthique autant qu'épistémologique, quant aux outils et méthodes qui sont à sa disposition pour appréhender, sans pour autant se renier, le processus d'édification symbolique qui se déroule sous ses yeux. Comme Chesneaux, Bensa s'est trouvé pris (et rapidement engagé autant humainement que politiquement) dans ce processus d'édification d'une conscience politique kanak :

« [J]'ai été amené à participer à la réflexion suscitée par la révolte des Kanak. Ces derniers, on le sait, ont, en 1984, manifesté leur souci de faire connaître leur droit à la dignité culturelle et, éventuellement, à l'indépendance. Par ces événements, j'ai été pris à contre-pied en regard de ce que je faisais jusque là et de la formation que j'avais reçue. Quand l'objet d'étude reste bien sagement dans ses réserves – puisque les Kanak sont dans des réserves –, les recherches se développent tranquillement : des mythologies à la parenté, des systèmes politiques aux représentations de la personne... Mais quand ces mêmes personnes – précisément – prennent la parole, s'imposent sur la scène internationale, autant physiquement qu'à travers un ensemble de discours, que fait l'ethnologue ? S'offraient deux possibilités : ne rien faire du tout ; ou bien *tenter de tirer parti de mon expérience ethnographique pour comprendre et aider à comprendre ce qui était en train de se passer, de surgir.* » (Bensa, 1995 : 13 ; cité par Soriano, 2014 : 27 ; c'est moi qui souligne).

La notion de *surgissement* explicitée ici par Bensa, telle qu'elle s'impose à l'ethnologue à l'instant *t*, requiert *de facto* d'imaginer un cadre d'objectivation des conditions sociales et

³⁴⁴ Plusieurs ouvrages sont, au moins en partie, consacrés au parcours personnel et à la trajectoire politique de Jean-Marie Tjibaou : Rollat (1989) ; Tjibaou (1996) ; Mokaddem (2005 ; 2009) ; Wittersheim (2006a) ; Guiart (2007).

politiques favorables, d'une part, à l'émergence d'un discours résolument pro-kanak, et d'autre part, à la conscientisation politique effective d'une « communauté imaginée » (Anderson, 1996[1983]) à laquelle ce discours fait référence.

Car, à l'instar de tout nationalisme (en particulier ethnoculturel), un tel sentiment commun d'appartenance, non plus à *un groupe social ou ethnique* (« indigènes », « canaques », « Mélanésiens »), mais à *un peuple*, n'a pas toujours existé. C'est d'ailleurs ce que souligne Soriano dans son ouvrage (2014) entièrement dédié à l'apparition des premiers Kanak en politique, dans un contexte – les années cinquante – où la revendication nationaliste est encore inexistante. L'auteur y retranscrit ses échanges avec les tout premiers élus politiques mélanésiens, ceux-là mêmes qui ont vécu de l'intérieur la naissance et l'édification progressive d'un *sentiment nationaliste kanak* :

« Le 13 octobre 1996, alors que j'achève une deuxième période d'enquête, ma rencontre avec un des rares vieux élus encore vivants est un tournant important. Théophile Wakolo Pouyé a été politiquement engagé pendant une trentaine d'années, juste avant l'émergence nationaliste. Il fait partie de ces rares élus mélanésiens à avoir cumulé des mandats territoriaux et municipaux. Il a construit une carrière longue et n'a arrêté ses activités politiques que depuis une dizaine d'années. (...) Il travaille à la traduction de textes bibliques et j'attends sur place, à la "tribu" de l'Embouchure dont il est originaire. L'entretien dure une journée entière. Théophile Wakolo Pouyé veut "commencer par le début, par l'ancien temps". Il parle de choses générales auxquelles je ne prête pas encore attention, au point de ne l'enregistrer qu'en partie. *Il débute "en langue", puis revient au français, et je ne saisis pas la portée de ce jeu. Puis, il dit : "Je n'ai pas toujours été kanak".* A plusieurs moments, sa voix témoigne d'une émotion. Mais que signifiait au juste "ne pas toujours avoir été kanak" ? (...) Théophile Wakolo Pouyé, Boahoume Arhou, Paul Napoarea ou Elia Thidjine avaient vécu dans un monde que l'indépendantisme avait changé et il semblait complexe de vouloir en rendre compte. (...)

Pourtant, est-il seulement possible de faire l'histoire d'un sentiment d'appartenance ? » (Soriano, 2014 : 33 ; c'est moi qui souligne).

Cette question interpelle aujourd'hui encore tout chercheur en sciences sociales – qu'il soit ethnologue, sociologue, historien, politologue – qui entend évoquer la lutte idéologique et politique des Kanak pour l'accès à la dignité culturelle, voire à une certaine forme de souveraineté politique. En proposant de contribuer à *l'historiographie d'un sentiment nationaliste kanak*, dans laquelle le discours anthropologique se trouve convoqué et analysé au même titre que celui des autres acteurs sociaux (et plus particulièrement ceux du champ politique), Soriano souhaite dépasser une opposition dogmatique : d'un côté, la vision primordialiste d'un « peuple kanak » qui aurait existé « de toute éternité », telle la « belle

endormie » décrite par Gellner (1989), et de l'autre, une théorie « inventionniste » dans sa version « dure », où le mythe fondateur de l'unité culturelle kanak ne serait finalement qu'une de ces « traditions inventées », instrumentalisée par des élites occidentalisées *à la seule fin* de s'emparer du pouvoir politique et d'asseoir leur domination sur les simples citoyens³⁴⁵.

L'angle du questionnement s'est transformé en « comment est-on *devenu* kanak ? » : telle est finalement la manière choisie par le chercheur pour aborder avec les « vieux » élus kanak le sujet de cette communauté d'appartenance. Soriano relate ses rencontres, sur le terrain (toutes se sont déroulées entre 1993 et 1998), avec les premiers élus politiques mélanésien/kanak, ceux dont les mandats couvrent la période 1946-1976 – avant que certains d'entre eux ne prennent clairement position en faveur de l'indépendance kanak et socialiste (ou au contraire, en faveur du maintien dans la République française) :

« En effet, lorsqu'il s'agit d'aborder la période antérieure à la naissance du nationalisme kanak, mes interlocuteurs et moi-même sommes comme piégés. Nous disons "kanak" alors que ce mot n'existait pas encore durant la période décrite. Nous répétons "la coutume", alors que l'expression était toujours exprimée au pluriel dans les archives et les textes de cette période. A la fois, cette contradiction me semble significative d'une mutation collective en train de se faire (...). Mon embarras à adopter une logique de nomination cohérente à l'égard des populations concernées me replace au cœur de la question posée : *les mots en usage sont-ils significatifs de la manière dont les populations mélanésiennes se conçoivent collectivement durant cette période ?* Dès lors, comment nommer ?

Jusqu'à la période coloniale, il n'existe pas de termes pour identifier l'intégralité de cette population. Les langues mélanésiennes prévoient certes un mot générique désignant "l'homme" pour le dissocier du monde de la nature. Avec l'arrivée des Européens, les termes "indigènes", puis "autochtones", les mots de "canaques" ou

³⁴⁵ Cette dichotomie était déjà au cœur des réflexions du chercheur quinze ans auparavant, lorsque, doctorant en science politique, il écrivait que « la revendication d'une "coutume" ne peut être ni comprise comme le résidu d'une culture passée, ni réduite à une idéologie instrumentalisée par des élites » (Soriano, 2000a : résumé de la thèse en français, 4^e de couverture). L'auteur a eu recours à la phrase de Théophile Wakolo Pouyé (« je n'ai pas toujours été kanak ») à plusieurs reprises, lors d'une communication délivrée en juin 2015 à l'occasion d'un séjour en Nouvelle-Calédonie. Les longues précautions oratoires qu'il a prises avant d'évoquer ces mots traduisent sa crainte que de tels propos ne soient interprétés, non pas en tant que formulation d'une conscientisation politique progressive, ce qui est bien le sens que veut leur donner l'auteur, mais comme une tentative de délégitimer, d'une façon ou d'une autre, la revendication identitaire kanak. Jean-Pierre Deteix rappelle au cours du débat qui suit la conférence, que le terme « kanak » apparaît en 1969, et qu'il est le fait de jeunes Kanak rentrés de France où ils avaient suivi des études universitaires. C'est encore la référence à Nidoïsh Naisseline qui est évoquée ici, en tant que *leader* emblématique des *Fouleurs Rouges* et promoteur d'un rapport intellectualisé au savoir, en rupture nette avec le discours politique de la génération précédente (conférence d'Éric Soriano et questions-réponses ; 25 juin 2015, Nouméa, Centre Culturel Tjibaou). Quelques jours plus tard, cette fois-ci dans le cadre d'un séminaire à l'IRD, Soriano ajoute qu'il reste encore bien des contextes sociaux en Nouvelle-Calédonie, où les paroles de Théophile Wakolo Pouyé que l'anthropologue relate ici, ne pourraient tout simplement pas être entendues. Cette ambivalence était selon lui palpable lors d'une série de cours qu'il avait donnés quelques jours auparavant à l'Université de Nouvelle-Calédonie (séminaire SHS, IRD Nouméa, 1^{er} juillet 2015, et communication personnelle).

"Mélanésien" servent à désigner les colonisés. Les deux premiers termes sont des catégories d'État utilisées dans tous les contextes coloniaux français. Ils désignent donc les colonisés comme "saisis" par l'État colonial. Le troisième terme inscrit ces populations dans le contexte raciste institué durant l'indigénat (et après). Le quatrième reconnaît l'appartenance de cet ensemble au groupe plus large des habitants de la Mélanésie défini par l'ethnologie. A partir du début des années soixante, la sémantique se brouille avec l'appropriation de la figure européenne du "canaque" par de jeunes mélanésien : son orthographe se transforme en "kanak" et se généralise ensuite pour marquer l'affirmation identitaire et indépendantiste » (Soriano, 2014 : 36-37 ; c'est moi qui souligne).

Dans une réflexion qui se place à la croisée des chemins de l'anthropologie, de l'histoire, et de la science politique, et qui est centrée sur l'émergence et les transformations du champ politique kanak et calédonien, Soriano souligne surtout à quel point « "la" politique s'est révélée comme l'espace privilégié de l'énonciation collective kanak » (*ibid.* : 39) en Nouvelle-Calédonie. Au même moment, constate-t-il à l'appui des écrits de Bensa, l'ethnologie, quant à elle, « s'est trouvée prise au piège de l'énonciation collective soudaine d'un "Peuple Kanak" » (*ibid.* : 27).

On se rappelle la question posée – sans aucune malice ni insinuation colonialiste – par Jean Chesnaux à Jean-Marie Tjibaou (c'était en 1981) : « Peut-on parler d'un peuple kanak ? »³⁴⁶. C'est un truisme de dire que la même question ne pourrait plus être formulée en des termes semblables aujourd'hui, tant l'efficacité performative du discours d'unité porté par les *leaders* kanak depuis les années 1970 s'est véritablement incarnée dans une croyance commune : un sentiment d'appartenance tel que le décrit Soriano, qui constitue bel et bien une réalité symbolique et politique – qui n'empêche évidemment pas l'existence et même l'accroissement des inégalités économiques et des différenciations sociales au sein de cette « communauté » définie sur des bases *culturelles* davantage qu'ethniques.

D'abord étendard politique, critiqué et combattu par tous les moyens symboliques possibles, l'existence (et l'unité *culturelle*) du « peuple kanak » est ensuite parfaitement admise et intériorisée, y compris parmi les populations non-indépendantistes, et ce d'autant plus qu'elle a été « consacrée » et institutionnalisée depuis 1998 par le truchement de l'accord de Nouméa. Il est à ce propos saisissant de constater le nombre d'articles et d'ouvrages en droit et sciences

³⁴⁶ Et la réponse, éloquent, de Tjibaou : « C'est une notion née de la lutte contre la colonisation, née de l'adversité. C'est une réaction collective, une réalité qui s'organise » (Tjibaou, 1996[1981] : 121-122). L'extrait est également cité par Mokaddem (2010 : 193)

sociales qui citent *in extenso* et commentent les premiers articles du Préambule de l'accord de Nouméa, où se trouve précisément explicitée la référence à l'identité kanak (point 3). De fait :

« La question de l'identité kanak est au cœur de l'accord de Nouméa du 5 mai 1998 – et, corrélativement, de la loi organique du 19 février 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie –, dont l'un des principaux objectifs était de "restituer au peuple kanak son identité confisquée". L'accord souligne ainsi que, après un passé qui a été "le temps de la colonisation" et un présent qui est celui "du partage, par le rééquilibrage", "l'avenir doit être le temps de l'identité, dans un destin commun".

Le document d'orientation qui y est joint s'ouvre, quant à lui, sur une affirmation sans équivoque : "L'organisation politique et sociale de la Nouvelle-Calédonie doit mieux prendre en compte l'identité kanak" »³⁴⁷.

Le Préambule de l'accord de 1998 marque véritablement un tournant, pas seulement institutionnel, mais aussi et surtout symbolique, au sens où il légalise un discours qui ne faisait pas nécessairement autorité à peine dix ans plus tôt³⁴⁸.

Dogmatisée par le droit et traduite dans l'immédiateté pratique des discours et actions politiques, la question de *l'identité kanak en tant que culture du seul peuple autochtone* reste au cœur du débat épistémologique dans les sciences sociales. Illustrée ailleurs de manière archétypale par la controverse entre la nationaliste hawaïenne, Trask, et les anthropologues *haole*, Keesing et Linnekin, le débat continue d'opposer deux visions incompatibles de la culture autochtone : la première est plus ou moins primordialiste (Smith, Friedman), en ce sens qu'elle présuppose l'existence immémoriale d'une sorte de *sentiment proto-national*, inaltérable, imperméable aux effets de l'acculturation et de la déculturation, sur lequel viendrait s'édifier, en contexte colonial et *a fortiori* postcolonial, la « conscience culturelle commune » à tous les anciens colonisés ; la seconde, d'inspiration constructiviste, voire « moderniste »,

³⁴⁷ Rapport d'information n°593 enregistré à la Présidence du Sénat le 8 juin 2011, rédigé par MM. C. Cointat et B. Frimat, sénateurs, à la suite d'une mission d'information en Nouvelle-Calédonie (17-27 septembre 2010), p.23.

³⁴⁸ Soriano reproduit un extrait de discours prononcé *en 1990* par un conseiller municipal Front National à Nouméa : « Mais qu'est-ce donc que ce peuple canaque dont on nous rebat les oreilles ? Quel peuple canaque ? Tout le monde sait bien qu'il n'y a jamais eu de peuple canaque ! Oui, il existe des Mélanésien. Oui, il y a ici, comme partout ailleurs des autochtones, mais il n'y a jamais eu de peuple autochtone » (1990 ; cité par Soriano, 2014 : 24). Il y a fort à parier qu'aujourd'hui, grâce notamment au travail de conscientisation et de conquête symbolique qui s'est construit pendant quatre décennies (également à la tribune de l'ONU), aucun élu de quelque bord que ce soit n'oserait utiliser ce type de rhétorique hyper-coloniale et visiblement étanche aux réalités politiques locales.

récuse cette vision théorique et défend l'argument selon lequel « c'est le nationalisme qui fait la nation, et non l'inverse » (Gellner, 1989)³⁴⁹.

Dans le cas de la Nouvelle-Calédonie, les divergences de points de vue s'expriment en termes de « surgissement » et de « résistance ». Bensa – tout en militant au même moment pour la cause indépendantiste – évoque bel et bien le « surgissement » d'un peuple kanak auquel il n'avait jamais été confronté auparavant, lorsqu'il faisait de l'ethnologie « classique » et travaillait au recueil de traditions orales auprès des populations mélanésiennes d'une région détentrice de sa propre langue (le paicî) et de ses mythes particuliers. Cette intuition à propos du « surgissement » est reprise et amplement ethnographiée par Soriano auprès des élus kanak. Pour sa part, Monnerie recherche un entre-deux épistémologique :

« Mon approche rejoint celle de Michel Naepels dans un refus commun "d'évacuer l'histoire" (2000 : 262). Toutefois, sa définition de l'histoire me semble par trop restrictive : "Devant le *surgissement* politique des Kanak, il est indispensable de penser l'historicité et l'*événementialité* singulière *hors de la permanence des structures* et du présent ethnographique" (*ibid.*, mes italiques). Plus loin, pour Arama et Hoot ma Whaap [à l'extrême nord de la Grande Terre], et dans le rappel des faits historiques qui ont particulièrement marqué les gens de cette région (...), *je suggérerais qu'il n'y a pas "surgissement" mais transformation des formes de résistance à la colonisation*. Ce processus s'enclenche quelques années seulement après la colonisation. D'abord par des révoltes, puis par des réflexions comparatives des combattants kanak de la Première Guerre mondiale sur leurs conditions de vie en France et dans leur propre pays. Ensuite, pendant la Seconde guerre mondiale, par la prise de conscience que les troupes alliées leur manifestaient plus d'égards que les colons. Cela fut un des facteurs du développement des nationalismes dans d'autres contrées du Pacifique soumises à la colonisation, singulièrement aux îles Salomon (White et Lindstrom 1990). Plus tard vient la création de nouveaux réseaux de relations, à l'échelle de la Nouvelle-Calédonie, principalement dans le milieu catholique d'Arama à travers l'Union des Indigènes calédoniens amis de la liberté dans l'ordre (UICALO), puis au sein de l'Union Calédonienne (UC). Les expressions "surgissement" et "événementialité singulière" rendent-elles compte de tels faits d'histoire ? Je ne le crois pas. Il faut considérer l'histoire à plus long terme » (Monnerie, 2005 : 33 ; c'est moi qui souligne).

Monnerie s'appuie sur les travaux d'historiens – Roselène Dousset-Leenhardt (1918-2004, fille de Maurice Leenhardt), et Ismet Kurtovitch – dans lesquels il décèle

« (...) des éléments qui soulignent les continuités dans la résistance des Kanak à la colonisation comme dans les transformations des formes qu'elle prend – révoltes, religion, politique – et qui (...) semblent aussi aller contre la thèse du "surgissement politique des Kanak". Celle-ci, cependant, est souvent affirmée par mes interlocuteurs

³⁴⁹ Cf. aussi Chappell (2013 : 7) : « Les nationalistes ont tendance à être primordialistes, à la différence des universitaires, parce que leurs publics sont différents ».

calédoniens non kanak. Pour eux, la revendication indépendantiste kanak et sa radicalisation sont décrites comme étant de l'ordre de la surprise. Ces affirmations sont parfois associées à des soupçons de manipulation par des organisations ou individus de gauche, souvent des Métropolitains » (*ibid.* ; note 41).

Bensa semble céder à une tentation comparable, si l'on s'en tient aux propos qu'il rédige pour la préface à l'ouvrage de Soriano (2014), où il fait référence à un « petit groupe de Kanak ayant eu recours à l'écriture dans leurs langues maternelles vers la fin du XIX^e siècle » :

« Si l'influence de Maurice Leenhardt a été ici décisive, la scolarisation confessionnelle et publique, avant et après ses séjours en Nouvelle-Calédonie, a aussi peu à peu aidé à l'éclosion d'une catégorie d'érudits dotés désormais de compétences nouvelles. Plus profondément, la formation de cette strate de spécialistes de la mémoire kanak à la confluence de l'oralité et l'écriture est liée à l'histoire de la domination coloniale. *Pour contrer la désagrégation du monde kanak, la résistance militaire ayant été un échec, ne restait disponible qu'une stratégie plus discrète, celle de l'entretien des fondements historiques des liens sociaux.* Ce repli sur l'essentiel se fit de plus en plus pressant à mesure que les rituels collectifs réunissant les clans, notamment lors des deuils, furent interdits par les missions puis lorsque le code de l'Indigénat s'opposa à la circulation en dehors des réserves, bloquant ainsi l'un des moteurs de l'organisation sociale, à savoir la mobilité des groupes et le déploiement d'une diplomatie en réseaux. Réprimés par ces décisions confiscatoires, *les Kanak n'ont pas baissé la garde pour autant, mais misé sur l'enregistrement de leur histoire à long terme.* (...) [L]es récalcitrants et les survivants à ces politiques d'éradication du fait autochtone ont peu à peu travaillé à témoigner des épisodes de leur histoire contemporaine et à sauver les dimensions les plus immatérielles de leur existence collective : les langues et les savoirs. Ils ont pris appui à cette fin sur l'un des apports de la colonisation, l'écriture, pour la retourner contre elle, non pas dans des pamphlets ou des diatribes mais *par des textes conservant du passé ce qui pourrait un jour constituer le ferment d'un renouveau* » (in Soriano, 2014 : 14-15 ; c'est moi qui souligne).

Or, il me semble que Bensa dévie ici de l'argument du livre dont il rédige la préface : il attribue une finalité proto-nationaliste à des pratiques d'écriture accomplies par des érudits mélanésiens dans le but de consigner certains savoirs traditionnels³⁵⁰. Soriano ne dit rien de tel, et s'attache pour sa part à décrire dans son ouvrage les étapes historiques d'un nationalisme rétrospectif :

³⁵⁰ Cette évocation par Bensa des lettrés kanak du début du XX^e siècle renvoie à un précédent article (Bensa, 2011a), ainsi qu'à un ouvrage sur lequel il travaille lui-même à ce moment-là avec deux autres auteurs, et qui sera publié en 2015 (Bensa, Goromoedo et Muckle, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la guerre kanak de 1917*. Paris, Anacharsis, collection Essais, 2015). L'ethnologue y défend la thèse, inspirée de l'historiographie australienne (en particulier Douglas) et néo-zélandaise (Muckle, dont la thèse était dirigée par Douglas), d'une pluralité de discours historiques à propos des situations coloniales. Il se positionne clairement en faveur d'une « histoire équitable » qui reconnaît la valeur de récit historique à des formes d'expression poétique où s'exprime le point de vue des colonisés sur les moments particuliers de l'histoire (en l'occurrence, la révolte – ou plutôt ce que les trois auteurs nomment la Guerre, avec une majuscule – kanak de 1917).

« L'historiographie nationaliste se construit alors en deux points. Elle considère, en premier lieu, les événements des années soixante-dix comme le signe d'une renaissance mélanésienne. La création du groupe des *Foulards Rouges* en 1969 et surtout l'organisation par Jean-Marie Tjibaou et Philippe Missotte du grand festival *Melanesia 2000* en 1975 constituent les séquences événementielles du renouveau de "l'identité kanak". Puis, elle construit une relation entre cette "renaissance" et les révoltes qui ont jalonné l'histoire de la colonisation de l'archipel et ont donné lieu à d'intenses répressions à Hienghène en 1850, à Pouébo en 1867, à Bondé en 1865 et 1869 et à Yade en 1875. L'un des premiers intellectuels kanak, Apollinaire Anova Ataba, exalte en 1969 "la mort glorieuse du grand chef Ataï ... l'apôtre de l'union, de la liberté, de l'indépendance de son peuple et qui doit être pour les autochtones et les européens calédoniens le symbole de l'espérance". Quelques années plus tard, Roselène Dousset-Leenhardt présente aussi la révolte de 1878 (d'une ampleur exceptionnelle) comme le "soulèvement de tout un peuple" et présuppose ainsi l'existence a priori d'une entité collective » (Soriano, 2014 : 23-24)³⁵¹.

Plus loin, Soriano ajoute :

« Le caractère inédit de l'unité mélanésienne, que le caractère hétérogène des révoltes anticoloniales mélanésiennes permet de montrer, n'en fait pas pour autant une fiction. De fait, on doit à l'important travail d'Alain Saussol sur les spoliations foncières d'avoir établi le caractère contradictoire des insurrections et des résistances mélanésiennes pendant l'indigénat. Il y décrit un monde disparate où les alliances tissées entre groupes de parenté se construisent indifféremment pour ou contre l'armée coloniale. En filigrane, ses travaux disent la discontinuité historique entre le passé et le présent politique, sans pour autant délégitimer la revendication nationaliste. (...) A sa suite, plusieurs publications sur les grandes révoltes de 1878 et 1917 sur la Grande Terre confirmeront leur caractère composite. Elles décrivent des oppositions entre réseaux et groupes constitués qui laisseront ensuite des traces dans les discours mythiques. *Rien ici qui ne laisse prévoir une future unité d'action, ni même une capacité à se penser comme un tout cohérent* » (*ibid.* : 28 ; c'est moi qui souligne).

C'était là aussi la position défendue par l'historienne Bronwen Douglas qui, dans un texte publié en 1992, récusait pareillement l'idée selon laquelle les révoltes ou les guerres survenues antérieurement (en 1878 et 1917 en particulier) auraient pu constituer les signes avant-coureurs d'un nationalisme kanak :

³⁵¹ Assez paradoxalement, Bensa dira aussi, dans une interview à propos de son travail sur ces premiers lettrés kanak : « J'essaie de montrer comment il y a eu une sorte de feuilletage de la mémoire, et comment aujourd'hui cette mémoire est ressaisie dans le contexte, disons, du mouvement nationaliste kanak depuis les années 80, avec des commémorations... Par exemple, les guerriers de 1917, ceux qui ont initié cette guerre de 1917, n'étaient pas des indépendantistes (...). Ils protestaient contre un système colonial, l'indigénat, qui était extrêmement dur, ils voulaient récupérer des terres, ils voulaient participer, ils parlaient français, ils écrivaient, etc. » (entretien avec Alban Bensa sur France Culture : « La Fabrique de l'Histoire », 8 décembre 2014 ; l'ethnologue y commente l'ouvrage co-signé par Yvon Goromoedo et Adrian Muckle, paru en 2015).

« Dans l'idéologie politique kanak moderne et dans les histoires écrites par quelques sympathisants européens, la lutte entre Mélanésiens et Européens a été transformée en une résistance protonationaliste contre la domination et l'oppression coloniales, tandis que la guerre de 1878 est devenue un "soulèvement national", une "guerre révolutionnaire" (Dousset-Leenhardt 1976, 13 ; Guiart 1968, 109-110) ; de manière analogue, les opposants à l'indépendance ont attribué aux mêmes événements une signification très différente mais pas moins chargée politiquement, qui est celle de l'inévitable triomphe de la civilisation sur la sauvagerie. (...)

Symboliquement, ces interprétations contemporaines composent une part importante de ce que le passé est devenu (...), mais ni l'une ni l'autre ne sont nécessairement aptes à rendre compte des intentions et des actions des acteurs du passé. Le "nationalisme" est une icône idéologique cruciale pour un peuple opprimé et partiellement divisé qui recherche une transformation radicale du statu quo, mais c'est un terme inapproprié pour englober les diverses tentatives émanant de groupes quasi autonomes à l'intérieur d'une société traditionnelle politiquement hétérogène » (Douglas, 1992 : 107).

A la suite de Douglas, Muckle reprend l'idée d'une hétérogénéité et d'une « fragmentation » des sociétés kanak, tout en soulignant leur aptitude à « transcender leurs divisions linguistique, politique et culturelle » pour « forger des alliances » au niveau régional (2015 : 123). Ce recours à des « réseaux complexes d'obligations, d'inimitiés et d'alliances mutuelles » préexistants (Douglas, 1972 ; citée par Muckle, *ibid.*) s'est clairement manifesté au cours des guerres successives menées dans le Nord du pays (notamment en 1878 et 1917), mais elle ne s'accompagne jamais de l'émergence d'un quelconque *sentiment protonationaliste* – à la différence de ce qui se produit après la conjonction des mouvements révolutionnaire et culturaliste des années 1970. A la lecture des nombreux documents d'archives qu'il a étudiés dans le cadre de ses recherches sur la « guerre kanak » de 1917, l'historien néo-zélandais suggère en outre que l'évocation d'une forme de « nationalisme kanak » par certains agents de la répression coloniale de l'époque (il cite Jules Repiquet, alors Gouverneur de la Nouvelle-Calédonie) était davantage le fruit d'une *projection occidentale* (et la crainte qu'un tel phénomène ne vînt effectivement à se produire) qu'elle ne reflétait une véritable intentionnalité politique des populations engagées dans des formes de résistance à la colonisation³⁵².

Plus surprenant, le texte promulgué par le Sénat coutumier en 2014 sous l'intitulé de *Charte du Peuple Kanak, Socle Commun des Valeurs et Principes Fondamentaux de la Civilisation Kanak*, semble adhérer à cette vision, puisqu'il indique :

³⁵² Conférence d'Adrian Muckle au Centre Culturel Tjibaou, 30 juillet 2015 et communication personnelle, 5 août 2015. Cf. aussi Boubin-Boyer (2011 : 597) pour qui le ministre des Colonies aurait anticipé, au moment de la mobilisation de soldats kanak pour la Grande Guerre, « la faculté pour les Kanak de se reconnaître dans une nation différente de la France ».

« Pour résister à l'entreprise coloniale de spoliation et d'anéantissement, les atouts du peuple Kanak auront été, d'une part, l'autonomie des chefferies entre elles, ce qui leur a permis d'éviter une guerre coloniale frontale (...) » (Sénat coutumier, 2014 : 4).

3. Le traditionalisme ou l'idéologie de la coutume

Dès le début des années 1970, le discours des élites contestataires prend donc un tour résolument pro-mélanésien : il proclame l'existence (de toute éternité) et le réveil du « peuple kanak » en tant que *communauté ethnique dotée d'une culture spécifique*, systématiquement bafouée par la colonisation. Cette dernière, sous ses formes les plus brutales, est synonyme de spoliation, de conversion forcée, d'acculturation acharnée : les effets de la colonisation sont décrits en terme d'aliénation, de pollution, de corruption, voire d'amputation culturelle. Pour Bensa, les populations autochtones de Nouvelle-Calédonie ont purement et simplement été les victimes d'un « racisme d'anéantissement » (1987 : 191)³⁵³.

Le rejet de l'autorité et des formes objectives de la domination coloniale s'exprime par un renversement des valeurs colonialistes, non seulement à travers la réappropriation et la réécriture symbolique du terme « canaque », utilisé jusqu'alors péjorativement par les Européens, mais aussi et surtout par un rapport nostalgique au passé précolonial, à l'organisation sociale traditionnelle, et aux traditions séculaires, lesquelles sont bientôt formalisées sous le terme suffisamment vague de « coutume kanak », entendue comme un mode de vie immémorial, une « manière d'être au monde persistant au travers de l'histoire » (Tjibaou *et al.*, 1976 : 112).

Le fait que le « réveil kanak » soit exprimé en termes de particularisme culturel et d'idéal tribal tient sans doute largement au fait que « l'identité du peuple kanak », celle qui est mise en exergue par le mouvement nationaliste, est avant tout un reflet inversé des représentations impérialistes du « canaque », de « l'indigène », bref, du *colonisé*. Le fait que son moteur idéologique soit un nationalisme ethno-culturel (construit d'abord en opposition à la domination coloniale, et militant ensuite en faveur d'une Indépendance Kanak Socialiste), traduit l'intériorisation préalable du rapport de domination coloniale et des idéologies nées au Siècle des Lumières. Le tout pérennise de surcroît des structures sociales conservatrices (néo-coloniales), en particulier la prégnance de positionnements sociaux définis selon une bipolarité

³⁵³ Cf. Chappell (2007).

ethnique, essentialiste et, *par nature*, hiérarchique : la division colon/indigène, Européen/Mélanésien, Blanc/Noir, se trouve inversée et transformée par l'idéologie en Kanak/non-Kanak.

Plus encore – et c'est là un phénomène spécifique à la Nouvelle-Calédonie –, cette division ethniciste du social est si bien intériorisée par tout un chacun qu'elle amène à nier l'existence sociologique du métissage, les Métis étant « naturellement » enclins à se positionner ethniquement. C'est du moins ce que constatent aussi bien Alban Bensa que Jean-Marie Kohler lors de leurs séjours respectifs sur le terrain, et qui devient d'autant plus saillant dans le contexte des années 1980 :

« L'enfant issu d'un mariage devient soit "kanak", soit "européen", selon le côté de sa parentèle ayant décidé de l'élever. Mais, à l'inverse de la situation antillaise, par exemple, *aucune signification particulière n'est attachée à la couleur de la peau*. Seuls le statut juridique et corrélativement l'appartenance culturelle (la langue, l'éducation familiale, etc.) établissent de façon quasi irrévocable l'appartenance à l'une ou l'autre des communautés, sans qu'aucune catégorie "métisse" ne soit reconnue » (Bensa, 1995 [1988] : 121 ; c'est moi qui souligne).

« En réalité, les clivages sociaux sont si marqués en Nouvelle-Calédonie que le métissage biologique n'y a jamais donné naissance à une catégorie sociale de métis – contrairement à ce qui s'est passé à Tahiti, par exemple. Chacun se situe comme blanc ou noir, et ce quelle que soit sa couleur (...). Ce qui détermine l'appartenance ethnique des métis, c'est l'attribution du patronyme de *ceux qui les reconnaissent socialement* » (Kohler, 1987 : 52 ; c'est moi qui souligne)³⁵⁴.

Ainsi, du fait même qu'il se construit précisément *en réaction* au discours dominant (colonial ou missionnaire) – lequel tend, on l'a vu, à enfermer les populations mélanésiennes dans une essence simplificatrice et globalisante –, le discours traditionaliste ne débouche-t-il pas sur une autre forme d'essentialisme, ou tout au moins sur une conception encore trop figée et anhistorique de l'identité culturelle (laquelle serait une sorte de « pré-colonialité » originelle) ? C'est la question faussement ingénue que pose Pierre Bourdieu à Alban Bensa (1985 : 82) :

« La vision coloniale enferme le colonisé dans une essence ; le renversement anticolonialiste, qu'il soit opéré par les colonisés eux-mêmes ou par des

³⁵⁴ Cf. également Merle (1995 : 403). A noter également que le terme « créole » n'est quasiment jamais employé en Nouvelle-Calédonie (contrairement à d'autres possessions françaises d'outre-mer), sauf pour désigner un dialecte bien particulier (le *tayo*) qui a émergé dans certaines tribus de l'aire Djubéa-Kapumé (sud du pays), où des communautés mélanésiennes de différentes origines géographiques et claniques ont été regroupées par les maristes au dix-neuvième siècle (Cugola, 2009). Sur la « question métisse », cf. Muckle et Trépiéd (2014) et *infra*.

"sympathisants", ethnologues ou pas, peut les enfermer dans une forme inversée de l'essence, qui n'en reste pas moins une essence, une nature. Peut-on promouvoir la particularité à la dignité de valeur, comme porte à le faire le souci de "réhabilitation", sans toutefois la consacrer, la canoniser et, par là, l'éterniser ? »³⁵⁵.

La tournure interrogative employée par le sociologue n'est guère qu'un effet de style : Bensa s'y trouve implicitement désigné comme l'un de ceux qui ont, au début du mouvement nationaliste, contribué à construire puis à diffuser la notion politique d'« identité kanak »³⁵⁶. Cinq ans après son entretien avec Pierre Bourdieu, Alban Bensa, qui a pu observer les effets induits par les politiques d'intégration d'une minorité mélanésienne au sein du système socio-économique dominant, évoquera de lui-même l'ambiguïté de la notion d'identité kanak :

« Kanak vivant à Nouméa ou dans des centres de l'intérieur, Kanak salarié ou non salarié, cadre kanak en activité ou en formation, ayant vécu ou non en France, agriculteur kanak des tribus les plus isolées, leader politique kanak, la société kanak, c'est tout cela à la fois. (...) Les codes culturels d'un bout à l'autre des situations variées énumérées relèvent-ils d'une seule et même logique ? *Quelle unité dans ces diversités ?* Ainsi se pose, de façon bien embarrassante, il faut le reconnaître, le problème de "l'identité kanak" » (Bensa, 1990 : 12 ; c'est moi qui souligne).

Alors qu'à l'époque coloniale le « Canaque » était, aux yeux du « civilisé », l'archétype du « sauvage » naïf et instinctif, à l'heure du « réveil » autochtone, le « bon Kanak de la tribu » devient tout ce que le Blanc n'est pas : honnête, sain, vigoureux, généreux, digne, désintéressé, etc. Le discours idéologique glorifie l'idéal tribal, sorte d'Eden perdu dans lequel régnaient harmonie, vertu et spontanéité (le « séjour paisible » décrit par Leenhardt, ou encore la « Melanesian Way » ou la « Pacific Way » des idéologues océaniens), quand la « ville blanche » n'est (aux yeux des missionnaires notamment) que repaire de vices et source de malheurs : l'individualisme, le règne de l'argent, l'alcoolisme, la dépravation, etc. Cet archétype du « vrai Kanak de la tribu », défini *par opposition* au mode de vie moderne-occidental, propose de symboliser l'image d'une spécificité et d'une unicité du « peuple kanak », destinée à mobiliser le plus grand nombre des autochtones autour d'une idéologie qui entend opposer *Tradition* et *Modernité* en présentant une vision somme toute très manichéenne

³⁵⁵ La brève allusion aux ethnologues « sympathisants » rappelle également que le discours d'intention scientifique de l'ethnologue doit beaucoup au contexte (politique, idéologique, émotionnel, etc.) dans lequel il est produit, et qu'à ce titre, il nécessite encore et toujours une forme d'objectivation (Bourdieu, 1980b : 7-11). Cf. également les réflexions de Bronwen Douglas (1998 : 8-9).

³⁵⁶ L'entretien avec Pierre Bourdieu est publié en 1985, à un moment où les tensions sont déjà très vives sur le Territoire, en particulier après une embuscade macabre qui a coûté la vie à dix militants kanak à Hienghène (Bensa, 1998 : 115).

du monde social, divisé en deux sociétés auxquelles sont corrélées un certain nombre de valeurs : l'une rurale, saine, solidaire (la « tribu ») ; et l'autre urbaine, corrompue, individualiste (« Nouméa-la-Blanche »)³⁵⁷. De fait, d'aucuns souligneront que

« la résistance à l'autorité étrangère aboutit à un certain populisme : un anti-urbanisme où la coutume et le travail agricole sont dotés de qualités positives, car la résistance a conduit à réaffirmer les valeurs mélanésiennes » (Connell, 1989 : 279).

Toutefois, et c'est un point important, bien que dressant une vision idéaliste du passé précolonial, *le nationalisme kanak n'invite pas à un retour à la tradition ancestrale*, mais propose plutôt un ordre nouveau et une vie meilleure, un idéal socio-politique qui combinerait à la fois les acquis du progrès et de la modernité (les « bons côtés » de l'occidentalisation) et les valeurs de la tradition mélanésienne ; littéralement, « la modernisation sans l'occidentalisation » (Babadzan, 2009 : 41), « sorte de troisième voie entre coutume et capitalisme » (*ibid.* : 28). Une fois l'identité kanak « retrouvée » ou revitalisée *via* le traditionalisme, les outils de la modernité permettent d'en tirer le meilleur parti tout en contribuant à son épanouissement à l'intérieur de l'espace social contemporain.

A travers ce discours, les *leaders* de l'ethnie mélanésienne instaurent un nouveau type de relation à l'organisation traditionnelle : *désormais promue au rang d'arme idéologique, la tradition n'est plus ce qui va de soi*, ce qu'on a l'habitude de faire « sans y penser », « parce qu'on l'a toujours fait » ; elle se trouve brusquement objectivée, c'est-à-dire soumise : (1) à une mise à distance (l'individu – le sujet – s'en détache, et se met à la penser en tant qu'objet), facilitée par l'objectivation de la culture *païenne* induite par les missionnaires ; (2) à une désignation (la « culture », la « coutume », « ce qui nous a été transmis par nos pères »³⁵⁸ ...) ; et (3) à une objectivation critique, c'est-à-dire à un choix *conscient et sélectif* des critères objectifs qui l'incarnent. Dans le discours nationaliste kanak, le rapport romantique au « traditionnel » est *désenchanté* parce qu'il est *conscient*, ce qui n'existait pas dans la société

³⁵⁷ Cf. Jeanne Favret (1967 : 74). Missotte rappelle également qu'en 1946 (à la fin du régime de l'Indigénat qui contraignait les Kanak à demeurer dans les Réserves), seuls mille Kanak vivent à « Nouméa-la-Blanche ». Dans les années 1990, les chiffres annoncent qu'un Kanak sur trois vivrait à Nouméa, la ville concentrant les deux tiers de la population totale de l'archipel (*Mwà Vée*, n°5, 1994). L'urbanisation croissante et l'accès au salariat sont des tendances dominantes dans l'évolution sociologique de la société kanak, l'exode rural étant plus net encore pour ce qui concerne les îles Loyauté. Cependant, à l'heure des revendications anti-coloniales, les fondements ruraux de la vie en tribu et la symbolique du lien à la terre s'imposent comme des références identitaires incontournables et communes à tous les Kanak.

³⁵⁸ Cf. Gérard Lenclud (1987) ; Stephanie Lawson (1996 : 10).

précoloniale où, comme l'écrit Éric Weil, « les hommes ne connaissent pas leur tradition – parce qu'ils la vivent » (1991[1971] : 10). De fait, selon cet auteur, tout discours sur la tradition présuppose une rupture intellectuelle radicale, c'est-à-dire à la fois une autonomisation du sujet et une objectivation de *ladite* tradition, permettant ensuite de s'en arracher (selon l'idéologie rationaliste des Lumières) ou au contraire de s'en réclamer, de la *sacraliser* (en recourant aux images romantiques d'un Eden ou d'un Age d'or perdu). Comme l'écrit encore Éric Weil :

« Nos pères (...) n'ont jamais prononcé le mot "tradition", ils ont simplement dit : "c'est ainsi". Du fait même que nous *décidons* de coller aux traditions de nos pères, nous leur sommes infidèles, car nous faisons par conviction, nous faisons *consciemment* ce qu'eux-mêmes ont fait sans penser qu'ils auraient pu agir autrement, sans penser, comme nous le faisons, que la tradition est quelque chose de précieux. C'est *nous* qui comparons ; *eux* ont été ce qu'ils étaient sans se comparer avec rien ni avec personne ; s'ils apprenaient que d'autres peuples suivaient d'autres voies, ils les méprisaient ou les prenaient en pitié, mais l'idée ne leur serait jamais venue à l'esprit que leur tradition n'était qu'une tradition parmi beaucoup d'autres, égales les unes aux autres en tant que traditions » (*ibid.* : 13 ; cité par Babadzan, 2009 : 144 ; souligné dans le texte)³⁵⁹.

D'après Stephanie Lawson,

« le traditionalisme peut être considéré comme une interprétation idéologique de la tradition, au sens où il donne au concept même de tradition un contenu explicitement normatif et prescriptif. Cette idéologie apparaît lorsque le maintien d'une pratique sociale ou politique particulière pose problème au plan politique. Pour être plus précis, le traditionalisme se donne à voir le plus souvent lorsqu'une pratique est définie non seulement comme une tradition, mais une tradition à laquelle on doit adhérer et qu'il faut préserver. Les raisons de ce processus varient selon les circonstances, mais en général elles tiennent à la menace censée s'exercer envers le bien-être et/ou l'identité du groupe. Dans certains cas, cette menace peut être dirigée non pas simplement contre certains aspects de l'intégrité du groupe, mais contre la survie même de la communauté. C'est à cette occasion que va se révéler *la tendance à réifier, objectiver, réinventer ou en appeler à la tradition comme instrument de légitimité politique* » (1999[1997b] : 42 ; c'est moi qui souligne).

L'idéologie traditionaliste kanak s'inscrit très vraisemblablement dans ce schéma, puisque Jean-Marie Tjibaou voit précisément dans cette volonté consciente, individuelle et collective, d'adhésion au registre coutumier, le moteur principal de la lutte en faveur d'une « réhabilitation » de l'identité mélanésienne et la garantie de sa survie dans le monde moderne :

³⁵⁹ Voir aussi Tabani (1999 : 121).

« Le sens de la coutume, et l'esprit traditionnel du peuple canaque demeurent, mais *Kanaké* [l'archétype du vrai Kanak, cf. infra] doit, pour en conserver l'authenticité, faire un effort constant de prise de conscience quant à l'expression matérielle et symbolique de son art de vivre » (Tjibaou, Missotte et al., 1976 : 108 ; c'est moi qui souligne).

Cette démarche caractérise toute l'entreprise de revitalisation culturelle dont Jean-Marie Tjibaou sera le principal artisan ; il sera néanmoins accompagné pour cela par plusieurs sympathisants et militants de la cause mélanésienne. D'ailleurs, ce type de discours distancié se retrouve également chez d'autres élus nationalistes :

« *La prise de conscience de la personnalité canaque* est un quelque sorte un retour aux sources où jadis le Mélanésien était l'homme puissant dans son être tout entier à la recherche de l'harmonie avec son frère de son clan. Il recherche également l'harmonie avec la nature avec laquelle il entre en contact dans sa vie de tous les jours. Les phénomènes naturels guident son action »³⁶⁰.

Greffé à des structures inégalitaires (puisque l'ethnie mélanésienne est dominée dans tous les domaines de la vie politique, économique, académique et sociale), ce nouveau rapport intellectualisé et de mise à distance à l'égard de la « tradition » permet de donner un contenu ethnoculturel tangible et « sur mesure » à un ensemble d'inégalités sociales. Le traditionalisme kanak parvient à transformer en discontinuités *culturelles* des différences qui sont prioritairement d'ordre socio-économique, ceci afin de produire et d'institutionnaliser une unité mono-ethnique imaginaire (Babadzan, 1988 : 216), et surtout de créer les conditions de *la croyance* en cette unité.

Plus précisément, le terme de « peuple kanak » regroupe des communautés autochtones très nettement différenciées, « par la diversité linguistique, la fragmentation politique indigène, ainsi qu'une expérience variable de la colonisation » (Douglas, *op.cit.* : 73)³⁶¹. Ces populations n'ont réellement eu jusqu'alors que deux choses en commun : d'une part, elles ont été pensées et traitées par les colons et les missionnaires comme une seule et unique « ethnie » ou « race » de « Canaques » (« primitifs en voie d'extinction » ou « sauvages naïfs et doux », selon l'une ou l'autre des versions racistes qui structurent le discours de l'époque) ; d'autre part, le rapport de domination coloniale les a reléguées dans la strate la plus prolétarisée du champ social. De

³⁶⁰ Intervention d'Edmond Nekiriai au 4^e congrès de l'Union Multiraciale (UMNC, parti dissident de l'UC, créé en 1971), janvier 1974 ; cité par Soriano (2014 : 22 ; c'est moi qui souligne).

³⁶¹ Cf. aussi Chappell (2003 : 189) : les élus mélanésiens, écrit-il, « ont commencé à parler, non pas d'identités diverses parmi plus de deux douzaines de groupes linguistiques, mais du peuple indigène dans son ensemble ».

fait, l'administration coloniale a d'abord soumis « ses indigènes » durant de nombreuses décennies à un régime particulier (le « régime de l'indigénat », instauré en 1887, reconduit par décade, puis finalement abrogé en 1946), distinct du système légal mis en œuvre pour l'ensemble des autres citoyens français de la Nouvelle-Calédonie. Par la suite, malgré des avancées juridiques sur la voie de la décolonisation (en particulier du fait des premiers mouvements politiques d'inspiration religieuse, de l'émergence des tout premiers élus mélanésiens, ou encore des acquis de la loi-cadre de 1956), les transformations sociales et économiques du Territoire se déroulent en grande partie au détriment des autochtones, immanquablement relégués – sauf pour une petite minorité d'entre eux – au plus bas de l'échelle sociale (Missotte, 1985 ; Kohler, 1987).

La réappropriation, puis la revendication, par des agents politiques autochtones, d'une vision ethniciste des inégalités sociales – proposée comme mode de perception légitime du monde social – permet donc de rassembler, sous la bannière d'une personnalité kanak unique, des populations qui ne disposent finalement, pour seule définition de leur propre identité collective, que du reflet que leur tend le discours missionnaire et colonial, et dans lequel elles ont baigné depuis la seconde moitié du dix-neuvième siècle.

Par ailleurs, si les populations autochtones de Nouvelle-Calédonie ont sans aucun doute déjà eu l'occasion de percevoir l'existence de traits culturels spécifiques à tel ou tel groupe, ou tout au moins, de pratiques qui les distinguaient de leurs « voisins », jamais auparavant elles n'ont pensé le rapport entre le Même (« Nous ») et l'Autre dans une dimension « nationale », c'est-à-dire à travers un discours largement intellectualisé et spécialisé (Lenclud, 1992 : 26). Surtout, comme le rappelle Babadzan, citant à nouveau Éric Weil (*op. cit.*) :

« La tradition n'est perçue et représentée que dans des situations de contact culturel, de rencontre avec d'autres traditions, estime Weil. Mais le traditionalisme ne résulte pas simplement d'une prise de conscience de sa propre tradition au miroir de celle des autres. Il est aussi *une "théorie de l'action" qui se caractérise par une volonté de se maintenir dans la tradition, et de demeurer en cela fidèles à nous-mêmes, d'"être ce que nous étions"* comme le dit joliment Éric Weil. C'est précisément dans ce rapport d'extériorité à la tradition que s'affirme le passage de la tradition directement vécue à la tradition représentée, *devenue objet d'un sujet (...)* » (2009 : 144 ; c'est moi qui souligne).

Ce rappel est utile, dans la mesure où l'on constate que ce rapport conscient à la tradition, à « ce que les vieux ont réussi à transmettre », apparaît comme allant totalement de

soi aujourd'hui³⁶². C'est bien la preuve de l'efficacité symbolique du processus progressif, décrit par Soriano comme étant « l'histoire d'un sentiment d'appartenance », et qui n'a pas existé de toute éternité. Dans un premier temps, le traditionalisme, indissociable d'une certaine culture philosophique et idéologique dite *moderne*, sera plutôt l'apanage d'intellectuels ou d'idéologues, qu'il s'agisse « d'experts métropolitains » ou d'une élite autochtone ayant parfaitement intériorisé les concepts et les représentations ethnicistes et culturalistes inculquées par un ordre social et symbolique *exogène*, longtemps dominé par les colons et les missionnaires. Cette imbrication complexe entre, d'une part, l'initiative *endogène* et l'apport (conceptuel, technique, etc.) *exogène* nécessaire à sa formalisation, constituera précisément tout le paradoxe d'un événement culturel qui marquera l'histoire du peuple kanak en mettant, pour la première fois, quelques unes des traditions culturelles kanak en pleine lumière : *Mélanésia 2000*, premier festival d'art mélanésien de Nouvelle-Calédonie, deviendra en l'espace de quelques années, le symbole le plus emblématique de la « renaissance culturelle kanak »³⁶³.

³⁶² Lawson dit encore que, bien qu'étant des « constructions sociales » survenues à un moment donné, les « traditions » n'en sont pas moins « réelles » pour les acteurs sociaux (1999[1997b] : 39). Cette dimension, qui renvoie à l'idée d'authenticité et postule la totale sincérité des acteurs, revêt un caractère essentiel dans la compréhension des processus d'identification et d'appartenance collective.

³⁶³ *Endogène et exogène en développement mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Une décennie 1970-1980*. C'est le titre de la thèse de doctorat présentée en 1985 à l'EHESS par Philippe Missotte, ami de Jean-Marie Tjibaou et coorganisateur avec ce dernier du festival *Mélanésia 2000* en 1974 et 1975.

Chapitre 5

Mélanésie 2000 : « la renaissance de la culture kanak » ?

« [O]n parle toujours de politique. Et l'on bute toujours sur les mêmes mots, on s'enferme toujours dans les mêmes failles de pensée. Autonomie, Indépendance, Calédonie Française... Il me semble que si l'on pensait l'avenir de la Nouvelle-Calédonie au niveau du plan culturel, on pourrait discuter des institutions du Territoire en dehors du domaine de la politique. En politique, on ne peut pas se permettre de rêver, on est tenu de proposer des solutions concrètes. Au niveau théâtral, c'est beaucoup plus simple. Mais ce n'est pas totalement vide, car cela permet d'échapper à certaines contraintes, cela laisse toute latitude pour inventer le monde de demain ».

Jean-Marie Tjibaou, septembre 1975³⁶⁴.

Grands rassemblements de groupes, d'activités culturelles et de spectacles, déploiements de costumes et de savoir-faire *traditionnels*, nul doute que les festivals constituent en Océanie, depuis le tout début des revendications culturalistes, un mode privilégié d'expression et de représentation des cultures autochtones : Babadzan les désignait déjà comme « *le rituel moderne par excellence des nouveaux nationalismes océaniques* » (1988 : 212). De fait, le concept ouvert et populaire de festival permet, à moindre frais, sans avoir nécessairement recours – tout au moins au début – à des infrastructures sophistiquées ni à de véritables artistes et professionnels du spectacle, d'offrir une manifestation publique, visuelle et conviviale, d'un

³⁶⁴ « L'avocat du diable à cœur ouvert avec : Jean-Marie Tjibaou », *Le Journal Calédonien*, n°83, 17-23 septembre 1975, p.5. Cité par Dickins-Morrison (2011 : 170).

groupe culturel. Le premier Festival des Arts du Pacifique se tint à Fidji en 1972, et accueillit des délégations venues de plusieurs pays d’Océanie. Dans sa suite, la toute première manifestation de l’unité du peuple mélanésien de Nouvelle-Calédonie a bel et bien consisté en un festival, *Mélanésia 2000*, qui s’est déroulé aux abords de Nouméa, du 3 au 7 septembre 1975 (fig.4).



Fig.4. Des danses traditionnelles sont présentées au public lors du premier festival d’arts mélanésiens en Nouvelle-Calédonie, *Mélanésia 2000*, en septembre 1975 (photo : fonds médiathèque ADCK).

Organisé par une jeune structure publique dédiée à l’action socio-culturelle, où l’on trouve notamment un Métropolitain issu du scoutisme, Philippe Missotte, et un ancien prêtre kanak, Jean-Marie Tjibaou (qui n’est alors pas encore engagé en politique), relayé sur le terrain par des groupes associatifs, *Mélanésia 2000* a été le premier grand rassemblement des populations mélanésiennes, autrement dit la première manifestation *publique* de l’unité culturelle kanak :

« Venus de toutes les tribus de la Grande Terre et des îles Loyalty, plus de 2.000 Canaques y participaient comme acteurs. Les entrées des spectateurs furent estimées à 50.000 personnes »³⁶⁵.

³⁶⁵ « Mélanésia 2000 », numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1995, p.57. Ces chiffres sont ceux relatés par la presse locale de l’époque (Dickins-Morrison, 2011).

Sa dimension symbolique tient en tout premier lieu au fait qu'il s'est déroulé à proximité de Nouméa, la « ville blanche » par excellence, dans laquelle les Kanak se sentaient des étrangers à leur propre pays. Depuis la fondation de la ville un an après la prise de possession (1854), et jusqu'à la fin du régime de l'indigénat (1946), la capitale est en effet longtemps demeurée une « enclave blanche », initialement choisie pour ses facilités d'accès et parce que les autochtones y étaient très peu présents (Merle, 1995 : 74-75)³⁶⁶. Nouméa sera également interdite d'accès aux populations mélanésiennes, cantonnées dans les réserves, et dont tous les déplacements en dehors de ces dernières restaient soumis à l'autorisation préalable des autorités. A partir des années 1950, la capitale demeurera encore longtemps la « ville blanche » qui concentre les lieux de pouvoir politique et économique, symbolisant de même l'emprise du mode de vie occidental, par opposition à « la brousse » (le lieu de vie des « broussards ») et, *a fortiori*, à « la tribu » (celui des « canaques »). Encore aujourd'hui, la « capitale » Nouméa, et la commune contigüe de Dumbéa sont les seules zones sur lesquelles ne réside aucune « tribu »³⁶⁷.

Mélanésie 2000 occupe aujourd'hui une place littéralement mythique dans le discours sur la culture mélanésienne : la référence à « l'esprit de 1975 » est devenue un lieu commun dans le discours des responsables culturels ; le festival a également fait l'objet de publications, en 1975, 1976, et à l'occasion de son vingtième anniversaire, hommage à ces journées durant lesquelles la culture kanak se serait, pour la première fois, *donnée à voir*, non seulement aux « Blancs » de Nouvelle-Calédonie, mais aussi aux Kanak eux-mêmes. Replacé dans le contexte politique de l'époque, ce festival apparaît véritablement comme l'événement médiatique dans lequel l'affirmation identitaire des Kanak a trouvé à s'enraciner ; c'est également le moment où le mouvement de « renaissance culturelle mélanésienne » s'est donné une base idéologique, celle du droit à la dignité, et un visage, celui de Jean-Marie Tjibaou.

³⁶⁶ « La fondation de Nouméa a deux conséquences importantes pour l'avenir de l'île. Elle définit *a contrario* ce que désormais on appellera la "Brousse", à savoir la Grande Terre qui, du nord au sud, barre l'horizon de la presqu'île. L'espace "blanc", progressivement alloti, sécurisé, "civilisé" et bientôt urbanisé, s'oppose ainsi au pays montagneux où règne le monde sauvage » (Merle, *op.cit.* : 75). L'historienne explique que « l'installation de Nouméa et ses premières extensions sont à l'origine de la crispation des rapports entre les "Blancs" et les clans propriétaires. La presqu'île, bien qu'inoccupée, appartient à la chefferie des Houassios et l'implantation d'une communauté d'Européens constitue une inquiétante violation de territoire » (*ibid.* : 87). A propos des violences qui se développent à partir de la seconde moitié des années 1850, elle ajoute : « Les actions qui se déroulent aux alentours de Nouméa, en 1856-1857, ne visent pas seulement à chasser les colons empiétant sur les territoires occupés par les Kanaks mais à faire disparaître la "ville" dans son entier » (*ibid.* : 90). Cf. également Dussy (2012).

³⁶⁷ D'où l'expression « la tribu dans la ville », fréquemment employée rétrospectivement à propos du festival de 1975, puis au sujet du Centre Culturel Tjibaou implanté à Nouméa (cf. le titre d'un éditorial signé par Octave Togna, revue *Mwà Véeé*, n°1, mai 1993, p.4).

Avant de poursuivre plus avant cette analyse du contexte et du déroulement de *Mélanésia 2000*, je crois toutefois important de remarquer que la plupart des commentaires et des témoignages relatifs au festival (et bon nombre des références utilisées ci-après l'attestent) ont été produits *a posteriori*, parfois dix ou vingt ans après la manifestation elle-même, c'est-à-dire, le plus souvent, *après* la formalisation et l'expression politique de la lutte indépendantiste kanak survenue dans les années 1980, après les *événements* que d'aucuns préfèrent nommer aujourd'hui la « séquence révolutionnaire » (1984-1988), et après la signature des accords de Matignon (et même après la mort de Jean-Marie Tjibaou)³⁶⁸. Les documents et témoignages produits au moment du festival, ou peu de temps après, sont plus rares³⁶⁹. Il est par conséquent difficile de ne pas trouver, dans les commentaires récents, des visions rétrospectives du festival, et des formulations qui n'auraient certainement pas été employées à l'époque. Ce phénomène, quoique logique et inévitable, devient un élément de compréhension du fort pouvoir d'évocation symbolique que peut posséder, dans un pays qui n'est pas un État souverain, le premier festival dédié à la culture kanak, organisé aux abords de Nouméa, dans un contexte régional où, au même moment, naissent la plupart des indépendances politiques.

1. « Restaurer la dignité »...

Présenté par ses organisateurs comme le réveil d'une culture dominée et bafouée, le festival se donnait pour mission de favoriser la reconnaissance de la culture mélanésienne par les autres ethnies du Territoire, et en particulier l'ethnie dominante. Plus encore, la présentation liminaire proposée à l'époque par Jean-Marie Tjibaou dit ceci :

³⁶⁸ Cf. surtout deux numéros spéciaux consacrés à *Mélanésia 2000*, où sont publiés les témoignages de ceux, Kanak ou non-Kanak, qui ont adhéré au festival ou l'ont, à l'inverse, combattu : le numéro 10 de la revue culturelle *Mwà Véeé* (édité depuis 1993 par l'Agence de Développement de la Culture Kanak), et le *Journal de la Société des Océanistes* (100-101) qui, à la suite de *Mwà Véeé*, célèbre les vingt ans du festival. Le *Journal de la Société des Océanistes* reproduit d'ailleurs, en partie, certains témoignages déjà présentés dans la revue *Mwà Véeé* : dans les pages qui suivent, les références que j'utilise sont principalement issues de ce numéro spécial du *JSO*.

³⁶⁹ Au moment du festival, l'un des comités chargés de l'organisation publie une plaquette intitulée : *Vers Mélanésia 2000*. Cf. également l'ouvrage de Tjibaou, Missotte, Rives et Folco (1976). Enfin, parmi les travaux universitaires qui traitent de l'organisation et de la portée politique du festival, je me réfère au mémoire de DUT écrit en 1977 par Michel Degorce-Dumas, alors étudiant, ainsi qu'à la thèse soutenue en 1985 par l'un des organisateurs, Philippe Missotte, par ailleurs ami proche de Jean-Marie Tjibaou. J'emprunte aussi des citations et des références à la thèse de doctorat soutenue par Rowena Dickins-Morrison (2011), qui s'appuie en particulier sur le travail de Missotte pour décrire le contexte de 1975 et analyser *Mélanésia 2000* au travers des articles de la presse locale parus de 1974 à septembre 1975 (2011, chapitre 1).

« La motivation profonde de ce projet de Festival est la foi en la possibilité d'instaurer un dialogue plus profond et plus suivi entre la culture européenne et la culture autochtone. (...) »

Mais la réalisation de ce projet exige une préparation surtout pour le groupe mélanésien qui doit retrouver sa fierté dans une personnalité culturelle que les circonstances historiques du peuplement l'ont amené à renier par fidélité à une échelle de valeurs nouvelles qui aujourd'hui le laisse sur sa faim...

(...) [L]e Festival doit permettre au canaque de se projeter face à lui-même pour qu'il redécouvre et redéfinisse l'identité qui est la sienne en 1975. D'autre part, le Festival peut aider le Canaque à reprendre confiance en lui-même et à retrouver plus de dignité et de fierté par rapport à son patrimoine culturel qui fait partie de l'expérience et de la richesse de l'humanité.

Cette prise de conscience est importante pour "débloquer" psychologiquement le mélanésien de son complexe d'infériorité lié en grande partie, à l'insignifiance culturelle à laquelle il s'est trouvé réduit (les slogans traditionnels étaient "Canaques, Convertissez-vous ! Civilisez-vous !").

(...) Le Festival enfin doit permettre au groupe européen ainsi qu'aux minorités ethniques du Territoire, de voir, de connaître et peut-être de reconnaître la culture autochtone. C'est elle en effet, parce qu'autochtone, qui peut donner à la culture du pays la "coloration et la senteur" du terroir calédonien. Mais pour exister pleinement, la culture, comme le monde canaque tout court, a fondamentalement besoin (c'est vital) de cette reconnaissance du monde ambiant. La non-reconnaissance qui crée l'insignifiance et l'absence de dialogue culturel ne peut amener qu'au suicide ou à la révolte »³⁷⁰.

La manifestation s'est déroulée en trois temps, qui ont couvert plus d'une année : d'abord, en amont, la préparation et l'organisation de « mini-festivals » dans les principales régions du Territoire, qui ont permis une sélection de danses, de chants, de savoir-faire et d'objets traditionnels. A Nouméa ensuite, dans un espace aménagé en neuf « Points Soleil » où se sont rassemblées les différentes délégations mélanésiennes³⁷¹ : durant les journées précédant son ouverture au public, *Mélanésia 2000* a été l'occasion de rencontres entre les délégations venues de différents endroits de la grande Terre et des îles Loyauté : ces rencontres *fermées au public* ont été matérialisées par des cérémonies coutumières d'accueil (Missotte, 1995 : 70 ; *cf. infra*). Elles se sont déroulées préalablement à la troisième phase, dédiée à l'organisation des activités « culturelles » et des spectacles.

Ces derniers, destinés au public mélanésien présent sur le site, mais surtout au public européen local qui avait fait le déplacement et s'était acquitté d'un droit d'entrée *et d'un droit*

³⁷⁰ « Pourquoi ce festival ? », présentation liminaire de Jean-Marie Tjibaou, cité par Philippe Missotte (1985, annexe 5-1, pp.28-29) ; *cf.* également Missotte (1995 : 66-67).

³⁷¹ Selon Patrick Champagne (1984 : 27) : « La mise en scène de la diversité de la catégorie tend (...) à transformer la manifestation en un défilé ordonné de délégations ». Suivant cette logique, on peut suggérer que la structuration du festival mélanésien *Mélanésia 2000* en neuf « Points Soleil » a eu pour effet « d'imposer l'idée que le groupe concret et visible qui manifeste représente plus que lui-même, qu'il est en quelque sorte le modèle réduit, l'échantillon représentatif, visible et indiscutable », de toute une ethnie.

*d'image*³⁷², comportaient des « jeux coutumiers »³⁷³, des chants, des danses, une exposition d'artisanat local. Enfin, deux soirs consécutifs, une représentation théâtrale proposait un jeu scénique en trois actes : *Kanaké*. La pièce, conçue et mise en scène par un professionnel de la scénographie venu de France métropolitaine (Georges Dobbelaere), retraçait l'histoire du peuple mélanésien avant, pendant, et après la colonisation.

Le message délivré par le jeu scénique suggère avant tout le rejet de la tutelle coloniale et valorise les traditions autochtones que l'occidentalisation a bâillonnées ou déniées. Les organisateurs et les acteurs du festival édifient une vision quelque peu nostalgique et idéalisée du passé précolonial et de l'organisation sociale traditionnelle, assimilés à une sorte d'*Age d'Or* perdu, durant lequel les autochtones auraient vécu un « séjour paisible » dans les villages d'antan³⁷⁴. Dans le premier tableau (la vie *avant* les Blancs), le spectacle *Kanaké* « pose la grandeur et l'équilibre rustique mélanésiens précoloniaux. Il fait émerger les valeurs qui la fondent, en sautant cent cinquante ans d'oppression et d'acculturation forcée et ratée qui ont amené sa clandestinité » (Missotte, 1995 : 92). Le second tableau évoque l'arrivée des Français : une armée de casques coloniaux transportant trois marionnettes géantes (le missionnaire, le soldat, le marchand) entre en scène³⁷⁵ ; le troisième tableau propose une grande réconciliation des ethnies autour du partage des ignames (chaque igname étant elle-même une évocation métaphorique des richesses du pays : culture, nature, ressources minières) ; le tout s'achève par une danse à laquelle le public est invité à se joindre. A cet appel, peut-on lire,

« la foule se précipita pour se joindre à la danse *boria* qui, interrompue à la fin du premier tableau par l'arrivée des colonisateurs, reprenait pour la levée du deuil colonial des Canaques, achevait la représentation dans une manifestation réellement populaire de toutes les ethnies confondues » (*ibid.*).

³⁷² Jean Guiart fait état d'une taxe sur les appareils photographiques (1996b : 109). Cf. aussi le journal du comité organisateur du festival *Mélanésia 2000*, reproduit dans Missotte (1985 ; Annexe 5, p.85) : la taxe s'élève à 100 F « pour les appareils photo », 200 F « pour les caméras et magnétophones », sous forme de timbre bleu ou rouge à coller sur l'appareil.

³⁷³ Tirs à la fronde, tressage, lancé de sagaie, épluchage et râpage de coco sec (d'après le film *Mélanésia 2000*, Pacific Audio Vision, 1975, 13 minutes).

³⁷⁴ Le terme de « séjour paisible » a été utilisé par le pasteur-ethnologue Maurice Leenhardt pour décrire les villages mélanésiens traditionnels. Le jeu scénique *Kanaké* s'appuie en grande partie sur les écrits de Leenhardt. Cf. Bensa (1985) ; Missotte (1995 : 90). A la question : « Est-ce qu'on aurait pu faire *Kanaké* sans Leenhardt ? », Tjibaou répond simplement : « Eh bien non. Ça aurait été très difficile. » (discussion ayant fait suite au « Discours de Jean-Marie Tjibaou sur Maurice Leenhardt, 13 avril 1978, Musée de l'Homme à Paris », in Mokaddem, 2005 : 374).

³⁷⁵ Tous les rôles sont joués par des Kanak, y compris ceux des personnages coloniaux, où les acteurs ont le visage teint en blanc.

Dans son principe même, l'organisation d'un festival, c'est-à-dire la mise en scène des traditions culturelles autochtones, traduit immanquablement un nouveau type de rapport des Kanak à leur culture, laquelle devient un objet extrait de son contexte traditionnel, reconstitué sous une *forme calibrée et esthétique* (essentiellement grâce à un travail, amplement souligné par les théoriciens « modernistes », de décontextualisation puis de recontextualisation), et doté d'une fonction inédite : éveiller la curiosité, attirer l'attention – voire l'adhésion – du public convié au spectacle. Le choix *conscient* mené par les organisateurs de « ce qui est montrable de soi et ce qui ne l'est pas » (Missotte, 1995 : 92), suppose de fait une capacité « d'extériorisation », de distanciation vis-à-vis des pratiques traditionnelles, qui ne sont plus ce qui va de soi, « ce que l'on fait sans y penser », mais qui font indiscutablement l'objet d'un tri *sélectif* visant à isoler, pour les besoins d'un festival, les traditions les plus *représentatives* d'une certaine authenticité culturelle (de préférence précoloniale) et de survivances du « séjour paisible » des ancêtres avant l'arrivée des Blancs. Ce rapport d'objectivation et de revitalisation vis-à-vis de certains traits culturels est vraisemblablement rendu possible par le fait que ces traditions ont en partie cessé d'être vécues comme « allant-de-soi », ou qu'elles menacent de disparaître de la vie quotidienne (Babadzan, 1988 ; Keesing, 1989 : 31) – quand elles n'ont pas déjà disparu *en pratique*, ne subsistant que dans la mémoire des plus anciens qui tôt ou tard mourront en emportant avec eux leurs savoirs traditionnels. C'est en tout cas ce que semble dire Tjibaou à la suite de *Mélanésie 2000* :

« Parce que la manière du pilou, la régionalisation du chef, les vieux se sont reconnus. C'est ça qui est formidable, alors que les jeunes m'ont demandé mais pourquoi cela, pourquoi on se met comme ça, pourquoi les prières et ça leur a beaucoup appris » (Tjibaou, *in* Mokaddem, 2005[1978] : 374)³⁷⁶.

Aux origines de *Mélanésie 2000* : les femmes du *Souriant Village Mélanésien*

Il convient de préciser que *Mélanésie 2000* ne trouve pas sa source dans quelque « grand rassemblement coutumier » d'origine traditionnelle, mais qu'il s'agit d'un concept moderne vraisemblablement inspiré des festivals artistiques survenus ailleurs auparavant, notamment à Fidji en 1972. Au départ, l'initiative de ranimer et de promouvoir le « séjour paisible » incombe avant tout à une association de femmes mélanésiennes ayant décidé de se

³⁷⁶ On notera la présence des « prières », qui démontre encore la forte imbrication entre coutume et christianisme.

mobiliser et d'agir contre la montée de l'alcoolisme dans les tribus et la désagrégation du tissu social qui en découle. Les personnalités qui portent le projet sont issues du monde kanak, engagées dans le tissu associatif (lui-même empreint de religion), familiarisés également avec le monde occidental, et déjà reconnues pour leur goût de l'initiative : Jean-Marie Tjibaou était jusqu'alors animateur social dans le Centre de Formation d'Animateurs (créé par Philippe Missotte)³⁷⁷ ; Scholastique Pidjot, épouse du député de l'Union calédonienne, Rock Pidjot, avait déjà organisé, de manière informelle, des réunions de femmes au sein de sa tribu. Tous deux avaient ensuite rassemblé et mobilisé, après 1971, un groupe de femmes des tribus de La Conception et de Saint-Louis, ces « zones tampons » créées par les pères maristes aux abords de la ville coloniale³⁷⁸, puis au-delà, dans d'autres régions : le *Mouvement Féminin Vers un Souriant Village Mélanésien* est donc né d'une prise de conscience des effets les plus néfastes de la déculturation indigène. L'association propose alors des actions à visée sanitaire et sociale, en ciblant avant tout la réhabilitation des lieux de vie communs et la « lutte contre les fléaux de plus en plus pesants tels l'alcoolisme, la délinquance, le non emploi »³⁷⁹. Jean-Marie Tjibaou avait été particulièrement sensible à cette initiative féminine, et l'avait encouragée dès le départ. Lui-même, qui était devenu éducateur après avoir quitté l'Église, avait été le témoin des effets destructeurs de l'alcool sur les hommes mélanésiens :

« Pendant l'année où j'étais vicaire à Nouméa... qu'est-ce que j'ai ramassé comme saoulaards le soir, surtout le vendredi, le samedi... Et j'ai souvent expérimenté ce discours-là, de cris au fond du cachot... les larmes qui regrettent le pays perdu... et qui revendiquent... qui se fâchent, qui se bagarrent, qui se battent... mais qui sont bien dans l'alcool. Là ils redeviennent des hommes quoi, alors qu'ils peuvent insulter des blancs, se situer en hommes, et... se rebeller alors qu'ils ne peuvent pas froidement en toute conscience » (Tjibaou, 1989 : 19 ; cité par Mokaddem, 2005 : 85).

³⁷⁷ « Philippe Missotte, né en 1935, a créé et animé à partir de 1972 le Centre de Formation d'Animateurs-Jeunesse et Développement en Nouvelle-Calédonie » (Degorce-Dumas, 1995[1977] : 111, note 8). Missotte décrit son parcours dans l'introduction de sa thèse : « Cette recherche repose sur ma pratique professionnelle en terre mélanésienne de 1971 à 1980 : d'abord responsable du Centre de Formation d'Animateurs (...), puis organisateur du Festival Mélanésia 2000, premier festival des Arts mélanésiens de Nouvelle-Calédonie (...). J'ai entrepris cette action en 1971, à 36 ans, après 12 ans d'animation nationale de la branche adolescente des Scouts de France » (1985 : 13-14).

³⁷⁸ A propos de ces tribus, Kohler écrit : « Dès le début de la colonisation, la ville blanche de Nouméa avait cherché à se doter d'une ceinture de protection en créant des zones-tampons. Le principal objectif des concessions foncières faites à la Mission catholique à la Conception et à Saint-Louis, en 1855, était l'implantation de Mélanésiens convertis (originaires de la Côte Est) face aux chefferies et aux clans du sud, païens et hostiles à la présence française » (1987 : 40, note 49). Sur l'historique de peuplement de ces deux tribus, on se reportera aux travaux de Cugola (2009 : 89). Nous verrons par la suite que ces tribus constituent, depuis les années 1950, un vivier important de jeunes Kanak appelés à suivre des études supérieures et à exercer des fonctions politiques ou administratives à des hauts niveaux de responsabilité.

³⁷⁹ « Mouvement Féminin Vers un Souriant village Mélanésien », *La Pause des Vingt Ans. 1971-1991*, p.10.

Interrogé sur l'origine d'un tel projet, il évoque de manière alarmiste la crise de la société traditionnelle, « phénomène nouveau » dont il situe le basculement après le « boom du nickel » (1969-1972) :

« (...) pendant les années du "boom" on a vu des gens se saouler, faire des bringues à tout casser, et alors un phénomène nouveau est apparu : des gens en arrivaient à dire des paroles que jusque là ils n'avaient jamais prononcées, critiquer le chef, critiquer la société, les autorités coutumières, etc. On a même vu des gens qui avaient une autorité traditionnelle reconnue devenir eux-mêmes des loques, des pauvres types ; ils avaient conservé *l'enveloppe traditionnelle*, mais l'alcool les faisait descendre de leur piédestal et se révéler tels qu'ils étaient : des hommes ayant une autorité certaine au niveau de la structure coutumière, ayant des discours qui ont valeur dans la société traditionnelle, mais complètement en marge du monde moderne (...).

Aujourd'hui, il y a une reprise certaine, c'est mieux que pendant le "boom", dans les années soixante-cinq, soixante-dix ; *ce sont des années que j'ai vécues comme des années de malheur, où la crise s'est manifestée d'une façon vraiment profonde : abandon des chefferies, des tribus, abandon plus ou moins clair de la coutume*. Il y a des gens qui, dans les années cinquante, se sont fait "naturaliser" français afin d'avoir la possibilité d'acheter de l'alcool ; celui-ci était devenu le symbole de l'accession à l'humanité complète. Il faut savoir qu'avant, seuls les Français et ceux qui avaient un statut de droit commun pouvaient acheter n'importe quoi dans les magasins, alors que les autres, les Mélanésiens, étaient considérés comme des citoyens de seconde zone. De fait, les gens ont abandonné beaucoup de choses » (Tjibaou, 1995[1977] : 109-110 ; c'est moi qui souligne)³⁸⁰.

Ce délitement des unités familiales et tribales traduit véritablement une forme de malaise et de remise en question de l'ordre social traditionnel. Dans l'entretien réalisé en 1977 par Michel Degorce-Dumas (et publié en 1995 dans le numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*), Jean-Marie Tjibaou insiste sur le principe qui a motivé l'action du *Mouvement Vers un Souriant Village Mélanésien* en milieu tribal :

« En raison de la désintégration des tribus, Madame Scholastique Pidjot avait déjà constitué en 1971 un petit groupe qui essayait de réagir contre l'alcool. A l'époque, l'initiative était encore informelle, familiale : les statuts n'avaient jamais été déposés. Ce comité anti-alcoolique essayait de penser l'alcool, ou plutôt le bar, cet endroit où le mari

³⁸⁰ Cf. également l'ouvrage de David, Guillaud et Pillon : « Lorsque la crise économique du milieu des années soixante-dix survint, frappant de plein fouet les salariés mélanésiens et les obligeant à se replier en tribu, les partis à majorité mélanésienne insistèrent sur la gravité de la situation dans les réserves et sur les risques d'explosion sociale » (1999 : *avant-propos*). A propos du « statut de droit particulier », dont relèvent les seuls Kanak, il interdisait l'achat d'alcool (Tjibaou, 1977 : 110, note 4). Si cette restriction a disparu ensuite, le statut de droit particulier continue d'exister aujourd'hui sous la forme d'un « statut coutumier », qui « confère des droits fonciers spécifiques sur les "terres coutumières" et renvoie les Kanak qui en relèvent devant des juridictions civiles avec "assesseurs coutumiers" (kanak) pour toutes les affaires qui concernent la famille et la propriété foncière » (Demmer et Salomon, 2013). Les Kanak peuvent, s'ils en font la demande auprès du tribunal, accéder au statut de droit commun.

s'arrête pour discuter avec les voisins : pourquoi préfère-t-il s'arrêter là au lieu de rentrer à la maison ? » (Tjibaou, 1995[1977] : 110).

« Premiers objectifs : embellissement de la maison, nettoyage des gosses, faire du centre familial un lieu où l'on aime habiter ; c'est l'objet de l'association "Souriant village mélanésien". Effort également de la femme pour se mettre au goût du jour ; cette réflexion est partie d'une boutade : "Moi, je ne veux pas rentrer à la maison, c'est dégueulasse, les gosses ne sont pas mouchés, ma femme est négligée, tout ça..., alors je préfère rester au bar avec mes copains." Cela a donné à réfléchir à pas mal de femmes, et de là, on a essayé de travailler par projets (nettoyage des villages, etc.), et les gens ont pris goût à cette entreprise. Ce travail s'est organisé autour de l'axe habitat, avec animation, visite des lieux. On a mis l'accent sur le déplacement, la visite d'autres groupes. Après la première année, j'ai vu que les progrès étaient sensibles ; les gens ont fait de gros efforts, il y a eu des améliorations de l'habitat. Sur le plan de l'animation, on a commencé à organiser des veillées, des soirées, des goûters l'après-midi, des bals, etc., et c'est là qu'est née l'idée du festival ; j'ai pensé qu'on pouvait essayer d'organiser quelque chose pour lier les groupes entre eux. Cela a été le premier stade du projet » (*ibid.* : 111)³⁸¹.

Degorce-Dumas souligne le caractère inédit de ces rencontres entre groupes issus de tribus et de régions distinctes :

« M. D.-D. : – Ce mouvement, "Souriant village mélanésien", était bien implanté et décentralisé. Dans chaque village il y avait une correspondante de l'association. L'organisation des visites permettait un brassage qui n'est pas habituel dans la mentalité mélanésienne. Les tribus n'avaient pas l'habitude de se rencontrer, et je crois que cela a fait beaucoup pour ancrer l'idée du festival et donner aux gens l'idée qu'ils pourraient un jour tous se rencontrer³⁸².

J.-M. T. – Oui, le mouvement avait mis en place dix-huit petits comités qui se sont montrés prêts à engager des actions pour faire le festival : ils ont fabriqué des objets

³⁸¹ Dans un autre témoignage, publié en 1989, Tjibaou confirme dans des termes similaires les objectifs de l'association. La position des femmes (chargées de s'occuper seules de ce qui relève du domestique et de ne plus « se négliger » pour ne pas détourner « les maris » du noyau familial) traduit les mentalités de l'époque et une certaine vision de la famille : « Nous on a commencé par l'extérieur, par les fleurs, les pelouses, les villages propres. C'est pour ça qu'on a dit "Souriant Village Mélanésien". Mais tu sais, entre St Louis et Conception, ils ont sorti des tonnes... de saleté du village. Des bouteilles... St Louis ils ont fait des camions entiers hein ! Des bouteilles et puis des vieilles voitures... Conception aussi. Après ça y est... c'est de dire aux femmes "c'est pas la peine de se plaindre si les maris ne viennent pas à la maison. Il faut se battre pour qu'ils viennent tout seuls (...)" . Il y a eu de bonnes réflexions : "Il faut que les femmes se... s'habillent, se.. se coiffent, soient coquettes et qu'ils aient des intérieurs agréables à vivre quoi hein ? Il faut aussi que les gosses soient propres, qu'ils ne traînent pas toute la journée avec des linges sales. Les gens qui sont fatigués du boulot ils ont pas envie de voir le... le cafard chez eux." Et ça a marché » (Tjibaou, 1989 : 23-26 ; cité par Mokaddem, 2005 : 132). Cf. également : « le projet des femmes ou la renaissance » (Tjibaou *et al.*, 1976 : 28-31).

³⁸² Le *Mouvement Pour un Souriant Village Mélanésien* est alors implanté dans plusieurs tribus de la Grande Terre et des îles Loyauté : La Conception, Saint-Louis, Lifou, Maré, Belep, Nakety, Pouébo, Bondé, Arama, Parawa (*La pause des Vingt Ans, 1971-1991, Mouvement vers un Souriant Village Mélanésien*, ADCK, janvier 1992). Alors que l'ouvrage collectif de 1976 évoque « une vingtaine de femmes à la Conception et à Saint-Louis, en 1971, puis (...) plus de 200 à leur dernière Assemblée Générale » (Tjibaou *et al.*, 1976 : 28), Missotte avance ensuite le chiffre de trois cents adhérentes réparties dans une vingtaine de groupes disséminés dans tout le pays (1995 : 62).

artisanaux, des casse-têtes kanak, ils ont demandé et obtenu des danses, etc. Avec ces comités, on aurait déjà pu faire un petit festival » (*ibid.* : 111)³⁸³.

Les phénomènes qui dévastent les tribus sont liés plus généralement à l'ensemble des influences occidentales qui, depuis l'évangélisation jusqu'au processus de modernisation politique et économique en cours, ont provoqué la transformation des modes de vie en milieu mélanésien, et la disparition pure et simple de certaines pratiques ou objets usuels. Pour Missotte, le malaise est beaucoup plus profond :

« Jean-Marie Tjibaou rapportait l'observation de religieuses mélanésiennes : des enfants dormaient à l'école, le lundi matin. Pendant les week-end de libations, ces enfants, soit buvaient, soit quittaient leur domicile pour échapper au charivari. Enième anecdote pour répéter que la consommation d'alcool dans le milieu mélanésien était alarmante. La cause de cet alcoolisme prenait son origine dans des raisons plus profondes que n'en rendent compte les clichés habituels. (...) Notre hypothèse était que l'alcool ouvrait aux Canaques une porte de sortie dans le conflit entre deux injonctions contradictoires, celle qui niait leur existence et celle qui publiquement leur enjoignait d'en adopter une autre, sous condition résolutoire tacite de n'être plus canaques, obstacle suffisant pour que si l'ambition leur en venait, elle soit vaine. A l'instar d'autres situations proches ou lointaines, Maohis, aborigènes d'Australie, Africains du sud, indiens d'Amérique, etc., les canaques ne supportaient pas l'absence de dignité due au refus de les reconnaître pour des hommes, et pour des valeurs leurs raisons de vivre. Ces hommes buvaient pour effacer la honte de l'insignifiance. Refusant l'assimilation, seule issue envisageable, beaucoup de surdéterminaient, et pas seulement dans l'alcool, pour mieux se couler dans le moule du reflet dégradé que leur renvoyait d'eux la société coloniale. Une des conditions du changement était de restaurer la dignité. Pour notre petite équipe, cela passait par la reconnaissance de l'être canaque au monde » (Missotte, 1995 : 61).

Visionnaires, les femmes regroupées dans l'association du « Mouvement pour un Souriant Village Mélanésien » le sont sans aucun doute, lorsqu'elles s'inquiètent de cette désagrégation des structures familiales en milieu mélanésien ; elles s'efforcent alors de recréer, autour des femmes et avec leur aide, un tissu social et familial plus stable et cohérent au cœur des tribus, dans la droite ligne des actions portées par les structures catholique ou protestante en milieu mélanésien (Guiart, 1996b : 101). Fort des premiers succès de l'association, Tjibaou explique avoir souhaité franchir un cap supplémentaire, et élargir l'action socio-culturelle à l'ensemble du Territoire :

³⁸³ L'article précise en note de bas de page : « Dans la société mélanésienne, chaque danse est propriété d'un clan et ne peut être exécutée sans l'autorisation de ce dernier » (*ibid.*, note 7). Certains « vieux » ont refusé que des danses appartenant à leur clan soient exécutées dans le cadre du festival, c'est-à-dire en dehors du contexte symbolique traditionnel auquel elles étaient usuellement réservées (*cf. infra*).

« Ensuite, j'ai dit "bon, ça c'est le matériel, maintenant on va essayer d'avoir une action qui mobilise les gens sur... le fond quoi. Sur une image d'eux-mêmes dont ils soient fiers. Et ce qui reste, c'est le plus spécifique, c'est la culture..." (...) Parce que j'avais déjà vu l'expérience de... de Nouvelle-Guinée, qui font ça assez régulièrement. C'est là le projet de "Mélanésia 2000". Que les gens aient au moins une image d'eux-mêmes qui leur soit propre et qui leur redonne une certaine fierté ».³⁸⁴

« On peut dater concrètement les débuts de la reconquête de la fierté, de la personnalité, au "Mouvement pour un souriant village mélanésien", né dans la seconde moitié des années 1960, à l'instigation des femmes de la zone suburbaine de Nouméa, notamment Mme Pidjot (...). Retrouver le respect de soi, la conscience de son appartenance à un groupe, nous semblait devoir emprunter cette démarche qui peut paraître naïve. De là, nous allâmes plus loin, étendant notre action et proposant la seconde étape : de la fierté retrouvée à la culture retrouvée. C'est ainsi qu'est née l'idée de Mélanésia 2000, fortement appuyée par la Direction de la Jeunesse et des Sports d'alors » (Tjibaou, 1996[1989] : 152).

Pour Marie-Claude Wetta-Tjibaou, qui a participé activement au festival, rien n'aurait d'ailleurs pu se faire sans les femmes :

« Cela veut dire que les femmes prennent conscience que dans nos tribus, ce n'est pas toujours très propre, que nos hommes boivent, qu'il n'y a pas beaucoup d'hygiène et qu'il y a nécessité de s'organiser en groupe de femmes pour combattre ces fléaux et en même temps pour prendre en compte l'existence d'une culture. (...)

Ensuite, le projet de la réalisation du Festival est venu et parce qu'elles étaient dynamiques et bien structurées, Jean-Marie Tjibaou les a mises dans le coup. (...)

A l'époque de Mélanésia 2000, les femmes ont été les premières dans le coup. Elles nous ont entraînés. Aussi loin que je me souviens, il n'y avait que des femmes dans nos réunions, après, il y eut quelques hommes.

Quand cela a été plus structuré, il y a eu les chemins coutumiers à respecter (...). Il y a eu ces démarches mais les femmes étaient déjà structurées en association. Quand la parole est arrivée chez les coutumiers, nos femmes étaient prêtes. Elles ont devancé. Elles attendaient un agrément, mais ce n'est pas le mot exact, elles attendaient qu'on leur dise "Ça y est, vous pouvez aller". Alors, c'est toute la structure qui s'est mise en route » (1995 : 117-118)³⁸⁵.

C'est aussi une dimension que souligne, *a posteriori*, l'anthropologue Béalo Gony :

B.G : « Moi, ça m'a plu, je voulais faire un autre sujet de mémoire là dessus. Ça veut dire quoi pour moi, en tant qu'anthropologue ? Ça veut dire qu'il y a avait *déjà* une pensée occidentale de restructuration des tribus par les Églises...

³⁸⁴ Tjibaou (1989 : 23-26) ; cité par Mokaddem (2005 : 132).

³⁸⁵ Cf. aussi Mokaddem (2005 : 131-132). Selon Missotte, les femmes du mouvement associatif de Scholastique Pidjot avaient visionné le film du Festival des Arts de 1972 (organisé à Fidji), ce qui avait contribué à nourrir leurs réflexions, et à dresser une première liste des performances, jeux, savoir-faire traditionnels, artisanat, etc., que « chacun jugeait convenable d'exposer en public » (1995 : 69-70 et note 55).

C'est-à-dire qu'on a amené, par le biais d'une tribu harmonieuse, belle, à réorganiser les femmes qui, pour l'Église, n'ont pas vraiment leur position dans la société actuelle, qui ne sont pas dans la modernité, et en même temps, on a poussé les structures traditionnelles, les chefferies pour leur dire, "ça marche pas, nous on vous aide, on va mettre ça en place". Et aujourd'hui, cette pratique, ça fait quoi, de 75 à aujourd'hui ? 40 ans, cette méthodologie mise en place à l'époque, les gens pensent que c'est une tradition [rives]. Je voulais faire un sujet là-dessus ! En disant : Non, c'est pas une tradition, c'est les deux Églises qui ont mis ça ! ».

– C.G. : L'association existe toujours.

– B.G. : Ça existait bien avant 1975, Jean-Marie Tjibaou s'est appuyé sur ça, à partir du réseau existant qui marche bien, c'est le meilleur moyen.

– C.G. : Pourquoi utiliser ce réseau ? C'était plus facile que le réseau coutumier ?

– B.G. : Oui, le réseau coutumier était beaucoup plus lourd. Pourquoi ? Parce que ce n'est pas en un an qu'on peut préparer un rassemblement aussi grandiose, puis rassembler tous les pays kanak en un seul lieu. Il existe ces réseaux-là, qui sont le plus souvent en associations. Donc utiliser les forces vives des associations, c'est idéal, c'est le meilleur moyen »³⁸⁶.

Parallèlement, les organisateurs du festival s'appuient également sur une deuxième structure associative, l'Association Mélanésienne pour le Développement Économique, Social et Culturel (AMEDESC), dont les membres sont sollicités pour aller expliquer, dans les tribus, le projet du festival et recueillir l'adhésion des « vieux » garantissant la participation d'un nombre significatif de clans³⁸⁷.

Enfin, si l'impulsion provient des femmes des tribus du Sud, menées par Scholastique Pidjot, c'est l'aire paicî, d'où est originaire le clan des Wetta, qui est mise à contribution pour fournir ce que Marie-Claude Tjibaou (née Wetta) nomme « l'assise coutumière » du jeu scénique *Kanaké*, dont Jean-Marie Tjibaou entend bien faire un *archétype* culturel.

³⁸⁶ Entretien du 1^{er} août 2014 ; Institut d'Archéologie de Nouvelle-Calédonie et du Pacifique (IANCP), Nouméa.

³⁸⁷ L'AMEDESC « regroupait des chefs coutumiers administratifs, des élus, des notables, de tous horizons politiques et religieux. Son but était de faire prendre conscience à ses membres des aspirations du peuple canaque et des possibilités qu'ils avaient de contribuer à les résoudre » (Missotte, 1995 : 62). Le président de l'AMEDESC est un homme politique kanak, Auguste Parawi-Reybas. Cf. Mokaddem (2005 : 128) ; Dickins-Morrison (2011 : 476-477). Cf. également *infra*, chapitre 7.

Kanaké, l'archétype du monde mélanésien

L'idée de *Mélanésia 2000* est étroitement liée à cette vision positive et nostalgique d'une culture qu'il s'agira d'objectiver et de donner à voir, en priorité à ceux qui en sont dépossédés. Nourri d'une forme de nostalgie tout à fait *sincère* à l'égard du passé, le spectacle *Kanaké*, conçu pour le festival, donne une vision très manichéenne de l'histoire, qui est aussi une représentation du monde divisé en deux sociétés : l'une, kanak et traditionnelle, l'autre, blanche et synonyme d'une modernité aux effets ambivalents ; la première, paisible et harmonieuse, la seconde, individualiste et malsaine. Par la mise en scène et la valorisation d'une image passéiste et essentialiste de l'authenticité culturelle traditionnelle, opposée à la violence des colonisateurs et aux outrages subis par les colonisés, *les organisateurs du festival souhaitent précisément opérer, pour la première fois dans l'histoire de la colonisation néo-calédonienne, un renversement symbolique du rapport de domination au profit des populations dominées.*

Toutefois, il convient encore de le rappeler, *Mélanésia 2000* ne prône pas le retour au mode de vie traditionnel, mais participe plutôt d'une représentation unifiée du « Nous » kanak (par opposition au « Eux » occidental), bâtie autour d'un archaïque commun idéalisé. Grâce à *Mélanésia 2000*, l'ensemble des populations mélanésiennes se retrouve englobé, pour la première fois, dans une représentation réifiante et uniformisée de la tradition ancestrale. Or, l'édification d'une image culturelle commune à tous les Mélanésiens se heurte aux particularismes régionaux, et notamment aux différences linguistiques entre des groupes qui, réunis pour la première fois à l'occasion du festival, se trouvent contraints de communiquer en français. Un des participants, Nicaise Amo, se souvient :

« (...) il y avait beaucoup de monde mais ce qui était malheureux c'était les langues : on était obligé de parler en français ; il y avait des vieux qui ne savaient pas trop parler français et nous traduisions » (Société des Océanistes, 1995 : 151)³⁸⁸.

A ce titre, il incombe justement aux organisateurs du festival de sélectionner ce qui, parmi les traits culturels issus des différents groupes linguistiques, pourrait être donné à voir comme la représentation d'une unité culturelle.

³⁸⁸ Bensa et Rivierre ont mis en évidence la diversité linguistique des populations mélanésiennes de la Nouvelle-Calédonie (1982).

Ce processus est parfaitement décrit par Alban Bensa, qui côtoya Jean-Marie Tjibaou et fut, on l'a dit plus haut, un sympathisant de la cause kanak au milieu des années 1980³⁸⁹, avant d'être associé au projet architectural et conceptuel du Centre Culturel Tjibaou dans les années 1990 (*cf. infra*). Certains commentateurs soulignent aujourd'hui combien « son implication politique et sa détermination à rendre compte de la spécificité des rapports sociaux constitutifs du monde kanak explique sans doute sa résistance à la vague des travaux se réclamant de "l'invention des traditions" » (Soriano, 2014 : 27). Pour autant, quelques textes publiés par Bensa se rapprochent très nettement des arguments dits « modernistes » que j'évoquais en première partie. Ainsi, dans un article rarement mentionné, publié en 1987 (mais produit en 1985, dix ans après le festival *Mélanésia 2000*, à l'heure où les « inventionnistes » commencent à se prononcer en faveur d'une lecture constructiviste des traditionalismes océaniens), Bensa revient sur le contenu du festival dont Tjibaou a été l'instigateur³⁹⁰. Il propose notamment une analyse précise du jeu scénique, autant sur la forme que sur le fond, tandis qu'il insiste sur l'importance de choisir, voire de créer, des thèmes culturels communs aux différentes régions ; c'est le cas notamment du personnage mythique de *Kanaké* – le héros du « jeu scénique » qui sera présenté au public :

« La présentation unifiée de la civilisation kanak est symbolisée par un personnage invité à jouer le rôle d'emblème culturel : Kanaké, dont Tjibaou, pour illustrer son projet politique, fait "un des plus puissants archétypes du monde mélanésien" [Tjibaou et *alii*, 1976 : 5] et le héros d'un mythe de portée nationale.

L'entreprise est résolument originale car dans les rares récits de tradition orale recueillis *in situ* où il apparaît, [jamais] Kanaké (...) n'est un héros exaltant quelque "nation" que ce soit. Et pour cause : en Nouvelle-Calédonie, aucun récit, aucun mythe, n'inscrit son projet narratif dans une perspective géographique et politique qui engloberait la population de l'ensemble de l'île ou *a fortiori* de l'archipel. Tous les textes de tradition orale collectés sont des actes de paroles qui concernent l'histoire et les stratégies politiques de petits groupes, occupants de quelques villages. Chaque récit, ou même conte, propriété d'un narrateur précis, d'une lignée, d'un clan, trouve sa signification pratique dans un contexte d'énonciation microlocal. *L'élaboration d'un mythe identitaire qui unirait tous les Kanak suppose dès lors qu'on dégage le récit choisi de sa*

³⁸⁹ Lors de séjours en France, Tjibaou rencontrait les étudiants kanak et les mouvements militants tels que Kanaky-solidarité, où Bensa assumait (avec d'autres, comme Jean Freyss) le rôle de chercheur engagé.

³⁹⁰ L'article s'intitule « Vers Kanaky : tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie ». Il fait suite à une communication présentée conjointement par l'ethnologue Alban Bensa et le linguiste Jean-Claude Rivierre en 1985 lors d'un colloque sur les perspectives de l'oralité, mais dont Bensa dit avoir assumé seul la rédaction de l'article (*in* Jocelyne Fernandez-Vest (*ed.*), *Kalevala et traditions orales du monde*, Colloques internationaux du CNRS, Editions du CNRS, Paris, 1987, pp. 423-438). Je me réfère ici à la version publiée dans le recueil d'articles de Bensa : *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents, 1995, Vol. 10, N° 18-19, pp. 290-306.

gangue régionale ou villageoise pour le hisser au rang d'épopée nationale » (Bensa, 1995[1987] : 295 ; c'est moi qui souligne).

Bensa décrit ici avec force précision le processus de réinterprétation et de recontextualisation des mythes microlocaux de l'aire paicî, que l'ethnologue connaît bien pour y avoir séjourné et travaillé dès 1973, et son élargissement symbolique aux autres clans et « terroirs » mélanésiens³⁹¹ :

« Construisant d'emblée la métaphore de Kanaké, individualisation synthétique des droits et vertus du peuple kanak, Jean-Marie Tjibaou place en exergue de son livre une parole lyrique, composée pour la circonstance :

"Voici Tein Kanaké

Voici l'histoire de celui qui est votre chef

Il est fort et vous donnera la victoire

Il est bon et aidera les infortunés

Il est sage et connaît sa lignée."

Puis la démonstration s'appuie sur deux versions publiées en français d'un mythe d'origine provenant de l'aire linguistique paicî, au centre de la grande Terre. Les citations choisies nous livrent sous une forme abrégée certains passages de l'un et l'autre texte : les épisodes trop riches en toponymes, ou qui évoquent l'inceste ou la guerre, sont laissés de côté ; en revanche, *la version expurgée retient les thèmes de l'origine de la terre, des rochers, de monts et arbres primordiaux d'où sortent les ancêtres qui sillonnent l'île et installent partout leurs descendants* ».

(...)

« Dans leur contexte social spécifique, ces "mythes" recourent à des images codées pour légitimer l'enracinement immémorial des lignages les plus anciens. Le leader nationaliste reprend l'argument pour le compte du peuple mélanésien tout entier : aux temps primordiaux les Kanak habitaient déjà l'archipel et étaient coutumièrement organisés pour accueillir des groupes extérieurs à leurs pays. *L'ancienneté des fondateurs et l'ouverture des premiers occupants vers des étrangers : deux thèmes n'ayant originellement qu'une signification locale mais auxquels Tjibaou entend donner une portée politique beaucoup plus générale.*

L'effet de généralisation est obtenu par la référence quasi incantatoire à Kanaké. Par homonymie et métonymie, un seul personnage du récit, parmi d'autres d'égale importance, représente tout un peuple. Si Känäké (en langue paicî) ou Hênêké (en cèmuhî) est bien, dans le mythe, le nom du fils aîné du premier homme, le mot "kanak" n'a rien à voir, ni étymologiquement ni historiquement, avec le nom du héros ; le terme est lié à l'histoire coloniale : d'origine polynésienne, il signifie "homme" et fut utilisé par les équipages tongiens et tahitiens des premiers navigateurs européens pour désigner les habitants des îles mélanésiennes. Resté longtemps très péjoratif, il est repris dans les

³⁹¹ Sur l'origine régionale paicî du mythe de Kanaké, cf. également le témoignage d'Alban Bensa dans le *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1995, pp.129-131. Plus encore que le mythe de Kanaké, qui ne trouvera véritablement à s'épanouir que plusieurs années plus tard (il sera en particulier utilisé comme fil directeur dans l'espace extérieur du Centre Culturel Tjibaou), c'est « la coutume » qui servira de ciment culturel et de socle à l'unité culturelle mélanésienne, telle qu'on l'entrevoit déjà au cours du spectacle (Graille, 1999 ; cf. *infra*).

années 1970 par les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie qui lui donnent un sens militant. Les Kanak en se disant tels entendent définir eux-mêmes leur identité et par là abolir leur situation de colonisés. *Jean-Marie Tjibaou apporte de l'eau au moulin de ce coup symbolique. Kanaké, l'aîné c'est-à-dire le plus ancien, est l'incarnation mythologique du droit naturel du peuple kanak à la souveraineté territoriale et à l'autorité politique* » (*ibid.* : 296-297 ; c'est moi qui souligne).

Selon Bensa, Tjibaou s'empare des retranscriptions de ce mythe localisé pour les *instrumentaliser*, mais il emprunte également la symbolique chrétienne telle qu'elle pouvait se retrouver dans les textes de Leenhardt, apparemment dans un souci de reconnaissance par les Européens, en se servant de références inscrites dans la culture chrétienne³⁹². L'ethnologue écrit encore :

« Les étrangers sont d'autant mieux disposés à accepter cette main tendue, poursuit Jean-Marie Tjibaou dans son commentaire du mythe, que par certains aspects la tradition orale kanak rappelle la Bible » (*ibid.* : 298-299)³⁹³.

Bensa cite alors le texte extrait du livre *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, paru en 1976 :

« Ce discours n'est pas n'importe quelle fable. Il est la Parole au même titre qu'elle est évoquée au début du prologue de l'Évangile de Jean : Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. De la même manière cette Parole s'incarne dans les Canaques dont elle raconte la création, organise les clans et leur espace [Tjibaou et Missotte, 1976 : 10] ».

L'ethnologue poursuit :

« Une certaine tradition ethnologique (Leenhardt, Griaule, etc.) s'est plu à magnifier l'évidence banale d'une prédominance de l'expression orale dans les sociétés sans écriture en hypostasiant une mystérieuse fonction de la "parole". Les civilisations du Livre, comme celles auxquelles appartiennent les ethnologues, ont paradoxalement fait de la parole (divine, juste, profonde) le gage de l'authenticité, de la vérité absolue. Cette acception mystique et universalisante de l'énoncé oral et en l'occurrence attribuée par Jean-Marie Tjibaou au mythe kanak qu'il affranchit ainsi de ses pesanteurs sociologiques et historiques locales. *Par le truchement de références au christianisme,*

³⁹² « Le jeu scénique se compose de trois tableaux. Cette trame générale en fut composée par Tjibaou et Iékawé sur le schéma : vie, mort, résurrection » (Missotte, 1995 : 85). Cf. aussi Babadzan (2009 : 48).

³⁹³ « A l'époque, la seule vision positive de la civilisation kanak avait été développée par Maurice Leenhardt (1878-1954). Jean-Marie Tjibaou puisera dans l'œuvre de ce missionnaire protestant devenu ethnologue les éléments d'une conception syncrétique de la personnalité et de la société mélanésienne. (...) La relation à la terre, à la "parole créatrice" ou à la mémoire généalogique lui semble constituer un ancrage commun aux Kanaks et aux descendants d'Abraham. Par ce travail de rapprochement, Tjibaou entend construire une image accessible de la personne et de l'univers kanak » (Bensa et Wittersheim, *in* Tjibaou, 1996 : 21-22).

le discours villageois voit sa puissance d'évocation démultipliée. Le récit privé devient parabole. Comme le Verbe biblique ou la Parole évangélique, le Mythe crée, interpelle, crie justice. Comment, semble dire Tjibaou, les Européens qui se disent chrétiens peuvent-ils rester sourds à cette "parole" kanak ?

(...)

Sans juger préférable d'avancer des arguments scientifiques, et selon un effort très personnel (les Kanak n'ont jamais fait de l'histoire de Kanaké une épopée nationale), il tente, avec le festival Melanesia 2000 et le livre qui l'accompagne, de présenter la culture kanak et son unité en construisant une sorte de parabole mélanésienne. Pour exprimer une revendication nationaliste qui transcende les clivages claniques, linguistiques, territoriaux et invite les non-Kanak à reconnaître les fondements culturels de cette exigence, une tradition orale toujours vivace régionalement est détournée de sa signification initiale et fait l'objet d'une interprétation aux accents chrétiens. La "nationalisation" d'un texte coutumier privé pose le peuple kanak en sujet, Kanaké, solidement campé dans son identité et son histoire ; tandis que le recours au syncrétisme tactique lance une passerelle vers ceux qui – par préjugés, ignorance ou intérêt – se refusent à reconnaître le monde mélanésien » (ibid. : 298-299 ; c'est moi qui souligne).

Bensa donne soudain à son argumentation moderniste une inflexion plus « molle », légèrement primordialiste :

« Dans chaque région, vallée ou "tribu", les Kanak ont coutume d'élaborer des histoires qui légitiment leurs statuts et droits politiques respectifs. De façon tout autant traditionnelle, Jean-Marie Tjibaou exploite cette fonction pratique des "mythes" » (ibid.).

Ici, une analyse objectiviste proche de *l'invention des traditions* (paradigme qui n'est jamais cité : on est seulement en 1985, et l'ethnologie française semble encore loin des discussions qui bruissent dans les couloirs de la *Research School of Pacific and Asian Studies* de l'ANU) le dispute à une certaine persistance de l'essentialisme culturel qui a forgé la pensée ethnologique française et façonné l'ethnologue à ses débuts³⁹⁴. Bensa nous parle pourtant d'un festival culturel qui s'inscrivait, en 1975, dans un contexte local et régional très particulier : d'une part, la présence marquée des activistes du « Groupe 1878 » et des « Foulards Rouges » (et leur journal révolutionnaire, le *Réveil Canaque*) alimentent une forte agitation politique dirigé contre le pouvoir central et la société coloniale (Chappell, 2013) ; d'autre part, ailleurs en Océanie, quelques uns des archipels qui avaient été colonisés ont d'ores et déjà accédé à

³⁹⁴ Bensa dit en effet ceci : « Au début des années 1970, l'influence de Lévi-Strauss sur l'ethnologie étant considérable, les débats tournaient beaucoup autour de "la pensée mythique" et autres considérations sur ce qui pouvait alors apparaître comme une expression de la primitivité chic. Pour aggraver mon cas, sur la Nouvelle-Calédonie, j'avais lu le célèbre ouvrage de Maurice Leenhardt *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (...) et tous mes rêves d'altérité radicale et d'utopie naturaliste en avaient été comblés ». (« De l'autre côté du mythe. Entretien avec Alban Bensa », *Vacarme*, 44, Juin 2008, pp.4-14 ; version en ligne : www.vacarme.org/article1604.html).

l'indépendance³⁹⁵. L'argument, émaillé de culturalisme, où Bensa fait état d'une « façon traditionnelle » d'exploiter la « fonction pratique des "mythes" » a du mal à convaincre, précisément du fait du caractère exceptionnel et sans précédent de ce festival, qui suggère pour la première fois l'existence d'une communauté mélanésienne à l'échelle de tout l'archipel, transcendant les différences. L'irruption du personnage de *Kanaké* en tant qu'ancêtre commun et mythe fondateur de l'unité culturelle kanak ne doit rien, précisément, à une quelconque « façon de faire kanak » ancrée dans la tradition : elle procède *a contrario* d'un rapport purement traditionaliste à « une » tradition, choisie dans un but précis. Bensa n'a-t-il pas d'ailleurs intitulé son texte « Vers Kanaky : tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie »³⁹⁶ ? A ce propos, Babadzan insiste sur le caractère parfaitement inédit de *Mélanésia 2000* :

« Une telle manifestation représentait incontestablement une innovation, même si les exhibitions de danses, chants et artisanat étaient déjà pratiquées de longue date dans les kermesses paroissiales et autres fêtes municipales. Mais *comme l'écrit Tjibaou, "le Festival tel que nous l'avons imaginé, cela n'était prévu nulle part dans la coutume"* (JSO, 1995 : 113). La nouveauté résidait tout d'abord dans la grande rencontre des tribus kanak que le festival avait pour propos d'organiser, et dans le projet de Jean-Marie Tjibaou de donner à "voir la coutume" tant aux Blancs qu'aux Kanaks qui furent très intéressés semble-t-il de découvrir les coutumes des autres groupes et en particulier leurs danses, alors en voie de disparition » (2009 : 51 ; c'est moi qui souligne).

Mélanésia 2000 était un événement – et c'est bien en tant que tel qu'il a été décrit, commenté, et pareillement critiqué, au fur et à mesure de son déroulement et surtout à l'issue du festival. De fait, s'il a bel et bien servi à affermir cette conscience *communautaire* que recherchaient ses promoteurs, kanak et non-kanak³⁹⁷, il a surtout permis à certains d'entre eux d'accéder à un certain seuil de visibilité et de respectabilité convertible en potentiel politique,

³⁹⁵ « Les Samoa occidentales furent le premier État indépendant dans le Pacifique, puis Nauru devint indépendant en 1968, Tonga et Fidji en 1970, la Papouasie Nouvelle-Guinée en 1975, Tuvalu et les îles Salomon en 1978, Kiribati en 1979, et enfin le Vanuatu (Nouvelles-Hébrides) en 1980 » (Babadzan, 1988 : 200). Cf. aussi Gagné et Salaün (2010 : 15).

³⁹⁶ Bensa écrit d'ailleurs quelques années plus tard à propos du livre *Kanaké* : « Jean-Marie Tjibaou sut pour sa part faire du "mythe" l'outil d'une expression politique. (...) Le "mythe" est ici porté au rang d'allégorie politique par celui dont l'action et la pensée devaient catalyser tous les espoirs kanak de décolonisation » (2006 : 132).

³⁹⁷ La bande-son d'un film produit en 1975 au moment du festival dit ceci : « *Mélanésia 2000, fête de la rencontre ; Mélanésia 2000, célébration culturelle ; Mélanésia 2000, reconquête de la dignité kanak. (...) Ils sont venus de toutes les régions de la Grande Terre et des Îles, chacun apportant son offrande à la célébration de la dignité. Les danseurs de Luecilla à Lifou ont fait le geste coutumier, marque de respect vis-à-vis des autres mélanésiens. (...) Pendant toute la durée du festival, ces gestes se sont répétés inlassablement car, placés sous le signe du renouveau, il fallait marquer chaque événement, chaque rencontre, d'un signe qui témoigne de l'appartenance de tous à une même solidarité culturelle* » (*Mélanésia 2000*, film de Pacific Audio Vision, 1975, 13 minutes ; c'est moi qui souligne).

bref d'appartenir *de facto* à une élite dont le *credo* politique sera la reconquête de la dignité culturelle, et l'existence en tant que peuple devenu visible car enfin *reconnu*³⁹⁸.

Enfin, le festival fut, de l'avis notamment de ses participants, un « spectacle réussi », comme en témoigne encore cet extrait du récit enthousiaste recueilli vingt ans après auprès de Marie-Claude Tjibaou :

« C'est la première fois que je voyais autant de kanak réunis à Nouméa pour la même chose. Tous vibraient de la même force, de la même conviction. (...) C'est extraordinaire, la mobilisation, l'engagement, la conviction... – par un raz de marée et chacun savait ce qu'il avait à faire. Les rôles étaient bien répartis. Ça s'est déroulé vraiment bien. Une manifestation comme ça sur une semaine, c'était fantastique pour des gens que l'on sort des tribus qui se mettent responsables et qui doivent gérer un moment, une manifestation : c'était extraordinaire !
Cela veut dire que l'individu lorsqu'il est porté par quelque chose, lorsqu'il est bien en groupe, lorsqu'il sait, il est capable de tout ! » (*ibid.* : 118)³⁹⁹.

En ce sens, *Mélanésie 2000* atteint son but ; nourri de culturalisme, le festival marque les débuts du mouvement d'affirmation culturelle kanak et contribue à l'édification et à l'objectivation d'une symbolique identitaire commune à tous les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, quelles que soient leur région d'origine, leur langue et leurs coutumes. Le festival donne à voir, plusieurs jours durant, une énonciation publique de l'authenticité culturelle mélanésienne et de la solidarité *organique* de ses représentants, une mise en spectacle de l'unité culturelle, préalable requis pour que puisse s'édifier l'union politique et la croyance dans une communauté ethnique. C'est encore Bensa qui décrypte, dix ans plus tard, le processus d'invention de traditions plus particulièrement à l'œuvre dans le jeu scénique :

« Comme tous les mouvements nationalistes (ou régionalistes), les partis indépendantistes kanak – et en particulier l'Union calédonienne – en appellent à des symboles identitaires pour imposer au pouvoir colonial la force sociale qu'ils représentent. *L'invention de Kanaké, véritable "discours performatif" assimilable, selon Pierre Bourdieu, à un "acte de magie sociale qui consiste à tenter de produire à l'existence la chose nommée", fut un moment spécifique de la lutte encore inachevée des Kanak pour leur identité et leur indépendance.* Kanaké, héros mythologique national en 1975, anticipe déjà Kanaky, nom que les Kanak depuis décembre 1984 veulent officiellement donner à leur futur pays décolonisé.

³⁹⁸ Moins de deux ans plus tard, en mars 1977, le mouvement « Maxha ! » (qui signifie « relever la tête ») conduit par Tjibaou remporte la mairie de Hienghène (Tjibaou, 1996 : 61 ; Mokaddem, 2005 : 157-161).

³⁹⁹ Le même témoignage est publié par l'ADCK dans la revue *Mwa Véeé*, n°10, septembre 1995, p.19.

Dès qu'elles combattent pour leur émancipation, toutes les populations ou minorités opprimées recourent à un langage politique direct et universel. Toutes également essaient de légitimer leur cause par la célébration de l'identité culturelle de l'"ethnie" ou du "peuple" dont elles veulent faire une nation. Les Kanak, comme les Africains, les Indonésiens ou les Palestiniens – chacun selon l'état de développement de leurs sociétés et l'histoire particulière des systèmes coloniaux qui les ont assujettis – n'ont pas échappé à cette règle » (Bensa, 1995[1985] : 301 ; c'est moi qui souligne)⁴⁰⁰.

Comparant le mythe national kanak avec celui la rhétorique nationaliste finlandaise du *Kalevala* (construite au XIX^e siècle par Elias Lonnrot), Bensa conclut son article ainsi :

« Jean-Marie Tjibaou part de deux récits publiés en français (mais couramment livrés en paicî, l'une des vingt-huit langues de Nouvelle-Calédonie), pour broser, en français toujours, le portrait de Kanaké, personnification mythologique du peuple kanak et de ses droits. La force de persuasion du *Kalevala* résulte autant de la beauté intrinsèque du texte (source intarissable d'inspiration artistique) et de la référence linguistique qu'il constitue que du romantisme nationaliste du XIX^e siècle qui lui donne sens, indépendamment de Lonnrot lui-même. A l'inverse, Tjibaou, par un abondant commentaire couvrant l'ouvrage entier donne, parmi quantité d'autres productions littéraires orales, à un seul récit érigé en "conte historique" mais qui n'est en rien une somme, une signification politique et religieuse globale. Toutefois, confrontés à des situations sociales comparables (colonisation, lutte pour l'indépendance, etc.), Elias Lonnrot comme Jean-Marie Tjibaou ressentent *la nécessité d'enraciner, par l'exaltation d'une "tradition", les convictions nationalistes de leurs lecteurs et militants dans le lointain terreau d'une communauté imaginaire libre, gage d'un passé projeté dans l'avenir. "C'est la nation qui fait la tradition", affirme Mauss. On ne saurait certes concevoir une nation sans mythes fondateurs de son identité » (ibid. : 302-303 ; c'est moi qui souligne).*

Ce texte, qui s'achève *dans la plus pure tradition moderniste*, a été assez peu commenté et cité par les anthropologues, et notamment les jeunes chercheurs supervisés par Bensa lui-même⁴⁰¹. Cela tient sans doute aussi au fait que son auteur a ensuite plus volontiers épousé une vision culturaliste de la revendication kanak dans la situation post-coloniale de l'après 1988 en Nouvelle-Calédonie. Ici, pourtant, la dimension traditionaliste du mythe de Kanaké est clairement énoncée par le chercheur ; Bensa, qui vient en simple spectateur à *Mélanésie 2000*, s'engagera par la suite en faveur de la revendication des Kanak, au travers de comités de soutien, d'allocutions publiques, d'articles, etc. – à l'époque, d'ailleurs, où est publié ce texte.

⁴⁰⁰ On n'est guère éloigné ici de l'argument « moderniste » de Babadzan (1988) et d'autres, dont Wittersheim (2006a) avait tenu à dénoncer le caractère « évolutionniste » (cf. *supra*, p.121).

⁴⁰¹ Dans un compte-rendu de l'ouvrage *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Blandine Stefanson publie quelques lignes sur l'analyse menée par Bensa à propos du jeu scénique (« Notes de lecture », *Notre Librairie, revue des littératures du sud*, n°134, mai-août 1998, p.66).

La dimension politique décelée par Bensa dans le message des organisateurs du festival est pareillement affirmée dans les dires ou les écrits de Tjibaou dans les années qui suivent (1978, *in* Mokaddem, 2005 : 354 ; 1995[1977]) ; elle revient ensuite fréquemment dans les commentaires rétrospectifs des ethnologues occidentaux qui refusent de dissocier le culturel du politique (Guiart, 1996b : 99 ; Bensa, 1995[1990]⁴⁰²). Pour autant, *l'intentionnalité idéologique* semble moins claire pour celles et ceux à qui l'on demande, en 1975, de « jouer le jeu » et *de montrer – ou d'exhiber ? – leur culture* le temps d'un festival.

2. ... Ou la « prostitution de la culture kanak » ?

L'événement de 1975 a reçu le soutien de plusieurs sympathisants occidentaux, engagés dans le soutien aux populations autochtones de Nouvelle-Calédonie. Missotte rappelle que son implication dans l'action culturelle et notamment dans le projet de festival est d'abord guidée par les missions qui lui ont été confiées successivement par les autorités :

« J'ai été recruté comme chargé de mission pour mettre en œuvre les conclusions de l'étude sur la jeunesse du Territoire, que j'avais réalisée entre juin et septembre 1971, à la demande du Président de l'Assemblée territoriale, alors Maître Lèques. Le Secrétaire Général du territoire, Michel Levallois, m'expliqua au moment de mon recrutement qu'une de ses principales préoccupations était l'isolement du monde kanak dans l'ensemble calédonien, et par là dans le monde. A l'époque on n'utilisait pas encore le terme d'exclusion qui eut été approprié de ce point de vue. Il évoqua le seul point de contact institutionnel entre les deux mondes dont je mesurai vite la facticité, le rôle de syndic des affaires autochtones que jouait le gendarme ; à ce titre ce dernier authentifiait en les visant les comptes-rendus de palabres des conseils des anciens des tribus, dont la composition autour des chefs "administratifs" était moins représentative de la réalité coutumière du pouvoir kanak qu'on ne se l'imaginait dans le monde blanc. M. Levallois me dit alors : "*Lancez des passerelles entre le monde canaque et le monde européen*". Ce fut ma mission et mon viatique pendant dix ans » (Missotte, 1995 : 61, note 14).

Dès le début, le festival s'est heurté à un certain nombre de critiques, non seulement de la part de la communauté européenne locale, en partie inquiète du tour politique que pouvait

⁴⁰² Bensa écrit encore : « Toutes les protestations politiques des Kanak ont été étroitement liées, on le sait, à une affirmation de leur identité culturelle. En 1975, Jean-Marie Tjibaou voulait faire du festival Mélanésia 2000 un geste de reconquête et aussi un avertissement : "La non-reconnaissance conduit au désespoir et à la violence", lançait-il alors à l'adresse des autres ethnies du Territoire. En 1984, parallèlement à la préparation du Festival des Arts du Pacifique s'organise la révolte kanak du 18 novembre [lorsque Machoro se fait photographe brisant une urne à coup de hache]. Et quand Alphonse Dianou [indépendantiste à la tête des preneurs d'otages à Ouvéa en avril 1988], quelques heures avant d'être battu à mort, sort de la grotte d'Ouvéa pour se rendre, sans arme, il serre contre lui une sculpture traditionnelle... » (*op.cit.*).

prendre cette mobilisation des populations « canaques » autour d'un projet culturel commun⁴⁰³, mais également de la part des Kanak eux-mêmes, réticents pour certains à *une mise en spectacle de leur culture*, qu'ils ressentent davantage comme une humiliation que comme une victoire symbolique.

A ce propos, il est intéressant de faire le parallèle avec ce qu'observait plus récemment Denis Monnerie en pays Hoot ma Whaap (extrême-Nord de la Grande Terre), où des communautés entières refusent précisément de participer à des festivals et de s'inscrire dans ce que l'un d'entre eux décrit comme une « mise en scène culturelle »⁴⁰⁴. Ces formes contemporaines de « résistances à la patrimonialisation » de la culture kanak, font bel et bien écho aux difficultés rencontrées, en 1975, par les organisateurs du tout premier festival, pour convaincre un certain nombre de clans de participer à l'événement : on s'aperçoit que *Mélanésia 2000*, non seulement rassemble tous les ingrédients de l'édification patrimoniale telle qu'on a la verra s'épanouir ensuite dans le mouvement nationaliste kanak (*cf. infra*) ; mais le festival de 1975 cristallise également le refus *a priori*, par un certain nombre de Mélanésiens, de voir leur mode de vie et leurs *us et coutumes* subitement « mis en spectacle » et, en quelque sorte, dévalorisés à leurs propres yeux. Kaloï Cawidrone, instituteur kanak originaire de Maré, raconte les tractations qui ont été nécessaires avant de pouvoir envoyer une délégation *Nengone* à *Mélanésia 2000* :

« Il y en a qui ne sont pas d'accord, surtout les vieux :

- *"Vous allez montrer notre coutume là-bas mais ça ce n'est pas coutume ; tu veux montrer à Nouméa, tu ne sais pas faire la coutume ici et tu veux faire la coutume aux blancs, non pas question !*

- *Mais il y a une idée qui est positive c'est que justement s'ils ne nous connaissent pas, c'est que l'on n'a pas assez montré ; c'est une occasion".*

Avant de s'engager dans les chants et les danses on a fait une tournée d'information dans les districts : quelles sont vos réactions ? On va faire ou pas ?

Les vieux ont parlé, on a accepté les réactions des vieux qui étaient contre *Mélanésia 2000*... Il y avait aussi des politiques de droite et de gauche qui disent qu'il ne faut pas montrer aux blancs ce qui est à nous.

⁴⁰³ Missotte évoque même une véritable psychose fabriquée autour de l'événement, dans le but de dissuader les spectateurs européens de s'y rendre (1995 : 85).

⁴⁰⁴ Denis Monnerie : « Résistances à la patrimonialisation, positions épistémologiques et créativité locales. Arama (Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie) », intervention au colloque « Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone », VKS-CREDO, Port-Vila, 21 octobre 2014 (actes du colloque à paraître). Toutefois, il faut signaler que les gens d'Arama (Nord), qui refusent dans les années 2010 de participer à des mises en scène de leur culture, avaient visiblement accepté de constituer une délégation pour *Mélanésia 2000*. Le détail des délégations présentes à *Mélanésia 2000* fait état de 250 personnes recensées pour le Nord, incluant Belep, Bondé-Arama-Pouébo, Hienghène. Ces informations, ainsi que les modes de transport utilisés pour permettre la venue des délégations de Brousse jusqu'à Nouméa, figurent dans l'annexe 5 de la thèse de Missotte (1985, T.3, « Annexes », p.38).

On a continué à donner des informations et par la suite, il y avait un noyau de gens – ce n’était pas la majorité – qui étaient d’accord de se déplacer à Nouméa et moi je suis parmi ceux qui sont d’accord.

(...)

Mais d’abord avant de venir, il a fallu s’organiser. On a fait un mini-festival à Maré, à Tadine ; et là, c’est un peu le tri car tout le monde ne peut pas présenter tous les chants et les danses parce que sinon il n’y a pas assez de temps ! Il y a une sélection qui se fait pour choisir le meilleur chant, la meilleure danse.

Je me rappelle que c’est la danse des gens de Médu qui a été retenue et la chanson, c’est la chanson du district de Guama, à Ro. C’est le vieux [Kitiwane] qui a composé le chant, un chant sur la guerre de 39-45 en France. Tout en restant ici, il a composé un chant extraordinaire que l’on a chanté pendant le festival » (Société des Océanistes, 1995 : 144)⁴⁰⁵.

Ce chant n’est certainement pas choisi au hasard par les « vieux » Maréens qui sont au départ très réservés au sujet de la manifestation culturelle : le caractère « moderne » du chant ne fait aucun doute, puisqu’il vient évoquer la participation des Kanak à la guerre de 1939-1945 en France. On notera ici le processus syncrétique qui se manifeste à travers la création d’un tel chant⁴⁰⁶. Enfin et surtout, par un acte de « magie sociale » (Bourdieu, *op.cit.*), la « festivalisation » de ce chant – qui n’a pourtant rien de « traditionnel » – aura finalement pour effet de renforcer sa puissance symbolique et son *authenticité* culturelle, en lui conférant le statut de *chant traditionnel kanak*.

Toutefois, l’opposition la plus virulente au festival fut le fait, dès 1974, de jeunes étudiants kanak, qui observent, depuis la métropole, l’organisation de *Mélanésia 2000* ; elle fut aussi manifestée localement par des groupes politiques radicaux, les « Foulards Rouges » ou le « Groupe 1878 », qui « prirent position contre ce qu’ils considéraient comme *une prostitution de la culture*, stipendiée par l’Administration coloniale pour asservir un peu plus les Mélanésiens »⁴⁰⁷. Les mouvements politiques radicaux distribuent des tracts. Sur l’île de Lifou, en février 1975, un tract se conclut par un appel au boycott :

« 1/ Prostitution d’une culture achetée, au village, personne ne se fait payer pour chanter, danser, etc. La culture célèbre la vie et la mort, hors de ce cadre toute présentation n’est qu’un simulacre. Les représentations ne seraient qu’une prostitution d’esclaves.

⁴⁰⁵ Le témoignage de Kaloi Cawidrone est aussi présenté dans le *Mwà Vée*, n°10, septembre 1995, pp.143-145.

⁴⁰⁶ Un ouvrage récent cosigné par Bensa montre pareillement l’existence de chants, poésies, etc., parmi les récits qui seront dits *traditionnels* et qui relatent des moments de la révolte kanak de 1917, en lien avec la Grande Guerre (Bensa, Goromoedjo, et Mucke, 2015).

⁴⁰⁷ Missotte (1995 : 72 ; c’est moi qui souligne).

2/ Utilisation des Loyaltiens [habitants] des îles Loyauté. En s'appuyant sur les erreurs du mini-festival de Lifou, le tract dénonce qu'ils sont utilisés pour faire passer les apports occidentaux.

3/ Incompatibilité des moyens techniques modernes et de la tradition » (*in* Missotte, 1995 : 96).

Vingt ans après *Mélanésia 2000*, l'un des opposants au projet, Fote Trolue, qui était à l'époque étudiant en France, justifie cette attitude hostile :

« Pour nous qui sortions de Nouvelle-Calédonie, après les Foulards Rouges, nous avons notre culture et la recherche de notre identité à fleur de peau ; nous avons reçu cela comme la livraison d'une culture, dans une situation particulière, à des gens qui faisaient peu de cas de notre culture : c'était livrer le peu qui restait de notre culture à ceux qui ont toujours marché sur nos valeurs.

C'était un discours d'intellectuels de l'époque mais c'était notre vision de 20000 km. On disait que c'était très dangereux parce qu'on allait assister là, à un début de folklorisation de notre culture. (...)

D'instinct on était contre *Mélanésia 2000*. J'avais peur que l'on livre nos valeurs culturelles à ceux qui historiquement font peu de cas de notre culture avec le risque de la folkloriser.

A ce moment on imaginait qu'on irait dans un cirque où l'on montre des phénomènes extraordinaires, avec des hôtesse qui accueilleraient le public, l'emmèneraient dans tel ou tel stand de telle ou telle aire coutumière. On imaginait ces hôtesse comme les hôtesse d'un cirque qui viendraient chercher les gens en disant "voilà, ça coûte tant et on va vous montrer cette particularité de Houaïlou, cette particularité de Lifou..." » (Société des Océanistes, 1995 : 155 ; c'est moi qui souligne).

La conjonction de ces différentes formes de rejet du festival génère des difficultés qui avaient sans doute été sous-évaluées par les organisateurs. Charles Haudra, à l'époque « animateur itinérant pour expliquer *Mélanésia 2000* aux tribus », se rappelle les difficultés rencontrées pour convaincre les gens de participer :

« Quand j'allais en tribu les vieux disaient : "Non, on ne peut pas faire ça, parce que la semaine dernière on est passé ici pour nous dire de nous méfier, que l'on allait passer pour que la culture soit une prostituée". Je répondais : "Non, vous savez ce qu'est la coutume, vous avez votre coutume, vous vivez dans cette coutume mais celui de l'extérieur ne sait pas et si maintenant il commet une faute quand il arrive en tribu, il ne peut pas savoir qu'il fallait faire une coutume... Alors il faut faire *Mélanésia 2000* pour que *Mélanésia 2000* interpelle le kanak d'abord, et interpelle ensuite, à travers sa coutume, le monde extérieur" »⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ Témoignage de Charles Haudra (*Mwà Vée*, n°10, 1995, p.30). Missotte explique que l'organisation des mini-festivals a été gérée dès le début par des Kanak mandatés par le comité organisateur : « Trois animateurs, embauchés par le Comité pour faire ce travail de diffusion, reçurent la mission d'animer chacun son secteur géographique familier. Chacun devait contacter les autorités coutumières pour expliquer le sens du Festival, répertorier les chants, les danses, les travaux d'artisanat et préparer les mini-festivals régionaux. (...) Éloi

En outre, les opposants (kanak) au festival déplorent l'intériorisation par les Kanak de certaines représentations occidentales et romantiques du « bon canaque de la tribu ». Fote Trolue évoque à ce propos la colère des Kanak qui, comme lui, sont alors étudiants en France, et qui s'insurgent contre la vision d'une culture rendue conforme à l'idée coloniale et romantique du « primitif » :

« L'une des critiques que l'on faisait de France, c'est notamment les représentations de ce qui était avant, comme par exemple, refaire danser les femmes avec les poitrines nues. (...) Vu de France, *on reviolait nos gens puisque maintenant on leur dit de remonter leur poitrine avec tous les problèmes de pudeur*, de relations entre cousins et cousines et les convictions religieuses nouvelles ! On n'avait pas besoin de faire ça : on prend un Kanak habillé en cravate et costume, on prend un gars d'Auvergne habillé en manou avec tout l'attirail kanak, on leur demande de danser le pilou et on sait qui est kanak quand même ! *Il n'y a pas besoin d'être nu pour être Kanak !* » (Société des Océanistes, 1995 : 160 ; c'est moi qui souligne).

Cette ambiguïté n'a pas échappé au scénographe, Georges Dobbelaere, qui s'est lui-même posé la question de la pudeur dans une reconstitution du milieu culturel censé dépeindre le monde kanak « avant les Blancs » :

« Quant aux femmes, j'avais mis à leur disposition de minces tulles pour cacher leurs seins, déjà largement couverts de colliers de serpentine et de coquillages. Mais j'aurais préféré qu'elles acceptassent de se dénuder comme leurs aïeules. Madame Scholastique Pidjot à qui je confiai ce regret me modéra :
- "Attendez, dit-elle, laissez-moi faire. Nous en parlerons entre nous" » (*ibid.* : 108).

Sa déclaration est à mettre en parallèle avec le témoignage de Marie-Claude Tjibaou, qui a participé activement à l'organisation du festival et qui fut aussi actrice dans le jeu scénique *Kanaké*. Elle affirme justement avoir dansé « à demi-nue » sans être gênée :

Tcheaoua, de Bondé, fut chargé de la côte Ouest et du Nord, Amédée Nahiet, originaire de Saint-Joseph à Ouvéa, des îles Loyalty, Raymond Pwârâhupwépwé, de Tchamba (...) se vit attribuer la côte Est, et le sud du territoire fut pris en charge par des membres du Comité résidant à Nouméa » » (Missotte, 1995 : 71 et note 59). Il ajoute : « Aucun membre de l'administration ne fut utilisé pour contacter les tribus. Ce serait faire injure à la finesse des organisateurs canaques du festival que de l'imaginer » (*ibid.*, note 63). Guiart explique pour sa part que le plus difficile fut bien de convaincre les clans ; selon lui, les seuls clans ayant accepté de participer au festival furent ceux qui étaient déjà liés par des formes d'alliances (coutumières, religieuses, ou politiques) avec les Kanak membres du comité organisateur, notamment Doui Matayo Wetta (1917-1980), père de Marie-Claude Tjibaou et fondateur de l'AICLF protestante (l'UICALO catholique ayant été fondée par Rock Pidjot, époux de Scholastique). La seule évocation de ces noms et des réseaux (associatifs, politiques, coutumiers) auxquels ils appartiennent, suffit déjà à attester le ferment politique contenu dans *Mélanésie 2000*.

« Je faisais partie des gens qui dansaient dans le jeu scénique avec une petite jupe, à *demi-nue mais ce n'était pas un problème*, parce que portée par je ne sais quoi. (...) *Il fallait se rapprocher le plus de la réalité*. Nous avons des petites jupes... moi j'avais une petite jupe et un peigne en bambou... C'est tout. On ne s'est même pas posé la question de la nudité. Je ne sais pas comment cela a été reçu par le public, mais aussi loin que je me souviens, Georges Dobbelaere [scénographe de la pièce *Kanaké*] avait prévu pour les femmes qui seraient gênées quelque chose couleur chair pour couvrir leur poitrine. Mais la plupart des femmes sont restées seins nus... Cela ne m'a pas gênée, pour moi, ce n'était pas un problème, j'étais dans l'action. (...) *On ne pouvait pas être autrement que comme ça et je n'avais pas de problème de honte* » (M.-C. Tjibaou, 1995 : 118-120 ; c'est moi qui souligne).

Or, précisément, l'enjeu n'est pas de décider si, oui ou non, il faut danser les seins nus pour *être ou paraître authentique*. En revanche, le simple fait de poser la question de la nudité souligne à quel point les Kanak ont intériorisé les représentations culturelles des dominants, et *en premier lieu les préceptes de la religion chrétienne*. Plus encore, en se montrant « à demi nues », les femmes ne font rien de moins que transgresser les tabous religieux qu'elles ont intériorisés à travers des décennies de christianisation, pour finalement se conformer à l'image du « canaque primitif » que leur tend le miroir occidental⁴⁰⁹.

Je crois utile de préciser que cette image de la nudité continue de faire question aujourd'hui, alors que le festival fête justement son quarantième anniversaire. En mars 2015, une « causerie » est organisée par l'Association des Amis du Musée de Nouvelle-Calédonie, en présence de quelques femmes de l'association du *Mouvement vers un Souriant Village Mélanésien*.

L'ambiance est « familiale » et feutrée, loin des effets de protocole de type « conférence » ; le tout se passe dans une petite salle d'exposition à l'intérieur du Musée,

⁴⁰⁹ D'aucuns pourraient effectivement y voir une sorte de « parachèvement de l'aliénation », lorsque les élites autochtones *acculturées* demandent aux populations rurales de « se produire » à Nouméa et de se déguiser en « vrais primitifs ». C'est bien cette dimension qui pose problème à Fote Trolue. Cependant, il est à noter que Tjibaou ne semble pas totalement s'inscrire dans ce schéma ultra-traditionaliste, ainsi que l'explique Marie-Claude Tjibaou : « (...) je me rappelle que Jean-Marie ne savait même pas que l'on serait comme ça ! » (1995 : 120). Les représentations « esthétiques » utilisées pendant le festival sont vraisemblablement davantage à mettre à l'actif des Occidentaux membres du comité organisateur. Guiart évoque par exemple le dessin d'une « monnaie kanak traditionnelle » : « Le dessinateur ne savait pas que la monnaie doit être disposée à l'horizontale, (...) de façon à ce que les différentes parties déterminées par le pliage sur la natte soient soigneusement parallèles et ne se croisent jamais. Croiser la monnaie est signe de mort. On a fait ici tout le contraire et c'est la marque d'une grande ignorance. Philippe Missotte nous dit que ce dessin était déjà là pour le festival et que Jean-Marie Tjibaou avait tiqué en le voyant, mais avait laissé faire. Ce n'était pas une monnaie, seulement son image, et il avait tant de choses à faire comprendre et à faire accepter qu'il n'a peut-être pas voulu en ajouter une et faire état de ce qui apparaîtrait comme bizarre et superstitieux. L'ignorance d'une règle culturelle de première importance s'est ainsi maintenue (...) » (1996b : 92-93).

consacrée pour l'occasion aux souvenirs du festival⁴¹⁰. A l'humilité et la simplicité des « mamans » de *Mélanésia 2000* répond la bienveillance d'un auditoire composé quasi exclusivement d'employés du Musée, de membres de l'Association des Amis du Musée, de quelques chercheurs (parmi lesquels des historiens et des ethnologues) et d'un fonctionnaire de l'État⁴¹¹. Un certain malaise s'installe car l'attente du public est palpable : les voix de ces femmes se sont faites discrètes depuis quarante ans, et surtout depuis la disparition de celle que toutes surnomment encore « Wawa » (Scholastique Pidjot, décédée en 1984). Les questions du public abordent des thèmes *rétrospectifs*, qui n'étaient pas encore explicités comme tels en 1974 : Avaient-elles conscience d'agir en faveur de « la libération de la femme » ? Avaient-elles « conscience de cette renaissance identitaire ? » Ont-elles senti cette « fierté kanak retrouvée » grâce à *Mélanésia 2000* ? Les femmes du *Souriant Village* sont gênées, intimidées : à l'idée de prendre la parole en public, l'embarras des plus âgées est visible. C'est une des cadettes qui finit par dire :

« A l'époque, il n'y avait pas d'éducation politique. (...) Il y avait la famille, le clan, la tribu, et ce que la Mamie Pidjot [disait]. C'est peut-être dans les années 80 que les choses ont été mises en lumière. (...) On ne se posait pas la question si c'était pour l'indépendance ou pas pour l'indépendance. On ne parlait pas d'indépendance à ce moment-là. (...) Il faut dire aussi que le Mouvement s'est fondé sur des valeurs chrétiennes. (...) Pendant les années 90, il n'y a pas eu beaucoup de choses [de faites], parce que c'était la politique. Le Mouvement, c'était un mouvement chrétien apolitique »⁴¹².

⁴¹⁰ A côté des affiches de l'époque, des photographies inédites sont exposées, dont plusieurs sont issues de la collection privée de la famille d'Yves Tissandier (membre du comité organisateur du festival, chargé des relations avec la presse ; il achève en 2015 un mandat de Président du Conseil Économique, Social et Environnemental de Nouvelle-Calédonie), et confiées au Musée par Marianne Tissandier (fille du précédent), qui est aussi conservatrice et restauratrice dans l'établissement.

⁴¹¹ Pour l'anecdote, des chaises avaient été disposées face à l'auditoire, pour que les femmes du *Souriant Village* puissent répondre aux questions. Or, toutes s'étaient assises au fond de la salle, sur une rangée de chaises destinées au public. Les visiteurs ont donc tourné leurs chaises en direction des « mamans », les auditeurs formant ainsi un arc de cercle autour d'elles. Les chaises initialement prévues pour les « conférencières » sont restées vides (Musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 4 mars 2015). Le fonctionnaire d'État présent ce soir-là est Laurent Weil (Mission aux Affaires Culturelles, rattachée au Haut-Commissariat de la République).

⁴¹² Intervention de Sogna Togna, salariée de l'ADCK, membre actif du *Mouvement pour un Souriant Village Mélanésien*. Ses paroles sont entrecoupées de « Hein, ma'am ? » par lesquels elle semble demander l'assentiment des aînées, et parle, en quelque sorte, sous leur contrôle. A la fin des années 2000, le géographe kanak déjà cité, originaire de La Conception, Umberto Cugola, constatait l'anomie du « Souriant Village Mélanésien » (2009 : 150, note 135) : on peut supposer que, outre la disparition des personnalités les plus emblématiques du Mouvement, l'essoufflement de l'association tient aussi au fait que les femmes issues des générations suivantes ont plus de réticences à s'impliquer dans des projets qui cantonnent encore principalement la femme à la gestion de la sphère domestique. D'après ce que j'ai pu voir début 2015 lors de cette « causerie » organisée au Musée de Nouvelle-Calédonie, de jeunes femmes kanak s'impliquent désormais à nouveau au profit de l'association. Il y a fort à parier que le maintien en activité du *Mouvement Féminin vers un Souriant Village Mélanésien* est aujourd'hui davantage lié au *devoir de mémoire* dont ces femmes plus jeunes se sentent investies à l'égard du formidable héritage symbolique laissé par leurs aînées, considérées comme des pionnières réunies autour de Jean-Marie Tjibaou et

Une des « mamans » ajoute simplement : « On ne parlait pas de "Kanak" à l'époque ».

Parmi les auditeurs, plusieurs jeunes Kanak (en particulier des croyants) insistent également pour connaître le ressenti de ces femmes lorsqu'il leur avait été demandé de danser les seins nus⁴¹³. La réponse, lapidaire, fuse au bout d'un moment : « Wawa [Scholastique Pidjot] nous a dit de faire comme ça, alors on l'a suivie ! ». C'est aussi le ressenti exprimé par le scénariste métropolitain, alors qu'il décrit le moment crucial où les femmes font leur entrée en scène :

« (...) Je passai derrière la case des femmes. Mme Pidjot était au milieu d'une quarantaine d'entre elles. Elle les haranguait à la manière canaque, c'est-à-dire à mi-voix. (...) Puis vint le tour du *djé-do*, l'entrée des femmes. J'étais près d'elles, elles ne me voyaient pas.

S. Pidjot prit la tête du cortège et, d'un ample mouvement d'épaules, rejeta le lainage qui la couvrait. Toutes les filles qui la suivaient l'imitèrent et, la poitrine découverte, comme leurs aïeules, commencèrent le *djédo*, la danse de protestation contre le pouvoir abusif des hommes » (Société des Océanistes, 1995 : 108)⁴¹⁴.

La question posée par de jeunes Kanak à celles qui ont dansé dans le jeu scénique, quarante ans après le festival (et vingt ans après que la même thématique fût déjà abordée par Marie-Claude Tjibaou dans les numéros spéciaux consacrés au festival), traduit davantage sans doute la crainte toujours présente, chez les jeunes générations qui n'ont pas vécu *Mélanésia 2000*, d'une dérive folkloriste de la mise en scène culturelle, autant que celle d'une assignation des Kanak à l'image « primitivisante » que d'aucuns voudraient certainement encore leur voir tenir. Certains journaux de 1975 n'avaient pas hésité à comparer *Mélanésia 2000* à l'Exposition

surtout de Scholastique Pidjot, femme d'exception dont la personnalité est toujours vénérée à La Conception et dans l'ensemble du pays. Une étude socio-ethnologique des projets portés par la nouvelle génération de femmes du *Souriant Village* (femmes actives pour beaucoup, occupant des postes à responsabilités, et toutes liées par un lien de parenté à l'une ou l'autre des « mamans »), qui questionnerait la manière dont elles envisagent à leur tour la pérennisation de cet engagement associatif particulier, pourrait constituer une partie de mes travaux ultérieurs.

⁴¹³ La question revient à plusieurs reprises.

⁴¹⁴ Dobbelaere avait également prévu que les hommes seraient vêtus uniquement d'un étui pénien. Ses interrogations sont pétries de préjugés et non dénuées de paternalisme : « Une autre épreuve m'attendait : l'essayage des costumes. Les hommes consentiraient-ils à troquer leurs brillantes fanfreluches contre les pagens de raffia ? Accepteraient-ils de montrer avec ostentation leurs étuis péniers (toute décence ayant été, bien entendu respectée) ? Ils furent surpris de se voir l'un l'autre sous ces nouveaux vêtements. La vérité des accessoires et surtout des sagaies les enchantait. Spontanément, ils mimèrent un combat, lui aussi plein de vérité... ». Cf. également le témoignage de Nicaise Amo : « Pour le jeu scénique on a pris cinq danseurs de Touho, cinq de Poindimié, cinq de Ponérihouen, cinq de Houailou pour jouer le Léopard de Houailou ; on a joué tout nu avec un simple bagayou [étui pénien] » (*ibid.* : 152).

Universelle de 1931 (où les Kanak étaient mis en scène et exhibés sous l'aspect de « sauvages cannibales ») ou à une « super-kermesse »⁴¹⁵.

Le mouvement *Groupe 1878* distribue, plusieurs mois avant le festival, un tract qui sera reproduit dans l'un des journaux partisans locaux :

« Où est la différence entre les bons esclaves qui chantent pour le bon plaisir de leur maître et les organisateurs Kanaks de "Mélanésia 2000" suivis des autres participants Kanaks au Festival ?

Où est la différence entre les putains payées pour faire l'amour et des Kanaks payés pour prostituer leurs coutumes, chants et danses dans un immense folklore caricaturant ce qui leur reste de leur civilisation ancestrale ?

Frères Kanaks, ne tombons pas une fois de plus dans ce piège du colonialisme français qu'est "Mélanésia 2000" : se faire acheter 22 millions pour des démonstrations, folkloriques, cela n'a rien à voir avec la véritable signification profonde de nos coutumes et traditions, de notre culture dans nos tribus. Frères Kanaks, à la tribu, est-ce qu'il y a quelqu'un qui vous paie pour cela ? Est-ce qu'on vous paie pour pleurer vos morts ou faire des discours de deuil à la tribu ?

Frères Kanaks, ne nous y trompons pas : on ne vous a jamais offert 22 millions pour pleurer vos morts, planter vos ignames ou construire vos cases à la tribu. Frères Kanaks, votre culture n'a rien à voir avec la prostitution, qu'elle soit à 22 millions ou autre ! »⁴¹⁶.

La confrontation, à différents degrés du discours, entre deux types de représentations héritées de l'imaginaire occidental (« le "primitif", païen et nu » et « l'indigène christianisé et peu à peu libéré de la "gangue tribale" ») pose alors très concrètement la question de la « réinvention » de *traditions préchrétiennes* qui, bien qu'ayant complètement disparu de la pratique quotidienne (et parfois depuis fort longtemps), se voient réhabilitées dans le cadre du festival au nom d'une *authenticité culturelle* que tous ne se représentent pas de la même

⁴¹⁵ Ces termes apparaissent dans la presse locale de l'époque : *Le Journal Calédonien* (conservateur) parle d'une « super-kermesse organisée par et pour des Mélanésiens » (n°81, 3-9 septembre 1975). *Les Calédoniens* est un journal anti-colonial : d'abord calqué sur la position des *Foulards Rouges* et du *Groupe 1878*, profondément hostiles à *Mélanésia 2000*, il finira par changer radicalement sa ligne éditoriale et par coproduire les brochures du festival (Dickins-Morrison, 2011 : 103-109). *Les Calédoniens* titre « L'ancêtre du festival Mélanésia 2000 : l'exposition coloniale de 1931 » (n°30, 28 août-3 septembre 1975, pp.4-5). A propos de l'Exposition coloniale de 1931, je renvoie au dossier proposé par la revue *Mwâ Vée* (n°13, 1996), ainsi qu'à l'ouvrage de Dauphiné (1998). Voir aussi le roman de Daeninckx (1998), inspiré de ces faits.

⁴¹⁶ Le numéro 004 du journal *Les Calédoniens*, daté du 1^{er} mars 1975 (pp.12-13), reproduit l'intégralité de ce tract, paru la semaine précédente (in Mokaddem, 2005 : 139 ; cité par Dickins-Morrison, 2011 : 75). Les auteurs du tract s'insurgeaient également sur la question de la nudité que j'évoquais plus haut : « Et pourquoi les organisateurs Kanaks ne sont-ils pas allés eux-mêmes en bagayou pousser les cris de guerre sur l'estrade : pourquoi les autres Kanaks doivent-ils faire les singes et pas eux les organisateurs qui ont reçu les 22 millions de l'Administration Coloniale ? ».

manière⁴¹⁷. Le « conditionnement religieux » (l'expression est de Fote Trolue) se retrouve également dans les précautions prises pour ne pas trop enlaidir et ridiculiser l'image du missionnaire (une des trois grandes marionnettes du jeu scénique). Comme l'explique Jean-Marie Tjibaou :

« la discussion a porté sur le fait qu'il y a des anciens, des vieux catholiques ou protestants, qui risquaient d'être choqués par une représentation un peu carnavalesque du missionnaire » (Tjibaou, 1995[1977] : 113)⁴¹⁸.

Cette réticence à « carnavaliser » le représentant de l'Église et à renverser son autorité, même si c'est juste le temps d'une « fête populaire », témoigne une fois encore, si besoin était, de l'imbrication très étroite – et même, pourrait-on dire, quasiment indifférenciée – dans la conscience des populations locales, entre la *coutume* traditionnelle et la culture chrétienne, même et y compris si le discours philo-coutumier tend surtout à produire un panégyrique de « la vie d'avant les Blancs ». Pour ne pas « choquer » les « vieux catholiques ou protestants », la figure du missionnaire (et, avec lui, de toute l'histoire de l'acculturation par la conversion au christianisme) balance donc entre le grotesque colonial et une forme respectable d'autorité morale.

Plus largement, Dobbelaere, qui intervient en tant que scénariste, est chargé de concevoir un spectacle qui doit « démontrer les valeurs de la culture canaque ancestrale » (Société des Océanistes, 1995 : 102), telle que lui-même se la figure comme la plus *réaliste*. La représentation qu'il se fait de ce que doit être cette culture authentique précoloniale, et donc la manière dont il va falloir l'incarner sur scène, est nourrie de stéréotypes romantiques typiquement occidentaux, que Dobbelaere s'efforce, en toute bonne foi, de restituer. Après avoir reçu un exemplaire de la déclaration liminaire produite par le comité en charge du festival (Missotte, 1985 : annexe 5.1), le scénographe trouve ce qu'il recherche dans les monographies

⁴¹⁷ En 1977, Tjibaou dit ceci : « la manière de danser des gens aujourd'hui, le matériel qu'ils utilisent, c'est ce qu'ils vivent culturellement, et on n'a pas le droit, au nom d'une authenticité dont le schéma se situe il y a cinquante ou cent cinquante ans, de faire la critique de ce qu'ils sont aujourd'hui ; ils dansent avec des manous, avec des sifflets, avec des montres, des bagues... c'est leur mode d'expression actuel, qui correspond à leur authenticité actuelle. *L'authenticité est liée au temps, et elle est toujours liée à l'histoire, à une certaine existentialité de l'être* » (1995[1977] : 113 ; c'est moi qui souligne).

⁴¹⁸ Cf. aussi Missotte (1995 : 91, note 119).

des ethnologues, en particulier dans les textes de Leenhardt, qui lui servent véritablement d'ouvrages de référence⁴¹⁹ :

« J'ai eu soin de noter constamment les références à Leenhardt (qui me semble faire autorité) car on m'aurait accusé d'inventer ces textes et ces cérémonies que je n'ai fait pourtant que collectionner » (*op.cit.* : 90, note 113).

« Je retrouvai la route de la bibliothèque du Musée de l'Homme. Les œuvres de MM. Leenhardt, Lambert, Métais et Guiart – sans oublier le N°9 du *Journal de la Société des Océanistes* – me permirent de rapporter une ample moisson concernant les mœurs des Canaques avant la conquête et surtout leur littérature cérémonielle » (*ibid.* : 102)⁴²⁰.

Surtout, la mission du scénographe est de parvenir à représenter une force et une unité culturelle qui, pour circonstancielle qu'elles furent, soient néanmoins palpables. Il ajoute un peu plus loin :

« Une autre difficulté restait à résoudre. Jean-Marie Tjibaou souhaitait que mon spectacle témoignât de la participation de toutes les tribus. Or, beaucoup d'entre elles ne s'étaient jamais rencontrées à l'époque où se situe l'action. Je considérai toutefois que, de même que les divers clans d'une tribu étaient convoqués pour un « boenando » régional, de même nous convoquerions toutes les tribus de l'île pour ce *boenando* national » (*ibid.* : 103).

Le résultat est plutôt satisfaisant, comme l'attestent les images d'un film tourné durant le festival et le commentaire qui les accompagne :

« Mélanésie 2000, fête de la rencontre. Mélanésie 2000, célébration culturelle. Mélanésie 2000, reconquête de la dignité kanak. (...) *Ils sont venus de toutes les régions de la Grande Terre et des Iles*, chacun apportant son offrande à la célébration de la dignité. (...) Pendant toute la durée du festival, *ces gestes se sont répétés inlassablement* car placés sous le signe du renouveau, il fallait marquer chaque événement, chaque rencontre, d'un *signe qui témoigne de l'appartenance de tous à une même solidarité culturelle* »⁴²¹.

⁴¹⁹ Missotte explique : « L'action scénique et le texte fut créée d'après les *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* de Maurice Leenhardt en essayant de se conformer le plus possible à ses observations et à leur esprit » (1995 : 90). Il ajoute : « La plaquette [de présentation du festival] se conclut par un texte de plusieurs pages sur la culture canaque de J.-M. Tjibaou ». Ce texte est extrait de celui que publie Tjibaou dans le *Journal de la Société des Océanistes* en 1976 : « C'est à partir de ces recherches que J.M. Tjibaou conduisait le séminaire de formation [séminaire destiné aux personnels de la Société Le Nickel et à d'autres corps de métier, qui présentait aux non-Kanak les spécificités du monde mélanésien] (...) et que nous avons écrit *Kanaké* » (*ibid.* : 93 et note 128).

⁴²⁰ Le numéro 9 du *JSO* s'intitule « Un siècle d'acculturation en Nouvelle-Calédonie ». Il paraît en 1953. Les contributeurs sont, notamment, pour l'ethnologie, Pierre Métais, Jean Guiart, Jean Poirier, Patrick O'Reilly, pour l'histoire, Jean-Paul Faivre, pour la politique, Maurice Lenormand, et pour l'archéologie, Jean Avias.

⁴²¹ *Mélanésie 2000*, film du festival (*op.cit.*, 1975). C'est moi qui souligne.

« Mélanésia 2000, c'était la première fois qu'il y avait autant de Kanak venus de différents endroits, rassemblés comme ça, pendant une semaine. Je savais qu'on était nombreux, mais je n'avais pas conscience qu'il y avait autant de Kanak ! D'un coup, il y avait 15.000 kanak ensemble, venus de tous les coins, ça fait quelque chose, ça prend aux tripes, c'est un peu comme une renaissance. Dans le public, il n'y avait pas beaucoup de Blancs, ceux qui étaient venus, c'était des métropolitains qui étaient là depuis 3-4 ans, qui avaient l'esprit plus ouvert »⁴²².

C'est bien là que réside une large part du succès de *Mélanésia 2000* : dans cet « effet de masse » auquel, de toute évidence, personne ne s'attendait réellement, ni du côté des organisateurs, ni du côté des participants, ni surtout du côté des « Autres », les « non-Kanak ».

« Nous » et « les Autres »

Les réactions hostiles, cette fois parmi les membres de « l'ethnie européenne », sont de deux ordres. Le premier consiste à s'effrayer d'une telle mobilisation aux portes de Nouméa, et à tenir grief à l'État de privilégier la culture autochtone : « Pourquoi eux et pas nous ? », telle est la question que pose Michel Reuillard, Calédonien de souche européenne, étudiant en métropole à l'époque de *Mélanésia 2000* (Société des Océanistes, 1995 : 133). Cette attitude témoigne bel et bien de l'efficacité symbolique du festival qui, en donnant à voir une « culture autochtone » unifiée, parvient le temps d'un festival à inverser, au profit des populations mélanésiennes, le rapport de domination. Et Reuillard d'ajouter non sans amertume :

« La "culture autochtone" était affirmée comme culture dominante, ou appelée à le devenir, les autres cultures comme des "minorités" tolérées et seulement admises à assister au spectacle » (*ibid.* : 134 ; souligné dans le texte).

Ce témoignage, publié en 1995, peut sans doute paraître curieusement « prémonitoire », compte tenu du fait que la culture kanak sera bel et bien institutionnalisée par la suite, comme le prévoient les accords de Matignon signés en 1988. Or, treize ans auparavant, *Mélanésia 2000* ne laissait rien présager de tel. Il paraît nécessaire, ici encore, de prendre une certaine distance vis-à-vis de ce type de discours *rétrospectif* des acteurs, qui tend encore et toujours à réinterpréter le passé en fonction des réalités et des enjeux du présent. Dans ce cas, l'emploi des

⁴²² Entretien avec Octave Togna, Nouméa, 8 juillet 2014. Le chiffre officiel de l'époque est de 2.000 participants (kanak), et 50.000 visiteurs (kanak et non-kanak).

termes « culture dominante » à propos de la culture kanak (on doit se replacer en 1975, où les Kanak sont loin de dominer les autres ethnies, en particulier l'ethnie européenne, dans quelque domaine que ce soit) rejoint des préoccupations plus contemporaines (celles qui se cristallisent en 1995, à trois ans de la date prévue de sortie des accords de Matignon), distinctes de celles qui avaient pu être générées par l'événement lui-même au milieu des années 1970⁴²³.

Le second type de réaction, beaucoup plus distancié et d'intention progressiste, s'apparente finalement au discours des intellectuels kanak (Trolue, Poigoune, Naisseline...), et déplore l'aspect folklorisant et dégradant de *Mélanésia 2000*, trop ouvertement conforme au schéma occidentaliste. Ismet Kurtovitch, historien caldoche, écrivait en 1978, soit trois ans à peine après le festival :

« Les gens qui se sont déplacés ont pu mitrailler à souhait les Canaques maintenus dans leur rôle de "bons sauvages" donc d'inférieurs et, en tout cas, de colonisés. Le côté manifestation purement folklorique a nettement dominé le programme du festival, si bien que nous n'avions pas l'impression, en sortant de l'enceinte du festival, de mieux connaître l'art de vivre mélanésien et ses problèmes dans la Nouvelle-Calédonie » (Société des Océanistes, 1995[1978] : 139).

L'auteur de ce texte fait référence à la première partie du festival :

« des danses, des cases, des "expositions artisanales", des concours de lancer de sagaïe, des concours de tressage, des pirogues "grandeur nature"... bref, rien que nous ne connaissions déjà, mais *surtout rien qui n'était réellement une manifestation de la culture mélanésienne* ».

Et d'ajouter :

« Résultat : les "Calédoniens blancs", à *qui cette manifestation était avant tout destinée*, ne se sont pas déplacés. (...) *Mélanésia 2000 n'a pas posé les vraies questions*. Au contraire, on a eu l'impression que l'on nous disait que tout allait bien. (...) Au bout du compte, *Mélanésia 2000 conforte les Européens dans le sentiment qu'ils ont de leur*

⁴²³ Dans un paragraphe intitulé précisément « Les Canaques à la portion congrue », Missotte rappelle les données statistiques socio-culturelles qui caractérisent la position des Mélanésiens dans la société calédonienne des années 1970. Que ce soit en termes d'emploi, de résultats scolaires, d'occupation foncière, l'ensemble des chiffres démontrent la persistance d'une société de type colonial, où les Kanak demeurent des citoyens de seconde zone. En outre, compte tenu du « boom du nickel », les inégalités et les clivages ethniques ne font que s'accroître (Missotte, 1995 : 63-66).

pseudo-supériorité ; voilà malheureusement la leçon que les Blancs retiendront de cette (trop ?) ambitieuse entreprise » (*ibid.* : 139-140 ; c'est moi qui souligne)⁴²⁴.

Ce témoignage renforce encore un peu plus l'idée selon laquelle l'identité culturelle kanak dont *Mélanésia 2000* fait l'éloge, se construit à travers une série de clichés d'inspiration dix-neuviémiste et de néo-traditions imbriqués dans un « jeu scénique » où les Kanak jouent un rôle – celui des Kanak du « temps d'avant » : *Mélanésia 2000*, loin d'en finir avec l'impérialisme, donnerait plutôt à voir l'incarnation paisible de la tradition du peuple mélanésien, peuple suffisamment acculturé et dont la revendication s'appuierait finalement sur des représentations conformes à celles que les Occidentaux, conviés au spectacle, étaient justement venus chercher et pensaient être en droit d'attendre⁴²⁵.

Ce sentiment d'intériorisation d'une position dominée, y compris lorsqu'il s'agit de proposer une *revalorisation* de la culture des colonisés, semble renforcé par le soutien technique et financier apporté par l'État à l'organisation du festival, qui confère un ton pour le moins paternaliste au discours des organisateurs non-Kanak. On se demande par ailleurs si ces derniers ne cherchent pas trop, par excès de zèle, à minimiser leur engagement et leur soutien : Philippe Missotte précise par exemple avoir souhaité, dans les débuts de l'organisation, se « cantonner » au rôle de conseiller technique ; il rend hommage à l'autonomie des Kanak, à leur sens de l'initiative, et à leur capacité à gérer « seuls » une manifestation qui, précise-t-il, *ne s'inscrit pourtant pas dans le cadre des activités sociales et coutumières traditionnelles*. Énumérant les membres de la commission d'animation et du comité directeur du festival, Philippe Missotte évoque de fait « une prise en charge mélanésienne assez représentative », d'autant plus louable, semble-t-il dire, qu'« à part Jean-Marie Tjibaou, *aucun n'a fait d'études supérieures* » (Missotte, 1995 : 75 ; c'est moi qui souligne)⁴²⁶. Il ajoute :

« Le haut-commissaire Eriau a en effet défendu le Festival jusqu'au bout et l'a considéré comme une initiative utile et souhaitable. La réaction a été d'autant plus vive pour beaucoup, qu'aucun reproche ne pouvait être formulé et notamment que l'alcool avait

⁴²⁴ Contrairement aux autres témoignages recueillis en 1995 par *Mwà Vée* et republiés par le *Journal de la Société des Océanistes*, il convient de noter que ce texte a été initialement publié en 1978 dans une « revue estudiantine caldoche » ; les réflexions de l'auteur s'inscrivent donc totalement dans l'actualité des débats de l'époque.

⁴²⁵ Sur l'intériorisation des représentations dominantes par les dominés, cf. Bourdieu (1980a) et *infra*. Dickins-Morrison souligne que les organisateurs du festival emploient les mots « Canaque » ou « Mélanésien » (y compris dans l'ouvrage *Kanaké* publié en 1976), et ce en dépit du fait que le terme « Kanak » fût déjà utilisé à cette époque par les groupes politiques radicaux (2011 : 77, note 41).

⁴²⁶ Cf. aussi sa description des fonctions et des responsabilités assumées par les Mélanésiens (*ibid.* : 84-85).

été écarté par les mélanésien eux-mêmes. Ceux-ci, appuyés par *un petit nombre de conseillers* techniques extérieurs et avec *des moyens matériels conséquents mais non démesurés*, avaient fait la preuve de leur qualité d'organisation et de gestion, et surtout *qu'ils pouvaient réussir seuls*. Ainsi la découverte d'un milieu mélanésien *capable de s'unir et de gérer une opération compliquée*, s'ajoutait celle de leur utilisation de modes techniques modernes attestant l'effondrement du mythe commode du "sauvage" » (*ibid.* : 95 ; c'est moi qui souligne).

Paradoxalement, bien que délivré, selon toute vraisemblance, dans le seul but de minimiser la présence d'Européens et l'aide extérieure de l'État (surtout les moyens financiers et techniques octroyés par le Ministère de tutelle), et afin de rendre justice aux protagonistes kanak de l'événement, ce type de discours, construit à grand renfort d'euphémismes, frôle le populisme et n'est pas non plus exempt d'un certain *paternalisme*, sur le mode : « on » ne « les » en croyait pas capables, et pourtant, regardez, « les Mélanésiens » l'ont fait !⁴²⁷

Une autre interprétation possible pourrait être que ce type d'argument n'aurait d'autre but que de désamorcer les critiques formulées par les voix réactionnaires qui ne manquaient pas alors de s'exprimer, notamment dans la presse locale⁴²⁸. Missotte écrit en effet :

« Pour certains Néo-Calédoniens européens, l'occasion semblait intéressante que les Mélanésiens prennent une initiative. Pour d'autres, celle-ci ne pouvait être qu'un machiavélisme supplémentaire, inspiré par l'administration française et repris par de pseudo-intellectuels parisiens perdus dans leurs nostalgies "soixante-huitardes" ou crypto-marxistes, qui détournaient "leurs Canaques", en parlant à leur place, des chemins de docilité dont ils étaient "incapables de sortir d'eux-mêmes" » (1995 : 60).

Il ajoute :

« Une des clefs du système colonial est la nécessité pour le colonisateur de nier la capacité de l'autre à l'initiative ou à la résistance, a fortiori si elle est passive. *Toute velléité de rébellion ne peut venir que d'agents de l'extérieur*, car le contraire serait reconnaître au colonisé une nature identique à la sienne. (...) Quelques Canaques,

⁴²⁷ Cf. sur ce thème, Grignon et Passeron (1989 : 10). Bourdieu dit aussi ceci : « La situation coloniale pousse à la limite l'alternative devant laquelle est placé le sociologue parlant des classes dominées : celle du « populisme » exalté qui fonctionne dans la logique de la projection, voire du fantasme, et qui prête aux dominés toutes les vertus que leur refusent les dominants, l'authenticité, etc., le chercheur agissant en ce cas en grand initié qui révèle les secrets de tribu (...). Outre que la vision "populiste" n'est souvent que l'inversion, généreuse, mais naïve, de la vision "raciste", les deux visions antagonistes ont en commun, le plus souvent, de se réclamer d'une connaissance privilégiée, celle de l'initié ou celle du familier, pour enfermer leur objet dans une *essence*. Dans les deux cas, on parle des gens à la troisième personne : "ils sont comme ça" » (Bensa et Bourdieu, 1985 : 75).

⁴²⁸ Dickins-Morrison, qui s'appuie sur les publications liées au festival et sur les différents travaux de Missotte, consacre une large part de sa thèse de doctorat à une « revue de presse » de *Mélanésia 2000*, à travers l'analyse des rédactionnels des journaux locaux de l'époque (*op.cit.*).

soucieux de justifier *a posteriori*, soit leur attitude opposée ou indifférente, soit de ne pas se démarquer du discours ambiant, ont probablement tenu des propos semblables » (*ibid.*, note 13)⁴²⁹.

Il eut été utile de préciser qui étaient ces « quelques Canaques » qui tenaient « probablement » des propos hostiles à l'intervention des « experts métropolitains », et pour quels motifs ces propos étaient tenus. Tjibaou assume pour sa part le choix de professionnels extérieurs :

« C'était notre choix, à nous organisateurs, de solliciter des techniciens européens. Ce sont ceux qui ont contesté leur présence qui ont aussi critiqué le festival. Il y a eu des discussions à ce sujet dans le Comité [organisateur] Pourquoi ne pas prendre des techniciens noirs ? Il y a bien des gens sur place, mais personne de compétent. A partir du moment où on fait le choix d'un certain spectacle, on est obligé d'opter pour les moyens et le personnel permettant de réaliser ces objectifs-là. C'est le choix de départ qui commande : *nous voulions faire un grand spectacle, un "flash" qui soit grandiose, important* » (Tjibaou, 1995 [1977] : 113 ; c'est moi qui souligne).

« On a beaucoup réfléchi sur les critiques relatives à la présence des Européens, sur les critiques de Nidoïsh Naisseline, par exemple, le seul à l'avoir dit en face⁴³⁰. On a discuté le principe de la présence de Blancs dans l'organisation d'un festival noir. Mais la question n'était pas tellement celle de la présence des Blancs, mais celle de savoir ce que l'on voulait faire. Le festival tel qu'on l'a imaginé, cela n'est prévu nulle part dans la coutume : un tel rassemblement, en un laps de temps donné, précis, très court. Si on le remet en question, il n'y a aucune raison de s'arrêter. Il faut remettre en question tout ce qui est étranger au monde mélanésien : les vêtements, les maisons dans lesquelles on habite, l'électricité, etc. Tout l'apport du monde occidental, si on est logique, doit être discuté, jusqu'à se faire hara-kiri même sur la manière d'en discuter, et *sur le langage que l'on utilise pour en discuter. En critiquant la présence de techniciens blancs, on remet en cause l'apport des techniques occidentales que l'on a choisi d'utiliser pour mettre en valeur ce qui, justement, a été détruit par l'Occident à travers la colonisation* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne)⁴³¹.

⁴²⁹ On retrouve ici un des questionnements ontologiques qui est au cœur de la réflexion scientifique de Missotte, à savoir la part d'intervention *exogène* qui est nécessaire à la mise en marche d'une action qui puisse être envisagée comme authentiquement *endogène* : « Si notre mission consistait à lancer des passerelles entre les Canaques et le monde européen, il s'agissait d'abord de créer avec eux les possibilités qu'ils s'y engagent en hommes debout, libres de le choisir » (*ibid.* : 61-62). Cette posture qu'il revendique avec d'autres « passionnés d'humanité » n'est pas sans rappeler la démarche missionnaire.

⁴³⁰ Naisseline dit en effet ceci : « Ce qui me semble le plus grave c'est que dans la brochure Mélanésie 2000 envoyée aux grands chefs j'ai été très choqué par la présence des Européens de l'administration (MM. Barillon, Missotte et Tissandier). On a l'impression une fois encore qu'il nous faut quelqu'un pour nous aider à nous exprimer » (« M. Nidoïsh Naisseline s'explique », *Les Calédoniens*, n°23, du 10 au 16 juillet 1975, p.6). Ce témoignage renvoie à ce que je décrivais en première partie (chapitre 3) à propos des intellectuels kanak et de leur potentiel critique à l'égard du discours académique occidental.

⁴³¹ Cela n'empêchera pas Tjibaou d'établir un lien positif entre les actions de ces groupes politiques radicaux et le succès du festival : « (...) il est juste de dire que cette étape importante avait été préparée par l'action des étudiants kanak après 1968. Même si les petits journaux, les manifestations de groupes, tels que celui des Foulards rouges, étaient l'écho d'une revendication mondiale, cette action fut orientée sur place vers des problèmes assez

Tout conspire, finalement, à ce qu'aucune voix « Indigène » (au sens du « Native » hypostasié par Trask) ne soit véritablement audible à cette époque, hormis celle de Naisseline, Grand chef de Guahma (Maré) et porte-parole emblématique des *Foulards Rouges*. Jean-Pierre Deteix, qui militait aussi au sein de ce mouvement, confie quarante ans plus tard :

« J'y suis allé dans l'optique "Foulards Rouges", donc avec une optique assez critique. Je ne dis pas qu'avec le recul, j'avais raison, au contraire, je pense que c'est bien d'avoir fait ça. C'était quand même quelque chose d'assez extraordinaire, c'était la première fois que les gens se voyaient. C'est ça : la première fois que les gens se voyaient. Il y avait le spectacle – qui n'était pas mal d'ailleurs. Philippe Missotte avec son équipe d'anciens scouts avait su amener les bonnes compétences. C'était un bon truc, de bonne qualité ; en tout cas, à l'époque, même en France, on n'en aurait pas rougi. C'était de la belle qualité, ce n'était pas du bricolage de kermesse. (...) Les groupes Foulards Rouges, c'était le réveil kanak. Le réveil kanak, eux, c'était pas vraiment des culturels, mais c'était d'abord "sauvegardons nos langues, sauvegardons nos usages, sauvegardons nos pratiques", sur le mode du "sauvegardons", qui a peu évolué d'ailleurs. Mais ce n'était pas "montrons". Ce n'était pas "montrons-nous" ». ⁴³²

Si l'on excepte ces radicaux, qui s'expriment assez ouvertement, la critique formulée en 1974-75 à l'égard de l'hégémonie intellectuelle exogène se trouve plus facilement attribuée à la partie « européenne » de la population *locale*, qui à la fois est distincte du groupe proprement endogène (autochtone, kanak), mais qui se caractérise également par un éloignement symbolique par rapport à « l'expert métropolitain » ; cet éloignement est à rechercher, non pas dans la distance géographique, mais dans la profondeur historique d'un enracinement local –

spécifiques pour troubler à la fois la quiétude de l'ordre colonial et préparer les esprits à accepter Mélanésie 2000 » (1996[1989] : 152).

⁴³² Entretien avec Jean-Pierre Deteix ; Nouméa, 10 juillet 2014. A l'époque, les avis ne sont d'ailleurs pas unanimes au sein du groupe, et cet élément contribuera à la dissolution de l'Association des *Foulards Rouges*, comme en témoigne ce communiqué publié en mars 1975 : « Au sein de l'Association "Foulards Rouges" elle-même, certains militants notoires dévient de l'idéal proclamé par Nidoish Naisseline et les jeunes Kanaks du 2 septembre 1969 c'est-à-dire l'affirmation et la reconnaissance de la personnalité canaque. Nous parlons par exemple des militants qui, actuellement, n'adoptent pas une position ferme et radicale contre le festival "Mélanésie 2000" position du "Groupe FR" notamment à l'issue de la réunion du 23 janvier 1975 au siège du "Réveil Kanak". Quand nous savons que les organisateurs de "Mélanésie 2000" ont mendié 22 millions à l'Administration coloniale afin de pouvoir opérer une prise de conscience de la culture mélanésienne, nous en concluons qu'ils bafouent la personnalité kanake et sont à la solde du colonialisme français. Donc refuser de dénoncer l'aspect pro-administration coloniale de "Mélanésie 2000", c'est trahir la pensée que les jeunes Kanaks du 2 septembre 1969 ont exprimée par leur cri de guerre : "Non au colonialisme français" » (« Dissolution des Foulards Rouges », *Les Calédoniens*, n°008, samedi 15 mars 1975, p.7). Les autres causes de cette dissolution concernent « les contradictions existant entre les Kanaks de la Grande Terre et ceux des Loyautés, dues à des formes différentes de colonisation », et notamment la question de la revendication des terres, centrale pour les militants de la Grande Terre (*ibid.*).

une sorte de sentiment « proto-endogène » dont on pourra suivre les effets quelque vingt ou trente ans plus tard⁴³³.

Du côté des organisateurs du festival, le soutien logistique et financier fourni par l'État français, autant que les critiques qui leur sont adressées sur ce point, sont assumés sans aucun complexe – ni apparemment sans aucune illusion –, et sans que cela ne vienne un seul instant diminuer à leurs yeux la légitimité ou l'impact politique de la manifestation. Jean-Marie Tjibaou affirme ainsi :

« Pour nous, la participation de l'État, organisateur de Mélanésia 2000, n'est pas différente de la participation des bulldozers, des lumières, d'un technicien du théâtre, ou d'un Philippe Missotte. Il y a des objectifs prévus, des moyens à mettre en œuvre pour les atteindre, et la participation de l'État, quant aux finances, au personnel, à la technique s'inscrit dans cette perspective-là. Il s'agissait d'une demande d'assistance technique, et c'est comme ça que nous l'avons reçue » (1995[1977] : 115).

Il ajoute :

« Les objectifs de l'État, je ne les connais pas. Ils s'inscrivent dans une politique bien définie, et je ne suis pas assez naïf pour croire que ces objectifs étaient les mêmes que les nôtres. (...) Les pouvoirs publics ne se sont pas révélés être immédiatement en train de récupérer le festival pour une cause autre que la nôtre, alors nous avons utilisé tout ce qui a été mis à notre disposition comme nous l'aurions fait s'il s'était agi de fonds privés » (*ibid.*)⁴³⁴.

Parmi les jeunes intellectuels kanak, étudiants en France cette année-là et farouchement opposés au festival, ceux qui militent au sein des jeunes groupes radicaux voient également d'un très mauvais œil l'intervention de l'État dans une mise en spectacle de la culture kanak :

⁴³³ Cf. *infra*. Dans un style qui n'appartient qu'à lui, Guiart dénonce vivement l'activisme de la droite locale au moment du festival : « Je crois aujourd'hui que la réponse violente et passablement destructrice de l'activisme européen s'est mis en route, et s'est planifiée sous le patronage ouvert de la Mairie de Nouméa, en réponse à Mélanésia 2000, qui a été compris comme la trahison des hauts fonctionnaires : le Haut-Commissaire, le Secrétaire-Général et ses collaborateurs, Guiart, Missotte, etc., alliés à ceux des Canaques qui apparaissaient d'autant plus dangereux qu'ils prenaient publiquement des positions modérées, tout en revendiquant d'être véritablement traités à égalité » (1996b : 99). Selon Tjibaou, interviewé en 1986 par Marguerite Duras, cette idéologie néocolonialiste qui a prospéré localement en milieu européen, a été relayée ensuite au sein de l'État par le Ministre des DOM-TOM, Bernard Pons : « Selon Pons et ses amis, il a fallu que des idéologues, des marxistes, des communistes, arrivent pour changer la tête des gens, pour leur donner des mauvaises idées de Blancs, des idées de révolution et de liberté. Ils considèrent que nous sommes inexistants. En conséquence, nous n'avons pas de revendications propres, nous ne faisons que raisonner à partir du discours sorbonnard ou gauchiste français » (1996[1986] : 219-220).

⁴³⁴ Les budgets octroyés permirent de payer les techniciens, le matériel, les brochures, etc. ; s'y ajoute la logistique, et notamment les camions militaires envoyés en brousse pour aller chercher les délégations des différentes aires coutumières. Cf. également Missotte (1995, pp.72-73 et p.95, en particulier la note 137).

« Pour nous, en France, on regardait par rapport à la situation politique de la Nouvelle-Calédonie et on estimait qu'il ne pouvait pas y avoir une manifestation d'une telle envergure s'il n'y avait pas quelqu'un qui tirait les ficelles : lorsque l'État soutient une telle manifestation, c'est plus dans une logique de l'État que dans une logique culturelle d'une population qui commence à revendiquer son indépendance. *On disait de faire attention de ne pas livrer notre culture à un État qui avait une logique mais certainement pas une logique de décolonisation* » (Trolue, in Société des Océanistes, 1995 : 155 ; c'est moi qui souligne).

Militante aux « Foulards Rouges », puis au sein du « Groupe 1878 » et au PALIKA, l'auteur kanak Déwé Gorodey était aussi, pour ces mêmes raisons, farouchement opposée au festival de 1975 :

« (...) les premiers contacts que nous avons eu avec Jean-Marie Tjibaou, c'était pour la préparation du Festival Mélanésia 2000, avec lequel le Groupe 78 n'était pas du tout d'accord. Je me souviens d'une réunion qu'on a eue avec J.-M. Tjibaou pour lui exposer notre point de vue. On n'a pas du tout participé au Festival. On a même dénoncé le Festival. On ne comprenait pas pourquoi on allait faire danser les Kanaks là-bas alors qu'on aurait mieux fait de leur parler des revendications de la terre, parce qu'une fois qu'ils auraient dansé là-bas, pour les touristes, le lendemain ils retourneraient dans leur tribu avec les problèmes d'alcool, de chômage. Pour nous, ce n'était pas le moment de les voir danser »⁴³⁵.

Selon Gorodey, l'emprise de l'État sur le développement culturel kanak n'a jamais cessé, puisque toutes les manifestations, depuis *Mélanésia 2000*, ont toujours eu lieu « sous le contrôle de l'État. C'est une question de fond, explique-t-elle. On ne contrôle pas. D'abord, on n'est pas les bailleurs de fonds »⁴³⁶.

En 1975, cette intervention des pouvoirs publics a bien entendu des effets sur la manière dont les organisateurs mélanésiens vont s'efforcer de « dépolitiser » au maximum le festival, afin de ne conserver à la manifestation que son aspect spontané et confraternel. Vingt ans après l'événement, un des participants, Joseph Caihe explique :

⁴³⁵ Entretien de Déwé gorodey, *Notre Librairie*, n°134, mai-août 1998, p.77.

⁴³⁶ Précisons que Déwé Gorodey est ensuite en charge de la Culture, de la Jeunesse et des Sports au sein du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, dès sa création en 1999 (soit un an après la publication de cette interview), son ministère couvrant ensuite la Culture, la Citoyenneté et la Condition Féminine. Sur le paradoxe des positions de Déwé Gorodey, on pourra lire l'interview réalisée par Peter Brown (qui a notamment traduit les œuvres de Gorodey pour permettre leur publication en anglais) : il s'interroge précisément sur la trajectoire d'une militante anti-*Mélanésia 2000* devenue Ministre de la Culture et auteur kanak dont les écrits (poésie, théâtre) sont régulièrement mis en spectacle aujourd'hui dans l'espace culturel public calédonien – dont un *remake* du jeu scénique de Tjibaou et Dobbleaere, intitulé *Kēnāké 2000* écrit par Gorodey pour le 8^e Festival des Arts du Pacifique qui s'est tenu à Nouméa en 2000 (Brown, 2008).

« Notre tort à l'époque c'est peut-être de ne pas avoir avancé des slogans politiques en même temps que des slogans culturels mais la situation de l'époque ne nous permettait pas de parler politique, il faut dire les choses franchement, sinon on aurait pas eu les 32 millions de l'Etat et donc on n'aurait pas pu organiser Mélanésia 2000 » (Société des Océanistes, 1995 : 161).

Il faut en effet reconnaître que les actions contestataires plus radicales, par lesquelles peuvent parfois s'exprimer l'exaspération et la révolte des dominés – ne disposant pas, par ailleurs, d'autre moyen que la violence pour s'exprimer – ont mauvaise presse⁴³⁷.

A l'inverse, un événement pacifique et largement soutenu par l'État, et qui, à l'instar de *Mélanésia 2000*, se donne à voir comme *l'incarnation paisible de la coutume*, donc du peuple kanak dans son entier, procure un tout autre *profit symbolique* à ses organisateurs, du fait qu'il suscite davantage de sympathie et de compréhension de la part de l'opinion publique et des détenteurs du pouvoir politique. A ce titre, il contribue « à accroître ou, pour le moins, à renforcer ce que l'on pourrait appeler le capital de crédibilité des porte-parole du groupe » (Champagne, 1984 : 33), crédibilité qui se trouve, qu'on le veuille ou non, subordonnée à l'affirmation d'une revendication en des termes « politiquement corrects ».

Le soutien technique et financier apporté par les pouvoirs publics à l'organisation du festival conjugue par conséquent deux options politiques : d'une part, l'État favorise les représentants de l'ethnie dominée qu'il juge « valables » et « représentatifs » (Champagne,

⁴³⁷ Dans les années 1970, les actions de protestations (tracts, manifestations...) et les slogans contre le colonialisme sont sévèrement réprimés : les membres les plus emblématiques des mouvements radicaux, comme Nidoïsh Naisseline, Déwé Gorodey, ou encore Elie Poigoune, seront interpellés, jugés et emprisonnés en raison de leur activisme politique. La violence symbolique se radicalise ensuite progressivement dans les années 1980. Après le geste d'Eloi Machoro au moment du vote de 1984, Alban Bensa, qui écrit en 1985, évoque une « mise en scène de la violence symbolique », comme pour « dédiaboliser » les « rebelles » kanak : « Un peu de Libye, un peu d'Algérie, quelques haches et fusils, une poignée de barricades soixante-huitardes, un costume mi-feddayin, mi-écoto-exotico-féroce, quelques pillages et incendies, et on a le cocktail Molotov symbolique » (Bensa et Bourdieu, 1985 : 82). Ce n'est pas l'étendard choisi par certains militants anticolonialistes et ouvertement « révolutionnaires », qui ne veulent plus du mépris social et qui n'hésitent pas à répondre à la violence coloniale par la violence (pas seulement symbolique). Certains, en particulier en 1984-85, le paieront de leur vie. En décembre 1984, dans une embuscade, dix Kanak indépendantistes (dont deux frères de Jean-Marie Tjibaou) sont assassinés à Hienghène. En janvier 1985, un jeune caldoche, Yves Tual, est tué d'une balle dans la tête. Le lendemain, deux indépendantistes, Éloi Machoro et Marcel Nonarro sont abattus par les gendarmes (R. Guiart, 1991). Au total, les affrontements des « événements » causeront la mort de plusieurs dizaines d'hommes, un chiffre élevé compte tenu de la faible population de l'archipel : « 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 (...) » (Barbançon, 2015 : 47).

1984 : 33) ; d'autre part, il prescrit un certain mode de revendication, pacifique et ludique⁴³⁸, et engage les porte-parole kanak dans un processus d'affirmation *culturelle* des dominés, c'est-à-dire un processus de violence douce, symbolique, et non réprouvée. Ce mode « admissible » d'affirmation et d'objectivation du « Nous » mélanésien est vraisemblablement le meilleur – sinon le seul – moyen dont disposent les membres de l'intelligentsia – dominants parmi les dominés – pour accroître leur « capital de crédibilité » et de respectabilité au sein du champ politique. Par conséquent, l'identité sociale kanak et *la coutume* dont *Mélanésia 2000* fait la démonstration ont été construites à travers les représentations que se font les dominés des représentations que les dominants expriment à leur sujet (*ibid.*) ; représentations que les dominés s'approprient pour donner à voir des Kanak « civilisés », « acculturés », des Kanak dont la revendication serait finalement très recevable puisque, du fond de leur irréductibilité culturelle, ils parlent un peu le même langage que les Blancs – au moins les « curieux » et les « progressistes » – venus assister au spectacle. C'est le sens des critiques formulées par le même journal *Les Calédoniens*, plusieurs mois avant le festival :

« Sauver la face.

D'autre part ces restes de l'ancienne culture seront présentés sous une forme occidentale, tellement édulcorés que leur contenu passera de toutes façons inaperçu. Est-ce à des professionnels de l'animation qu'il faut rappeler qu'en matière de "message" à "faire passer" la forme est plus importante que le fond ? Pour toucher le spectateur, l'expression est plus signifiante que le contenu. *Mélanésia 2000* avec des formes d'expression occidentales (instruments, sono, éclairage, mise en scène...) n'apprendra rien, ne fera rien "sentir" de vraiment mélanésien à des non-mélanésiens.

Mais ces constatations ne montrent-elles pas que ce festival n'est pas un festival mélanésien ? Qu'il s'agit d'un festival préparé par des occidentaux (organisation et même mise en scène par techniciens venus spécialement de France) en association avec des mélanésiens occidentalisés au fond, qui cherchent à fondre leur ancienne culture dans la culture occidentale plutôt qu'à la faire revivre avec toutes les remises en question que cela impliquerait pour eux, et pensent-ils pour les autres. Leur problème, à la lumière de leurs belles intentions contredites par un programme de promotion de l'affaire spectaculaire mélanésienne, n'est pas de sauver la vie de la culture canaque mais de sauver la face à son engoutissement dans la culture occidentale »⁴³⁹.

L'article se poursuit ainsi :

⁴³⁸ « Il y avait de l'animation dans tous les Points Soleil. Les gens circulaient partout. Je m'occupais du jeu d'adresse : il faut jeter une sagaie dans un coco planté sur un pieu » (entretien avec Kaloï Cawidrone, « Faire comprendre qu'un peuple existe », *Mwà Vée* 10, p.28).

⁴³⁹ « *Mélanésia 2000 : Expression d'une culture ? Kermesse folklorique ?* », *Les Calédoniens*, n°001, mercredi 19 février 1975, pp.11-12.

« Un gentil folklore ?

C'est ainsi qu'une culture authentique, dont la valeur spirituelle et l'équilibre social qui ne font aucun doute à celui qui la connaît, est ramenée au niveau d'un gentil folklore par une culture occidentale agressive et désorientée. Les mélanésiens deviendraient un type particulier d'occidentaux, comme il y a les [B]retons, les [A]nglais, les [A]lsaciens, les [I]taliens du nord et ceux du sud, les [C]orses, les [A]ustraliens... sans oublier les [A]méricains.

La perspective officielle n'est-elle pas de faire de la Calédonie un "coin de France" avec de simples particularités locales ?

Rien d'étonnant dans ce cas à ce que l'administration finance un Festival plus folklorique que culturel, qui meublera agréablement, pendant quelque temps l'actualité et les dépliants touristiques »⁴⁴⁰.

De plus, outre le fait qu'une manifestation politique eût sans nul doute été interdite ou réprimée, on est même en mesure de se demander sur quelle base idéologique commune elle aurait pu trouver à s'appuyer, le sentiment d'appartenance à un même *peuple* n'ayant, à l'époque, aucun fondement objectif. En l'absence de tout sentiment ethnique primordial (ou « proto-national », comme dirait Smith), le principe d'hétéronomie qui préside à l'affirmation et à l'objectivation du « Nous » mélanésien, sous la forme d'un festival notamment, est vraisemblablement un biais pertinent pour que les promoteurs de la culture autochtone soient en mesure, d'une part, de garantir la légitimité d'une manifestation « politiquement correcte » (point de vue des dominants), et d'autre part, d'affermir une conscience identitaire commune à l'ensemble des groupes autochtones qui se trouvaient rassemblés *pour la première fois* (point de vue des dominés)⁴⁴¹. Selon Guiart, qui commente en 1977 l'ouvrage *Kanaké* co-écrit par Missotte et Tjibaou :

« [Jean-Marie Tjibaou] cherche avec persistance un commun dénominateur pour l'ensemble du peuple mélanésien et a pour cela voulu se situer en dehors des exigences formulées par les groupes politiques, qui, se faisant et se défaisant tour à tour, essaient d'insuffler un esprit de révolte – qui serait amplement justifié – au peuple noir de la Grande Terre et des Iles. Conscient de la réalité actuelle, Jean-Marie Tjibaou essaie de reconstituer une opinion éclairée favorable à la revendication fondamentale des Mélanésiens aujourd'hui, qui est la dignité en tant que peuple et l'égalité des chances – l'égalité devant la loi ayant été obtenue par la génération précédente – pour les individus. En butte à toutes sortes de tentatives de récupération, il accepte en souriant

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ Née avec *Mélanésie 2000*, cette idéologie de la culture prospère tout particulièrement après la signature des Accords de Matignon (1988), dans lesquels l'État français engage des crédits considérables dans la protection et le développement de la culture kanak, notamment par la création de l'ADCK (1989). La culturisation identitaire culmine en outre dans le projet du Centre Culturel Tjibaou où quelques uns des protagonistes de *Mélanésie 2000* se retrouveront, et où l'anthropologue Alban Bensa sera partie prenante (Bensa, 2000 ; cf. *infra*).

les moyens qu'on lui offre, et se garde lui-même malgré tout, n'aliénant jusqu'à aujourd'hui ni son indépendance, ni celle des siens » (Guiart, 1977 : 107).

Ainsi replacé dans le contexte politique et social de l'époque, le discours culturaliste du festival anticipe le rôle idéologique du concept de culture, qui saute aux yeux *a posteriori*, au point que Guiart évoque une « avancée ouvertement culturelle, mais fondamentalement politique » (1996b : 98). Si vingt, trente ou quarante ans plus tard, le discours de ceux qui furent ses promoteurs (mais également celui de ses détracteurs) octroie au festival de 1975 un rôle *littéralement mythique* dans l'histoire de la lutte identitaire kanak, ce n'est pas parce qu'il coïncide avec une quelconque résurgence de pratiques culturelles précoloniales « oubliées » ou « bâillonnées », mais bien plutôt parce qu'il marque le premier pas vers l'édification d'une culture nationale populaire stéréotypée, « par essence ruraliste » dirait Pillon (1989 : 182), authentifiée par des origines suffisamment anciennes pour évoquer – et attester – une continuité avec le passé. Le discours traditionaliste, dont l'objectivation s'amorce véritablement avec *Mélanésia 2000*, s'efforce de créer une unité symbolique subjective, c'est-à-dire de faire advenir et de naturaliser, aux yeux des Européens, comme des Kanak eux-mêmes, et de l'ensemble des autres ethnies du Territoire, l'existence d'une culture mélanésienne homogène construite sur une dialectique entre « Nous » et « les Autres », entre identité et altérité (Babadzan, 1985 : 122)⁴⁴².

Ecrivant dans les années 1980, Babadzan souligne l'utilisation et la portée politique du festival *Mélanésia 2000*, qui sera interprété localement comme un outil de *conscientisation culturelle* et de mobilisation. Citant un extrait de l'ouvrage de Tjibaou et Missotte (1976 : 32)⁴⁴³, il écrit :

⁴⁴² Sur la naturalisation des frontières entre les groupes et la méconnaissance de l'arbitraire de leur construction, cf. Fredrik Barth (*in* Poutignat et Streiff-Fenart, 1995) ; Pierre Bourdieu (1982 ; 1984).

⁴⁴³ Le texte de 1976 dit ceci : « Comme un vaste inventaire culturel, ce Festival doit nous permettre de faire le point. Ensuite, comme une réflexion, il doit nous aider à préciser ce que signifie en 1975 l'art de vivre autochtone pour les hommes de ce temps. (...) Le festival doit permettre au canaque de se projeter face à lui-même pour qu'il redécouvre et redéfinisse son identité aujourd'hui. Le Festival doit l'aider à reprendre confiance en lui-même, à retrouver plus de dignité et de fierté par rapport à un patrimoine culturel reconnu aujourd'hui comme une pierre vivante de la culture de l'humanité. (...) Pour exister pleinement, cette culture, comme le monde canaque tout court, a fondamentalement besoin, c'est une question de vie ou de mort, de reconnaissance du monde ambiant. La non-reconnaissance qui crée l'insignifiance et l'absence de dialogue, ne peut amener qu'au suicide ou à la révolte » (Tjibaou, Missotte, *et al.*, 1976 : 32). Je reprends ici les extraits traduits en anglais par Babadzan (1988 : 213), mais dans leur version française originale tirée du livre de Tjibaou, Missotte, Folco et Rives : *Kanaké, mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, 1976. Cf. également le texte fondateur du festival, « Pourquoi un festival mélanésien », reproduit par Missotte (1995 : 66-69).

« Le texte de Jean-Marie Tjibaou est un modèle dans la mesure où il fournit un résumé des objectifs visés par ce type de manifestation populaire, et des vertus dont il est paré. Huit ans plus tard [le festival s'est tenu en 1975, l'article de Babadzan est écrit en 1983], certains idéologues à Nouméa vont encore plus loin, en affirmant que le Festival a spontanément favorisé la prise de conscience collective et la réhabilitation d'une identité culturelle, ainsi que la libération nationale » (Babadzan, 1988 : 213 ; c'est moi qui souligne).

Rétrospectivement, Trolue veut par exemple écarter toute vision prétendument apolitique du festival ; il réfute pareillement l'interprétation selon laquelle le réveil de la culture mélanésienne et sa reconnaissance par le public des Blancs auraient suffi à restituer aux populations mélanésiennes leur dignité sociale⁴⁴⁴. Il souligne à plusieurs reprises le lien fait par Jean-Marie Tjibaou – et trop souvent négligé, répète-t-il – entre culture et politique :

« Je crois, dit-il, qu'il faut afficher le lien, sinon les gens vont croire que [le festival] est un refuge des valeurs humanistes et ça peut folkloriser car on oublie que nous sommes dans le culturel et dans le politique à la fois (...). De tout bord on a compris que *le culturel est un tremplin pour l'identité politique* » (Société des Océanistes, 1995 : 162 ; c'est moi qui souligne).

« Je pense que le projet culturel était d'abord ce but : "réveillons-les !", pour dire "face à la colonisation, vous devez être un ! Et votre culture vous permet d'avoir un outil pour politiquement faire reconnaître votre place et votre identité et, par la suite grâce à ça, vous pourrez mieux accueillir les autres !". C'était cela le message de Jean-Marie. Toute la difficulté réside dans la communication de ce message aux Kanak » (*ibid.* : 160)⁴⁴⁵.

Trolue insiste donc – vingt ans plus tard – sur la fonction éminemment politique qu'occupe une manifestation culturelle de cette ampleur, manifestation qui s'inscrit, non pas dans un cadre traditionnel et coutumier (où elle ne posséderait aucune justification sociale), mais dans un projet idéologique d'affirmation de soi. De fait, l'unité culturelle mélanésienne n'est pas une donnée de la tradition, elle n'existe pas de toute éternité : elle se *fabrique*. Guiart (et d'autres) s'efforceront de décrypter la pensée politique de Tjibaou pour en souligner la dimension stratégique :

« Les documents qu'il nous a laissés montrent que sa compréhension de la culture était à la fois globale et locale, mais que, tactiquement, il était souvent amené à se rallier au

⁴⁴⁴ Fote Trolue est devenu par la suite le premier magistrat kanak ; son parcours professionnel a souvent été cité en exemple par de jeunes étudiants kanak (*cf. Mwà Vée*, 3, décembre 1993, notamment le dossier intitulé « Paroles de jeunes »). Trolue devient également membre du Conseil d'Administration de l'Agence de Développement de la Culture Kanak lors de sa création, à la mise en œuvre des accords de Matignon.

⁴⁴⁵ *Cf.* Fote Trolue (Société des Océanistes, 1995 : 160) et Joseph Caihe (*ibid.* : 161).

thème commode de l'unicité de la culture canaque pour se faire comprendre des blancs » (1996b : 94)⁴⁴⁶.

Tjibaou a effectivement reconnu très clairement la dimension artificielle (au sens où elle est façonnée dans un but idéologique précis) d'un projet tel que *Mélanésia 2000* :

« Dans un monde uniquement mélanésien, ça n'aurait pas de sens, mais dans un monde où il y a d'autres personnes, d'autres ethnies, d'autres cultures... »⁴⁴⁷.

Dans une interview publiée dans la presse locale en 1974, Tjibaou se défendait en ces termes :

« On nous a accusé de vendre, de profaner, et de violer la coutume mélanésienne mais il ne faut pas être dupe : ça ne peut pas être réellement "la coutume" qui sera offerte au public, le festival est dans un sens "artificiel" »⁴⁴⁸.

C'est la raison pour laquelle le soutien primordial de l'État dans ce projet culturel sans précédent ne peut se comprendre sans évoquer, même brièvement, le second volet du dossier, qui sous-tendait aussi les conditions de la célébration des cultures mélanésiennes en Nouvelle-Calédonie : un autre festival, intitulé *Calédonia 2000*, devait avoir lieu dans les années 1980. Il n'est guère difficile d'y voir une sorte de « préfiguration » de l'injonction politique du « destin commun » telle qu'elle a été énoncée et institutionnalisée bien plus tard, en 1998, par l'accord de Nouméa.

⁴⁴⁶ Cette interprétation de la vision politique de Tjibaou semble obséder les ethnologues, au point que Mokaddem s'interroge : « Est-ce que je ne risque pas de construire une théorie du politique que n'avait pas l'homme politique ? » (2005 : 26). Il fait également référence à la phrase que Bourdieu formule à l'adresse de Bensa : « Mais est-ce qu'il n'y a pas là un danger qui serait à la théorie politique l'équivalent de ce qu'était Griaule à la théologie ? Est-ce que vous ne risquez pas de devenir le Sciences-Po des Canaques ? Malgré tout, les concepts que vous isolez sont des concepts pratiques, produits pour la pratique, dans la pratique, destinés à avoir des fonctions pratiques, des concepts qui ne sont pas complètement conscients d'eux-mêmes, et que le sociologue ne peut pas reprendre comme concepts construits sans leur faire subir un changement de statut épistémologique » (Bensa et Bourdieu, 1985 : 78).

⁴⁴⁷ Cité par Philippe Missotte à partir d'un enregistrement qu'il estime daté de 1977 (Missotte, 1995 : 99 et note 154).

⁴⁴⁸ Cette citation est extraite du journal *Les Nouvelles Calédoniennes* du 17 décembre 1974 (p.8). Cet extrait figure dans la thèse de Dickins-Morrison (2011 : 96, note 102). L'auteur mentionne également une interview transcrite dans des termes sensiblement différents par un autre journal local, *La France Australe* (17 décembre 1974, p.5). Tjibaou est cité ainsi : « On nous accusera sans doute de *profaner une certaine culture*. Evidemment, le spectacle donné pêchera par son côté artificiel dont nous ne sommes pas dupes, mais n'est-ce pas en profondeur que le travail véritable aura été accompli sur les données de la culture mélanésienne ? » (c'est moi qui souligne).

Au final, une marge d'interprétation reste donc possible quant à savoir si, du côté des Kanak, *Mélanésia 2000* a bel et bien constitué le socle culturaliste d'une série de « traditions réinventées » mises d'emblée au service de la conscientisation identitaire, puis de la revendication nationaliste kanak, ou si cette dimension politique s'est invitée puis imposée progressivement pendant la manifestation (compte tenu de l'ampleur et du succès de cette dernière, sans oublier les polémiques étalées dans la presse locale) et à l'issue de celle-ci, ce que tendraient à démontrer les tentatives de « récupération » politique dont le festival a vraisemblablement fait l'objet :

« Le festival a été soutenu par certains partis politiques, qui jouaient tantôt pour nous, tantôt contre nous, et pensaient qu'on allait à la catastrophe. Ils ont d'abord été hostiles, et quand ils ont vu que ça marchait, ils ont essayé de récupérer... Ce n'est pas fini d'ailleurs, ils continuent à jouer ce jeu-là » (Tjibaou, 1996[1977] : 39-40).

Quant à Guiart, et comme à son habitude, il ne mâche pas ses mots :

« On ne dira jamais assez combien le sabotage constant de l'organisation du festival par l'Union calédonienne, alors le parti majoritaire, a rendu aléatoire son déroulement jusque dans les plus petits détails et cela jusqu'au tout dernier moment. La récupération de l'événement par l'UC d'aujourd'hui fait sourire⁴⁴⁹. L'embarras de certains auteurs à ne pas vouloir le dire carrément pose un réel problème. On en arrive à mettre en exergue la seule opposition de Nidoïsh Naisseline au projet, opposition qui a été beaucoup moins hostile en ce qu'elle était ouverte et plutôt modérée dans les termes » (1996b : 96)⁴⁵⁰.

Dans ce cas, le festival – dont la modernité et le contenu traditionaliste ne font par ailleurs aucun doute – constituerait l'amorce d'un projet politique dont les *participants* (acteurs, danseurs, etc., qui étaient tous des amateurs) n'avaient guère conscience sur le moment⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Guiart dira encore : « Ce thème de *Mélanésia 2000* en tant que le lieu essentiel du renouveau culturel canaque s'inscrit dans la tendance constante de certains hommes politiques UC d'arranger l'histoire du pays à leur bénéfice, par toutes sortes de manières, dont l'oubli des événements réels » (1996b : 106).

⁴⁵⁰ Tjibaou mentionne aussi très clairement la position hostile du parti d'Union calédonienne (1995[1988] : 262 ; cité par Babadzan, 2009 : 50), à l'exception de Rock Pidjot, dont le rôle fut prépondérant dans la réussite du projet de festival, ainsi que le souligne encore Guiart (1996b : 100). Cf. aussi ce qu'en dit Missotte (1995 : 71-72).

⁴⁵¹ Je ne parle pas ici des organisateurs : parmi ceux-ci figurent de futurs leaders politiques kanak, à qui la dimension politique de cette manifestation n'avait sans doute pas totalement échappé (en revanche, ils n'en avaient peut-être pas saisi toute la portée à moyen et long terme). Pour Marie-Claude Tjibaou, la force politique du festival ne s'est révélée que petit à petit : « C'est vrai qu'en même temps que le festival, il y avait la politique qui commençait à grandir sur le terrain. C'est comme ça, quand on est jeune on ne comprend pas bien... » (1995 : 120).

Du côté des Européens qui étaient présents en tant que fonctionnaires territoriaux ou représentants des services de l'État, l'un d'entre eux, Yves Tissandier, récusé pour sa part, encore aujourd'hui, l'intentionnalité politique que d'autres ont voulu y voir. Selon lui, cette dimension politique est venue plus tard :

« Y.T. : – Par la suite, on a dit : "C'est l'an I de l'évolution". Non, non, à l'époque, non, pas du tout.(...) Ce n'était pas du tout ça, ça l'a été ensuite. Et ça a servi de tremplin, entre guillemets, à Jean-Marie, pour d'abord prendre le leadership de l'Union calédonienne, et ensuite... Mais à l'origine, c'était beaucoup plus un phénomène de conservation de l'identité, de la culture, d'une part, et d'autre part, la faire connaître aux autres ethnies de la Nouvelle-Calédonie.

C.G. : – Le positionnement de Jean-Marie Tjibaou en politique est donc venu plus tard ?

Y.T. : – Dans les années 80, de 81 à 84, il était vice-président du conseil de gouvernement, et moi j'étais secrétaire général dans ce gouvernement. J'ai continué à travailler avec lui (...). C'est là où on a commencé à sentir, à partir des années 80, on a commencé à sentir justement cette cassure qui existait, qui n'était encore qu'une simple petite faille (...). Mais le festival, pour en revenir au festival, ce n'était pas du tout une manifestation politique. (...) Parce qu'au sein de l'équipe organisatrice, il y avait toutes les composantes, comment dirais-je, politiques et religieuses, parce que ça c'est très important, qui étaient issues à la fois de l'AICLF et de l'UICALO, qui ont été le substrat de l'Union calédonienne.

C.G. : – Qui ont soutenu le festival ? Comment ?

Y.T. : – Tout à fait. Vous savez, c'est l'approche kanak, c'est-à-dire par la présence, par la parole. Ça suffit »⁴⁵².

C'est également ce qu'indique Jean-Pierre Deteix, enseignant arrivé en Nouvelle-Calédonie à la même période (1969), et qui militait – on l'a dit plus haut – parmi les *Foulards Rouges*, contre le festival :

« Moi je suis dans une organisation politique et j'y suis d'autant plus conforté que je me suis trouvé exclu de l'enseignement, pas pour des raisons techniques, mais parce que j'étais lié aux Foulards Rouges. Pour des raisons strictement politiques (...). Et quand vous êtes en opposition, que toutes les portes se ferment sur tous vos projets, même des projets qui ne sont pas particulièrement politiques, d'action, vous faites ce que vous pouvez, mais vous n'allez pas aller conforter, sauf à ce qu'on puisse vous convaincre que vous y réussirez beaucoup mieux, ce qui à l'époque n'était pas un projet politique.

⁴⁵² Nouméa, entretien du 25 novembre 2014. Il précise être entré dans l'administration et avoir travaillé avec Jacques Iékawé au Service Étude et Législation : « Tjibaou est venu nous voir en soumettant l'idée [du festival], on en a discuté, et moi j'ai trouvé que c'était une très bonne idée, donc j'ai suivi ». Selon Missotte, « Yves Tissandier, était à l'époque, avec Jacques Iékawé, un des collaborateurs du Service d'Étude et de Législation que dirigeait Jean-Marie Somny. Il fut un des membres des plus assidus du Comité » (Missotte, 1995 : 72, note 68).

Le projet initial de Mélanésia 2000 était essentiellement un projet culturel. A mes yeux, ce n'était pas d'abord un projet politique et c'est pour ça que je ne me suis pas trouvé embarqué dans ce projet-là.

(...) Marc Coulon, c'est encore autre chose, c'est le seul vrai culturel qu'on ait connu dans toute cette période. Et d'ailleurs, je ne me souviens pas trop comment il est arrivé ici, mais il n'est pas resté tellement dans la mouvance culturelle-Jean-Marie. D'ailleurs, c'était mort, aussitôt après Mélanésia 2000, il y a eu : plus rien. Il n'y a pas eu de suite. Après, c'est tout de suite le politique »⁴⁵³.

Cette marge d'interprétation, à laquelle je ne cherche pas nécessairement à fournir ici une réponse tranchée et définitive, permet en tous les cas d'inscrire le festival de 1975 à l'origine d'une dynamique identitaire qui, pour modeste que pût être son ambition de départ, s'est avérée déterminante pour la suite.

D'après Dickins-Morrison, la véritable interprétation politique semble bien perceptible dès 1975 : pourtant, elle n'est pas le fait des organisateurs de *Mélanésia 2000*, mais bien d'une certaine presse partisane, et plus précisément le journal *Les Calédoniens* (proche des *Foulards Rouges*) qui fut d'abord très critique à l'égard du festival, avant d'en faire un argument politique⁴⁵⁴. En septembre 1975, le journal publie une « caricature » du « Canaque moderne », paré de tous les attributs du folklore, attributs qui sont devenus des marchandises (**fig.5**). L'article est titré : « Les Canaques sont morts. Vive le Kanak ! »⁴⁵⁵.

« La transformation du pluriel au singulier représente implicitement Mélanésia 2000 comme le moyen par lequel un groupe pluriel, dispersé, est transformé ou se transforme en une unité socio-culturelle (et potentiellement "politique", au sens large). Les implications politiques (au moins potentielles) de cette transformation sont exprimées implicitement dans le changement d'orthographe, de "Canaque" à "Kanak", étant donné l'appropriation et la valorisation récente du terme "canaque", sa transformation orthographique encore plus récente et sa "dé-gallicisation" effective en "Kanak", initiées par les groupes Kanak radicaux activement engagés dans le champ politique local en faveur de la décolonisation et de l'indépendance Kanak (Dickins-Morrison, 2011 : 125-126)⁴⁵⁶.

⁴⁵³ Entretien avec Jean-Pierre Deteix ; Nouméa, 10 juillet 2014. Sur le site d'un mouvement politique progressiste auquel il adhère, dont le programme est basé sur l'édification du « destin commun » et le respect des différences, Deteix écrit en 2009 : « Ma carrière professionnelle a souvent été cassée à cause de mes choix politiques. J'ai été licencié plusieurs fois au motif que je soutenais la cause indépendantiste » (<http://ouverturecitoyenne.unblog.fr>). Quant à Marc Coulon, on le retrouvera ensuite dans les structures initiées par Tjibaou et destinées à sauvegarder et promouvoir la culture kanak (*cf. infra*).

⁴⁵⁴ Dickins-Morrison (2011 : 121 et suivantes ; 179).

⁴⁵⁵ *Les Calédoniens*, du 4 au 10 septembre 1975, p.1 (cité in Dickins-Morrison, 2011 : 125). L'image est reproduite dans la revue *Mwà Vée*, n°10, 1995, p.48. Je remercie ici Gérard del Rio qui a eu l'amabilité de me la transmettre.

⁴⁵⁶ La semaine suivante, le journal titre encore : « Mélanésia 2000 : Le grand rassemblement de l'histoire kanak ». L'article projette dans le festival un message politique fort : « (...) même en plein FESTIVAL on peut constater que sur le visage des Mélanésiens se lit et se dessine un sentiment non seulement de fierté mais aussi d'indépendantiste [*sic*] » (*Les Calédoniens* du 11 au 17 septembre 1975, p.6 ; in Dickins-Morrison, 2011 : 177 ;

Les Canaques sont morts.
 Vive le Kanak !
 Les Calédoniens, 4 septembre 1975

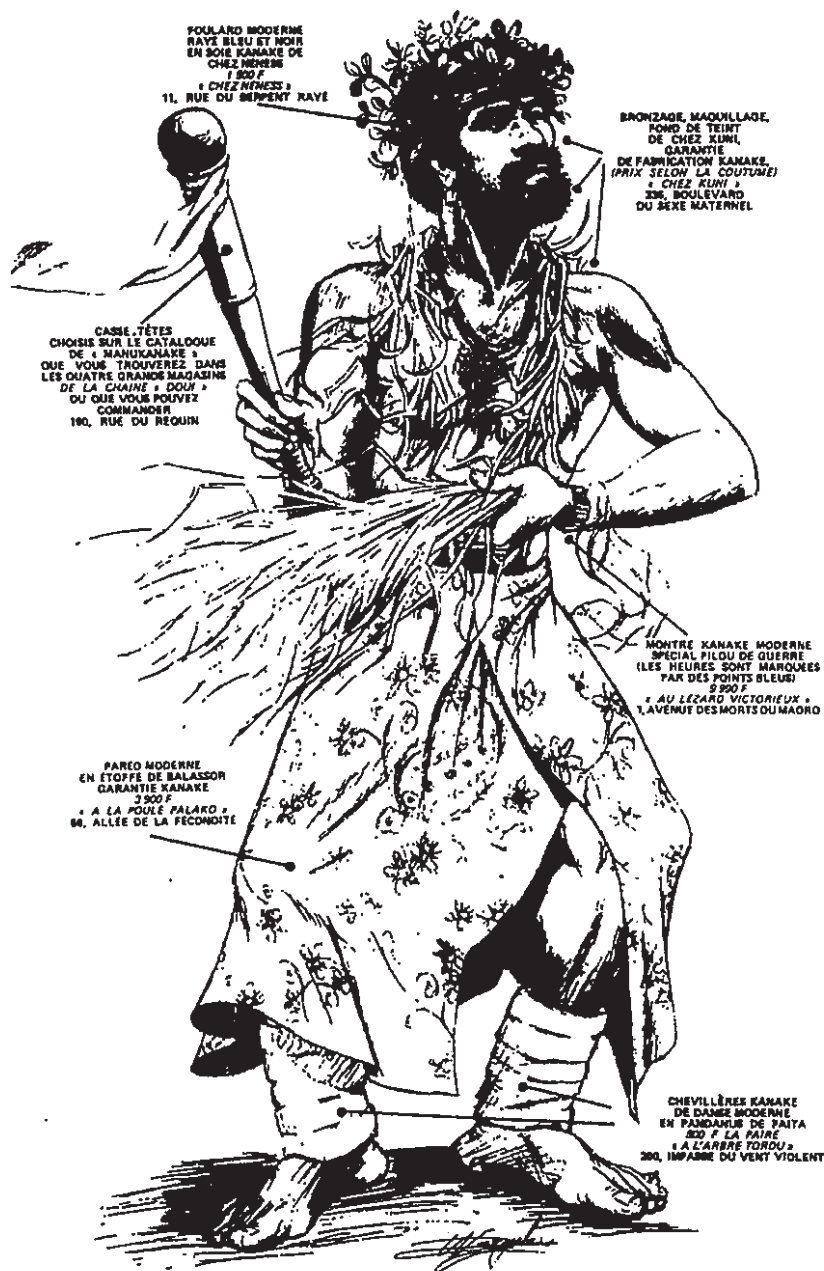


Fig.5. Image publiée par le journal local *Les Calédoniens* (n°31, du 4 au 10 septembre 1975, p.1), et reproduite dans le n°10 de la revue culturelle kanak *Mwà Vée*, consacré au 20^e anniversaire du festival *Mélanésia 2000* (septembre 1995, p.48).

178, note 392). *A contrario*, la presse conservatrice ne publie que des images du festival, sans ajouter de commentaires ; Dickins-Morrison croit percevoir dans cette ligne éditoriale une manière de « faciliter la neutralisation des aspects potentiellement subversifs (...) de Mélanésia 2000 » (*ibid.* : 99), et en particulier d'évacuer la portée politique du festival, en ne participant pas à la polémique créée autour de l'événement (*ibid.* : 121 et suivantes). Cette idée était déjà développée à l'époque par le même journal partisan édité par Jean-Claude Caillard : « Et la presse ! des photos, ça bouche toujours un coin et ça fait vendre. Mais le fond du festival n'a jamais été abordé. Pas un article, pas un commentaire traitant de la volonté des organisateurs et des participants à créer une unité culturelle, mais aussi kanak par définition » (*Les Calédoniens*, n°32, du 11 au 17 septembre 1975, p.6).

En mai 1975, le même journal indique que le succès de *Mélanésia 2000* « ne s'évaluera que secondairement, par le degré d'influence sur les mémoires individuelles et collectives »⁴⁵⁷... Notons simplement qu'aujourd'hui – tout au moins parmi les acteurs kanak du champ politique et du champ culturel que j'ai rencontrés – les discours sont unanimes pour reconnaître à *Mélanésia 2000* une place significative dans le projet politique qui s'affirme progressivement ensuite, pour culminer dans les années 1980.

Parmi eux figure Pierre-Jean Quenegueï, ancien chef de cabinet du leader indépendantiste Roch Wamytan, et chargé de mission auprès de la présidence du Sénat Coutumier (en 2014). Il faisait lui aussi partie des opposants à *Mélanésia 2000*. Aujourd'hui, il reconnaît volontiers l'importance du festival :

« Moi j'étais dehors ! (...) Nous on était à l'époque dans le Groupe 1878, on était dehors. (...) On était contre le festival qui a été organisé par Jean-Marie Tjibaou (...) On se disait "Pourquoi on va rentrer comme ça, alors qu'on n'a pas encore les bases pour devenir un pays ? Pourquoi se montrer à travers le folklore ?" (...) Le vieux Jean-Marie, il a quand même fait des choses. On ne le regrette pas aujourd'hui. Avec le recul, aujourd'hui, le vieux, il avait raison, à l'époque, en fait... »⁴⁵⁸.

Un autre ancien militant des groupes radicaux, Raoul Bouacou, avoue même être allé participer « en cachette » au festival⁴⁵⁹.

Du côté des participants, un anthropologue kanak, encore adolescent en 1975, qui comptera ensuite parmi les premiers « fieldworkers » de l'Office Culturel Scientifique et Technique Canaque (OCSTC), avant de poursuivre sa carrière au musée de Nouvelle-Calédonie, se souvient :

« Si l'on remonte à *Mélanésia 2000*, cet événement a apporté beaucoup de changement. Sur le moment, on n'en était peut-être pas conscient. Je parle là surtout

⁴⁵⁷ *Les Calédoniens*, n°20, du 22 au 29 mai 1975, p.11 (*ibid.* : 123). Le reste de l'article est aussi éloquent : « L'expression canaque n'aurait pu être pure qu'avant la colonisation. Elle ne sera décolonisée spectaculairement que par le spectacle de sa décolonisation. (...) Dans tous les cas *Mélanésia 2000* fera avancer la conscience politique calédonienne : En montrant au canaque le spectacle de sa colonisation achevée, en rappelant à l'occidental la persistance d'une civilisation authentique, en révélant à l'étranger l'existence de "quelque chose" en Nouvelle-Calédonie » (*ibid.* : 122-123).

⁴⁵⁸ Entretien avec Armand Goroboredjo et Pierre-Jean Quenegueï ; Sénat coutumier, Nouméa, 17 septembre 2014.

⁴⁵⁹ Entretien avec Raoul Bouacou ; CPS, Nouméa, 26 septembre 2014. Dans les années 1990, il sera associé au projet de Conservatoire de l'Igname du Conseil Consultatif Coutumier (*cf. infra*).

des gens de ma génération. Moi, par exemple, j'avais quinze ans. Bien sûr, j'ai participé, dansé, mais je ne voyais pas les effets à long terme. Aujourd'hui, on se rend compte que "Mélanésia 2000" a représenté une étape majeure pour la culture et la société kanak vers la société d'aujourd'hui ». ⁴⁶⁰

Encore du côté des institutions coutumières, la récente (2014) proclamation de la *Charte du Peuple Kanak* (donnée comme étant le « Socle Commun des Valeurs et Principes Fondamentaux de la Civilisation Kanak ») du Sénat coutumier, se réclame clairement du « mythe fondateur » qu'a constitué *Mélanésia 2000*. Aujourd'hui, tout se passe comme si l'unité symbolique kanak avait existé de tout temps, et que le festival de 1975 était simplement venu la ranimer et la catalyser au moment opportun, comme en témoigne cet extrait du discours de Luc Wema, porte-parole du Sénat coutumier, lors de la proclamation de la Charte, le 26 avril 2014 :

« En premier, nous affirmons tous ici que l'adoption de la Charte du peuple kanak est un acte historique fondateur sur le plan coutumier, (...) comme fut "Mélanésia 2000" en 1975 organisé par Jean-Marie Tjibaou qui mobilisa avec "le chemin de la paille" et pour la première fois à Nouméa, les chefferies de la Grande Terre et des Iles » ⁴⁶¹.

A un détail près : l'acte fondateur invoqué ici par Luc Wéma en 2014 *n'est pas* le festival culturel lui-même, mais bien les « chemins coutumiers » qui avaient, dit-on, permis, après plus d'une année de tractations et de sollicitations menées dans tout le pays, de rassembler deux mille Kanak à Nouméa, pendant plus d'une semaine, en août et septembre 1975 ⁴⁶².

⁴⁶⁰ Béalo Wedoye, *Mwâ Véeé*, n°20, 1998, p. 15. L'auteur de ces propos fait partie des « pionniers » qui se revendiquent encore aujourd'hui de « l'esprit » de Jean-Marie Tjibaou. Parallèlement à son appartenance politique (PALIKA), il s'est engagé dans une carrière de chercheur et d'anthropologue de terrain, au service du processus de patrimonialisation porté par l'État (OCSTC, ADCK, Musée de Nouvelle-Calédonie, Institut d'Archéologie – IANCP – et très récemment, le Service de la Culture du Gouvernement de Nouvelle-Calédonie). Il a publié plusieurs mémoires et articles, ainsi qu'un ouvrage de référence sur la monnaie kanak (*op.cit.*). Élevé « selon la coutume » et investi du statut de chef coutumier, les obligations et interdictions inhérents à cette fonction ont d'ailleurs fait l'objet de son mémoire de maîtrise à l'EHESS (*cf.* Wedoye : 2001) ; en outre, il tient un rôle important dans l'organisation coutumière et entend contribuer aux inflexions de *la coutume* (*cf. infra*).

⁴⁶¹ « La Parole du sénat coutumier », par le porte-parole Luc Wema, *Charte du Peuple Kanak. Socle Commun des Valeurs et Principes Fondamentaux de la Civilisation Kanak*, publication du Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie, 2014, p.35.

⁴⁶² Il s'agit encore là d'une rétroprojection dont s'accommode le Sénat coutumier, lequel oublie de rappeler que le principal réseau sur lequel se sont avant tout appuyés les organisateurs du festival était surtout celui des femmes du *Mouvement Vers un Souriant Village Mélanésien* de Scholastique Pidjot et, dans une certaine mesure, les réseaux religieux.

3. Le « chemin de la paille »

Les démarches effectuées auprès des « vieux » des tribus de tout le Territoire pour, d'une part, convaincre de participer aux mini-festivals organisés dans les régions, et d'autre part, obtenir l'envoi de délégations locales jusqu'à Nouméa, s'appuient à l'époque sur les réseaux associatifs, religieux, politiques, ou encore coutumiers dont disposent les membres du Comité organisateur et ceux qui les soutiennent. Missotte raconte :

« Les responsables lignagers furent d'abord approchés (...), en passant par les "sentiers" qui les reliaient à des promoteurs du Festival. L'aide de certains membres du Comité du Festival s'accrût progressivement selon les résultats région par région. Même si, comme toujours dans ces cas-là, le temps de réponse est long, leur travail fut une première sensibilisation, *d'autant plus difficile qu'elle propageait un message complètement nouveau*⁴⁶³. Après un délai pour faire la part entre des informations contradictoires, la plupart des responsables coutumiers furent favorables et les Comités régionaux se créèrent assez vite. Les réseaux des Églises, surtout protestante, plus que catholique, et en particulier l'Église libre du Pasteur Charlemagne, assurèrent un relais important, non sans probablement leurs propres arrière-plans tactiques » (Missotte, 1995 : 71 ; c'est moi qui souligne)⁴⁶⁴.

L'élément dont se réclament aujourd'hui les représentants officiels et institutionnels de la coutume (le Sénat coutumier), et qu'ils placent au cœur de l'acte fondateur de l'identité kanak, ne concerne ni les danses, ni les chants, ni le jeu scénique créé spécialement pour *Mélanésia 2000*, mais uniquement les « chemins de la paille » (ou « chemins coutumiers ») qui avaient été ravivés et suivis, vallée après vallée, tribu après tribu, pour solliciter la participation des délégations auprès des clans, et aboutir finalement à ce grand rassemblement hors du commun.

Sur les lieux même du festival, la partie des « festivités » qui aurait sans doute été du plus grand intérêt ethnographique concerne à peine quelques jours, du 30 août au 2 septembre

⁴⁶³ Plus encore, selon Fote Trolue, la démarche coutumière qui vient en amont du festival confère à celui-ci une légitimité qu'il ne possède pas *a priori*, et qui garantit le consentement de la plupart des « vieux » à envoyer des délégations à Nouméa : en effet, les demandes étant exprimées dans le respect des règles coutumières, il devient « difficile de dire non » (Société des Océanistes, 1995 : 156).

⁴⁶⁴ Ces démarches paraissent finalement assez semblables, en certains points, aux « tournées de brousse » des candidats politiques kanak des années 1950, telles qu'elles ont été relatées dans les témoignages recueillis par Soriano (2000a ; 2014). Le détail de la composition et l'origine géographique des délégations, commenté par Missotte, est révélateur des clivages politiques : les zones n'ayant pas envoyé de délégation sont concentrées autour des communes à majorité de peuplement européen, ou bien ce sont celles qui, bien que peuplées majoritairement de Kanak, sont dirigées par des forces politiques ouvertement hostiles au festival (Missotte, 1995 : 81-84). « Les populations qui ont le plus participé, ajoute-t-il, sont originaires des clans résidant dans les tribus du Mont-Dore, La Conception et Saint-Louis » (*ibid.* : 83).

1975, qui précédaient l'ouverture au public, et qui furent consacrées à l'accueil coutumier des différentes délégations venues de tous les « pays » de la Grande Terre et des Iles (Missotte, 1995 : 70). Dickins-Morrison en particulier souligne l'aspect « inter-kanak » (par opposition au dialogue inter-ethnique qui sera le message porté par le festival et mis en spectacle au troisième acte du jeu scénique), le caractère « privé » (*private*) et « largement implicite » (2011 : 490 ; 93) de ces rencontres où, durant plusieurs jours, à l'abri des regards étrangers, les organisateurs du festival vont recevoir les groupes venus des différentes régions, pour participer au grand spectacle des jours suivants : tous se trouvent réunis pour la première fois autour de cérémonies coutumières quelque peu inédites, compte tenu de l'ampleur du rassemblement et de son caractère très inhabituel⁴⁶⁵. Or, c'est précisément *la partie du festival qui n'a pas été montrée aux visiteurs*, car elle ne faisait pas partie du spectacle. Les organisateurs, en 1975, créent de fait une distinction nette (ce qui suppose *de facto* une certaine forme d'objectivation et d'instrumentalisation de « certaines traditions » et pas d'autres) : cette distinction s'opère entre « la coutume » – le système social qui régule les relations et les communications entre les groupes claniques – et « la culture » – composée de pratiques et d'objets qui n'ont plus forcément cours, dont les jeunes ne connaissent pas l'usage faute de l'avoir appris de leurs aînés, mais que l'on peut néanmoins recenser, collecter, réifier, et mettre en spectacle – et, plus tard, transformer en contenus pédagogiques pour permettre aux enfants kanak de « réapprendre la culture des vieux ».

Très tôt, Guiart avait tenu à souligner la dimension fondamentale de ces cérémonies d'accueil vécues un peu « en marge » du festival, puisqu'il écrivait en 1977 :

« L'intelligence de ce Festival n'était pas tant dans la construction de hameaux sur deux lignes de collines se faisant face, avec un art, venu du passé, de l'architecture et du paysage, mais que pendant les premiers jours, le Festival ait eu lieu entre Mélanésiens, hors la présence d'Européens, de façon à ce que les groupes soient reçus à la manière canaque, et que de présentations en discours cérémoniels la structure du peuple présent, représentant tout l'archipel, fut manifestée, avant que ce peuple redevenu souriant – il ne l'avait plus été depuis plus d'une décade – accepte les Européens en visiteurs, avec simplicité et gentillesse. Il n'y avait rien là de cette triste mise en scène organisée par les Mormons, à Hawaii, où des guides océaniens appointés misérablement récitent des textes bourrés d'inventions et qui trahissent quotidiennement leur culture » (Guiart, 1977 : 105)⁴⁶⁶.

⁴⁶⁵ L'analyse par Dickins-Morrison des articles parus dans la presse locale de l'époque confirme une absence de médiatisation des cérémonies coutumières marquant l'accueil des délégations (2011 : 93).

⁴⁶⁶ Selon Babadzan : « De ce point de vue, on pourrait considérer que le festival "*off*" a eu bien plus d'importance sociale et culturelle pour les Kanaks que le contenu du festival "*in*". C'est sans doute là qu'il faut chercher les

Selon Mokaddem – qui cède au passage à un certain « nationalisme rétrospectif » –, Missotte lui-même n'aurait pas été en mesure de saisir la symbolique contenue dans ces gestes :

« En plus de l'exhibition de productions artisanales (jeux, danses, discours, rites sociaux), cet événement se veut aussi une rencontre entre tous les pays kanak, divisés, décimés et disséminés. L'objectif est aussi de renouer les liens kanak et de construire une identité en mouvement. Les gestes "coutumiers" entre tous les pays kanak permirent des tissages de liens sociaux que ne pouvait voir un "européen". Philippe Missotte, pourtant inclus dans le Comité organisateur, ne vit pas cette face cachée des choses » (Mokaddem, 2005 : 137)⁴⁶⁷.

Ce dernier point me paraît sérieusement discutable, ne serait-ce que par le travail de description, de réflexion, et d'analyse proposé par Missotte sur, d'une part, la dimension proprement endogène du festival (Missotte, 1985), et d'autre part, les « sentiers coutumiers » qu'il a vraisemblablement perçus et intégrés comme une référence à la fois conservatrice et innovante dans l'organisation :

« Le festival proprement dit se déroula du mercredi 3 au dimanche 7 septembre 1975. Mais les manifestations constituant la profondeur et la densité du Festival commencèrent avant, sur le site même et les lieux où résidèrent les délégations. L'inventaire des multiples gestes traditionnels, pour aller à la rencontre des clans afin de les informer ainsi que ceux qu'ils firent ensuite eux-mêmes pour répercuter la Parole puis obtenir les chants et les danses, n'existe pas. Lorsqu'on lit les témoignages des acteurs (...), on imagine ce qu'ils furent, un tissage immense et complexe de lianes qui se liaient pour enserrer le pays Canaque (...). La Parole fut tissée et le peuple exulta. (1995 : 71-72)⁴⁶⁸.

Si cette étape préliminaire du festival n'avait précisément pas vocation à être médiatisée et *montrée*, c'est peut-être en particulier parce qu'elle ne procédait pas du même rapport objectivant, traditionaliste, à la culture, aussi bien pour les organisateurs que pour les délégations venues jusqu'à Nouméa. A aucun moment il semble qu'il n'ait été envisagé de dévoiler ces moments de l'intimité coutumière des clans aux étrangers (Blancs) à qui le spectacle était destiné et qui étaient venus voir, entendre, et applaudir « la culture

raisons principales de leur adhésion à Mélanésie 2000, bien plus que dans les relations que le contenu du spectacle folklorique aurait pu entretenir avec une culture primordiale qu'il aurait soudain révélée à la conscience d'elle-même » (2009 : 56).

⁴⁶⁷ Cité par Dickins-Morrison (2011 : 96, note 103).

⁴⁶⁸ Missotte expliquera lui-même volontiers combien les « chemins coutumiers » constituent « un réseau complexe pour un observateur européen » (*ibid.* : 71, note 62).

mélanésienne ». Cette nuance revêt une importance capitale, car elle inscrit la première séquence des rituels coutumiers (échelonnée sur trois jours) en dehors de *l'inventaire* et de *la mise en spectacle* des traits culturels régionaux destinés à incarner la communauté mélanésienne : la période consacrée aux différentes coutumes d'arrivée relève en effet d'un registre qui s'apparente bien plus à une reformulation syncrétique des protocoles traditionnels de mise en relation des groupes claniques. C'est encore Missotte qui décrit la manière dont les choses se sont passées lors de l'accueil des délégations par les chefferies du Sud :

« L'affluence eût été une preuve insuffisante si les participants n'avaient posé des signes de leur engagement, enracinés dans leurs références traditionnelles. De ce point de vue, dans un fonctionnement d'ensemble assez remarquable, la délégation du Sud, constituée des envoyés de Païta, de l'île Ouen, Goro, Unia et Tuaorou, de Saint-Louis et La Conception, eût un rôle significatif de cette volonté d'inscription dans la tradition. Bien que le terrain où se déroulait le Festival eut été prêté par la Municipalité de Nouméa, propriétaire en droit français, celui-là est considéré par les Mélanésiens comme une terre des lignées du Sud⁴⁶⁹. La délégation du Sud avait donc la fonction de recevoir sur son terroir les autres délégations. L'ensemble de ses chefs coutumiers fut considéré comme la chefferie hôte du Festival.

A cette fin, en plus de la case de leur délégation, les gens du Sud édifièrent une grande case de réception, rectangulaire, du type de celle qu'on rencontre à l'Île des Pins ou à Maré. A l'extrémité de la place centrale du Festival, constituée par le fond de la vallée, face à l'entrée par laquelle on pénétrait dans le site du Festival, elle occupait une place assez semblable à celle qu'occupent les Grandes cases, au bout de l'allée, telles que les représentent les images des habitats Canaques traditionnels. Il n'y manquait que les araucarias et les cocotiers.

La délégation du Sud accueillit chaque délégation, l'une après l'autre devant cette case centrale, du 30 août au 2 septembre. Les arrivants se regroupaient devant la case et présentaient leurs dons – ignames, tabac, tissus, quelques billets, parfois monnaies canaques – par un discours faisant mémoire des anciennes alliances reliant les deux groupes. Les gens du Sud répondaient de la même manière. Puis était évoquée la raison d'être ensemble au festival » (Missotte : 1995 : 83-84).

Et Missotte de conclure :

« Jean-Marie Tjibaou fit état à plusieurs reprises de l'importance qu'il accordait à cet aspect plus discret du festival : "La Parole circulait, le peuple Canaque vivait". (...)

⁴⁶⁹ On notera que, par la suite, le terrain sur lequel sera édifié le Centre Culturel Tjibaou, situé à proximité du site de *Mélanésie 2000*, sera cédé par la Mairie de Nouméa à l'ADCK, établissement public gestionnaire de l'équipement culturel. Pour autant, les « gestes coutumiers » qui se déroulent depuis des années dans l'enceinte du Centre Culturel, mobilisent toujours les « chefferies du Sud » en tant qu'hôte coutumier à qui doivent s'adresser les « accueillis », quels qu'ils soient. L'un des représentants de ces chefferies, Léonard Katé – que j'évoquais en introduction – est par ailleurs un salarié de l'ADCK, l'institution et les chefferies du Sud étant ainsi *de facto* « attachées » ensemble afin de recevoir les présents coutumiers et les paroles des visiteurs. Les cérémonies coutumières demeurent, en dépit des transformations institutionnelles, une sorte de « passage obligé », dans une configuration spatiale et coutumière totalement reformulée en fonction des conditions objectives qui caractérisent désormais une organisation administrato-coutumière.

Cette organisation ne peut être comparée à celle d'une célébration traditionnelle, où la répartition entre hôtes et invités est commandée par leur origine ancestrale, les rattachant aux paternels ou aux maternels de la personne ou du couple se trouvant au centre de la célébration. Même si ce schéma ne pouvait jouer entièrement, il semble avoir été reproduit en partie par rapport au Comité du Festival et à la délégation du Sud qui jouaient le rôle d'hôtes » (ibid. : 84 ; c'est moi qui souligne).

La distinction s'exprime clairement dans le témoignage de Tjibaou, recueilli par Degorce-Dumas en 1977 :

« M.D.-D. – Le festival, je m'en suis rendu compte en discutant avec les gens, a connu deux temps forts : l'accueil des tribus par la délégation du sud et le jeu scénique. Ce n'était pas joué ; on a du mal à le comprendre. En métropole, quand un animateur fait un spectacle de reconstitution du Moyen Âge, par exemple, c'est une reconstitution, alors que là, au festival, les gens ont profondément vécu cet événement. Il ne s'agissait pas d'acteurs, mais de chefs qui recevaient des délégations. Ça ne pouvait se faire qu'une fois, et c'était très important.

Le deuxième temps fort fut le jeu scénique, où il a fallu apprendre à un peuple, qui n'en avait pas l'habitude, à extérioriser sa culture.

J.-M. T. – Oui, ce sont des moments importants, surtout si on les présente comme vous venez de le faire, en termes de paradoxes ; d'un côté, les gens font leur coutume d'accueil, nécessitée par la rencontre des gens ; ce n'est pas du théâtre, c'est un rite coutumier qui a été vécu simplement, dans sa réalité profonde, sans chercher à faire bien par rapport aux autres, c'est viscéral. Les gens ont fait le geste qu'il fallait, personne ne leur a dit qu'il fallait le faire, c'est inscrit dans la coutume. Ils ont préparé ce qu'il fallait, et tout ce qu'on leur a dit, c'est l'heure à laquelle il fallait commencer » (Tjibaou, 1995[1977] : 113-114).

Comme on le voit un peu plus loin dans le texte de Missotte, cette reconstitution d'une cérémonie coutumière dans un contexte qui n'est pas celui d'une « célébration traditionnelle » doit être clairement distinguée du « premier rite d'ouverture », qui intervient le 3 septembre en début de soirée, lors de l'ouverture du festival au public, et qui met cette fois en scène un geste coutumier *destiné à être montré* :

« Toutes les délégations furent invitées à occuper le fond de l'aire scénique où elles constituaient un décor dont la composition à [elle] seule était un événement. Tous ces groupes s'étaient déjà rencontrés par deux ou à plusieurs. Ensemble, c'était la première fois, en particulier si on considère la participation à la fois de représentants de toute la Grande Terre et des quatre îles Loyalty.

(...)

Devant six mille spectateurs, le premier rite d'ouverture fut consacré aux échanges d'accueil. François Néoéré parla à nouveau au nom de Rock Pidjot, pour transmettre la parole d'arrivée et les présents des délégations au Comité organisateur en ces termes – en fait il s'adressa à Jean-Marie Tjibaou personnellement (...).

Le Comité organisateur fit apporter les offrandes et les présenta sur des nattes étalées au centre de l'aire scénique. Jacques Iékawé répondit en offrant à chaque délégation une monnaie canaque, du tabac, de l'argent, des ignames et une pièce de tissu : "La Parole n'est pas tombée à terre, ni dans le vide, mais elle est tombée sur des hommes. La Parole n'est pas morte. Elle est vivante et continue de vivre, comme cette pirogue symbole de notre unité entre les îles". Puis il remercia ceux qui étaient venus pour leur participation, et enfin ceux qui avaient prononcé des discours, puis il remercia les spectateurs non-Mélanésiens, signifiant qu'un des objectifs du Festival était de montrer que les Mélanésiens avaient toujours fait le premier pas vers ceux qui arrivaient. "Nous vous remercions de votre présence et nous vous souhaitons la bienvenue au Festival Mélanésia 2000. Nous espérons qu'au travers de cette manifestation, vous retiendrez le message d'amitié et de fraternité que vous adresse la communauté mélanésienne, ici présente". Ensuite chants et danses furent enlevés avec une sorte d'exaltation : une danse du village de Téouta (Ouvéa), un chant de Luécilla (Lifou), un chant de Oundjo (Voh), une danse de Canala et un chant dansé des jeunes filles de Traput (Lifou) » (Missotte, 1995 : 85-86 ; c'est moi qui souligne).

Missotte retranscrit enfin des paroles prononcées par Tjibaou en 1975 :

« Jean-Marie répondait à quelqu'un qui lui disait que le discours païcî avait été profané : *"Ils réagissent les vieux ! Ils disent : On va mourir avec nos choses. Devant Mélanésia 2000, beaucoup se sont livrés, ils ont parlé. On dit qu'enregistrer une généalogie c'est une transgression, une transgression de quoi ? Emmanuel [Naouna] m'a dit : Je le fais pour les petits qui vivent à Nouméa"*.

Pour les promoteurs mélanésiens du festival, présenter des éléments de la coutume en public n'a jamais été un scandale. *"On ne peut faire un spectacle avec un mariage ou une naissance. On ne peut qu'être scandalisé par la présentation de la coutume en public. Les coutumes qui ont eu lieu pour les danses, pour les rencontres, ça n'a paru ni à la télévision, ni dans le journal. Par contre sur cette Parole, dans le Nord, on s'est rassemblé, chefferie par chefferie. Les gens qui dormaient dans la même pièce ont échangé des présents coutumiers et des discours parce qu'il est interdit de dormir dans la même case. Le fait de faire le point de la culture en public pose peu de problèmes à ceux qui savent ; mais remet en cause les arguments de base de ceux qui ne savent pas et utilisent le mot coutume en dernier recours. Pour cela, raisonner froidement est gênant parce que pour raisonner il faut savoir"* » (in Missotte, 1995 : 99 ; souligné dans le texte)⁴⁷⁰.

Dans les décennies qui vont suivre, la place qui est laissée aux cérémonies coutumières, même fort simples, dans toutes sortes de situations sociales distinctes des rassemblements coutumiers « traditionnels », sera révélatrice de nouvelles formes syncrétiques de rituels qui sont nécessaires à la mise en relation entre les groupes : il s'agit, en quelque sorte, d'une adaptation des modalités traditionnelles de rencontre et d'échanges entre les clans, à des contextes sociaux et des enjeux symboliques qui n'étaient pas habituellement prévus par la

⁴⁷⁰ La note 153 (*ibid.*) précise qu'il s'agit d'un entretien « de Jean-Marie Tjibaou avec les stagiaires du CeFA le 25 octobre 1975, pour l'évaluation de la contribution du Centre au Festival ».

coutume et que celle-ci parvient à absorber. C'est bien là, en réalité, à l'intérieur de ces pratiques (syncrétiques ?) qui trouvent à s'exprimer sans être médiatisées (donc sans avoir besoin d'une mise en spectacle de la coutume), que pourraient se trouver les ferments de la continuité culturelle recherchée par les ethnologues et par certains intellectuels autochtones.

Le silence des ethnologues

On remarque que les ethnologues sont les grands absents de *Mélanésia 2000* (hormis à travers l'œuvre de Leenhardt à laquelle se réfèrent Dobbelaere et Tjibaou) : aucun texte ou témoignage des organisateurs ne fait en tous les cas état d'une quelconque contribution ou intervention des ethnologues, dont certains étaient pourtant présents sur le terrain à cette époque. Il m'apparaît comme particulièrement symptomatique que les publications et les travaux universitaires produits à la suite de *Mélanésia 2000* soient le fait, non pas d'anthropologues, mais d'acteurs issus du monde socio-éducatif et impliqués, d'une manière ou d'une autre, dans la manifestation (Tjibaou, Missotte, *et al.*, 1976 ; Degorce-Dumas, 1977 ; Missotte, 1985) – exception faite du texte publié par Guiart en 1977 dans le *Journal de la Société des Océanistes*, qui consiste en un compte-rendu (extrêmement laudatif) du livre *Kanaké* paru en 1976 à l'initiative de Tjibaou et Missotte.

Quelque vingt ans plus tard, alors que deux revues célèbrent, au travers d'un numéro spécial, l'anniversaire de *Mélanésia 2000*, Missotte déplore l'absence de recueil des données ethnographiques de la manifestation. Il ne blâme pas directement les ethnologues, et pense qu'il aurait dû lui-même effectuer cette démarche scientifique :

« Mon point de vue est celui d'un agent de développement, alors directeur du Centre de formation d'animateurs (CeFA), simultanément engagé dans plusieurs équipes, celle de la direction de la Jeunesse et des sports et celles de quelques Comités. Il entrelace ainsi les exigences de l'action et les contraintes de la recherche. Ce dernier aspect rend encore moins excusable l'omission de n'avoir pas fait, ou organisé, l'observation systématique du phénomène. Nous ne disposons même pas de l'enregistrement des discours de Jean-Marie Tjibaou, à peine quelques notes, griffonnées à la hâte. Responsabilité, stress, manque de réaction de l'apprenti-chercheur en ont certes leur part, mais ce vide de traces attire l'attention. Peu de monde y croyait. Les experts ont découvert et reconnu l'envergure de l'affaire bien après. Sur le moment il n'était guère de mise de prendre le risque d'être mêlé à une entreprise aussi ambiguë. Accepter de se salir les mains n'est pas la règle de tous. Et puis peut-être, chacun se satisfait secrètement que personne ne puisse en écrire l'histoire, les uns pour qu'elle ne voit le jour, *les autres pour que*

personne ne puisse le faire à leur place » (Missotte, 1995 : 59-60 ; c'est moi qui souligne)⁴⁷¹.

Guiart explique pour sa part qu'il a bien joué un rôle, en sourdine, en intercédant en faveur du projet auprès des hauts fonctionnaires parisiens (1996b : 98)⁴⁷². En revanche, pendant le festival, l'ethnologue est présent en tant que simple spectateur, et scrute le public venu assister au spectacle (1977 : 105). Quant à Bensa, il indique qu'il se trouvait « en pays paicî » en juillet 1975, pour une enquête de terrain sans lien aucun avec *Mélanésie 2000* (prévu moins de deux mois plus tard) dont il ignorait apparemment la préparation. Il décrit ses retrouvailles avec Tjibaou – rencontré à Paris deux ans auparavant – à l'occasion d'un « mini-festival » où les organisateurs sont venus procéder à la sélection des objets, danses, chants, discours etc., qui seront présentés à *Mélanésie 2000*. Bensa dit avoir été sollicité par Tjibaou pour la traduction française d'un « discours sur le bois » prononcé par Emmanuel Naouna ; l'ethnologue (qui connaît ce type de discours puisqu'il travaille depuis des mois à recueillir les récits traditionnels et l'histoire des clans sous la dictée de ce même homme) aurait décliné la proposition par crainte d'échouer – il dira ensuite avoir regretté ses « scrupules de jeune chercheur » (Bensa, 1995b : 130)⁴⁷³. Pour autant, il semblerait qu'il n'ait pas utilisé *Mélanésie 2000* comme ressource ethnographique⁴⁷⁴ : il est vrai que l'ethnologie de l'époque ne peut guère imaginer que le « séjour paisible » des « tribus mélanésiennes » deviendra le socle d'une idéologie nationaliste, ni certainement percevoir *Mélanésie 2000* comme autre chose qu'un artefact folklorique destiné à un public de Blancs – et à ce titre, moins « authentique » que ne pouvaient l'être les pratiques culturelles et linguistiques des autochtones au cœur des « réserves »...

⁴⁷¹ Comme on l'a dit, outre sa participation à l'organisation de *Mélanésie 2000*, Missotte cosigne avec Tjibaou l'ouvrage *Kanaké* de référence (1976), et il soutient en 1985 une thèse de doctorat fondée sur son travail au CeFA, dans laquelle le festival de 1975 est largement évoqué.

⁴⁷² *A contrario*, le témoignage de Michel Levallois (ancien Secrétaire général de la Nouvelle-Calédonie) souligne plutôt le rôle joué par « plusieurs personnes, fonctionnaires et responsables administratifs, mais aussi membres des Églises catholique et protestante qui avaient pris conscience de la très grave crise morale et politique que traversait le Territoire et en particulier le monde mélanésien ». Il ne mentionne aucun ethnologue (Société des Océanistes, 1995 : 126-127).

⁴⁷³ Bensa définit le « discours sur le bois » comme une « présentation à la fois poétique et sociologique des clans de l'aire paicî, vallée par vallée », qui est « en principe prononcé seulement lors des levées de deuil » (1995b : 129-130). Ce discours est distinct du récit mythique de *Téa Kanaké* qui sert de trame au jeu scénique éponyme. La « narration » de Naouna est intégrée dans le premier tableau, qui décrit la vie « avant les Blancs » : la levée d'un deuil (pendant laquelle l'orateur déclame la généalogie des clans) y est brusquement interrompue par l'arrivée inattendue des Occidentaux. La traduction du jeu scénique a été réalisée par Marie-Claude Tjibaou (1995 : 119), elle-même originaire de l'aire Paicî.

⁴⁷⁴ Missotte mentionne pourtant la présence de Bensa, lui aussi venu en tant que spectateur du jeu scénique, et qui aurait vu des Européens se lever et partir pendant la représentation (1995 : 94).

En 1975, donc, l'influence la plus notable des monographies ethnographiques exogènes se résume principalement aux écrits de Maurice Leenhardt, qui sont abondamment utilisés. Ce n'est qu'à la suite de *Mélanésie 2000*, lorsque la « dimension culturelle mélanésienne » va trouver les moyens *institutionnels* de s'exprimer et de s'inscrire dans la durée, que les anthropologues et d'autres chercheurs en sciences sociales rejoindront l'équipe de Tjibaou. Ils commenceront à jouer un rôle dans l'espace de production symbolique qui s'ouvre peu à peu autour de la patrimonialisation de la culture kanak, et qui s'épanouira véritablement plus tard, dans les années 1990.

Mais, dans un premier temps, leur action se conjuguera peu ou prou à celle des intellectuels et des nationalistes occupés à édifier la conscience nationaliste kanak et à construire les symboles, puisés dans la tradition ou fabriqués de toutes pièces, du futur État indépendant de Kanaky.

Chapitre 6

Coutume et nationalisme.

« *"If we didn't have kastom", the New Guinean said to his anthropologist, "we would be just like White Men" ».*

Marshall Sahlins (1999 : 401).

Toute position idéologique ou action politique qui affirme et valorise l'identité culturelle d'un groupe doit pour cela s'appuyer sur un certain nombre de traits ou de symboles distinctifs visibles : afin de concevoir ce groupe comme une entité homogène et délimitée (une culture = une identité = un peuple), elle procède à son *objectivation culturelle* (Handler, 1984 : 61-62) sous une forme idéalisée, stéréotypée, et tangible.

Les leaders autochtones, qui se font les porte-parole du nationalisme et les artisans de la nation, veulent ainsi faire admettre l'existence du « peuple kanak », « en le nommant, en lui donnant un nom, et en faisant connaître et reconnaître ce nom, et la réalité qu'il produit autant qu'il la désigne » (Bensa et Bourdieu, 1985 : 82). Miroir du regard colonial, le traditionalisme mélanésien célèbre de fait un « éternel kanak », une « âme kanak » immuable, dont il fige et idéalise les représentations.

1. Faire voir, faire croire, faire exister : les artisans de la nation kanak.

D'un point de vue idéologique, un groupe d'intellectuels identitaires et de révolutionnaires d'origine autochtone (mais pas seulement), placé à la tête d'un mouvement de libération nationale, exige la reconnaissance et la réhabilitation par l'État français de la culture autochtone kanak⁴⁷⁵. Leur revendication, ethnique puis nationaliste, s'oppose à la domination française qui, depuis plus d'un siècle, a conduit à l'acculturation forcée des populations indigènes (notamment par la conversion religieuse et par l'« école des Blancs »), à la disparition de nombreuses croyances et pratiques traditionnelles, ainsi qu'au maintien d'inégalités sociales criantes entre ethnies. Plus concrètement, ce nouveau discours politique pro-mélanésien se nourrit de représentations occidentales modernes, profondément dix-neuviémistes, telles que l'image rousseauiste du « bon sauvage » perverti par la civilisation occidentale et le progrès, et propose une vision quelque peu nostalgique et idéalisée du passé précolonial.

Toutefois, il est important de le souligner une nouvelle fois, l'objectif de ce traditionalisme érigé en discours politique *n'est pas* le retour au mode de vie précolonial, mais plutôt la réification d'une représentation du « Nous, Kanak », bâti autour d'un archaïque commun idéalisé. Dans cette perspective, la désignation et la célébration d'un patrimoine kanak devient bel et bien un outil identitaire au service du politique (et plus précisément de la nation), car il incarne une mémoire commune, une appartenance collective à un même peuple, et légitime du même coup l'exigence d'un toit politique. Au travers de la muséographie, du folklore, de la commémoration du passé, explique Bensa, les intellectuels identitaires – et Jean-Marie Tjibaou en particulier – entendent :

« forger l'image d'un peuple kanak enraciné dans l'histoire ancienne de la Nouvelle-Calédonie et rassemblé autour de quelques valeurs précisément choisies : attachement à la terre ancestrale, sens de l'échange et du dialogue, puissance fondatrice de la tradition orale » (Bensa, 1995[1985] : 295 ; c'est moi qui souligne)⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Le rôle joué à cette époque par certains ethnologues occidentaux (Roger Boulay et Patrice Godin, notamment) dans la mise en forme patrimoniale de la culture et de l'identité kanak, revêt une dimension éminemment politique qui transcende la simple posture ethnographique de sauvetage ou de valorisation culturelle (*cf. infra*).

⁴⁷⁶ Bensa fait ici référence à l'action de Tjibaou en faveur du patrimoine culturel, dans le cadre du festival *Mélanésia 2000*, et à l'ouvrage consacré au festival (Tjibaou et al., 1976).

Cette démarche est avant tout un moyen de dépasser les « diversités », les « divisions », les différenciations sociales et culturelles fort nombreuses au sein des populations mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie :

« (...) le peuple kanak est riche de diversités : il se fragmente en ensembles politiques (chacun doté de structures spécifiques mais ouvert sur les autres par des mariages ou des initiatives diplomatiques) et en vingt-huit aires linguistiques soit vingt-huit langues parlées actuellement ; l'intercompréhension étant assurée par le multilinguisme, le recours à des interprètes et, aujourd'hui, par l'usage généralisé du français comme langue véhiculaire. Enfin, les contraintes du système colonial, spoliations foncières, christianisation, urbanisation progressive, ont ajouté d'autres clivages : entre "réserves" isolées, communautés confessionnelles distinctes, modes de vie différenciés, partis politiques, etc. » (Bensa, 1995 : 294).

Surtout, l'affirmation d'une *unité communautaire kanak* a pour but d'agir, non seulement sur la représentation que se font les Mélanésiens de leur propre culture, mais également sur la représentation que les « autres » (les non-Kanak) se font de cette culture. L'unité du peuple kanak est rendue visible par le biais d'une collecte et d'une mise en spectacle de témoins palpables d'une tradition immémoriale et authentique, ainsi que par l'invention de symboles identitaires « nationaux » auxquels chaque membre de la communauté doit pouvoir s'identifier.

Faut-il parler d'une *instrumentalisation* de la mémoire ?

Il importe, en tout premier lieu, que l'ensemble des populations mélanésiennes, aussi distinctes que soient en réalité leurs cultures (et en particulier leurs langues vernaculaires, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes lorsqu'il est question de donner à voir *la culture nationale* kanak), aient le sentiment d'avoir quelque chose en commun, d'appartenir à une seule et même « communauté ethnique »⁴⁷⁷. Cette communauté, quelque « imaginée » qu'elle fût (Anderson, 1996), doit sembler parfaitement naturelle à ses membres et devenir *ce par quoi ils se définissent socialement*. Aussi le militantisme placé sous la bannière ethnoculturelle

⁴⁷⁷ Dans des travaux qui font autorité, le linguiste Jean-Claude Rivierre dénombrait en 1981 vingt-huit langues mélanésiennes en Nouvelle-Calédonie, dont vingt-quatre pour la Grande-Terre (parmi lesquelles seulement quatre langues – paicî, ajië, xârâcùù, cèmuhî – étaient parlées par plus de deux mille locuteurs). Chacune des îles Loyauté était pourvue d'une langue (nengone, drehu, iaai), tandis qu'une langue polynésienne, proche du wallisien, était parlée aux extrémités sud et nord de l'île d'Ouvéa (1985 : 1689-1690).

s'empare-t-il d'abord des thèmes sociaux contemporains qui sensibilisent le plus l'opinion des populations qu'il souhaite mobiliser. Il s'agit en fait de rassembler les hommes, de permettre

« aux agents de se découvrir des propriétés communes par-delà la diversité des situations particulières qui isolent, divisent, démobilisent, et de construire leur identité sociale sur la base de traits ou d'expériences qui semblaient incomparables aussi longtemps que faisait défaut le *principe de pertinence* propre à les constituer en indices de l'appartenance à une même classe » (Bourdieu, 1982 : 153 ; c'est moi qui souligne).

En l'occurrence, il s'agit plutôt de l'appartenance à la classe des dominés qui, dans le paysage colonial, est stigmatisée en termes ethnicistes. Dans le cas qui nous intéresse, le principe de pertinence sera donc l'ethnicité (entendue non pas comme une catégorie objective d'assignation identitaire, par nature essentialiste, mais comme un *sentiment d'appartenance* à un groupe *et d'identification* à « la culture » qu'elle est censée représenter), qui permet de « nationaliser » des malaises individuels, *en piochant dans le registre du « passé coutumier » un moyen de les reformuler et de les opposer, sous forme de propriétés distinctives, aux « autres », ceux des autres ethnies.*

Que les « nationaux » s'y reconnaissent ne suffit pas : encore faut-il que la communauté soit reconnue par ceux qui en sont exclus, c'est-à-dire que l'altérité kanak, sous sa forme objectivée, doit sembler tout aussi intelligible, « naturelle » et « vraie » aux yeux des « non-Kanak ». A ce titre, l'utilisation de catégories symboliques ou de registres occidentaux ou européocentriques de perception et d'expression du social et du culturel fonctionnera d'autant mieux que ces catégories ou registres sont déjà admis subjectivement – c'est-à-dire qu'ils *font sens* –, à la fois par les Occidentaux (qui les ont importés et pour qui ils ont toujours semblé « naturels ») et par les Kanak (à qui on les a inculqués par la violence physique et symbolique, et qui les ont finalement intériorisés comme quelque chose qui va de soi ou, plus subtilement, quelque chose que « les Blancs comprennent facilement »).

En Nouvelle-Calédonie, à la fin des années soixante-dix, la revendication indépendantiste s'est concentrée plus particulièrement sur la question de la restitution du foncier, notamment sur la Grande Terre. Paul Néaoutyine, cofondateur du PALIKA (1976), rappelle que des débats idéologiques surgissent parmi l'élite kanak à cette époque, à propos de ce qui doit plus particulièrement être placé au cœur de l'argumentation anticoloniale :

« (...) les discussions pouvaient être vives avec les camarades des Foulards rouges. La plupart venaient des îles Loyauté. La prise de conscience de la colonisation des jeunes de la Grande Terre se fondait sur les spoliations foncières et le contact direct avec les colons tandis que ceux des îles Loyauté parlaient de culture et d'identité kanak, pas d'indépendance ni de restitution des terres » (Néaoutyine, 2006 : 24)⁴⁷⁸.

Tjibaou souligne quant à lui que le milieu socio-culturel kanak est avant tout et majoritairement rural (ce qui a longtemps été le *choix du nécessaire* compte tenu de l'historique des cantonnements au sein des réserves et de l'enclavement de « la Brousse »). Il dresse ainsi le portrait de « l'homme mélanésien traditionnel » :

« Comment est conçu l'homme dans le monde mélanésien ? Comment est conçu l'univers dans lequel il se trouve ? Quels sont les modèles de l'homme, les modèles de réussite de l'homme, les rapports de cet homme avec l'univers des vivants, avec les êtres vivants, avec le terroir ? Je pense que les gens qui sont encore de la terre, qui sont des ruraux, peuvent communier facilement avec ce que je veux dire. Quels sont les rapports avec le soleil, la lune, le tonnerre, les saisons ? (...) Tout cela pour vous donner un peu le profil de l'homme traditionnel : c'est celui qui sort de la terre, de l'humus, de la tribu, qui circule en ville mais qui n'est pas un produit de l'université, qui est un produit de la terre, de la tribu » (Tjibaou, 1996[1981] : 103)⁴⁷⁹.

Bensa rappelle pour sa part que la force du lien à la terre est empruntée à l'imaginaire missionnaire, et notamment au « rapport mystique » à la nature, que les Kanak utiliseront pour appuyer *en termes culturels et identitaires* leurs revendications foncières – revendications par ailleurs complètement fondées et légitimes *en droit* :

« Ils diront par exemple : "Leenhardt insiste sur notre rapport privilégié au monde naturel, eh bien ! c'est là un argument supplémentaire pour légitimer culturellement notre combat pour la répartition de nos terres". Les Canaques disent souvent : "Je porte le nom de ma terre d'origine, donc si on me vole cette terre, je n'existe plus, je n'ai plus de personne, je ne suis plus rien". Ce discours est d'un grand poids. On sait pourtant qu'en Europe également, beaucoup de patronymes sont des toponymes...

(...)

C'est aussi un moyen de formuler une revendication anti-coloniale de souveraineté foncière en des termes fortement personnalisés qui font l'économie de l'explication d'un système socio-politique particulièrement complexe et souple où les références spatiales jouent un rôle essentiel.

⁴⁷⁸ Comme indiqué précédemment, ces divergences entre Loyaltiens et gens de la Grande Terre sur la question du foncier constituent une des raisons ayant conduit à la dissolution du groupe des *Foulards Rouges* de Naisseline (cf. *Les Calédoniens*, n°008, samedi 15 mars 1975, p.7).

⁴⁷⁹ A propos de la conférence d'où est tiré cet extrait (Université de Genève, mars 1981), les commentateurs décrivent la démarche de Tjibaou comme paraissant détachée du contexte politique de l'époque, « comme s'il faisait encore du discours de type ethnologique le support implicite de toute argumentation politique » (Bensa et Wittersheim, in Tjibaou, 1996 : 101).

(...) L'utilisation de ces "données" ethnologiques sélectionnées et portées au rang d'arguments politiques se fait toujours avec un grand souci d'efficacité. "Pour les Blancs, me disent souvent mes interlocuteurs canaques, il faut être simple... pour qu'ils comprennent..." » (Bensa, *in* Bensa et Bourdieu, 1985 : 72-73).

Pour Jean-Marie Kohler :

« La revendication foncière est ancienne et a toujours comporté une signification politique – refus de la spoliation opérée par un pouvoir étranger au profit des colons, évidemment considérés comme des étrangers. Mais cette revendication n'a pris sa portée actuelle en tant que menée nationaliste structurée qu'à partir du moment où elle s'est insérée dans le cadre conceptuel global produit par la revendication culturelle » (Kohler, 1987 : 26, note 25).

Ce serait donc davantage par souci d'efficacité symbolique que la terre serait de plus en plus systématiquement décrite comme le berceau traditionnel du *clan*, dans lequel il puise son histoire, sa force, son *identité*. Interrogé sur le fondement de cet argument foncier, Jean-Marie Tjibaou, qui agissait alors au nom du parti dominant d'Union calédonienne, explique l'importance de la formulation de cette revendication foncière dans le processus de *mobilisation* ethnique en faveur de l'indépendance :

« Nous étions tous d'accord pour revendiquer tout le pays, dit-il, mais *stratégiquement, pour intéresser la population*, il fallait d'abord passer par la revendication des clans »⁴⁸⁰.

Paul Néaoutyine ajoute :

« Nous divergions avec l'Union calédonienne sur la manière de revendiquer. Nous étions favorables à la revendication collective pour agrandissement de réserves, afin de prendre en compte les besoins de toute la collectivité, mais eux penchaient plutôt pour une restitution clanique. Quand le Palika s'est créé, et même à l'époque du Groupe 1878, nous n'avons jamais plaidé pour la revendication clanique ou individuelle. (...) Nous avons défendu une option de gauche. Une option sociale. *Il n'entrait pas dans nos idées de faire du clan un propriétaire privé, ce qui ne correspond à rien dans notre culture.* (...) Quand l'Union calédonienne a rallié le mot d'ordre de revendication des terres, elle a introduit l'idée de revendications claniques et de propriété clanique. Nous n'étions pas d'accord. (...) Positionner les revendications sur le terrain de la propriété clanique risquait de nous amener à reconnaître, dans les cas où nous ne pouvions pas établir un titulaire clanique, qu'il y a des espaces qui sont "libres", sans titulaire coutumier clanique. Le Palika voyait les choses autrement : nous utilisions la

⁴⁸⁰ « Portrait d'un colonisé », récit recueilli en mai 1988 par Lionel Duroy (Tjibaou, 1996 : 263). C'est moi qui souligne.

revendication des terres pour revendiquer la Nouvelle-Calédonie tout entière » (Néaoutyine, 2006 : 138-139 ; c'est moi qui souligne)⁴⁸¹.

Guiart rend compte lui aussi sensiblement d'une « instrumentalisation » de la rhétorique identitaire à des fins de compensation juridique :

« Une de ces idées force entièrement fabriquées par la société blanche, et pas seulement ici, est celle de la propriété collective de la terre, notion inscrite par le Gouverneur Guillaïn dans son arrêté créant la personnalité civile de la tribu. L'institution même de la "Réserve Indigène" est née de ce concept pseudo-juridique, auquel les fonctionnaires européens s'accrochent encore avec l'énergie du désespoir, ce qui a incité les Mélanésiens à ne pas les contredire lorsqu'ils avaient des concessions à en obtenir. D'où la notion de propriété clanique, introduite pour des raisons parfaitement pragmatiques au cours des dernières décennies et qui a obtenu un succès si remarquable.

Ce qu'on ne dit jamais est que les terres officiellement rendues à un "clan" retournent en réalité aussitôt à la forme d'appropriation traditionnelle, qui n'est ni réellement individuelle ni réellement collective dans son principe, mais assure aux individus mâles un droit d'usage constant, de la naissance à la mort, s'il y a résidence locale (...).

Tout le reste est de la mise en scène, quoi que peut-être pas de la perte de temps, puisque cela marche. *C'est loin d'être dans la région le seul cas de manipulation des pouvoirs publics européens par des insulaires utilisant les concepts apportés par leurs maîtres pour emmener ces derniers là où cela les arrange.* Ce qui rééquilibre quelque peu le paysage colonial maintenu. Il y a pourtant des inconvénients à traiter constamment d'une société et d'une culture en partie imaginaires » (1996a : 40-41 ; c'est moi qui souligne).

Sur la Grande Terre en particulier, la plupart des territoires qui abritaient jadis les villages des populations autochtones ont été confisqués par l'Administration coloniale puis redistribués aux colons européens et transformés en exploitations agricoles ou bien exploités pour leurs ressources minières. Comme l'explique Patrick Pillon, les spoliations et les cantonnements ont créé des situations de déséquilibre flagrant :

« A la veille de la réforme foncière de 1978, mille actifs non mélanésiens contrôlent 370.000 ha de propriétés et 120.000 ha de locations domaniales tandis que plus de 25.000 Mélanésiens ne disposent sur la Grande-Terre que de 165.000 ha de réserve et de 40.000 ha de locations et de propriétés privées » (1989 : 167).

L'antériorité des populations mélanésiennes sur le sol de la Nouvelle-Calédonie n'est nullement contestable, et on ne peut donc davantage nier que ces dernières aient été dépossédées de leurs terres par le colonisateur. En outre, la récession économique des années

⁴⁸¹ Lors de la scission du PALIKA (1981), le LKS emmené par Naisseline s'intéresse pour sa part davantage à la dimension culturelle que foncière.

1970 a d'abord frappé les structures salariales à l'intérieur du périmètre urbain, provoquant un « repli » d'une part du salariat mélanésien vers la tribu, et transformant l'espace rural en enjeu social extrêmement sensible⁴⁸². Enfin, le contexte international de l'époque, ouvertement anti-impérialiste, est très largement favorable à l'émancipation des anciens colonisés et à la rétrocession aux « peuples indigènes » d'une part croissante de leurs droits fonciers au titre de « premiers occupants ». Aussi la demande de rétrocession des terres qui s'affirme dans les années 1970 pourrait-elle s'imposer *ex abrupto* comme une revendication parfaitement logique et légitime à la lumière de l'idéologie anticoloniale, sans qu'il fût besoin de la justifier de surcroît par un quelconque argument référé au mythe de l'ancêtre et à la cosmogonie du clan. Toutefois, afin de lui donner plus de poids sur le plan symbolique, les tenants de l'indépendance autochtone vont conférer à leur revendication un contenu culturaliste indiscutable : la « terre nourricière » et le « terte originel » sont employés comme des composantes essentielles de l'identité collective de chacun des clans et, par l'axiome communautariste (exogène), du peuple kanak dans son ensemble⁴⁸³. L'enjeu est considérable. En effet, selon l'ethnologue Dorothee Dussy :

« La question foncière, qui est l'un des axes prioritaires des politiques menées en Nouvelle-Calédonie depuis 1976, est au centre des revendications kanak depuis le début de la colonisation. La rétrocession foncière en milieu rural s'appuie en partie sur la démonstration qui peut être faite de l'occupation ancienne d'un espace par les ascendants ou représentants des demandeurs » (Dussy, 2000 : 166)⁴⁸⁴.

L'argument coutumier (c'est-à-dire en fait le ou les récits *traditionnels* qui permettent de retracer la situation géopolitique à l'époque précoloniale) a valeur de cadastre, et fait par conséquent autorité en matière de propriété foncière. Chaque groupe clanique désireux de reprendre possession de terres traditionnelles s'attache donc à démontrer, par le récit mythique et les généalogies, de quelle manière telle ou telle parcelle du territoire a véritablement

⁴⁸² « Subordonnant en grande partie "la stabilité et l'harmonie sociales du territoire [...] à la participation de l'ethnie mélanésienne au développement économique" (UPM, 1975), l'Union progressiste multiraciale, qui deviendra l'Union progressiste mélanésienne, milita activement pour la création d'un fonds de développement rural adapté aux spécificités juridiques des réserves (...). C'est dans ce contexte que fut créé, en 1975, le Fonds d'aide et de développement de l'intérieur et des îles (F.A.D.I.L.) » (David, Guillaud et Pillon, 1999 : *avant-propos*).

⁴⁸³ Pour les Kanak originaires des îles Loyauté, où les spoliations foncières n'ont pas eu lieu et où la quasi totalité des terres compose les « réserves coutumières », la revendication identitaire prend son sens au titre d'une idéologie anti-colonialiste globale ; elle rejoint ensuite l'action dirigée contre la politique coloniale de dépossession foncière menée sur la Grande Terre au profit des projets successifs de colonisation rurale.

⁴⁸⁴ Pour Le Meur, « c'est seulement dans les années 1970 que la thématique foncière va converger avec un discours indépendantiste kanak qui naît de la polarisation de la vie politique du territoire » (2012 : 98).

constitué le berceau traditionnel de son *clan* : attestée par la tradition orale, la dimension symbolique de l'attachement du Kanak à la colline, à la vallée, au rocher, à l'embouchure de rivière, etc., d'où son clan est originaire, justifie alors pleinement la restitution aux représentants coutumiers de leurs territoires fonciers, du fait de la valeur patrimoniale de ces derniers, de leur position centrale dans l'histoire et les lignages des clans, du lien qu'ils maintiennent avec la mémoire et les ancêtres – donc avec l'identité – du groupe. « L'utilité en général d'une tradition, écrit Gérard Lenclud, est de fournir au présent une caution pour ce qu'il est » (1987 : 119). Là encore, la dimension identitaire du foncier, une tradition qui fait autorité et qui a toujours occupé une place de choix dans les négociations politiques, serait donc davantage utilisé sous la forme d'une « *rétroprojection* », eu égard aux préoccupations foncières contemporaines des Kanak dans un rapport politique qui entend contester la mainmise coloniale⁴⁸⁵. A propos de l'Océanie, et de la Mélanésie en particulier, Robert Tonkinson explique le phénomène en ces termes :

« Dans la plupart des îles de Mélanésie qui ont subi très tôt la forte influence de la christianisation, les populations disposent aujourd'hui de très peu d'informations sur ce qu'était leur propre culture avant l'invasion européenne... La réponse de ces populations a souvent consisté à "réinventer", par des efforts conscients, la coutume perdue – à reconstruire les éléments d'un passé lointain et en grande partie oublié, afin de satisfaire ce qui est perçu comme les exigences d'une idéologie nationale contemporaine. Il s'agit là de "tenter de lire le présent en fonction du passé, en écrivant le passé en fonction du présent" (Lindstrom [1982]). Un tel effort créatif est intimement lié à des considérations socio-économiques et politiques contemporaines » (Tonkinson 1982 : 304 ; ma traduction).

D'un autre côté, le caractère exclusivement oral de la tradition mélanésienne en fait un support de mémoire très malléable, qui laisse au locuteur une grande liberté d'interprétation. Le recours au registre coutumier permet en effet d'adapter le discours à chaque situation, de reformuler et d'agrémenter le contenu de la mémoire en fonction des enjeux identitaires présents. Or, cette malléabilité (ou plutôt cette « vulnérabilité de la mémoire »)⁴⁸⁶ peut avoir des effets pervers : il apparaît ainsi que différents groupes, se disputant l'appropriation coutumière de territoires fonciers très convoités, font état de récits concurrents et contradictoires sur l'histoire des généalogies et des alliances coutumières, rendant du même coup impossible la

⁴⁸⁵ La notion de « *rétroprojection* », déjà abondamment utilisée, me paraît ici plus explicite que celle de « *nationalisme rétrospectif* » formulée par Anthony Smith (1996 : 360).

⁴⁸⁶ L'expression est empruntée à Ricœur (1998) ; cité par Graille (2004 : 333).

reconstitution exacte de la situation géopolitique précoloniale de ces régions (Dussy, *op.cit.* : 165). Selon Bensa :

« (...) le dépeuplement, sous les effets de la répression, des épidémies ou de l'exil forcé, des zones autrefois occupées librement par les Kanaks a rendu vacants un très grand nombre de sites, d'habitats, c'est-à-dire de noms. Les personnes interrogées plus d'un demi-siècle plus tard ont ainsi eu à leur disposition un large stock de toponymes au moyen desquels elles pouvaient affirmer leur autorité sur des lieux situés en dehors de leurs réserves. Nous sommes, de fait, placés face à une recomposition circonstancielle du système des noms propres tel qu'il a été rendu possible et politiquement efficace par l'établissement de l'état civil à partir de 1950. Rien ne permet de prouver que les observations faites dans cette période reproduisent fidèlement le système socio-politique qui était opérationnel antérieurement aux spoliations foncières et à l'avènement du Code de l'indigénat en 1887.

De même, plusieurs récits et discours de facture très traditionnelle se sont révélés avoir été élaborés dans les quarante dernières années en réaction à des situations directement induites par la politique coloniale : rattachement à tel district plutôt qu'à tel autre, contestations des chefferies administratives installées par l'administration française, conflits fonciers suscités par la redistribution des terres » (Bensa, 2006 : 46-47)⁴⁸⁷.

Ailleurs, l'ethnologue relate sa propre expérience de terrain :

« Quand j'ai commencé mes enquêtes, en 1973, les revendications foncières kanak battaient [leur] plein. Il est certain que les récits historiques que j'ai alors recueillis venaient faire écho à l'exigence de restitution des terres spoliées par la colonisation. En racontant leurs parcours, en désignant et montrant les anciens sites habités autrefois par leurs ancêtres, les narrateurs établissaient implicitement leurs droits imprescriptibles sur ces lieux et espaces d'où ils avaient été chassés au XIX^e. Les récits venaient soutenir la revendication et ils le font encore aujourd'hui selon une rhétorique bien rôdée. Cela ne veut pas dire que la mémoire kanak, aussi travaillée qu'elle puisse être, relève totalement de la construction *ad hoc*, voire de l'affabulation. Dans la mesure où les parcours des clans et leurs droits fonciers sont globalement reconnus, les récits ne s'entrechoquent pas de façon cacophonique. Des questions nouvelles se posent toutefois aujourd'hui quand les terrains attribués ou revendiqués sont susceptibles d'être utilisés à d'autres fins que l'agriculture, pour le tourisme, des équipements collectifs, des

⁴⁸⁷ Bensa entame bien ici une démarche d'objectivation des conditions de production du savoir ethnographique : « Rien de plus historicisé que cette ethnographie qui se leurrerait sur elle-même si elle ne se donnait pas les moyens méthodologiques de faire la critique de ses sources, afin de dégager les modalités selon lesquelles les comportements et les paroles qu'elle a observés participaient d'une évolution historique locale » (2006 : 47). C'est aussi la position que défend un des spécialistes de l'archéologie néo-calédonienne : dans une conférence publique donnée récemment, Christophe Sand explique que les sociétés traditionnelles mélanésiennes décrites dans les monographies des anthropologues ne prenaient pas en compte les bouleversements déjà induits par les « premiers contacts » avec les Blancs, et en particulier les épidémies qui avaient considérablement décimé les populations autochtones, avant l'arrivée des missionnaires : « "L'ethnologie, qui se développe lors de l'installation européenne, et qui sert de base à la vision que les Kanak ont d'eux-mêmes aujourd'hui, observe des sociétés qui sont déjà modifiées", assène Christophe Sand ». (« Bouleversante archéologie », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 20 mai 2015). Les positions de Sand ont déjà été développées dans plusieurs publications antérieures (Sand, 1997 ; Sand *et al.*, 2000).

exploitations minières, etc. Là le débat reprend : où sont les droits de ce clan sur ce terrain-là, a-t-il été accueilli ailleurs, qui a-t-il accueilli ? Les récits ressortent et les versions s'affrontent parfois si fort que la parole cède la place aux fusils » (Bensa, 2003 : 49-50).

Il semblerait que l'unité politique kanak souffre depuis longtemps, et de plus en plus souvent, de ces luttes d'intérêts et des rivalités exacerbées entre fractions concurrentes, lesquelles, *sous couvert de la coutume*, tentent d'asseoir leur légitimité à l'intérieur de territoires existants ou à conquérir⁴⁸⁸.

Dans tous les cas, les modalités selon lesquelles s'exprime, à l'époque du mouvement nationaliste kanak, la revendication foncière, permettent d'ores et déjà d'identifier le rapport problématique au passé qui se trouve induit dans tout processus d'affirmation identitaire et de décolonisation. La *mobilisation de la tradition* au service de l'idéologie nationaliste laisse à penser que le discours politique kanak, à l'instar de tout nationalisme, puise sa légitimité dans une forme de *réinterprétation* ou de *reformulation* de la mémoire, entendue comme la sélection de traits et d'événements historiques précis, dont la valorisation, en termes philo-coutumiers, sert des desseins exclusivement modernes, autant idéologiques que pragmatiques : en l'occurrence, la mise en exergue du lien d'identification entre une communauté culturelle (famille, clan, lignée) et un territoire délimité. Le contenu du récit généalogique (*i.e.* la mémoire du clan telle qu'elle se transmet oralement) permet de valider à la fois l'histoire des origines (la cosmogonie qui fonde l'identité du groupe), le lien particulier aux lieux et à la terre (l'itinéraire suivi par les clans), pour ensuite les inscrire dans un registre coutumier qui fait autorité et qui se place au cœur du projet d'édification politique⁴⁸⁹.

Plus généralement, et à l'instar de tout projet nationaliste (ou plus exactement, dirait Gellner, conformément à tout processus de *modernisation* politique et sociale qui engage des populations hétérogènes dans une refonte du système de relations sociales et qui sous-tend l'édification d'une communauté culturelle *nationale*), c'est le thème de la *ruralité comme*

⁴⁸⁸ Les conflits fonciers dont Umberto Cugola se fait l'écho (2009), qui concernent des terres claniques situées dans les alentours de la tribu de La Conception, sont révélatrices des enjeux qui touchent la question foncière, et des stratégies parfois mises en œuvre par une famille ou un clan dans le seul but de s'accaparer des terres au détriment d'autres clans. Cf. aussi sur ces situations de conflits : Naepels (1998) ; Dussy (2012) ; Le Meur (2012).

⁴⁸⁹ Cf. *supra*, les travaux menés sur Hawaï (Linnekin 1983 : 246 ; Keesing 1989). Guiart situe le phénomène d'instrumentalisation bien plus tôt, dès les années 1950 : selon les propos de l'ethnologue, l'attribution de terres n'ayant aucun propriétaire connu se faisait alors en réinventant des lignées et des patronymes lors de réunions nocturnes, *comme pour anticiper la revendication foncière* qui viendra ensuite (1996a : 57).

principe identitaire qui se voit canonisé dans sa globalité, érigé en référent culturel national et mis au service de la lutte du *peuple kanak*⁴⁹⁰.

Construire Kanaky, la nation kanak

De l'intérieur ou de l'extérieur, l'unité culturelle du peuple kanak, ou plutôt les « clôtures culturelles »⁴⁹¹ qui la délimitent, doivent donc *se donner à voir*. Pour justifier la revendication identitaire, les *leaders* nationalistes procèdent à la réification d'un modèle idéologique de culture kanak, populaire, rurale et archaïque. L'un des archétypes les plus marquants de cette démarche concerne, comme on l'a dit, le rassemblement, à Nouméa, en 1975, de plus de deux mille Kanak venus de la Grande Terre et des Iles. Jean-Marie Tjibaou explique :

« Mélanésie 2000 avait pour but de faire un "flash" sur notre culture pour le monde blanc, et d'inviter les Mélanésiens à se projeter dans une espèce de grande fête populaire où ils se révéleraient à eux-mêmes et prendraient conscience de leur propre patrimoine » (Tjibaou, 1995[1976] : 112).

Ils vont donc donner à voir cette culture sous une forme que d'aucuns décriront comme étant folklorisée – du fait qu'elle se trouve objectivée et destinée à être *montrée* – à travers un certain nombre de « survivances », qui sont autant de témoins objectifs, concrets, palpables, d'une permanence culturelle, c'est-à-dire d'une *continuité avec le passé*, et ce malgré les bouleversements causés par l'impérialisme et l'acculturation :

« A la satisfaction de tous, explique encore Tjibaou, les mini-festivals ont révélé des choses que l'on croyait disparues » (1996[1977] : 40).

⁴⁹⁰ Le FLNKS reçut le soutien des paysans du Larzac, ce qui fait dire à Tjibaou : « Nous avons comme point commun la lutte pour la liberté liée à la terre ; nous sommes, comme eux, des paysans, et nous comprenons bien leur lutte, liée à l'occupation de la terre, d'abord comme possibilité de survivre, de vivre. Et puis, aussi, le fait que c'est la bataille d'une minorité contre la majorité culturelle. On est d'abord des paysans, on travaille la terre. On ressent la même chose quand les militaires prennent nos propres terres, quand on subit leur répression. Je pense que les gens du Larzac ressentent le combat qu'on peut mener ici comme nous-mêmes. Le soutien du Larzac est pour nous très important, sentimentalement et politiquement. C'est un bon exemple pour nous parce que la lutte les a soudés encore plus et que finalement ils ont obtenu gain de cause en réveillant la conscience de la majorité » (Tjibaou, 1996[1985] : 214). Cf. Chappell (2013 : 11).

⁴⁹¹ Barth (1995[1969]). Cf. aussi Bayart (1996 : 23).

Ainsi *réifiée* et *authentifiée*, l'unité culturelle kanak est délimitée, (dé)montrable, et elle peut être (re)connue comme immémoriale et vraie, *naturalisant* peu à peu l'idée selon laquelle il existe bel et bien, depuis toujours, un « peuple kanak », défini par un certain nombre de pratiques culturelles – une sorte de « kit identitaire » (Bayart, 1996 : 51) : coutume, mythes, traditions, objets, danses, chants, etc., constituent autant de représentations d'une « culture ancestrale » décontextualisée et reproduite ensuite dans un corpus de pratiques culturelles.

La mise en œuvre d'une politique de promotion culturelle correspond donc plus vraisemblablement à une vision occidentale et patrimoniale de la culture : il s'agit de faire l'inventaire, la muséographie et la mise en spectacle d'une culture dont le gage d'authenticité réside dans le fait qu'on la qualifie de « populaire » ou de « traditionnelle »⁴⁹². Tout se passe comme si une part de l'intelligentsia autochtone cherchait, en rassemblant les témoins d'un « patrimoine national kanak » (collecte d'objets, recensement de techniques traditionnelles, recueil et transcription de traditions orales, recherche de danses « oubliées », etc.), à démontrer l'existence d'une culture nationale kanak savante, lettrée, et universelle ou, pour reprendre la terminologie utilisée par Ernest Gellner, d'une *haute culture* kanak vouée à devenir *l'emblème d'une « nation »* (1989 : 114). Pour Guiart,

« (...) parler d'une culture canaque globale est un concept intellectuel dangereux vis-à-vis d'une réalité culturelle qu'il hypostasie sous une forme artificielle. Il n'y a pas plus de culture canaque unique qu'il n'y aurait de culture mélanésienne ou polynésienne globale dans l'ensemble de la région. Il existe des éléments constants et un nombre incalculable de variantes. La "culture canaque" ne saurait être qu'un mot commode, au même titre d'ailleurs que la "culture française", substituée elle aussi à la "somme" des cultures locales (...) » (Guiart, 1996b : 93).

La décontextualisation et la réification de l'art de vivre mélanésien sont véritablement institutionnalisées à travers un certain nombre d'actions d'inspiration patrimonialiste, qui donnent un contenu, concret, visible, sinon tangible, bref irréfutable, à *l'âme* ou à *l'identité* kanak. Seront dits « traditionnels » (et du même coup collectés, fichés, codifiés, muséographiés), des traits de culture populaire (mythes, danses, flèches faïtières, bambous gravés, monnaies kanak), témoins d'un passé tribal, et qui donnent la preuve objective de l'existence d'une « communauté ethnoculturelle ». L'affirmation de l'existence d'une *haute*

⁴⁹² C'était, rappelons-le, le souci dominant de l'ethnologie française depuis les années trente, et des océanistes depuis 1945. Les ethnologues jouent à ce titre un rôle actif dans le travail de recensement et d'objectivation des représentations identitaires autochtones.

culture nationale (au sens où elle se distingue des particularismes et des usages locaux et régionaux, parfois très distincts les uns des autres) nécessite, pour sa mise en valeur et sa sauvegarde, une infrastructure politique (dont l'État de Kanaky serait l'accomplissement) et des institutions publiques (musée, centres culturels, écoles,...), comme l'explique avec fermeté une revue culturelle de l'époque :

« Nous avons le droit, a dit Roch Pidjot, le 24 septembre 1982, pour l'unité nationale du peuple Kanak, aux nouveaux moyens de la culture, pour nous exprimer dans le monde d'aujourd'hui et pour les façonner selon nos coutumes. (...) Le musée est sans aucun doute l'un de ces droits du peuple Kanak et de tous les peuples qui veulent conserver pour les générations futures les témoins matériels de leur histoire et de leur culture. Il devient même une vitale nécessité. Les objets ... *préservés le mieux possible dans leur contexte primitif* pourraient aider les peuples à réaffirmer les valeurs de leurs cultures et de leurs grandes œuvres artistiques et culturelles spirituelles. C'est pourquoi, un musée est primordial dans le combat que mène un peuple, une nation pour la reconquête de son identité perdue lors de la période de colonisation »⁴⁹³.

De façon tout à fait symptomatique, on constate que le musée ethnographique – institution coloniale *par excellence* – se trouve saisi par la rhétorique identitaire au titre de « conservatoire » de la tradition, de réification de l'esprit communautaire. Aussi les objets sélectionnés pour entrer au musée – et donc pour accéder au statut hautement symbolique de « patrimoine national kanak » – se rapporteront-ils de préférence à la période précoloniale. Autrement dit, un objet sera d'autant plus investi de valeur identitaire et crédité d'authenticité qu'il aura, au préalable, cessé d'exister en tant qu'objet usuel et quotidien. Ainsi, aussi anti-colonial et pro-mélanésien qu'il fût, le discours identitaire est de toute évidence largement pétri de représentations occidentales de la culture autochtone. De fait, ce discours réclame pour le peuple kanak la mise en place d'institutions modernes et exogènes (le musée constitue un exemple frappant), donc qui n'existaient pas dans la société mélanésienne traditionnelle. Comme le remarque Gérard Collomb :

« même lorsqu'il place l'opération de mise en patrimoine au plus près d'une affirmation identitaire ethnique, le musée ethnologique reste une institution qui délivre une lecture globalisante et hégémonique de l'histoire, validée et imposée par l'Occident » (1999 : 336).

⁴⁹³ *Pacific 2000*, revue trimestrielle culturelle pour la préparation du IV^e Festival des Arts du Pacifique, n°2, avril 1983. Extrait du dossier « Pourquoi des musées dans le Pacifique ? », p.20 (c'est moi qui souligne).

Par ailleurs, le rôle donné au musée exalte la valeur patrimoniale et l'authenticité des objets kanak précoloniaux, reprenant en cela l'idée, communément admise chez les Occidentaux, selon laquelle les sociétés traditionnelles tendraient à disparaître sous les effets de la « mondialisation », et avec elles leurs pratiques immémoriales, leurs mythes, et leurs objets. A ce titre, tous les objets datés « d'avant-l'arrivée-des-Blancs » sont immédiatement jugés les plus représentatifs de cette culture précoloniale, et se trouvent consacrés aussi bien par les institutions muséales que par les collectionneurs privés. Le discours culturaliste kanak produit par les tout premiers « protagonistes identitaires » (Brubaker, 2001) qui animent le mouvement, semble avoir totalement intériorisé cette conception – largement nourrie par l'imagerie occidentale – de « l'authenticité kanak », au point d'en faire l'un des symboles de la future nation.

Or, la majeure partie du patrimoine artistique kanak (*i.e.* l'ensemble des objets « pré-contact ») a été détruite lors de l'évangélisation. Un bon nombre d'objets ont également été collectés par certains explorateurs, missionnaires ou ethnologues ayant séjourné en Nouvelle-Calédonie, et se trouvent désormais en Occident, dans les musées d'ethnographie ou dans des collections privées ; dépossédées de leurs objets, les Kanak n'ont alors à leur disposition qu'un patrimoine bien réduit pour incarner la nation. C'est d'ailleurs bien un ethnologue métropolitain, Roger Boulay (Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie à Paris), qui se trouve mandaté par Jean-Marie Tjibaou dès la fin des années 1970, afin de recenser et photographier l'ensemble du patrimoine artistique kanak éparpillé dans les différents musées occidentaux⁴⁹⁴.

La rénovation du musée territorial de Nouméa au début des années 1980, et l'accroissement de ses collections (par le biais notamment de donations), témoignent de la réelle volonté patrimoniale qui s'exprime à cette époque, transformant peu à peu le vieux musée de « curiosités » et ses collections ethnographiques, en un véritable lieu de mémoire identitaire kanak. Selon un acteur du champ culturel, c'est bien l'idéologie nationaliste qui sous-tend la « rénovation » du projet muséographique :

« Le Musée de 1985, c'est la création du peuple kanak : un espace où tout est mélangé, où tu n'as pas de chronologie, où tu n'as aucune évolution sociale et culturelle, et où tout est mis sur un niveau plat. Tu mets un chambranle fait avec un outil de pierre à la fin du 18^e siècle, qui a été mis sur une haute case de 20 mètres de haut, et juste à côté,

⁴⁹⁴ Ses recherches permettent de constituer un portfolio intitulé « objets kanak ». Roger Boulay effectue à la même époque un travail similaire sur l'architecture traditionnelle des cases. La mission dévolue à l'ethnologue comporte déjà la dimension d'« inventaire du patrimoine kanak dispersé » (IPKD) qui sera utilisée ensuite dans la définition des actions à visée patrimoniale dévolues à l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK, créée en 1989) ; *cf. infra*.

tu mets une flèche faïtière qui a été faite avec un outil [de fer] pour les gendarmes, pour mettre au-dessus de leur faré où ils prenaient le thé, dans leur gendarmerie de brousse dans les années 20. Et les deux, c'est pareil ! Aucun problème ! (...) Quand Tjibaou a tapé du poing sur la table en 82, en disant : "Je veux que Luc Chevalier dégage parce que c'est un Caldoche, et je veux qu'on fasse un musée "invention de la tradition"" – il ne l'a pas dit comme ça, mais le concept, il est là, c'est une analyse intellectuelle que je fais, mais le concept fait par Patrice Godin, c'est un concept pensé par Jean-Marie et les gens qui sont derrière lui. Le fait de ne mettre aucune date, le fait de tout mélanger, c'est bien ce qui est au cœur d'une invention de tradition »⁴⁹⁵.

Une des questions qui se pose alors, en Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, est celle du *retour* des objets traditionnels dans leur pays d'origine⁴⁹⁶ : partout, elle se heurte assez rapidement aux résistances institutionnelles des métropoles occidentales soucieuses de conserver ce qui appartient à leur propre patrimoine culturel (sous le label ethnographique). A ceux qui militent en faveur d'une restitution des objets dits « d'art primitif » ou « ethnographiques » aux représentants des peuples autochtones, d'aucuns objectent, en premier lieu, l'absence d'infrastructures adaptées à leur conservation : ces témoins matériels du passé, disent-ils en substance, s'ils n'avaient pas été sauvés *in extremis*, puis soigneusement conservés dans des musées occidentaux, n'auraient-ils pas été tout bonnement détruits, faute d'infrastructures locales, et surtout en l'absence de réelle volonté patrimoniale indigène durant toute la période antérieure aux mouvements traditionalistes de libération nationale⁴⁹⁷ ? Or, si la qualité et le nombre des structures muséales occidentales, ainsi que l'attention soignée portée par les collectionneurs privés à ces objets, ont certainement favorisé leur conservation – et, plus encore, leur valorisation marchande –, tout se passe néanmoins comme si l'Occident s'octroyait la responsabilité et le devoir de préserver les objets recueillis sur les terrains exotiques et jugés dignes d'intérêt⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Entretien avec Christophe Sand, archéologue ; Nouméa, IANCP, 6 novembre 2014. Je reviendrai plus loin sur le rôle joué par l'ethnologue Patrice Godin, arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1982 pour travailler sur plusieurs projets patrimoniaux, dont le réagencement du Musée Territorial.

⁴⁹⁶ C'est le sens des propos tenus par Marie-Claude Tjibaou à la fin des années 1980, alors que plusieurs objets traditionnels kanak ont été prêtés par des musées occidentaux le temps d'une exposition : « ... je me prends à rêver : ce déplacement ne pourrait-il pas être un début de retour ? Dans les armoires de réserves des musées, il y a tellement de choses qui ne sont pas exposées, qui servent peu. Si chacun des musées acceptait de nous restituer une chose, ça serait formidable ! » (Réunion des musées Nationaux, *De Jade et de Nacre*, 1990, p.21).

⁴⁹⁷ La valeur accordée à la dimension muséale et patrimoniale des revendications identitaires suffirait à elle seule à attester le caractère moderne et traditionaliste de l'idéologie ethno-nationaliste, et sa propension à utiliser des outils tels que les musées « nationaux », dont la mission principale est de procéder à l'objectification et à la décontextualisation de « choses » utilisées dans le but précis d'incarner une culture nationale.

⁴⁹⁸ Le contraste entre cette attitude paternaliste, d'une part, et les méthodes parfois très indécrites par lesquelles les objets ont pu être « collectés », d'autre part, est souligné dans l'ouvrage de Sally Price (1989, en particulier le chapitre 5). Par la suite, une position moins nuancée semble avoir été adoptée par les conservateurs, pour qui les objets collectés et entreposés dans les musées faisaient tout simplement partie du patrimoine inaliénable des

Le retour temporaire de certains objets d'art kanak sera rendu possible ensuite, en 1998, avec l'ouverture du Centre culturel Tjibaou, dont les équipements offrent des conditions optimales d'exposition et de conservation des objets. L'opération s'effectue sous la forme de « prêts » consentis par les musées occidentaux, les objets devant leur être restitués au bout de trois ans. Ce paradoxe sera surmonté ensuite par l'institution (par la voix de son directeur culturel de l'époque, Emmanuel Kasarhérou), en désignant les objets comme les « ambassadeurs de la culture kanak » : prêtés par les musées européens, ils peuvent séjourner dans les salles du Centre Culturel Tjibaou, dans des conditions qui font l'objet de conventions précises signées entre les établissements. Après quoi, ils regagnent leur musée d'origine (leur véritable propriétaire en termes juridiques), après s'être « ressourcés » au pays pendant plusieurs mois, voire plusieurs années⁴⁹⁹.

Jean-Marie Tjibaou avait parfaitement saisi le rôle vital d'une institution telle que le musée : même s'il concède que la muséographie ôte aux objets leur sens et leur pouvoir symbolique, « dans la mesure où on les sort de leur environnement », c'est-à-dire où on les décontextualise pour mieux les recontextualiser, il explique néanmoins, lors d'une interview donnée en 1985 :

« Selon la tradition, les objets doivent rester dans les cimetières, dans leurs autels d'origine, surtout s'ils sont vénérés, ou s'ils sont utilisés pour des célébrations. Mais *si ces objets ne servent plus*, s'ils n'ont plus ni propriétaire ni personne qui connaisse la relation (le rite, les formules, les prières) qu'il faut utiliser pour aller faire une célébration sur cet autel précis, *alors il est plus utile qu'ils soient conservés dans un musée et servent de références aux gens qui, aujourd'hui, doivent réapprendre la tradition* » (Tjibaou, 1996[1985] : 195-196 ; c'est moi qui souligne).

Il insiste alors sur l'impact pédagogique du musée, dont le rôle de sanctuaire atteste surtout la disparition progressive et irréversible d'une certaine forme de vie culturelle, celle où s'incarne « la coutume » :

métropoles : à ce titre, leur retour dans leurs pays d'origine n'était pas envisageable, tout au moins sous une forme définitive (cf. le témoignage d'Emmanuel Désveaux dans *Ethnologies comparées* 3, 2001 ; <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/idxs.htm>). C'est aujourd'hui également la position clairement énoncée par Emmanuel Kasarhérou, ancien directeur du Centre Culturel Tjibaou, et désormais adjoint au directeur du patrimoine et des collections du Musée du quai Branly (intervention au Musée de Nouvelle-Calédonie ; Nouméa, 23 juillet 2015)

⁴⁹⁹ Cette notion d'« objets ambassadeurs » va peu à peu prospérer, jusqu'à être perçue comme une démarche originale de rapport symbolique aux objets traditionnels kanak, objets que se sont appropriés les musées occidentaux et qui sont désormais constitutifs de leur patrimoine ethnographique (intervention de Anna Païna, anthropologue, au Séminaire SHS de l'IRD de Nouméa, 10 juin 2015). Sur la dimension immatérielle et spirituelle de ce patrimoine, cf. *infra*.

« Ces traditions sont perdues pour les gens qui ne sont pas là. Il est donc absolument nécessaire que les objets puissent être rassemblés, qu'ils donnent lieu à des colloques entre les Kanaks eux-mêmes et avec les spécialistes. Ensuite, il faut essayer de trouver une formule nouvelle pour que les gens qui n'ont pas la possibilité d'être en même temps à la coutume et au travail, à l'université ou à l'école, puisse aussi bénéficier de l'école kanak de leur tradition, en utilisant des moyens modernes (musées, cinéma, etc.) » (*ibid.*).

Visionnaires, ces paroles le sont bel et bien, du moins si l'on en croit le témoignage d'une jeune ethnologue kanak que j'avais pu rencontrer en 1998 peu de temps après son entrée au musée de Nouvelle-Calédonie (elle est aujourd'hui à la tête de ce même musée, *cf. infra*). Solange Néaoutyine est la sœur du *leader* politique Paul Néaoutyine⁵⁰⁰. Très tôt sensibilisée à la cause indépendantiste en raison de l'activisme de son frère, elle possède également des liens familiaux avec la famille de Marie-Claude Wetta, épouse Tjibaou. Elle se souvient de ses années au lycée Lapérouse à Nouméa, dans les années 1980, et de la désaffection des jeunes de sa génération pour les « vieux » objets de la vie à la tribu :

« Le musée, en fait, moi je suis née ici, j'ai grandi ici [sur le Territoire], mais le musée, je ne le connaissais pas du tout (...). Pour moi, c'était un endroit où on exposait des objets du patrimoine kanak, mais je ne venais pas là (...); c'était gratuit à l'époque, *je n'éprouvais ni le besoin, ni je ne sais pas quoi, de venir ici puis de voir (...) ces objets qu'en fait je ne connais pas si bien que ça*; parce que j'en ai entendu parler, je sais à peu près à quoi ça sert, mais sans plus; surtout, la plupart des objets qui sont là [au musée], qu'on ne connaît plus, qu'on n'a pas revus parce qu'on n'en voit pas l'utilité dans la vie de tous les jours »⁵⁰¹.

En stage au musée quelques années plus tard, en 1994, (elle prépare alors une licence d'ethnologie), elle découvre avec étonnement que l'attitude des jeunes a changé :

« Ils restaient là au musée le mercredi (...). Pour eux, *ils avaient besoin de venir là pour se ressourcer*, pour eux c'était un endroit où ils se sentaient bien, c'était reposant, et puis *ils étaient au milieu de leurs choses* (...) ce que moi, je n'avais pas éprouvé à l'époque » (*ibid.*).

Sans chercher à faire ici l'apologie de « l'indigénisme », on peut imaginer qu'interrogés par une jeune femme Kanak, guère plus âgée qu'eux, les lycéens qu'elle décrit n'ont guère

⁵⁰⁰ Fondateur en 1976 du PALIKA (Parti de Libération Kanak), successeur de Tjibaou à la tête du FLNKS en 1989, président de la Province Nord, acteur incontournable du paysage politique depuis quarante ans. *Cf.* les entretiens du *leader* avec J.-F. Corral et A. Némia (Néaoutyine, 2006).

⁵⁰¹ Nouméa, entretien du 25 septembre 1998.

cherché à composer un discours de complaisance ou une attitude circonstanciée. Ces derniers semblent donc témoigner d'une forme absolument *sincère* (en l'occurrence socialement construite puis intériorisée jusqu'à devenir « naturelle ») d'*identification aux objets traditionnels*, à cette culture matérielle et immatérielle évoquant des modes de vie pour beaucoup disparus, et dont la mémoire exigerait d'être honorée pour que continue la lutte pour la survie de l'esprit et de l'identité kanak.

Naissance des symboles, héros et emblèmes de Kanaky

L'autre caractéristique d'une « narration nationale » (Elbaz et Helly, 1995) concerne les symboles tels que les héros nationaux et les dates commémoratives. Ainsi, le mouvement indépendantiste unifié s'empare de la journée du 24 septembre, date symbolisant la prise de possession de l'archipel calédonien par la France (1853) :

« Le 24 septembre, il y aura des réunions un peu partout sur le Territoire. Nous avons pensé à une espèce de "deuil national du peuple kanak" ; nous essayerons de le faire dans le calme, mais ce sera dit, ce sera pensé, ce sera exprimé. Le peuple kanak construit de plus en plus son unité. (...) Aujourd'hui, nous essayons de nous battre et nous nous battons jusqu'au bout. *Je crois que la conscientisation du peuple kanak va en augmentant* » (Tjibaou, 1996 [1979] : 95-96 ; c'est moi qui souligne).

L'idée de faire du 24 septembre un « jour de deuil kanak » n'est pas nouvelle : dès la première moitié des années 1970, les mouvements politiques radicaux avaient voulu donner une dimension symbolique à ce jour particulier, célébré jusqu'alors comme une fête par les partisans du *satu quo* colonial. En septembre 1973, le journal *Réveil Canaque* titrait déjà : « 24 septembre = deuil national » au-dessus d'une Nouvelle-Calédonie enchaînée, ligotée, percée du drapeau français, blessée à coup de glaive, et versant des larmes (**fig.6**).

En page intérieure, le « Point de vue des Foulards rouges » disait ceci :

« Nous avons foi en notre personnalité propre et afin que les calédoniens de toutes ethnies saisissent mieux la "pensée canaque", ce numéro du Réveil Canaque est centré sur la confrontation entre la civilisation occidentale et la civilisation canaque. De cette confrontation résultera l'antagonisme qui amènera dès le 24 septembre 1853 la mort lente mais certaine du peuple canaque. Face aux colonialistes qui fêtent avec une ironie macabre le 24 septembre, nous proclamons cette date DEUIL NATIONAL. L'histoire future de cette terre meurtrie nous apportera prochainement le jour de notre FETE

NATIONALE, mais d'ores et déjà considérons le 24 septembre comme notre DEUIL NATIONAL... »⁵⁰².

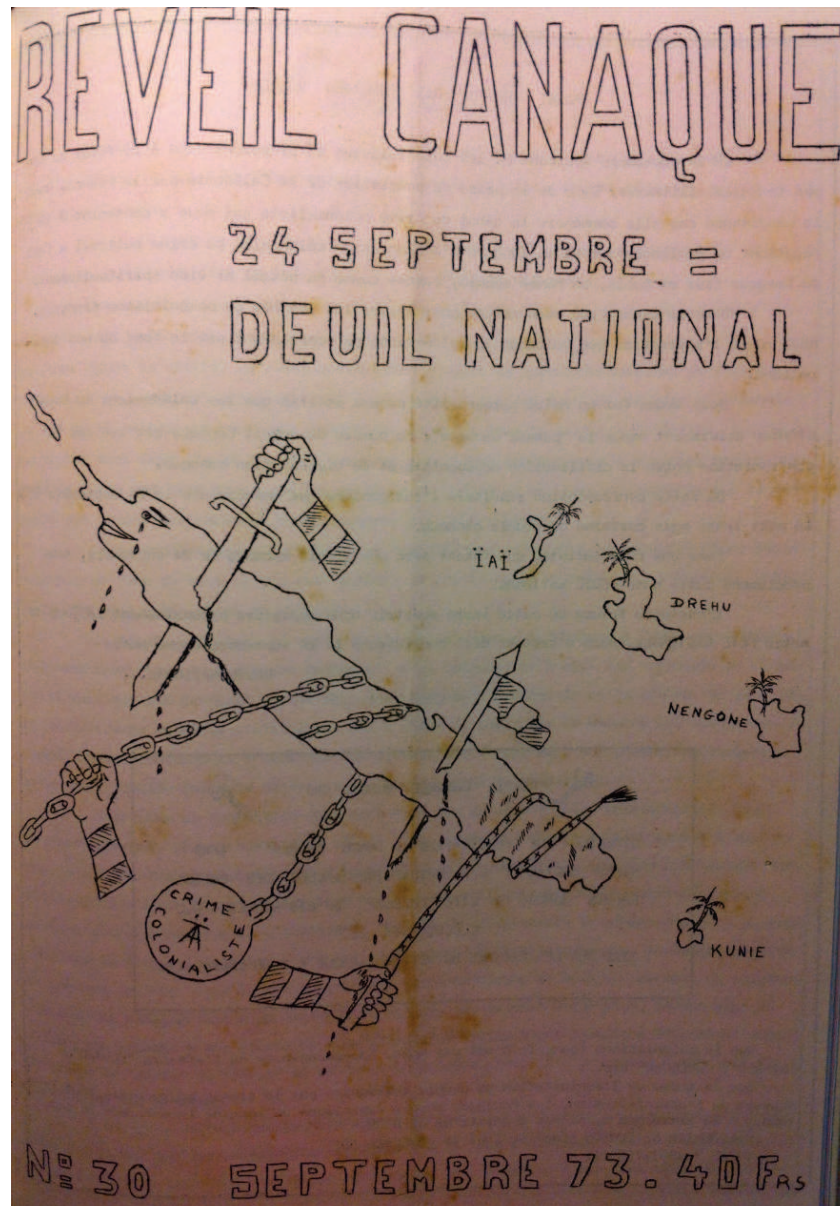


Fig.6. Le journal *Réveil Canaque* militait déjà en 1973 pour que le 24 septembre soit désigné « jour de deuil national kanak ».

⁵⁰² Numéro 30, septembre 1973. Ailleurs, Déwé Gorodey raconte une des arrestations dont elle a fait l'objet en 1974, en tant que membre du *Groupe 1878* : « En 74, c'était pour l'occupation du Tribunal, parce qu'on avait décidé de manifester contre le défilé militaire du 24 septembre, qui avait lieu sur le bord de mer, à l'Anse Vata, et à cette époque-là, on avait commencé à dire que ce jour-là n'était pas un jour à fêter, mais un jour de deuil national, puisque c'est la date de la prise de possession de notre pays (...). On avait été embarqué par la police, et elle en a envoyé deux au tribunal, le lendemain, 25 septembre. Le tribunal les a jugés et condamnés. On a fait un *sit-in*. Evidemment, on s'est fait matraquer au tribunal et envoyer en prison » (entretien avec Déwé Gorodey, *Notre Librairie*, n°134, 1998, p.76).

Parmi les autres symboles déjà évoqués par les mouvements radicaux des années 1970, la figure du Grand chef Ataï occupe une place de choix : utilisé par les *Foulards Rouges* (dont les militants sont surtout issus des îles Loyauté), puis réapproprié par le *Groupe 1878* créé par des militants de la Grande Terre (et ainsi nommé précisément en hommage à la révolte de 1878), Ataï est devenu une icône : il incarne depuis les années 1980 la figure du guerrier insoumis et martyr de la cause autochtone⁵⁰³.

Progressivement, le mouvement nationaliste se radicalise, rendant plus explicite encore le lien construit par l'idéologie entre culture et politique, entre *identité* et *souveraineté*. A la fin de l'année 1984, l'activisme des militants s'accroît, et les gestes et déclarations symboliques se font de plus en plus nombreux⁵⁰⁴. En signe de refus de la politique centralisatrice engagée par la France à l'égard de la Nouvelle-Calédonie, le FLNKS décide de boycotter les élections territoriales, tandis que les militants érigent des barrages sur les routes et occupent les gendarmeries de Thio (sur la côte est de la Grande Terre) et d'Ouvéa (une des îles Loyauté). L'image gravée dans tous les esprits, y compris et surtout hors de Nouvelle-Calédonie, restera le cliché où l'on voit le secrétaire général de l'Union calédonienne (parti désormais indépendantiste), Éloi Machoro (1945-1985), frappant une urne d'un coup de hache lors des élections de novembre 1984, pour protester contre la lenteur des réformes institutionnelles et notamment contre le « statut Lemoine »⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Au passage, on rappellera que c'est Apollinaire Anova Ataba qui, le premier, avait enjoint ses contemporains à faire du Grand chef Ataï un héros de portée nationale : « L'autochtone doit être fier de celui qui était l'âme de l'Insurrection de 1878, le grand chef Ataï. Il doit voir en celui-ci le symbole, l'incarnation de celui qui doit être son modèle dans la construction de son pays ». Néanmoins, il ajoute aussitôt : « L'Européen ne doit pas renier ceux qui édifient les églises, tracent des routes, construisent des écoles et des hôpitaux. Ils sont eux aussi des pionniers. Nous leur devons notre admiration et notre profond respect » (Ataba, 1969 : 202). Ces paroles évoquent déjà la question, devenue absolument fondamentale à l'heure actuelle, d'une nécessaire réconciliation de chaque communauté ethnique avec son passé historique. Plus loin, Ataba écrit : « (...) nous voudrions faire ressortir les répercussions psychologiques de la mort du grand chef Ataï sur la population autochtone actuelle. Le grand chef est considéré comme un héros. Les récits de ses exploits ressembleraient à ceux de certains personnages historiques de France, que les troubadours aimaient à relater autour de la cheminée durant les soirées d'hiver. Les enfants calédoniens sont friands d'histoires de leurs clans ou des exploits d'un chef ou d'un vieux réputé pour sa bravoure. (...) Ces faits, conservés par la tradition orale, entretiennent la cohésion du groupe. Le grand chef Ataï devient leur personnage mythique » (*ibid.* : 218). Cela ne s'est jamais démenti depuis ; aussi le « retour d'Ataï » sur ses terres depuis septembre 2014, et la question du devenir de ses reliques, constituent-ils désormais un enjeu patrimonial tout à fait déterminant, qui mobilise plusieurs catégories d'acteurs sociaux, qu'ils soient coutumiers, politiques, insitutionnels, ou associatifs (*cf. infra*).

⁵⁰⁴ Bensa (1998 : 112-122). En juillet 1983, à Nainville-les-Roches, la table-ronde organisée à l'initiative de Georges Lemoine avait abouti à une reconnaissance du « droit inné et actif du peuple kanak à l'indépendance », tandis que les communautés non-kanak étaient qualifiées par Jean-Marie Tjibaou de « victimes de l'histoire coloniale ».

⁵⁰⁵ « 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. George

On parle bien ici de « violence symbolique » car l'action était surtout une mise en scène, qui exprimait un refus de participer aux élections pour lesquels le corps électoral mélanésien se savait minoritaire. Soriano remarque que l'image complète montre « un leader mélanésien détruisant une urne à coups de hache devant des conseillers municipaux indifférents » (2000 : 229). Effectivement, plusieurs personnes sont assises tranquillement à côté de l'urne pendant que Machoro brandit sa hache pour les besoins de l'image. Soriano ajoute : « Il existe plusieurs versions de cette photographie dont la presse locale n'a retenu qu'un plan resserré n'intégrant pas un arrière plan pourtant très significatif du caractère très organisé de la séquence » (*ibid.*, note 4). Il ne s'agissait donc absolument pas, comme cette image « recadrée » a pu le laisser croire, d'une violence « guerrière » et impulsive saisie sur le vif. Au même moment, en France, les médias décrivent un territoire en état d'insurrection.

Décembre 1984 est néanmoins marqué par des affrontements violents⁵⁰⁶. Lors de son tout premier congrès, le FLNKS nouvellement créé prend la décision d'installer un Gouvernement provisoire de Kanaky, présidé par Tjibaou. L'accent est alors mis sur l'idée de souveraineté nationale ; c'est l'époque où sont créés le drapeau et l'hymne de Kanaky, tous deux présentés comme emblèmes *nationaux* et symboles de l'identité d'un peuple :

« En 1853, notre pays a vu flotter à Balade le drapeau tricolore qui a enlevé à Kanaky sa souveraineté. Aujourd'hui, nous relevons le défi, et nous levons ce drapeau. Le vert, symbole de Kanaky, le vert du pays kanak. Le rouge, symbole de la lutte du peuple kanak, symbole de notre unité, de l'unité du FLNKS, du projet d'unité avec tous ceux qui accepteront la République de Kanaky. Le bleu de la souveraineté. Le soleil est aujourd'hui au rendez-vous, même s'il n'a pas toujours été aux rendez-vous de l'histoire du peuple kanak. Merci au soleil. Merci à nos ancêtres d'être là. (...) Au nom du peuple kanak, je salue l'emblème national de Kanaky et déclare constitué le gouvernement provisoire de la République de Kanaky. Que Kanaky vive ! »⁵⁰⁷.

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 (F.L.N.K.S.) en août 1984, et appellent au boycottage actif du scrutin prévu pour le 18 novembre de la même année » (Bensa, 1998 : 114).

⁵⁰⁶ Ces violences incluent l'occupation des terres de certains colons, l'incendie de leurs maisons, la confiscation de leurs armes. Des colons ripostent à Hienghène par l'assassinat sordide de dix militants du FLNKS, dont deux frères de Jean-Marie Tjibaou. Les auteurs de ce massacre feront finalement l'objet d'un non-lieu, véritable déni de justice qui témoignera encore de la violence coloniale.

⁵⁰⁷ Ce texte est un extrait du discours prononcé par Jean-Marie Tjibaou le 1^{er} décembre 1984. Il fait suite au boycott électoral de novembre 1984, ainsi qu'aux affrontements ayant causé la mort de plusieurs militants pro et anti-indépendantistes (Tjibaou, 1996[1984] : 169-171). Tjibaou y fait référence aux « héros nationaux », Ataï et Noël, instigateurs en 1878 et 1917 de révoltes contre l'oppression coloniale. Une interprétation, nettement plus romantique et lyrique des couleurs du drapeau kanak est suggérée par l'auteur Anne Tristan : « Kanaky flotte au-dessus de nos têtes : vert comme la terre nourricière, rouge comme le sang des hommes qu'elle porte, bleu comme

Enfin, dans les années 1980, la glose identitaire s'empare également de certains objets usuels (parfois issus des registres de l'acculturation) investis d'un rôle proprement symbolique et « national » : c'est le cas en particulier de la « robe Kanaky », nouvelle désignation de la « robe mission » jadis imposée par les missionnaires et destinée à dissimuler la nudité des femmes. Symbole également, s'il en est, d'une « reconversion de la conversion » (Babadzan, 1999 : 25 ; *cf. infra*), la « robe Kanaky » est décrite en ces termes par Anne Tristan :

« Au quotidien, on l'appelle la robe "mission" ou "popiné" selon qu'on se souvient des missionnaires qui l'introduisirent ou des racistes qui insultent les Kanakes de ce nom commun d'écrevisse. Aujourd'hui, c'est la robe Kanaky. *Il a suffi, pour en retourner le symbole, de la teindre aux couleurs du pays et d'en imprimer le nom partout entre les fleurs* » (1990 : 112-113 ; c'est moi qui souligne)⁵⁰⁸.

Au-delà, les « événements » des années 1984 à 1988 démontrent précisément l'exacerbation du sentiment nationaliste, ainsi que l'adhésion et la mobilisation d'une part croissante des populations mélanésiennes aux côtés des chefs de file du mouvement indépendantiste. Ces années troublées témoignent également d'une réelle difficulté, de la part de l'État français, à gérer un mouvement anticolonial qui s'exaspère face aux résistances « loyalistes » locales, jusqu'à prendre peu à peu des allures de guerre civile, les affrontements causant la mort de plusieurs Kanak et Européens⁵⁰⁹.

l'univers qui les entoure, jaune comme l'astre de vie. Au centre du soleil dessiné, enfin, une flèche faîtière a été rajoutée : symbole du Kanak et de son histoire » (1990 : 30-31).

⁵⁰⁸ Le travail de la jeune artiste kanak Stéphanie Wamytan sur le « détournement » des objets usuels, et en particulier des « robes mission » (sur lesquelles l'artiste imprime des motifs érotiques) se charge de questionner l'origine éminemment coloniale de cette symbolique identitaire kanak. Pour l'ethnographie, je renvoie aux travaux d'Anna Païni qui témoignent de l'appropriation symbolique de la « robe popinée » par les femmes kanak de Lifou (2003).

⁵⁰⁹ Après le massacre de Tiendanite (l'assassinat des « dix de Hienghène »), Tjibaou demande néanmoins aux militants de lever les barrages routiers et se déclare ouvert au dialogue avec l'État. « Mais le 11 janvier 1985, Yves Tual, fils d'un éleveur européen, est tué par des Mélanésien. Ce crime déclenche à Nouméa une émeute nocturne » (Bensa, *op.cit.* : 117). L'État français demande l'intervention des troupes du GIGN : celui-ci mène alors à l'encontre des militants kanak des actions qui vont profondément choquer l'opinion publique française et internationale. Le 12 janvier 1985, Éloi Machoro, parfois baptisé le « Che » kanak (*L'Humanité* du 24 octobre 1996 ; <http://www.humanité.presse.fr/journal/archives.html>), est abattu près de La Foa alors qu'il se rendait. A ses côtés, un autre militant, Marcel Nonarro, est également abattu (au sujet du « "Che Guevara" de Kanaky », *cf.* également Mokaddem, 2013 : 254). Le 5 mai 1988, les troupes du GIGN donnent l'assaut à Ouvéa : ils libèrent les gendarmes retenus dans la grotte de Gossanah et abattent les preneurs d'otages ; l'intervention fait dix-neuf morts du côté indépendantiste, deux parmi les militaires. La même année, Michel Rocard, alors Premier Ministre, demande l'envoi d'une « mission du dialogue » chargée d'établir les conditions d'une négociation en termes politiques, et de mettre ainsi un terme à la situation de guerre. Cette mission a fait l'objet d'un film, *Les Médiateurs du Pacifique*, de Charles Belmont, avec Christian Blanc, Jacques Lafleur, Michel Rocard, Jean-Marie Tjibaou (1997 ; durée : 1h55).

L'objet de la présente étude n'est nullement de faire le récit et l'interprétation des affrontements entre indépendantistes et anti-indépendantistes. D'un point de vue anthropologique, il importe en effet de se concentrer d'avantage sur les conditions qui ont rendu possible un tel phénomène de mobilisation (et de contre-mobilisation) politique. Toutefois, il est bien évident qu'ensuite, les violences et les assassinats perpétrés durant cette période douloureuse n'ont fait qu'attiser les sentiments de haine raciste, renforçant encore un peu plus le clivage entre ethnies kanak et « caldoche » ou européenne. De la même manière, la médiatisation de la crise calédonienne, les échos et protestations à l'échelle internationale, contre l'impérialisme et en faveur de l'indépendance autochtone, n'ont pu que consolider encore un peu plus la vision manichéenne opposant « le peuple kanak », uni et solidaire, à la brutalité coloniale symbolisée par une métropole prompte à envoyer les corps d'élite de son armée sur son propre territoire national, pour défendre à tout prix ses ressortissants nationaux contre « l'insurrection indigène », dont on a apparemment oublié qu'elle est avant tout le fait de citoyens français dont les *leaders* ne conçoivent plus de vivre encore comme des colonisés⁵¹⁰.

Pour l'auteur, militante indépendantiste, et femme politique kanak, Déwé Gorodey, la conscience nationaliste kanak émerge véritablement en 1984 :

« A travers le FLNKS, c'est la première fois que le mouvement d'unité a pris une dimension nationale. C'est à partir des *Événements*, en 84, qu'on peut parler d'un nationalisme kanak » (1998 : 78).

Dans un entretien plus récent (2008) avec l'anthropologue australien Peter Brown, Déwé Gorodey – devenue enseignante et, en 1999, vice-présidente du Gouvernement de Nouvelle-Calédonie, en charge notamment de la Culture – insiste à nouveau sur ce moment de l'histoire politique kanak, plus significatif, selon elle, que la promotion culturelle mise en œuvre par Jean-Marie Tjibaou, bien que les deux dimensions soient de plus en plus souvent associées :

« P.B. : – Certains disent que Mélanésie 2000, c'était comme le point de départ. Mais vous dites que vous n'aviez pas besoin de ce point de départ, de cette prise de

⁵¹⁰ Outre les nombreux messages de sympathie adressés aux indépendantistes, les manifestations se multiplient, en France, contre l'intervention armée à Ouvéa, cependant que l'opinion publique internationale dénonce la « politique néo-coloniale » menée par la France en Nouvelle-Calédonie. Cette dernière est d'ailleurs inscrite, aujourd'hui encore, sur la liste dressée par les Nations Unies des « pays à décoloniser ». A cela s'ajoute le site et les essais nucléaires de Mururoa, naturellement très impopulaires dans la région ; enfin, à la même époque (1985), les services secrets français coulent le *Rainbow Warrior*, navire d'observation de Greenpeace, en Nouvelle-Zélande, causant la mort d'un journaliste (c'est l'affaire des « faux époux Turenge »).

conscience politique, parce que vous étiez déjà engagée dans le mouvement, c'est cela ?

D.G. : – Oui, il y en a qui disent que c'est *Mélanésia 2000*, mais il y en a aussi qui disent que cela s'est passé en 1984. Le point de départ dépend de quoi : d'une conscience politique, d'une conscience culturelle ? Parce que *le mouvement nationaliste a pris une vraie dimension nationaliste le 18 novembre 1984, lorsqu'on a boycotté les élections*. Parce que, *avant, on était des groupes qui revendiquaient, même si effectivement il y avait un Front, mais je pense que le mouvement indépendantiste n'avait pas pris une dimension nationaliste*. Il a pris cela en 84. C'est pour cela que je demande : la prise de conscience de quoi ? S'il y en a qui ont pris conscience à partir de *Mélanésia 2000*, on peut demander si c'était une prise de conscience politique ou une prise de conscience culturelle ou quoi ?

P.B. : – Je crois que selon certains la logique est la suivante : il fallait qu'il y ait un événement de cette envergure comme *Mélanésia 2000* pour permettre une prise de conscience culturelle, une affirmation identitaire qui débouche alors sur une prise de conscience politique.

D.G. : – Oui, c'est ce qu'on appelle en politique un tremplin. C'est-à-dire qu'on ne fait pas directement les choses, on cherche un tremplin culturel » (*in* Brown, 2008 : 12 ; c'est moi qui souligne).

2. La Coutume comme langage commun et symbole de l'unité

La mobilisation collective en faveur d'une *kanakitude* à laquelle tous les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie sont priés de s'identifier, amène un certain nombre de questionnements, notamment en regard de ce sur quoi s'édifie progressivement la rhétorique du nationalisme identitaire : l'idée forte est celle d'une continuité culturelle avec le passé, qui parvient finalement à s'affranchir des contingences liées à la colonisation et à l'évangélisation. L'un des effets les plus pernicioeux – et de loin le plus efficace – de l'idéologie culturaliste, celle-là même qui « chosifie » la culture et l'érige en emblème tangible de l'identité kanak, réside dans le fait qu'elle semble tout naturellement prendre sa source dans quelque primordialité culturelle proto-nationaliste : une forme de solidarité tribale qui préexisterait aux enjeux politiques contemporains, ces derniers n'en étant finalement que les catalyseurs⁵¹¹.

⁵¹¹ Anthony Smith, qui est décrit comme un « ethno-symboliste », voire un sympathisant des « pérennialistes » (Hall, 2000 : 296), mais qui est surtout le plus célèbre opposant aux théoriciens modernistes (il critique en particulier Gellner, dont il fut jadis l'élève), fait référence à un « symbolisme ethnique » (*ethno-symbolism*) : un ensemble de valeurs ethniques communautaires que la lutte anticoloniale aurait simplement *ravivées* puis exacerbées. De fait, s'interroge-t-il, comment expliquer le succès du nationalisme ethnique sinon par une généalogie bien plus complexe que ne laissent entendre les « modernistes » ? Outre ma propre lecture des théoriciens du nationalisme, je m'inspire ici du résumé de lecture proposé par John Hall à propos de l'ouvrage d'Anthony Smith : *Nationalism and Modernism : a critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London, Routledge, 1998 (Hall, 2000 : 295-296), ainsi que des discussions organisées en 1995, peu avant le décès

Pour en revenir, précisément, au concept de « nation kanak », ainsi qu'au mouvement politique et aux mutations institutionnelles que celui-ci a pu générer depuis les années 1980, les données sont les suivantes : du fait notamment des différences linguistiques qui séparent les populations autochtones, se pose, précisément, l'épineux problème de la communication entre populations mélanésiennes, c'est-à-dire véritablement celui de l'un des fondements possibles de l'unité culturelle nationale kanak. A la manière des mythes « micro-locaux » (*i.e.* non transposables) auxquels Bensa fait référence (1995 : 295), les langues vernaculaires ne sont guère que des « codes restreints » (l'expression est empruntée à Basil Bernstein), dont l'usage est limité à des espaces définis (tribu, vallée, embouchure de rivière, partie d'une île...) comprenant le plus souvent quelques centaines de personnes, parfois – plus rarement – quelques milliers⁵¹². Cette diversité des langues maternelles est largement représentée au sein de l'*intelligentsia* kanak elle-même, dont les membres communiquent en français (Douglas, 1998 : 82). En effet, bien que la reformulation du « Canaque » en « Kanak », tout comme les slogans culturalistes qui entourent la revendication mélanésienne, propose une inversion du rapport de domination et une émancipation vers une autonomie culturelle et politique, les Kanak – et en particulier leurs représentants politiques – n'ont eu finalement d'autre choix que celui d'adopter, bon gré mal gré, le discours et la langue des dominants : le français est bien la seule langue commune à tous les Kanak de Nouvelle-Calédonie ; elle s'impose à tous comme « la langue véhiculaire »⁵¹³, c'est-à-dire comme « la langue légitime » (Bourdieu, 1982). Par ailleurs, l'imposition à tous les Kanak d'une seule langue vernaculaire, qu'il faudrait sélectionner parmi toutes et investir du statut de « langue nationale kanak », serait une entreprise extrêmement délicate, et immanquablement vouée à l'échec. En effet :

« en l'absence de l'objectivation dans l'écriture et surtout de la codification quasi juridique qui est corrélative de la constitution d'une langue officielle, les "langues"

de Gellner, à l'Université de Warwick (« The nation : real or imagined ? The Warwick debates on nationalism », *Nations and Nationalism* 2(3), 1996, pp.357-370). Smith y défend l'existence d'un substrat *ethnique* plus ancien, sans lequel aucun sentiment nationaliste ne saurait s'édifier : il récuse ainsi la toute-puissance de l'invention sociale des traditions

⁵¹² On recense à la fin des années 1970 vingt-huit langues mélanésiennes parlées en Nouvelle-Calédonie. Cette dispersion linguistique n'empêche nullement, bien au contraire, les relations entre des clans parfois éloignés, notamment dans le cadre de stratégies d'alliances matrimoniales. Du fait de ces relations, un certain nombre d'individus sont conduits à apprendre plusieurs langues vernaculaires. Pour autant, une unité linguistique kanak fait défaut – à l'inverse du Vanuatu, par exemple, qui compte plus d'une centaine de langues vernaculaires dans tout l'archipel, et où la langue nationale sera le *bislama*.

⁵¹³ « Le point de vue de Jean-Marie Tjibaou, président et organisateur du festival », entretien avec Michel Degorce-Dumas, Nouméa, avril 1977 (1996 : 44).

n'existent qu'à l'état pratique, c'est-à-dire sous la forme d'habitus linguistiques au moins partiellement orchestrés et de production orale de ces habitus : aussi longtemps qu'on ne demande à la langue que d'assurer un minimum d'intercompréhension dans les rencontres (d'ailleurs fort rares) entre villages voisins ou entre régions, il n'est pas question d'ériger tel parler en norme de l'autre (cela bien que l'on ne manque pas de trouver dans les différences perçues le prétexte d'affirmations de supériorité)» (Bourdieu, 1982 : 29).

De plus, aucune langue vernaculaire ne dispose des moyens institutionnels dont bénéficie le français à travers l'école ; *ces langues n'ont donc aucun « potentiel politique »* (Hobsbawm, 1992 : 83)⁵¹⁴. Fote Trolue (un opposant à *Mélanésie 2000* alors qu'il était étudiant en France, devenu le premier magistrat kanak) décrit sans détour la situation sur laquelle s'est peu à peu édifiée la mobilisation en faveur de l'indépendance :

« On ne peut pas parler d'unité car les Kanak vivaient dans des petits royaumes indépendants, entretenant des relations à travers les réseaux de messagers et d'alliances, mais avec une fierté, poussée à l'extrême, de leur indépendance. (...) On retrouvera ce problème politique tout au long de l'évolution du problème kanak notamment dans l'institutionnalisation de la culture kanak et dans les difficultés du Kanak à s'élever au-dessus de la diversité de ses rites claniques pour se fondre dans une culture unifiée » (Société des Océanistes, 1995 : 160-161).

Or, de toute évidence, l'absence de langue nationale commune, comme la disparité des « petits royaumes indépendants » dont parle Trolue, auxquels s'ajoute le manque d'unité politique, n'empêchent cependant pas le nationalisme kanak de prospérer. Et pour cause, explique Hobsbawm : *ce n'est ni la langue, ni le sang qui unit les nationalistes, c'est la croyance* (1992 [1990] : 87). Aussi, à défaut de pouvoir s'emparer d'une langue kanak pour l'ériger en langue nationale, le discours traditionaliste s'empare-t-il d'un autre « code » culturel, que Marie-Claude Tjibaou décrit comme un « tronc commun avec des petites nuances »⁵¹⁵ chargé de cristalliser l'identité et la spécificité dite kanak : c'est *la coutume*, à la fois symbole

⁵¹⁴ Ce point est déterminant lorsque, au même moment, les indépendantistes se posent la question suivante : quelle école pour les Kanak ? La réponse (les Écoles Populaires Kanak) n'obtiendra pas le succès escompté. De surcroît, elle n'est guère que le reflet inversé de l'école apportée par l'idéologie dominante. Il revient une fois encore à la sociologie d'avoir su formaliser, dès 1985, le paradoxe d'une école « pour les Kanak » : « En dressant le portrait de l'"école traditionnelle", on dessine d'un même trait ceux du "vrai" Mélanésien et de la société mélanésienne "authentique" qu'on aspire à régénérer. (...) Cette image de l'école nourrit la confusion originelle entre patrimoine culturel et type d'organisation sociale et permet, au terme d'un tour de passe-passe conceptuel d'autant plus réussi qu'il est inconscient, de présenter la société traditionnelle comme un modèle social d'actualité. Or cette société étant une société sans écriture et à très faible division du travail, elle est aussi nécessairement une société sans école. La transmission des connaissances n'y requiert pas l'existence d'une institution spécialisée dotée d'experts » (Kohler et Wacquant, 1985a : 1669-1670). Cf. également Kohler et Wacquant (1985b). Sur l'exoéducation comme préalable à l'exosocialisation, cf. Gellner (1989[1983] : 41-61).

⁵¹⁵ Interview de Marie-Claude Tjibaou, *Mwà Vée* 10, septembre 1995, p.20.

du mode de vie traditionnel (au sens de précolonial), et synonyme de résilience et de continuité culturelle, en dépit des bouleversements imposés par la colonisation et la modernisation. La *coutume* est ce par quoi les Kanak se reconnaissent et communiquent, *même lorsqu'ils ne parlent pas la même langue*. Par exemple, lors du festival de 1975, où se trouvent rassemblées pour la première fois la majorité des diversités culturelles mélanésiennes du Territoire, *la coutume* est érigée en support de l'unité symbolique du monde mélanésien, et devient la garantie de l'unicité de l'identité collective. Voici à nouveau un extrait de l'entretien entre Jean-Marie Tjibaou et Michel Degorce-Dumas, réalisé en 1977 (deux ans après *Mélanésia 2000*), au moment où Tjibaou « entre » véritablement en politique, et commence à s'imposer progressivement, à travers l'Union calédonienne, parmi les chefs de file du mouvement en faveur de l'indépendance kanak :

M. D.-D. : « Le festival a été une rencontre où les gens ont parlé, pour une fois, la même langue, et cette langue-là, c'était leur culture commune. Il y a une trentaine de langues mélanésiennes et la langue véhiculaire, c'est le français. Mais là, on a parlé autre chose ; on a parlé avec le geste, avec le don, enfin, on a parlé avec la coutume, et ces gens-là [les Kanak] se sont rendu compte, *je crois, qu'ils avaient une même coutume, et qu'ils appartenaient, disons, à un même peuple* ».

Dans sa réponse, Jean-Marie Tjibaou semble confirmer que la coutume serait une sorte de *métalangage* qui se passe fort bien de traducteurs (et qui est donc d'autant plus impénétrable pour les profanes), et qu'il y a bien une forme de *communion* du peuple kanak à travers un registre œcuménique qui est celui de *la coutume* :

« Je crois que pour les gens qui ont l'habitude de vivre la coutume, il n'y a rien de nouveau. Sauf pour les autres, et peut-être pour les jeunes ; mais *pour les gens comme moi, qui ont quarante ans et plus, c'est une réalité qui est sue*. On sait qu'il y a des différences au niveau du rite, mais que *le sens est le même*. Ce qui est important [lors du festival], c'est la rencontre elle-même, parce qu'elle est unique, qu'elle n'a jamais été réalisée dans l'histoire, parce qu'il n'y a jamais eu l'occasion ni les moyens de rassembler, à travers la coutume, en un temps aussi court, des gens d'horizons si divers. (...) Les gens sont venus en grande partie pour ça, pour cette grande rencontre. Les discours ont donné lieu à pas mal de traductions, parce que les vieux ont toujours présenté leurs dons coutumiers dans leur langue d'origine. Chez nous, c'est habituel ; *celui qui arrive parle dans sa langue, même si on ne comprend rien*. De toutes façons, *on sait en gros le sens de ce qu'il dit (rires) ; on est complices, on sait ce que ça veut dire ; si on va chez lui, on va dire la même chose* » (1996[1977] : 44 ; c'est moi qui souligne)⁵¹⁶.

⁵¹⁶ De manière très significative, Tjibaou emploie un argument comparable pour évoquer la nature des rapports privilégiés entre les indépendantistes kanak et les ni-Vanuatais : « Sur le plan culturel, nous avons la coutume, ils ont la coutume ; expression différente d'une seule et même chose. Le discours coutumier, les uns le font en

Le discours traditionaliste kanak exhorte au respect de la coutume, en tant qu'elle rassemble les valeurs-clefs de l'ethnie dominée ; elle représente l'idéal moral et exprime des valeurs vraies et universelles, comme « l'hospitalité », « la solidarité », « l'écoute », « le respect des anciens », etc.⁵¹⁷ La coutume devient le symbole de l'unité culturelle, la justification d'une volonté d'émancipation qui se radicalise, et le ciment idéologique en vue d'une mobilisation sur des bases ethniques.

L'usage de la symbolique chrétienne ou « la reconversion de la conversion »

Compte tenu du poids de « l'œuvre missionnaire » dans le processus d'acculturation des « indigènes », le discours traditionaliste se trouve également investi de références bibliques, et s'appuie très largement sur la sémantique et le symbolisme chrétien ; il énonce les mythes et les généalogies, témoins des liens surnaturels entre le Kanak et la terre (que l'on revendique, non pas au nom de la *propriété*, mais de la *spiritualité* et de l'*appartenance mythique*). En outre, il se réfère abondamment à la « Parole » ou au « Verbe », ce qui est facilité par le fait que l'oralité désigne implicitement *le* mode de transmission par excellence de tout message culturel « traditionnel » (Lenclud, 1987), comme l'explique Jean-Marie Tjibaou :

« Rappelez-vous, ceux qui connaissent la Bible, la généalogie de Jésus, "fils de David, fils d'Abraham"... Nous retrouvons le même schéma. Mais nous trouvons, au terme, un arbre, ou un animal, ou une pierre, ou le tonnerre. C'est la relation avec la terre, avec l'environnement, avec le pays, avec le terroir. *Nous ne sommes pas des hommes d'ailleurs. Nous sommes des hommes sortis de cette terre.* (...) Je me réfère à la Bible parce que *c'est aussi une littérature sortie du monde rural* et on y retrouve les mêmes schémas : les gens sont sorti de tel endroit, ils ont pour fils Untel et Untel, et, comme toute société traditionnelle, les premiers-nés, ceux qui ont vu le soleil les premiers, c'est ceux-là qui ont le droit à la parole »⁵¹⁸.

Dans l'interview publiée dans *Les Temps Modernes* (1985), la question de la dimension quasi religieuse du message identitaire est clairement posée à Jean-Marie Tjibaou :

bichelamar, les autres en français ou dans une langue kanak, mais on se comprend à peu près ! On sait à quoi cela fait référence » (1995[1985] : 199). Ceci montre en quoi l'idée de « nation » édifie des « clôtures culturelles » qui sont avant tout circonstancielles.

⁵¹⁷ Wittersheim souligne que d'autres pratiques traditionnelles, telles que « l'anthropophagie, la polygamie ou les guerres » seront absentes du discours des élites traditionalistes (*op.cit.* : 58).

⁵¹⁸ Tjibaou (1996[1981] : 104 ; c'est moi qui souligne). Cité par Wittersheim (2006a : 110).

« T.M. – Dans la présentation que vous faites souvent de la culture kanak, n’y a-t-il pas la rencontre entre votre expérience chrétienne et votre appartenance à une culture spécifique ? La culture kanak est présentée – vous la présentez – dans une sorte d’universalité qui me semble inspirée du christianisme.

J.-M. T. – Si vous lisez l’Ancien Testament, vous retrouvez des similitudes avec la culture kanak : les mythes, les généalogies, etc... Si vous parlez du christianisme gréco-latin, je ne sais pas. Nous nous sentons très proches de la Bible, de l’Ancien Testament, et même du Nouveau. Il y a entre la Bible et nous une certaine vision du monde. L’interprétation du Nouveau Testament faite par les chrétiens occidentaux, c’est intéressant mais pas primordial. Ce qui est primordial, c’est la parole. La parole de notre peuple suit le même schéma que la parole biblique. Et ça ne nous gêne pas d’utiliser la Bible »⁵¹⁹.

Bensa confirme que ce rapprochement entre culture kanak et religion chrétienne est « une des caractéristiques de la pensée de Jean-Marie Tjibaou » (Bensa, 1995[1987] : 305, note 30). Il cite encore un autre extrait des interventions du *leader* indépendantiste :

« Le mythe, c’est la parole créatrice de l’univers canaque (au commencement était le verbe, le verbe était auprès de Dieu, et le verbe était dieu...). Dieu dit : "Que la lumière soit", et la lumière fut. "Dieu dit... Dieu dit...". Cette parole fait surgir la vie par l’avènement de l’ancêtre du clan » (Tjibaou, 1976 : 282)⁵²⁰.

Cet extrait du texte publié en 1976 dans le *Journal de la Société des Océanistes* est cité par Bensa (1995[1987] : 305, note 30). Le texte (la première publication écrite par Tjibaou) est réédité en 1996 par Bensa et Wittersheim (*La présence kanak*), mais dans cette réédition, le texte est modifié : l’emploi du terme « canaque » est remplacé par celui de « kanak » (1996 : 62 et suivantes). On peut émettre quelques réserves à propos d’une modification de textes originaux qui n’est pas signalée au lecteur, en particulier lorsqu’il s’agit de faire apparaître une terminologie très clairement politisée. Il eût sans doute mieux valu souligner que Tjibaou utilisait les termes « canaque » et « mélanésien » dans un texte publié en 1976, comme d’ailleurs dans le livre *Kanaké*, paru la même année. Dans l’article édité en 1987, où il citait ce

⁵¹⁹ « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », *Les Temps Modernes*, n°464, mars 1985, p.1599.

⁵²⁰ Dans ce même texte, sous l’intertitre « Le temps et le mythe », Tjibaou décrit le rituel qui accompagne l’ouverture de la nouvelle saison des ignames. Son récit s’apparente de manière troublante à une description de l’Eucharistie : le « maître de culture », nommé aussi « le prêtre », « va dans le lieu sacré qui lui est réservé. Sur une pierre qui est son autel, il grille les ignames ». Lorsqu’elles sont cuites, « l’officiant (gaanagoon) prie (demande de bénédictions et de fécondité) (...). A ce moment, dans le recueillement, le célébrant mange l’igname. Et les assistants qui ne sont que des hommes communient avec lui en partageant son repas sacré. Ensuite le célébrant fait boire le *yati on gangue* qui est le médicament de la fécondité des cultures, la vigueur de la parole et la vitalité du pays » (1976 : 287).

même extrait, Bensa avait conservé l'orthographe initiale. Il ajoutait alors, dans une note de bas de page, l'interprétation suivante :

« Ce n'est que plus tard que l'Union calédonienne se ralliera à l'usage systématique du *K* pour écrire "kanak". En 1976, Jean-Marie Tjibaou, *qui ne s'est pas encore prononcé pour l'indépendance*, est en chemin du *C* vers le *K* que les Mélanésiens en lutte ont imposé quasi unilatéralement depuis peu » (Bensa, 1995 : 305, note 21 ; c'est moi qui souligne)⁵²¹.

Plus encore que la question de la terminologie, l'intériorisation des préceptes chrétiens au cœur des croyances et des dispositions morales des populations mélanésiennes, puis leur intégration dans la notion même d'idéal coutumier, contribuent sans doute bien plus qu'il n'y paraît à *harmoniser* les variations socio-culturelles, et facilite du même coup l'identification de tous avec un seul et même idéal coutumier. La *coutume christianisée* devient, en quelque sorte, le symbole de l'unité culturelle, la justification d'une volonté autonomiste, et le ciment idéologique en vue d'une mobilisation ethnique contre l'impérialisme. La culture kanak se donne un nom, l'identité un symbole : *la coutume*. Selon Bronwen Douglas, la coutume kanak finit bientôt par apparaître réellement comme l'une des plus *homogènes* de la région (ou, en langage culturaliste, l'une des plus *authentiques*), et les « Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » n'ont aucune difficulté à s'identifier à la coutume pour en faire un langage commun qui transcende les différences, une « façon d'être spécifiquement kanak » :

« A la différence des peuples des nations indépendantes du sud-ouest du Pacifique, les Kanak de Nouvelle-Calédonie partageaient en 1982 des cultures et des systèmes sociaux similaires dans l'ensemble, et s'accordaient généralement sur ce qu'était la coutume, "custom" (cf. Keesing et Tonkinson)... Il y avait un consensus général quant à "l'existence de régions ayant une homogénéité linguistique et culturelle", et reliées entre elles par des "circuits" et des "passages" traditionnels, le long et à travers desquels s'organisaient les relations inter-régionales (...), mais aussi quelques points de désaccord concernant l'île principale (la *Grande Terre*) » (Douglas, 1998 : 73-74)⁵²².

Il y a bien là encore une forme de réappropriation et de renversement symbolique du « discours des Blancs ». Comme l'explique encore Jean-Marie Tjibaou au cours d'un entretien, en 1984 :

⁵²¹ Dickins-Morrison (2011 : 77) souligne l'emploi des termes « Canaque » et « Mélanésien » en 1975, y compris dans les publications du comité d'organisation de *Mélanésia 2000*. Le terme « Kanak », quoique déjà présent, n'est guère employé en dehors des groupes politiques anticoloniaux (et du journal *Les Calédoniens* qui s'en fait l'écho à l'époque) ; il s'imposera ensuite, au plus fort de la revendication nationaliste (FLNKS ; IKS).

⁵²² Babadzan (2009 : 55) mentionne pour sa part une « rhétorique confessionnelle » qui fait sens pour tous les Kanak.

« Dans le contexte actuel, le terme de coutume, qui est général, dépréciatif et ambigu, est surtout repris par commodité, mais toujours pour exprimer la différence. Je rappellerai qu'il a été forgé par les Européens pour désigner globalement ce qui faisait partie du monde mélanésien, kanak, et ne les concernait pas. A cela les Kanaks ont répondu en donnant du terme de coutume une autre interprétation : ce qui nous distingue des Blancs, du monde technique, économique et commercial qui est le leur et dont ils nous dénie l'accès, nous est étranger. Dès lors, la coutume devient refuge. D'où le propos d'un Kanak : "Dans la coutume, je suis quelqu'un, en ville, je ne suis rien", ce qui signifie aussi que la coutume, à côté de traits matériels distinctifs, est aussi l'ensemble des institutions spécifiques des Mélanésiens, qui leur sont propres, les définissent et les valorisent comme hommes, les authentifient à leurs propres yeux plus que ne sauraient le faire les actes administratifs instaurés et imposés par les Blancs.

(...)

Nous avons conscience de venir d'ailleurs et d'être poursuivis par cet ailleurs qui constitue l'ensemble de nos références. (...)

On nous objectera peut-être que d'autres pays du Pacifique qui furent colonisés ont conservé certaines pratiques matérielles de la coutume plus que nous ne l'avons fait. Il s'agit souvent en fait de protocoles, de manifestations isolées de leur contexte et qui ne nous paraissent pas encore décolonisées puisqu'elles confinent au folklore ou restent considérées comme telles, alors qu'on [les Kanaks] demeure dans le même temps attaché, par exemple, aux pratiques introduites marquant les étapes de l'existence. *C'est dans sa globalité que la coutume doit donner un sens à l'homme mélanésien* » (1996[1989] : 153-154 ; c'est moi qui souligne)⁵²³.

Ainsi s'opère la diffusion, à des fins politiques, de la croyance en une identité socio-culturelle commune incarnée par *la coutume*, que les tenants du discours ethno-nationaliste érigent en une véritable « *religion civile* » (Hobsbawm, 1992 : 111)⁵²⁴. Ce processus s'appuie sur tous les outils modernes mis à disposition pour objectiver les représentations symboliques d'une unité culturelle kanak : *la coutume kanak* tient lieu à la fois de « ciment national » et d'emblème commun. Sur le plan de l'idéologie, le caractère transcendant de la nation se manifeste par le biais de l'identification à une collectivité laïque – le peuple kanak – qui ne se réfère plus ni à la parenté, ni à la religion, mais qui n'est pas sans évoquer la transcendance religieuse, reformulée sous une forme culturelle profane, à la fois politisée et revêtue d'une dimension sacrée⁵²⁵.

⁵²³ Cf. aussi l'interview de Jean-Marie Tjibaou par Alain Plagne, à Paris, le 6 mai 1985, dont je citais l'extrait en introduction (Tjibaou, 1996[1985] : 202).

⁵²⁴ Le terme est repris par M. Elbaz et D. Helly dans un article intitulé « Modernité et postmodernité des identités nationales » (1995 : 24, 25).

⁵²⁵ « Cette identification, qui comporte croyances, mythologies, symboles, rituels, doit-elle être comprise en tant que religion civile ? La transcendance de la nation est-elle de même nature que la transcendance religieuse ? Toutes ces questions sont loin d'être tranchées, ni en sciences politiques, ni évidemment en anthropologie » (Babadzan, communication personnelle, 20 juin 2015). Je crois utile de préciser que le père Apollinaire Anova Ataba avait, le premier, souligné l'existence d'un rapport *sacralisé* des autochtones à leurs terres (1969 : 207). Les

C'est en tout cas l'interprétation que semble retenir Umberto Cugola, dans une réflexion assez récente formulée à propos de l'idéologie nationaliste :

« (...) au sortir de la Seconde guerre mondiale, on assiste à une désacralisation des rapports de parenté par le biais de l'économie marchande, la généralisation du salariat, l'accès à la technologie et aux standards de la consommation.

Cependant, (...), *le recul du sacré en tant que facteur de cohésion sociale, a été compensé à un niveau profane par l'idéologie nationaliste*. Elle apparaît après-guerre [sic] et sera un puissant ciment de la cohésion sociale de la tribu dans les années 1980, au plus fort de son expression. En ce sens, l'idéologie nationaliste a nourri le système de parenté qui s'est maintenu moins sur la base de valeurs sacrées que sur des fondements politiques d'ordre profane. Bien ancrée dans sa matrice nationaliste, la parenté pouvait encore déclencher de solides mobilisations dans les années 1980 » (Cugola, 2009 : 263 ; c'est moi qui souligne)⁵²⁶.

On peut noter que « la tribu » qu'il décrit ici est utilisée comme groupe de référence (celui au sein duquel Cugola, qui est originaire de cette tribu, effectue son travail d'enquête) ; l'auteur renvoie plus largement à une dimension « nationale » qui est la véritable source des nouvelles formes d'identification collective et de solidarité, qui vient transcender ensuite, comme ici, les contextes et les singularités micro-locaux.

Plus largement, le recours à la sacralisation de la coutume permet de dépasser les différences locales et de construire une identité ethnique collective (Connell, 1988 : 275) car elle est envisagée comme le *dénominateur commun* à toutes les catégories de particularismes locaux, qui deviennent du même coup de simples variations sur le même thème :

« Aussi cette idéologie prend-elle garde à ne pas privilégier telle ou telle ethnie par une mise en avant exclusive de traits culturels qui lui seraient propres. Toute la *kastom* sera valorisée, mais aucune *kastom* spécifique en particulier. Encore une fois, le flou est ici une nécessité : pour que tous puissent s'identifier à ce portrait de groupe, il faut que nul n'y puisse reconnaître trop précisément le visage de l'autre » (Babadzan, 2009 : 40).

mouvements anticolonialistes des années 1970, dont on sait qu'ils ont emprunté certaines de leurs références au texte du père Apollinaire, ont largement prôné une forme d'adhésion fervente et d'identification au « peuple kanak » (entendu comme *sujet collectif* qui serait né précisément en 1878, au moment où Ataï parvient à créer un large mouvement insurrectionnel), y compris pour des non-Kanak qui souhaitaient s'identifier à une société délivrée de l'oppression coloniale.

⁵²⁶ L'auteur réitère cet argument quelques pages plus loin, à propos de la dégradation des liens communautaires survenue dans sa tribu d'origine (La Conception) après les accords de Matignon, qui correspondent à une mise en retrait de la revendication indépendantiste au nom d'un processus consensuel de rééquilibrage : « Avant la signature des accords de Matignon, la tribu assurait la cohésion de sa communauté en réaction à sa marginalisation de la structure sociale et politique dominante. Le sens qui irriguait la construction communautaire était passablement déterminé par le contexte d'une société globale hostile. Dans ces conditions, une identité politique liée au nationalisme assurait le *ciment social* de la tribu et son unité » (Cugola, 2009 : 304 ; c'est moi qui souligne).

Prônant le singularisme culturel, le discours philo-coutumier kanak accélérerait en réalité l'uniformisation des cultures populaires et des modes de vie locaux ; davantage qu'une unité, il tendrait à créer une *uniformité*. Babadzan illustre son argument à l'aide du festival *Mélanésia 2000* :

« A travers toute la Mélanésie, le "vaste inventaire culturel" (Tjibaou) opéré par les festivals a pour vocation d'être autant celui de la coutume/kastom, référent central de l'identité nationale, que l'inventaire des différences entre les groupes ethniques ou linguistiques censés composer la nation. Cette opération suppose que cette diversité soit montrée, mais pour être aussitôt résorbée dans le concept d'une identité unique, et unique bien que plurielle. "Il faut montrer la coutume", disent les intellectuels mélanésiens. Et pour montrer la coutume, étape jugée nécessaire, voire suffisante, à une prise de conscience aux allures de Révélation ("un flash", disait Tjibaou), il faut en passer par l'inventaire de la différence : or il se trouve que cette différence que la cérémonie folklorique donne à voir est une différence déjà supprimée en pensée » (Babadzan, 2009 : 57)⁵²⁷.

De fait, cette perception d'unité mêlée à une ferveur quasi religieuse se retrouve bel et bien dans le témoignage des acteurs sociaux, par exemple celui de Marie-Claude Tjibaou, lorsqu'elle évoque, vingt ans après (1995), le premier grand rassemblement mélanésien :

« J'ai pris conscience que nous les Païcî, on n'était pas tout à fait comme les Hoot-Ma-Whaap, que les gens des Iles étaient bien différents, qu'ils avaient des danses guerrières... finalement, on parle de la même chose : de la guerre, de la pêche, de la chasse, des champs d'ignames, de la construction d'une case mais pas tout à fait de la même manière ; les gestes, les sons, la langue... (...). Ce qui était d'autant plus extraordinaire, c'est que *chacun s'est affirmé dans son unité tout en étant très divers* : les Ajie c'est les Ajie, les Paici c'est la Paici, les Drehu c'est les Drehu... On est quand même bien particulier.

Même au niveau du faciès des gens on voit bien que l'on est différent mais on vibrait de la même chose, c'était extraordinaire » (M.-C. Tjibaou, 1995 : 118-119 ; c'est moi qui souligne).

Coutume et Culture

En retraçant la construction historique des notions telles que « la nation kanak » ou « la coutume », j'ai avant tout souhaité récuser à mon tour toute vision essentialiste de la

⁵²⁷ Pour la version d'origine, dans sa traduction anglaise, je renvoie à l'article de Babadzan (1988 : 211-212 et 213-214).

culture : selon les termes de Patrick Champagne, les groupes ethniques, dont on fait trop souvent comme s'ils étaient dotés d'une culture en-soi et pour-soi – *i.e.* d'une culture autonome, spécifique, qui trouverait en soi ses propres règles et serait attachée au maintien de sa propre différence –, « sont moins des ensembles réels d'individus que des entités relevant de la métaphysique sociale » (1984 : 36). La naturalisation d'une unité culturelle kanak répond à une stratégie inscrite à l'intérieur du champ politique, puisque, rappelle encore Champagne :

« [L]'essentiel du jeu politique se joue précisément dans la construction sociale de groupes politiques plus ou moins homogènes ou réels, c'est-à-dire dans *le choix des acteurs collectifs qui peuvent légitimement participer à la lutte politique et dont la parole est reconnue comme "politique" ou, si l'on veut, comme parole d'un groupe et non comme simple opinion individuelle* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

Replacée dans une perspective dynamique, la genèse de la lutte idéologique des nationalistes et traditionalistes kanak traduit essentiellement l'influence des valeurs du christianisme et des catégories de pensée occidentales dans l'héritage socio-culturel qui sert de base au discours politique et identitaire. Parmi les étapes du travail symbolique de production d'une « identité kanak » en soi et pour soi, l'utilisation politique de la symbolique culturelle prend une place déterminante, le succès populaire de l'idéologie nationaliste étant lié à la capacité de ses promoteurs à *naturaliser* (ou plutôt à *ethniciser*) les représentations de l'« identité nationale » qui seront rendues publiques.

L'analyse socio-ethnologique de la revendication indépendantiste kanak impose donc de replacer dans un contexte dynamique les discontinuités culturelles qui s'instaurent (en l'occurrence cette bipolarisation ethnique qui sera donnée comme « allant de soi ») : le « peuple kanak » n'existait pas de toute éternité, pas plus que la « nation kanak » ; s'ils sont bel et bien *advenus*, ils constituent néanmoins *des innovations idéologiques*, des volontés politiques dont la réalité symbolique dépend du succès de l'institutionnalisation sociale de leurs représentations. A ce titre, la modernisation politique de la Nouvelle-Calédonie doit beaucoup, d'une part, à l'encombrant héritage légué par l'évangélisation et la colonisation, d'autre part, à la planétarisation et à la reformulation d'idéologies occidentales, et notamment du nationalisme ethnoculturel, que l'on retrouve à la même époque dans l'ensemble des pays du Pacifique. Cette modernisation politique s'effectue par l'intermédiaire d'une minorité d'origine mélanésienne qui, grâce à un capital linguistique et culturel métissé, *et au nom d'un idéal salutaire inspiré de la coutume*, accède à une légitimité dans le champ politique ou administratif. En édifiant une

culture nationale stéréotypée, authentifiée par des racines archaïques et rurales qui évoquent une continuité avec le passé, l'élite traditionaliste crée *l'unité symbolique subjective*, c'est-à-dire la croyance en l'existence d'une communauté culturelle kanak, croyance qui s'accompagne plus vraisemblablement d'une forme d'« amnésie culturelle » collective⁵²⁸ : de fait, pour croire en l'existence d'une identité kanak indivisible et immémoriale, on oublie – ou plutôt on *méconnaît* (Bourdieu, 1982) – l'historicité et la contingence de ses fondements, et l'utilisation résolument moderne et idéologique qui en est faite.

Il ressort de ce qui précède que, d'une part, s'agissant de comprendre les conditions historiques d'émergence d'un sentiment commun d'appartenance, les querelles autour de *l'authenticité culturelle* de telle ou telle pratique n'ont plus guère de vertu heuristique. D'autre part, ce sont bien plutôt *les conquêtes sociales et politiques rendues possibles par l'usage du discours sur la « kanakitude »* qui doivent être au cœur des préoccupations de l'anthropologie. En particulier, il convient de souligner encore le fait que la croyance en une identité culturelle commune va nécessairement de pair avec la volonté d'être reconnu par les autres (ceux qui n'ont pas la même culture, qui sont définis désormais négativement : les *non-Kanak*)⁵²⁹. Le *sentiment d'appartenance* à une unité culturelle, édification préalable nécessaire à tout phénomène de mobilisation ethnique, révèle une volonté politique d'institutionnaliser une différence, ou plutôt des « *clôtures culturelles* », au sens où l'entend Jean-François Bayart (1996 : 23), c'est-à-dire comme l'expression, à un moment donné, et *dans un but précis*, d'un rapport de distinction, de différenciation, qui permet de « *faire du Soi avec de l'Autre* » (*ibid.* : 102). C'est encore, précisément, la *croyance* en une identité culturelle collective qui a nourri le nationalisme kanak, la reconnaissance d'une spécificité ethnique mélanésienne conçue comme « naturelle » et « immémoriale » se montrant capable, à elle seule, de légitimer la création d'un État (Kanak), ainsi que l'accès de ses promoteurs (les néo-traditionalistes kanak) à la tête de cet État.

Aujourd'hui où les effets de ce processus sont très profondément ancrés dans les croyances et entièrement naturalisés, il ne paraît pas inutile, compte tenu de l'ampleur de la réussite symbolique qui s'est produite, de garder à l'esprit que tous les militants nationalistes

⁵²⁸ Babadzan (1982). Pillon, Kohler et Wacquant soulignent l'« indifférenciation symbolique » qui vient occulter une « différenciation sociale » de plus en plus marquée parmi les Kanak (1985 : 203).

⁵²⁹ Dans les années 1990, il est fait référence, ici et là, au « nous » Kanak (cf. *Mwà Vée 2*, dossier « identités », Nouméa : septembre 1993, p.36). Vingt cinq ans plus tard (2015), la formule « nous, les Kanak » est devenue une sorte d'énoncé tautologique dans le discours de toute personne d'origine autochtone.

kanak n'étaient pas favorables à ce que la revendication kanak s'appuyât d'abord sur l'affirmation d'une singularité ethnoculturelle ou philo-coutumière ; en leur temps, d'aucuns avaient plutôt milité dans une logique sociale et économique, au nom de la *lutte des classes* menée par le peuple kanak « avec les autres travailleurs, l'indépendance kanake n'étant qu'une étape vers la construction de la société socialiste »⁵³⁰. L'efficacité d'une revendication identitaire de type ethnoculturel incarne une *orientation stratégique dans un contexte donné* – sans aucun doute le « choix du nécessaire », ce que Tjibaou avait parfaitement analysé :

« Sur ce terrain-là, celui de la culture, on n'a pas d'adversaires. Il n'y a que les idiots pour dire que la revendication de la spécificité kanak, c'est n'importe quoi. Mais si on avait la puissance militaire pour dire merde à la France, ce problème-là ne se poserait pas. Le fait que l'on soit *obligé* aujourd'hui de passer par cette discussion sur la culture est, je crois, enrichissant pour tout le monde »⁵³¹.

C'est la raison pour laquelle, aujourd'hui, la notion de « coutume » fait immédiatement et *naturellement* référence au « monde mélanésien » et à « l'identité kanak ». Elle renvoie à toutes sortes de définitions, qui ne laissent aucune place à l'objection ou à la critique, mais dont les contours sociologiques se dérobent pourtant au premier regard, car ils recouvrent plusieurs réalités sociales. Qu'il s'agisse d'anthropologues ou de sociologues, bon nombre de chercheurs ont depuis bien longtemps déjà souligné la polysémie et l'ambiguïté de ce concept « fourre-tout » – *polysémie et ambiguïté dont dépend, précisément, son efficacité symbolique*⁵³². Pourtant, aussi abstraite et idéologique soit-elle, *l'identité kanak existe bel et bien dans la réalité sociale* : les natifs calédoniens d'origine mélanésienne (et certains Métis pour qui cette dimension ethnique fait office d'assignation identitaire) ont bel et bien intériorisé une forme

⁵³⁰ Groupe des Kanaks en France, *Les Temps Modernes*, 464, mars 1985, p.1725. C'était déjà le message porté, dix ans plus tôt (1975), par la presse partisane qui soutenait les mouvements militants anti-colonialistes (*Foulards Rouges, Groupe 1878*) et se faisait l'écho du projet d'une société progressiste en faveur des colonisés et, plus largement, des exploités (ouvriers, paysans, employés) de toutes les ethnies. Dans ce discours, qui n'est pas celui du nationalisme ethno-culturel, le « peuple kanak » représentait une entité idéologique ouverte également aux non-Kanak.

⁵³¹ Entretien avec Alain Plagne, Paris, 6 mai 1985 (in Tjibaou, 1996 : 205 ; c'est moi qui souligne). Plusieurs auteurs ont souligné (et salué), *a posteriori*, le pragmatisme de Tjibaou (Bensa et Wittersheim, in Tjibaou, 1996 : 23 ; Mokaddem, 2005 : 39 ; Dickins-Morrison, 2011 : 112). C'est une notion que j'ai retrouvée aussi dans le discours d'un de ses fils, actuellement directeur du Centre culturel Tjibaou (entretien avec Emmanuel Tjibaou ; Nouméa, 10 avril 2014). Le discours culturaliste et les actions en faveur du développement culturel kanak, favoriseront également l'émergence (outre la figure politique de Jean-Marie Tjibaou) de plusieurs personnalités reconnues ensuite au sein du champ politique.

⁵³² Sous ses différentes versions : *Kastom* au Vanuatu (Keesing, 1982 ; Tonkinson, 1982 ; Tabani, 2002) ; *coutume* en Nouvelle-Calédonie (Kohler, Pillon et Wacquant, 1985 ; Naepels, 1997 : 56 ; De Deckker et Kuntz, 1998 ; Graille, 1999). Babadzan (1988 : 205) évoque également la *fa'a Samoa* (îles Samoa), et la *culture* ou *peu ma'ohi* (Polynésie).

d'identité communautaire, un sentiment net ou diffus d'appartenir intrinsèquement au « peuple kanak » et à « la coutume »⁵³³ : ils ne négligent jamais de « faire la coutume » lorsque cela s'impose (mariages, naissances, deuils, etc.) ; tous s'accordent volontiers sur l'existence d'un « patrimoine culturel kanak » à sauvegarder, à valoriser, et à transmettre. Plus encore, les Kanak se réclament de telle ou telle tribu, tel ou tel clan, dans telle ou telle aire coutumière (Soriano, 1997 : 157 ; Cugola : 2009 : 52), et se targuent du même coup de certains particularismes régionaux qui ne viennent finalement qu'accentuer le caractère fédérateur de la coutume.

Côté européen, l'existence d'une identité et d'une culture propres au « monde kanak » n'est plus contestée, et les avatars de la coutume sont discutés en place publique et dans la presse locale depuis plus de vingt ans. Assurément, donc, *la coutume* n'est ni abstraite, ni anodine, et elle s'exprime bel et bien dans les réalités sociales quotidiennes⁵³⁴.

Ainsi, dans un espace où le critère privilégié de division sociale demeure l'appartenance ethnique⁵³⁵, « la coutume », symbole naturalisé de l'identité kanak, fait partie du vocabulaire de sens commun, et ce d'autant plus facilement qu'elle se voit chaque jour un peu plus légalisée et institutionnalisée : par le biais de la promotion culturelle et linguistique, des aires coutumières, du Sénat coutumier et des groupes de réflexion appelés à « adapter la Coutume », d'assesseurs coutumiers présents dans les délibérations de justice civile. Plus encore, à travers des cérémonies souvent très médiatisées, les personnalités politiques et les officiels sont tenus de se conformer à des formes protocolaires ritualisées centrées sur *la coutume* (de bienvenue, d'accueil, de pardon, d'au revoir...), à l'instar du « rituel d'ouverture » qui avait été montré au premier soir de *Mélanésie 2000*⁵³⁶ : c'est notamment le cas lors des visites de personnels politiques français ou étrangers, lors d'inaugurations de lieux à vocation culturelle, ou encore pour accueillir des délégations sportives, des groupes d'artistes issus des autres pays du Pacifique, pour des cérémonies commémoratives, etc. : de fait, pas une manifestation publique ou une inauguration officielle ne peut s'envisager aujourd'hui sans que soit effectué au

⁵³³ Le processus se naturalise d'autant plus qu'il s'inscrit dans la durée : ici, la conscientisation identitaire commune et ses formes d'expression ou de réification culturelle se constituent depuis deux, trois, voire quatre décennies.

⁵³⁴ Cela va même beaucoup plus loin pour certains Calédoniens *non-Kanak*, qui reprennent à leur propre compte le registre de la coutume comme signe distinctif d'appartenance identitaire locale ou régionale (*cf. infra*).

⁵³⁵ Le critère d'appartenance ethnique, explique Patrick Pillon, est indéniablement la catégorie de perception et de division du monde social que les individus s'appliquent le plus « naturellement » les uns aux autres, dans une société calédonienne d'abord perçue comme pluri-ethnique (1988 :159). De légères inflexions s'observent aujourd'hui (*cf. infra*).

⁵³⁶ Sur ce moment particulier du spectacle, *cf. supra*, pp.287-288.

préalable un « geste coutumier », où s'échangent des quantités soigneusement comptabilisées de *manous*, de tabac, de billets, parfois d'ignames, d'objets sculptés, de nourritures, etc.

Revendiquée depuis des années comme spécificité culturelle née de la tradition kanak (« Tous les Kanak font la coutume ! » ; « Un Kanak qui ne sait pas faire la coutume, ce n'est pas un vrai Kanak ! »), « la coutume » rencontre une acceptation unanime, et fait désormais partie de tout ce que les individus acceptent comme allant de soi⁵³⁷. La notion de *Coutume kanak* fait sens pour tout un chacun ; elle est devenue un lieu commun derrière lequel chacun peut entendre ce qu'il veut :

« Coutume. Voilà le mot que l'on trouve sur toutes les lèvres en Calédonie. Pour certains, c'est la "grande nébuleuse", pour d'autres un code de bienséance. Pour certains encore, c'est le véhicule d'une identité, d'une culture. C'est même l'expression privilégiée de la civilisation d'un peuple, en l'occurrence le peuple kanak »⁵³⁸.

Ou, pour reprendre les mots de Patrick Champagne :

« la pensée ordinaire sur le monde social, qui est spontanément substantialiste, accorde, sans problème le plus souvent, l'existence pleine et entière à ces substances socialement produites qui présentent à la fois suffisamment de vraisemblance, d'imprécision et de flou pour pouvoir fonctionner sans contradiction majeure dans les conversations quotidiennes » (1984 : 38) :

De manière très nette, en l'espace de deux décennies, *la coutume a changé de statut et gagné une vraie force symbolique*. Pour s'en convaincre, il n'est qu'à rappeler ce que déclarait Jean-Marie Tjibaou en 1985, au plus fort de l'affirmation nationaliste kanak :

« Je ne sais pas ce que c'est, la coutume. Je connais des rites précis, qui ont des noms précis. La coutume, je l'ai dit, c'est le nom quelquefois un peu méprisant que les non-

⁵³⁷ Ce phénomène n'avait pas échappé aux sociologues qui s'interrogeaient justement sur le sens donné à la coutume, dans les années 1980, par les jeunes générations kanak : « Les pratiques coutumières sont diverses selon les régions, mais lorsqu'il est employé dans un sens indéfini, le mot renvoie, dans l'idéologie mélanésienne contemporaine, à une sorte de quintessence de la vie collective qui serait le fondement même de l'*être social* canaque. La coutume relie hier et aujourd'hui, l'individu et la société, elle définit le Mélanésien en tant que Mélanésien : "Un Mélanésien sans coutume, c'est pas un Mélanésien. C'est quelqu'un qui n'a pas de culture, qui est comme l'air, quoi : il est vide" (élève de terminale, Nouméa). Expression sacralisée de l'ordre social, la coutume doit inspirer un sentiment de respect. Léguée par les ancêtres et transmise par les "vieux", elle s'affirme et se reçoit comme une valeur absolue, nécessaire, qui n'a besoin d'aucune justification » (Kohler, Pillon et Wacquant, 1985 : 30-31). Cette transcendance de la coutume n'excluait pas, loin s'en faut, une mise à distance critique de ce qui s'avérait être moins en adéquation avec le mode de vie moderne (notamment chez les femmes et les jeunes), que les mêmes sociologues avaient mis en évidence (*ibid.* : 35).

⁵³⁸ « Être Kanak aujourd'hui », *Mwà Vée*, n°9, juin 1995, p.15.

Kanaks donnent à ce que font les Kanaks. C'est pour eux une manière de dire qu'ils ne comprennent rien à cet ensemble de choses. Pour nous, le terme générique de coutume, c'est plutôt le droit, notre manière de vivre, l'ensemble des institutions qui nous régissent »⁵³⁹.

Quatre décennies plus tard, à l'heure du « destin commun », dans un documentaire consacré à l'exposition *Kanak, l'Art est une Parole*⁵⁴⁰, Octave Togna décrit la coutume en ces termes :

« Tout le monde fait la coutume aujourd'hui. Elle est le fondement des relations entre les citoyens aujourd'hui. Elle donne du sens à la relation entre nous. Entre nous, même si on n'est pas des Kanak. Les gens savent, les non-Kanak savent le sens dans lequel, quand je partage cette parole-là, elle est d'une importance capitale. Elle est comme un sceau. Elle est comme un sceau dans la royauté : quand on met le sceau, c'est quelque chose d'important. Il ne faut jamais déroger aux fondamentaux. Et les fondamentaux de la culture kanak, ils sont universels, c'est d'abord le respect d'autrui. Quand on fait la coutume, on ne fait pas autre chose que de dire "je vous respecte, vous me respectez ; la parole qu'on s'échange, on doit la respecter, elle est sacrée". On l'a traduit par notre manière de faire, mais ce sont des valeurs qui sont universelles : c'est les valeurs de l'Humanité »⁵⁴¹.

Plus encore, elle est devenue le sas d'entrée vers le monde kanak, un passage obligé auquel chacun se plie de bonne grâce pour accéder parfois simplement à un moment d'échange et de discussion. Soriano décrit le sens qu'il entend personnellement donner à ce protocole

⁵³⁹ Extrait d'un entretien avec Alain Plagne, Paris, 6 mai 1985 (Tjibaou, 1996 : 202). « La "coutume" : ce terme, un peu vague, a d'abord été imposé par les missionnaires et les administrateurs pour désigner unilatéralement tout ce qui n'était pas européen » (Wittersheim, 2006a : 30).

⁵⁴⁰ A Paris au Musée du quai Branly, du 15 octobre 2013 au 26 janvier 2014 ; à Nouméa au Centre Culturel Tjibaou, du 15 mars au 15 juin 2014.

⁵⁴¹ Octave Togna : « Tout le monde fait la coutume aujourd'hui ». Extrait vidéo tiré de la série « Boutures de paroles », réalisée pour le documentaire *Kanak, le souffle des ancêtres* consacré à l'exposition « *Kanak, l'Art est une Parole* », réalisé par Emmanuel Desbouiges et Dorothée Tromparent, PAO Production, 2014, 52 min. (www.youtube.com/watch?v=Wt624aKFWWM). Octave Togna (né en 1947, originaire de La Conception) est le neveu de Scholastique Togna-Pidjot (*Mouvement pour un Souriant Village Mélanésien*). Il fut d'abord agent technique de la Société Le Nickel (SLN), engagé très tôt dans l'action syndicale (USOENC), puis travailla aux côtés de Jean-Marie Tjibaou dans les années 1982-1984 (il fut son attaché de cabinet) au sein du Conseil de gouvernement territorial. Créateur en 1985 de *Radio Djiido* (la radio indépendantiste qu'il fonde avec Jean-Pierre Deteix), il dirige ensuite l'ADCK dès sa création, en 1989, et jusqu'en 2006 (*cf. infra*). Il est aussi *assesseur coutumier*. Devenu vice-président du Conseil Économique et Social de Nouvelle-Calédonie (2005-2010), Togna est également désigné sénateur coutumier (aire djubéa-kapumé) de 2010 à 2015. Enfin, il est actif au sein du mouvement politique « Ouverture citoyenne », dont la tête de liste est Marie-Claude Tjibaou, en lice pour les élections municipales de 2014 à Nouméa. En novembre 2015, Octave Togna vient d'être nommé pour cinq ans au Conseil Économique, Social et Environnemental (CESE) national, parmi d'autres personnalités originaires d'Outre-mer : il prend ainsi la suite de Marie-Claude Tjibaou au sein de cette institution (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 7 novembre 2015).

particulier, par lequel le visiteur – notamment le chercheur – demande l’autorisation d’être reçu par ses hôtes :

« La réalisation des premiers entretiens est aussi le moment de me confronter à ce que l’ethnologie néo-calédonienne m’a appris du monde kanak. Elle passe notamment par l’apprentissage de certains usages qualifiés de "coutumiers". Dans ce cadre précis, le comportement de l’enquêteur commande de respecter un rituel particulier : un "geste" consiste à proposer à l’interlocuteur une courte et simple cérémonie. Il s’agit de présenter un objet modeste, en bout de table (étouffe, paquet de cigarette, billets de banque...) et de prendre la parole pour remercier l’enquêté d’avoir accepté la rencontre. Il faut alors expliquer brièvement les raisons de cette sollicitation. *Ce moment exige que l’hôte se tienne debout, dans la posture du redevable, jusqu’à ce que signe lui soit fait que la coutume est acceptée. L’entretien peut alors s’engager. Cette pratique, respectée par les ethnologues travaillant en "tribu", s’est progressivement généralisée à toutes les enquêtes de terrain.* Néanmoins, dans des situations urbaines ou professionnelles, ce "geste" s’inscrit dans des formes inédites de rapports sociaux » (Soriano, 2014 : 32 ; c’est moi qui souligne).

Et il ajoute :

« Il est d’ailleurs probable que certains dirigeants reçoivent cette pratique avec circonspection, mais il est difficile de ne pas y consentir. Elle relève d’une *reconnaissance symbolique* dont le sens n’échappe pas à ceux qui connaissent le passé colonial de l’archipel » (*ibid.* ; c’est moi qui souligne).

Bien loin d’être un quelconque « folklore » local, l’adhésion clairement manifestée, par un *non-Kanak*, à une forme de « geste coutumier », et surtout la posture d’humilité qui l’accompagne, n’est apparemment pas nouvelle⁵⁴². Mais elle prend aujourd’hui un sens bien particulier : celui d’une « reconnaissance symbolique », amorcée en 1975 avec *Mélanésie 2000*, et qui s’est édifiée et renforcée tout au long des quatre décennies suivantes.

« Après *Mélanésie 2000*, on a commencé à respecter les Kanak »⁵⁴³. Et, malgré les critiques farouches formulées par certains radicaux nationalistes, le projet d’indépendance politique kanak disposait bel et bien de certains atouts : le développement d’une conscience ethnique de plus en plus affirmée (ou plutôt le « renversement » réussi d’un complexe d’infériorité lié à l’intériorisation du rapport de domination coloniale) ; la crédibilité des leaders indépendantistes aux yeux de l’État colonial, et leur relative unité au sein du champ politique ;

⁵⁴² Entretien avec Christophe Sand ; Nouméa, 6 novembre 2014.

⁵⁴³ Témoignage de Mwënga Raymond Pwârâpwépwé. *Journal de la Société des Océanistes*, n°100-101, 1995, pp.147-149.

la bénédiction ou, tout au moins, la neutralité de certaines autorités religieuses⁵⁴⁴ ; enfin, l'appui de l'opinion internationale et des autres États, notamment l'Australie et les pays du Pacifique nouvellement indépendants⁵⁴⁵. Or, le nationalisme kanak – et c'est bien l'un des seuls en Océanie – ne donne pas naissance à un État-nation. La profonde crise politique des années 1980 se solde par l'envoi d'une mission gouvernementale qui parvient, en 1988, à réunir les indépendantistes, les anti-indépendantistes et l'État autour des Accords de Matignon : ce consensus en faveur de la paix et du développement social et économique engage l'ensemble des ethnies dans une reconstruction commune du pays et repousse à dix ans (1998) l'échéance d'une possible indépendance politique⁵⁴⁶. Plus encore, dès 1991, sur proposition du RPCR (Rassemblement Pour une Calédonie dans la République), le FLNKS (Front de Libération Nationale Kanak Socialiste) accepte d'envisager une alternative au « référendum couperet » prévu pour 1998. Ainsi, sur un plan purement politique, le projet d'un *État kanak et socialiste* indépendant semble recueillir de moins en moins de suffrages, y compris au sein des populations mélanésiennes. Dix ans plus tard, lors du référendum du 8 novembre 1998, 69,1% des Calédoniens, sur l'ensemble du Territoire (Provinces Nord, Sud et Iles), se prononcent en faveur de la « loi organique », laquelle prévoit une « souveraineté partagée » avec la France, avec un transfert des compétences de l'État vers la Nouvelle-Calédonie, ainsi qu'une « citoyenneté calédonienne », puis une éventuelle « nationalité calédonienne » à l'horizon 2018-2019⁵⁴⁷. Quinze ans plus tard, il est question d'une autonomie accrue du pays, voire de l'édification d'un État national calédonien indépendant ou « associé » à la France : quel que soit

⁵⁴⁴ A l'inverse des protestants, l'Église catholique restera en retrait, ce qui vaudra à Mgr Calvet, l'archevêque de Nouméa, d'être qualifié de « fasciste » par Jean-Marie Tjibaou (Entretien avec *Les Temps Modernes*, n°464, mars 1985, p.1599). « En [1993], l'Église catholique de Nouvelle-Calédonie a, par la voix de Mgr Calvet, officiellement demandé pardon aux Kanaks pour l'injustice subie » (Bensa et Wittersheim, *in* Tjibaou, 1996 : 183). Cf. aussi Monnerie (2003 : 8). Dans un ouvrage récent, composé de dialogues entre « [un] prêtre et [un] juge », le père Roch Apikaoua évoque lui aussi « la demande de pardon que Mgr Calvet a faite à Mahamate, sur le rivage sacré, avant la messe de Noël du 25 décembre 1993, la messe du cent cinquantième. (...) [A]vant la messe d'action de grâces de 1993, Mgr Calvet prend sur lui de demander pardon au nom de l'Église, au peuple kanak, pour toutes les bévues, tous les manquements des missionnaires. Le pardon a été prononcé après que j'ai moi-même fait le geste coutumier en déposant quelques morceaux de tabac et de tissu sur le sol. Ce geste témoigne d'une grande intelligence et d'une grande finesse. (...) Acte difficile aussi, car au lendemain de la fête de Noël à Mahamate, après ce geste du pardon, notre évêque n'a pas récolté que des félicitations, beaucoup n'ont pas compris. Mais l'acte était posé. Je me souviens que Paul Néaoutyine, le premier, l'a remercié en public, lors d'une grande réunion, pour ce geste de pardon » (*in* Apikaoua et Briseul, 2014 : 45-46).

⁵⁴⁵ Je rappelle au passage que la plupart des autres pays du Pacifique Sud n'eurent pas à combattre pour obtenir leur indépendance (Babadzan, 1988 : 204-205). En effet, dans les années 1970 et 1980, l'idéologie de la libération nationale des peuples colonisés avait déjà à son actif quelques figures de proue, de longues années d'activisme politique, et, dans le cas du Pacifique Sud, bon nombre d'indépendances conquises, le plus souvent sans violence (hormis pour le cas du Vanuatu).

⁵⁴⁶ Rappelons que le choix d'une solution pacifique coûtera la vie à Jean-Marie Tjibaou et à Yeiwéné Yeiwéné, assassinés le 4 mai 1989 à Ouvéa par un indépendantiste radicalisé, Djubelly Wéa.

⁵⁴⁷ Ces résultats sont ceux fournis par RFO Nouvelle-Calédonie le dimanche 8 novembre 1998.

le modèle institutionnel qui sera choisi par « les populations intéressées », l'indépendance nationaliste sous les traits de « Kanaky, la nation kanak », n'est plus guère vraisemblable⁵⁴⁸.

« Les indigènes triomphants, écrit Edward Saïd, ont découvert assez vite qu'ils avaient besoin de l'Occident, et que l'idée d'indépendance totale était une fiction nationaliste essentiellement conçue à l'usage de ce que Fanon appelle la "bourgeoisie nationale" » (Saïd, 2000 : 57).

Jean-Marie Tjibaou ne disait pas autre chose lorsqu'il affirme : « L'indépendance, c'est de bien calculer les interdépendances »⁵⁴⁹. Ainsi, les nationalistes « purs », qui rêvaient à travers Kanaky d'incarner la nation kanak et d'en finir avec l'impérialisme et l'hétéronomie, n'ont pu accéder qu'à la périphérie de la « classe dominante » – encore majoritairement « européenne », qui continue, quant à elle, de contrôler une très large part du pouvoir économique et qui, en dépit de fortes divisions internes, occupe une place prépondérante dans le champ politique. En revanche, même si les Kanak n'ont pu, depuis les débuts de leur revendication, s'emparer d'une véritable souveraineté politique, ils sont parvenus à conquérir une part d'autonomie dans la gestion des Provinces Nord et des Iles (les deux Provinces sont dites « indépendantistes » car peuplées majoritairement de Kanak ; leurs présidents et élus provinciaux sont presque tous issus de partis indépendantistes)⁵⁵⁰. Ils ont aussi été de plus en plus nombreux, depuis les années 1980, à accéder à des pouvoirs dans les champs politique et

⁵⁴⁸ Aux dernières élections provinciales de 2014, le Parti Travailleiste de Louis Kotra Uregeï, avec le slogan « Kanaky 2014 », récoltait moins de 3,5% des suffrages (liste présente en Provinces Nord et Iles). Le parti ne dispose plus désormais que d'un seul élu au Congrès de Nouvelle-Calédonie. Ce chiffre semble bien attester la marginalisation des mouvements politiques les plus radicaux : à titre comparatif, le Front National a récolté pour sa part 2,57% des voix aux mêmes provinciales de 2014.

⁵⁴⁹ « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », *Les Temps Modernes*, n°464, mars 1985, p.1593. Cette phrase a été très souvent reproduite par les anthropologues et/ou commentateurs. Elle fait clairement écho à ce qu'écrivait déjà Jean-Paul Caillard, en 1975, dans un journal partisan dont il était le fondateur : « L'indépendance, ne l'oublions pas, n'est pas de pouvoir dépendre de personne. Aucun pays au monde ne le pourrait longtemps. L'indépendance, en fin de compte, c'est de pouvoir répartir et choisir librement ses liens de dépendance » (« De l'indépendance kanake à l'indépendance calédonienne », *Les Calédoniens*, n°42, du 20 au 26 novembre 1975, p. 3). Jean-Paul Caillard est un médecin issu d'une vieille famille calédonienne : étudiant en France, militant en mai 68, cofondateur avec Max Chivot de l'Union des Jeunesses Calédoniennes (UJC), proche des *Fouleurs Rouges* de Naisseline et du *Groupe 1878* de Poigoune, fondateur du Parti Socialiste Calédonien en 1976, il est le fils du résistant, médecin et homme politique de sensibilité gaulliste, Edmond Caillard, honoré en 2015 par la commune française de Saint-Just-en-Chaussée, dans l'Oise (une rue porte désormais son nom), où il a exercé pendant la guerre, avant d'être adjoint au maire, puis de regagner la Nouvelle-Calédonie en 1946 où il s'engagera en politique.

⁵⁵⁰ Depuis 2009, aucun élu non-indépendantiste ne siège à la Province des Iles. Aux élections provinciales de mai 2014, les non-indépendantistes se sont trouvés très minoritaires en Province Nord (4 sièges pour 18 aux indépendantistes). A l'inverse, la Province Sud, traditionnellement loyaliste, compte 7 élus indépendantistes sur 40 depuis 2014 (contre 4 auparavant), notamment grâce à une liste unitaire menée par Roch Wamytan. Certains de ces élus siègent aussi au Congrès de Nouvelle-Calédonie, où l'écart en faveur des non-indépendantistes s'est réduit (25 sièges aux indépendantistes et 29 aux non-indépendantistes ; le rapport était de 23 indépendantistes et 31 loyalistes en 2009). Cf. *Les Nouvelles Calédoniennes*, 13 mai 2014 (« L'heure des tractations »).

administratif, et surtout culturel et artistique. En effet, la prise en compte de la revendication nationaliste kanak s'est traduite dans les textes par la reconnaissance officielle de la spécificité culturelle autochtone ; elle a pris peu à peu la forme d'une politique d'institutionnalisation de la préservation patrimoniale. Ce processus va de pair avec l'émergence de nouveaux groupes sociaux, chargés d'assurer la permanence des valeurs kanak au sein d'une société en pleine mutation. C'est précisément de la composition et du rôle de ces nouveaux groupes sociaux qu'il sera question dans la suite de ma recherche, non sans un détour préalable destiné à rappeler les moments-clefs de l'institutionnalisation de la culture kanak et le cadre, politique autant qu'épistémologique, dans lequel elle s'est inscrite.

TROISIÈME PARTIE :

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA CULTURE KANAK

« Du militantisme à la gestion culturelle »⁵⁵¹

⁵⁵¹ J'emprunte ce titre au sociologue Vincent Dubois, auteur de plusieurs travaux sur l'institutionnalisation de l'action culturelle, dont un article consacré au champ culturel dans la ville française de Bron (2006).

« Si on veut garder nos coutumes, il faut trouver les structures de communication et de médiation qui renforcent les structures traditionnelles du savoir (...). On fait référence à ce que nos pères ont créé dans un univers donné. Aujourd'hui, il faut trouver le message qui donne une dimension philosophique à ce que l'on vit quotidiennement. Je vais comme tout le monde au supermarché, mais il y a aussi les rites, les manières d'être, de faire, d'accueillir, de partager qui sont les nôtres et qui peuvent être promues par les médias, par les produits que l'on fabrique. Ce n'est peut-être pas grand-chose en regard d'une certaine idée de l'authenticité ou de l'authentique ; mais pour moi, ce qui est authentique, c'est ce qui est vécu et donne de la saveur à ce que chacun vit. Ce que mon père, mon grand-père, mon arrière-grand-père ont vécu, toutes leurs expériences des rites, de la tradition, de l'environnement sont différentes. Ils en ont été imprégnés sociologiquement et psychologiquement. Mais pas moi, qui ai ma propre expérience du monde. Je serai peut-être un jour authentique, une pièce authentique dans un musée de l'an 2000 ou de l'an 3000. En attendant, c'est moi qui invente ».

Jean-Marie Tjibaou (Hienghène, 1989)⁵⁵².

La partie précédente a permis de retracer la genèse de ce que Soriano nomme fort justement « un sentiment d'appartenance » et les prémices d'une « saillance événementielle » (1984-88)⁵⁵³. L'accent est mis jusqu'à présent sur la construction de représentations d'un

⁵⁵² Publié dans l'hebdomadaire *Jeune Afrique*, n°1481, mai 1989 (Tjibaou, 1996 : 306).

⁵⁵³ « Coutume et politique. Les métamorphoses d'une lutte anti-coloniale ». Communication d'Éric Soriano à l'IRD de Nouméa, 1^{er} juillet 2015. L'emploi de l'expression « saillance événementielle » m'apparaît beaucoup plus adéquat que la notion de « séquence révolutionnaire » utilisée depuis quelques années par d'autres chercheurs, au premier rang desquels Hamid Mokaddem (2005, 2010, 2013).

« peuple kanak » homogène et unifié, qui permet la visibilité politique du discours nationaliste kanak en Nouvelle-Calédonie, à l’instar des autres nationalismes ethno-culturels de la région. On a ainsi vu que les *réserves*, les *tribus*, la *chefferie*, la *coutume*, sont à considérer en premier lieu comme des catégories et des représentations héritées de l’histoire coloniale et missionnaire et intériorisés par les Kanak, avant de devenir ensuite des symboles identitaires nationaux, érigés comme tels par une « classe politique kanak » dont les représentants succèdent aux tout premiers élus « indigènes » ou « mélanésiens », tels qu’ils se définissaient alors eux-mêmes. Enfin, ces notions servent aussi d’outils idéologiques visant à mobiliser des populations socialement, économiquement et politiquement dominées, autour d’un projet nationaliste d’indépendance ; le succès du nationalisme étant précisément de convertir un ensemble de différenciations socio-culturelles – parfois de plus en plus marquées – en *indifférenciation symbolique* (Kohler, Pillon et Wacquant, 1985).

A la suite de la revendication culturaliste qui nourrit le nationalisme kanak des années 1980, de nouvelles formes institutionnelles font leur apparition ou bien se trouvent renforcées, comme par exemple les conseils coutumiers, le statut de droit particulier (statut coutumier) qui cesse d’être une assignation juridique coloniale pour être revendiqué comme un trait identitaire, ou encore les « assesseurs coutumiers », créés en 1982. Au même moment, les politiques publiques s’emparent progressivement de divers projets destinés à créer des « lieux identitaires forts » ou des « sanctuaires culturels » : le réaménagement du Musée Territorial de Nouméa, le centre culturel de Hienghène – devenu ensuite une instance provinciale et renommé Centre Culturel *Goa Ma Bwarhat* –, le centre culturel Yeiwéné Yeiwéné à Maré aux Loyauté ; et plus tard encore, le Centre Culturel Tjibaou à Nouméa, pour ne citer que les principaux, sont les produits d’un lent rééquilibrage soutenu par l’État, au profit de ce que Bensa va décrire comme « l’avènement de la "culture kanak" » (2002 : 186).

Durant la phase de changement politique et institutionnel ouverte par les accords de Matignon en 1988, les manifestations d’une coutume « officielle » se donnent à voir au quotidien, en particulier à travers les actions largement subventionnées et médiatisées du Conseil Consultatif Coutumier du Territoire et de l’Agence pour le Développement de la Coutume Kanak (ADCK), qui mobilisent une quantité croissante de Kanak – et pour ce qui est de l’ADCK, de Métis et de non-Kanak (majoritairement métropolitains) – en passe de devenir *les spécialistes officiels de l’identité et de la culture kanak*.

Le passage du traditionalisme militant (incarné par le trio socio-culturel Tjibaou-Iékkawé-Missotte, à pied d'œuvre en 1975 pour concrétiser *Mélanésia 2000*) à l'institutionnalisation de la coutume et au développement d'une production culturelle et artistique kanak ancrée dans la modernité, traduit trois phénomènes essentiels : en premier lieu, on l'a dit, la banalisation des concepts d'*identité kanak* et de *coutume*, désormais passés dans le sens commun populaire et savant, et par conséquent le succès de la naturalisation d'une unité symbolique qui, à la fois s'inspire des clivages ethniques, et les conforte ; puis, l'apparition d'institutions dédiées au « coutumier » et au « culturel », qui offrent à des élites kanak et métisses émergentes, la possibilité de participer à une nouvelle division du travail social de domination, par l'accès à la fois à de nouveaux statuts sociaux, et à un pouvoir symbolique *de plus en plus en marge du cadre traditionnel de légitimation* ; enfin, allant de pair avec ces nouvelles formes de socialisation, *l'émergence d'un véritable champ de production symbolique* dans lequel ces nouvelles catégories sociales se partagent le monopole du pouvoir d'imposer dans la sphère publique la *représentation légitime* de l'identité du groupe kanak.

Ce phénomène témoigne surtout du net recul de l'idéologie indépendantiste, au profit d'un processus politique qui, depuis le début des années 1990, érige la culture autochtone en catégorie prioritaire d'intervention publique, et conduit les sciences sociales à formuler l'hypothèse d'une autonomisation et d'une dépolitisation du champ culturel et artistique.

Dans les pages qui suivent (**chapitre 7**), je m'attacherai à décrire ce nouveau champ de pouvoir symbolique, distinct du champ politique et économique, tel qu'il s'est peu à peu dessiné depuis les débuts des actions de rééquilibrage en faveur de l'ethnie colonisée, en soulignant plus particulièrement le poids des actions institutionnelles menées depuis les années 1980 en faveur de l'identité culturelle autochtone et, plus récemment, en direction d'une ouverture vers les autres communautés ethniques de Nouvelle-Calédonie. J'espère ainsi démontrer l'émergence, à l'intérieur du champ culturel, d'un espace social bureaucratisé, qui s'efforce, depuis trente-cinq ans, de se professionnaliser et de se structurer. J'évoquerai en premier lieu la dynamique culturelle « militante » mise en œuvre sous « le gouvernement Tjibaou » (juin 1982 à novembre 1984)⁵⁵⁴, dans le prolongement du « premier festival des arts mélanésiens » de 1975. D'autres actions institutionnelles en faveur du patrimoine kanak ont vu le jour avant « les événements » (actions conduites par l'Office Culturel Scientifique et Technique Canaque – OCSTC – créé en 1982), suivies dès 1989 par une politique publique

⁵⁵⁴ Barbançon (2008).

volontariste de création culturelle centrée sur l'identité kanak et incarnée par l'Agence de Développement de la Culture Kanak – ADCK. Enfin, il conviendra de rappeler comment la programmation culturelle du Centre Culturel Tjibaou, préfigurée dès 1995, a donné aux concepts d'identité et de culture kanak la tangibilité et la *suprématie institutionnelle* dont ils disposent aujourd'hui (**chapitre 8**). Compte tenu du contexte local post-colonial, si particulier sur le plan politique, il conviendra de préciser de quelle manière cette chronologie s'inscrit également dans l'histoire française des politiques publiques en faveur de la culture.

J'analyserai la complexification et l'autonomisation du champ culturel calédonien, en même temps que la place dévolue à la culture (sous différentes formes) dans le processus de modernisation politique, sociale, et économique de la Nouvelle-Calédonie. J'évoquerai plus rapidement la (bi)polarisation des productions culturelles qui s'institutionnalise peu à peu entre, d'une part, la logique du développement touristique, et d'autre part, le marché de l'art (au sens des *beaux-arts*) et du patrimoine, ainsi que le statut de l'artiste autochtone dans l'utilisation d'un registre symbolique tout particulier : celui de la *tradition continuellement en train de se construire et de se renouveler* en résonance avec le monde moderne⁵⁵⁵.

A ce titre, le contraste sur les deux ou trois décennies écoulées est pareillement saisissant sur le plan sociologique, comme j'espère le monter ensuite (**chapitre 9**). Les protagonistes de *Mélanésia 2000* ou les auteurs des premières actions en faveur du patrimoine kanak composaient, on l'a vu, une poignée d'*hommes* – quelques intellectuels kanak et des « experts » venus de Métropole – relayés par un tissu associatif en majorité *féminin* et particulièrement vivace. Dans les décennies qui suivent, le « groupe professionnel » qui s'édifie – celui sur lequel j'ai précisément choisi de concentrer mon travail de terrain le plus récent (2014-2015) – rassemble une grande diversité de profils d'acteurs sociaux, qui sont, ou ont été, aux commandes et au cœur de l'action. Les membres de ce groupe professionnel sont majoritairement, mais pas exclusivement, des fonctionnaires de la culture, impliqués d'une manière ou d'une autre dans la promotion de l'art ou du patrimoine kanak, océanien, calédonien. Tous ont été nourris (pour ne pas dire formatés et conditionnés) par les représentations et les engagements qu'ils ont pu vivre dans le passé, soit de façon directe, soit indirectement : à travers les interprétations qu'ils ont reçues *via* les récits de leur entourage, ou

⁵⁵⁵ Ces thèmes sont analysés dans des travaux et publications antérieurs : « L'enfance de l'art : dynamiques et enjeux au sein du champ culturel en Nouvelle-Calédonie », mémoire de DEA en anthropologie, ethnologie, sociologie, sous la direction du Pr. Alain Babadzan (Université Paul-Valéry, Montpellier 3, juin 1999). Cf. aussi : « From 'primitive' to contemporary : a story of Kanak art in New Caledonia », Discussion Paper 01/2, SSGM Project, Research School of Pacific and Asian Studies (ANU, 2001) ; « Primitifs d'hier, artistes de demain : l'art kanak et océanien en quête d'une nouvelle légitimité », *Ethnologias comparées*, 6, 2003.

encore par le biais des discours officiels, des rétrospectives et autres commémorations, et de toutes les formes patrimonialisées et institutionnalisées de certains moments ou vestiges de l'Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Ces « filiations » et ces « transmissions » ont très souvent contribué à forger les valeurs auxquelles ils croient et qu'ils défendent, ainsi qu'à orienter et à accompagner leurs choix professionnels, parfois décrits *a posteriori* comme s'inscrivant dans une dimension véritablement *vocationnelle*.

Ce groupe particulier constitue aussi une composante de plus en plus essentielle d'une certaine classe socio-professionnelle plus large, culturellement métisse, qui domine aujourd'hui le champ culturel calédonien dans son ensemble – il faudra par exemple voir si, en dépit de trajectoires professionnelles très hétéroclites, le terme de « corporation », ou plus vraisemblablement celui de « groupe professionnel » proposé par Dubois (2013 : 12), peut trouver à s'appliquer. Ce recentrement sur les acteurs sociaux de la culture et du patrimoine m'amènera à repenser les hiérarchies et les critères d'accession aux métiers de la médiation et du développement culturel, et les perspectives qui sont offertes aux détenteurs de ces métiers diversifiés, moins valorisés que ceux des secteurs de l'économie. Là encore, il importera de ne pas perdre de vue le contexte socio-politique particulier, qui est lié aussi bien à la « décolonisation » et au transfert progressif des compétences institutionnelles, qu'à l'insularité et à une coloration culturelle francophone au cœur d'un environnement océanien à dominante anglophone.

Chapitre 7

La place de l'identité kanak dans le champ culturel calédonien : La conquête symbolique par l'action publique.

Le paysage culturel calédonien des années 1970 est assez unanimement décrit comme une sorte de « désert culturel ». Parmi les rares événements de l'époque, centrés sur l'histoire et le patrimoine de la Nouvelle-Calédonie, c'est en 1971 qu'est inauguré le « nouveau » musée territorial, conçu et dirigé à cette époque par l'historien calédonien Luc Chevalier⁵⁵⁶. C'est à la même période, en 1975, qu'est créée, autour d'un groupe de bénévoles, l'Association *Témoignage d'Un Passé* (ATUP), consacrée à la valorisation des vestiges du bagne⁵⁵⁷. Enfin, c'est aussi le moment des premières publications à caractère littéraire produites par la Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie (Soula, 2014 : 196), dont l'objectivité scientifique sera mise à mal au moment de la radicalisation des positions idéologiques, en particulier dans le but de saper les fondements et la légitimité du projet indépendantiste qui domine les années 1980 (*cf. supra*).

Les « années Matignon » (1988-1998) porteront, à l'inverse, la marque d'un dynamisme culturel et artistique indéniable, qui accompagne la métamorphose du champ institutionnel local. Il convient ici d'insister sur le processus historique et politique dans lequel s'inscrit ce

⁵⁵⁶ Dossier « Patrimoine et collections publiques », *Mwā Vée*, n°54, 4^e trimestre 2006, pp.24-30.

⁵⁵⁷ Le bagne constitue une étape cruciale de la colonisation et du peuplement historique d'origine européenne et, dans une moindre mesure, nord-africaine du pays : « La Nouvelle-Calédonie, terre de larmes et terre d'exil, accueille, entre 1864 et 1897, 22 524 condamnés aux travaux forcés, 3 028 déportés politiques et 3 796 récidivistes. Au nom d'une France "saine" et honnête, ce sont plus de 30 000 "damnés", en ce XIX^e siècle finissant, qui viennent s'échouer, à leur corps défendant, sur les rivages de l'île » (Merle, 1995 : 115). L'historienne ajoute : « Au regard du phénomène massif de la transportation vers la Guyane, qui draina jusqu'à 65 000 individus sur une période longue de plus de 90 ans (1852-1946), le bagne calédonien, fort de ses trente années d'activité, peut faire figure d'un épisode éphémère sinon marginal » (*ibid.* : 116). Il n'en demeure pas moins que la mémoire du bagne, longtemps muselée par les descendants calédoniens issus de cette immigration (qu'ils vivaient comme une histoire familiale « honteuse »), constitue un repère historique et symbolique de plus en plus fort dans la formulation d'un enracinement au pays, et un héritage de mieux en mieux assumé aujourd'hui (*cf. infra*).

renouveau artistique et culturel, depuis le rôle de ressource et de catalyseur qu'a pu jouer le mouvement d'affirmation identitaire kanak, jusqu'au poids politique de la revendication nationaliste. Avec les transformations du champ institutionnel, l'offre culturelle s'est développée de manière véritablement exponentielle en Nouvelle-Calédonie depuis les années 1990, interrogeant du même coup la manière dont apparaissent, prospèrent, ou au contraire s'émoussent, les formes institutionnalisées par lesquelles s'expriment et s'officialisent les nouvelles représentations légitimes de l'identité kanak, depuis la patrimonialisation militante du premier Office Culturel, jusqu'aux installations modernes du Centre Culturel Tjibaou :

« Le Centre Jean-Marie Tjibaou constitue en effet une mémoire. Il n'aurait jamais existé sans les événements qui, de 1984 à 1989, ont marqué l'irruption kanak sur la scène politique nationale et internationale. Si le bâtiment imaginé par l'architecte (...) est bien l'un des grands travaux d'un président de la République française, il scelle aussi, pour les Kanaks, le souvenir d'un combat et de celui qui l'a incarné (...). En l'occurrence, entre 1984 et 1988, les Kanaks ont accéléré l'histoire de la Nouvelle-Calédonie en s'opposant physiquement au système colonial français. Par leur volonté d'émancipation, ils ont aussi engagé le décloisonnement des aires linguistiques, chefferies, clans, confessions religieuses, partis, pour se doter d'espaces publics nouveaux (un front de libération, une radio, un projet de constitution, un centre culturel, etc.). C'est dans ce mouvement de conquête d'institutions à vocations nationales que s'est imposée avec force une image unifiée de la culture kanak. La concrétisation architecturale de cette image porte trace du passé... (Bensa, 2006 : 209-210).

1. De *Mélanésie 2000* à l'ADCK : les étapes du rééquilibrage culturel (1975-1989)

D'un point de vue socio-politique, l'époque dans laquelle s'était inscrit *Mélanésie 2000* fut aussi celle d'une crise de la configuration sociale et économique en place. Avec le « boom » de la fin des années soixante, qui draine un nouvel afflux de migrants (majoritairement des Métropolitains, Wallisiens et Futuniens, Tahitiens, etc.), l'intégration des Kanak à la périphérie des structures socio-économiques n'a fait qu'accentuer les disparités entre les ethnies : les populations mélanésiennes occupent en milieu urbain des emplois sous-qualifiés, ou constituent une main d'œuvre agricole aux revenus très bas (Missotte, 1995 : 64 ; Freyss, 1995). La faible différenciation sociale qui caractérise ces populations et leur concentration dans les classes les plus prolétarisées de l'économie locale favorisent de fait une polarisation sociale selon des clivages ethniques (Pillon, 1989 : 182) et accentuent la cristallisation des mécontentements sociaux autour de la problématique coloniale. La symbolique ethno-culturelle valorisée par

Tjibaou peut alors prendre peu à peu une dimension de revendication politique, tandis que les antagonismes ethniques s'amplifient⁵⁵⁸.

La prise en compte de la « dimension mélanésienne »

Sur le plan institutionnel, l'État engage aussitôt plusieurs mesures d'apaisement, en faveur du rééquilibrage économique et technique au profit des communautés kanak, qui sont les plus marginalisées. Ces transformations institutionnelles intègrent peu à peu la dimension ethnique des inégalités sociales. Comme l'écrit Patrick Pillon :

« (...) Jusqu'à ce qu'elle devienne un enjeu, aucune politique de préservation du patrimoine culturel mélanésien n'avait été mise en œuvre. La période de 1975 à 1979 voit un certain nombre d'ouvertures liées à la préparation du VII^e plan quinquennal, à la tenue du festival Mélanésia 2000, à la création d'organismes tels le FADIL [Fond d'Aide au Développement de l'Intérieur et des Îles], le Bureau des langues vernaculaires, l'Institut culturel mélanésien, ainsi qu'au lancement de la première réforme foncière » (Pillon, 1989 : 175)⁵⁵⁹.

La mise en place de structures institutionnelles va de pair avec des programmes de formation des Kanak : la « promotion mélanésienne » (créée par Paul Dijoud en 1979) vise par exemple à redistribuer les chances de réussite sociale entre les ethnies, en offrant aux Kanak diplômés de nouvelles voies d'ascension sociale dans le système économique dominant, ces modes de promotion sociale venant en complément ou, pour les plus jeunes, en remplacement, des voies ecclésiastique et politique où d'aucuns s'étaient engagés depuis les années 1950⁵⁶⁰. Peu à peu, l'enseignement et, plus largement, tous les métiers de la fonction publique, offrent des opportunités de carrière à ces nouvelles élites autochtones ; elles y côtoient une majorité

⁵⁵⁸ Les sympathisants peuvent ainsi écrire : « C'est Chirac, Stirn, Eriau, qui obligent cette revendication culturelle à devenir nationale pour être prise en considération » (« Pourquoi un regroupement kanak », *Les Calédoniens*, n°22, du 3 au 9 juillet 1975, p.2). Naisseline déclare pour sa part, toujours en 1975 : « S'il n'y prend pas garde l'ouvrier blanc risque de se sentir plus proche de Lafleur que des mélanésiens parce qu'il a la même couleur de peau que celui qui l'exploite » (interview, *Les Calédoniens*, n°23, du 10 au 16 juillet 1975, p.3).

⁵⁵⁹ La création du Bureau des langues vernaculaires est alors confiée à un linguiste métropolitain, Claude Lercari, épaulé par un Kanak, Léonard Sam, alors instituteur, puis inscrit à l'INALCO dans les années 1990, et titulaire depuis 2007 d'un doctorat de l'Université de Nouvelle-Calédonie (*Mwà Véeé*, n°68, p.8).

⁵⁶⁰ Cf. *supra*, chapitre 4.

d'Européens, souvent des Métropolitains venus sur le Territoire au moment du « boom » et des fortes vagues d'immigration⁵⁶¹.

Arrivé en Nouvelle-Calédonie en 1968, diplômé en droit, Yves Tissandier devient rapidement fonctionnaire territorial, et participe à ce titre à l'organisation de *Mélanésia 2000* avec Jacques Iékawé⁵⁶². Après une carrière passée à servir l'Administration de Nouvelle-Calédonie, il occupe depuis 2010 les fonctions de président du Conseil Économique, Social et Environnemental de Nouvelle-Calédonie. Il se rappelle avoir été engagé dès le début dans cette dynamique de « promotion mélanésienne », qui touche alors divers secteurs de l'administration locale :

« Après ça [Mélanésia 2000], on a eu par exemple quelque chose de très important, qui a été la création de la commission pour la promotion mélanésienne. Et c'est grâce à cette promotion mélanésienne, où on a retrouvé des anciens du festival, que par exemple on a réussi à obtenir les assesseurs coutumiers en justice. On a obtenu (...) une promotion au sein de la police par exemple, des fonctionnaires d'origine mélanésienne. Il y a quand même toute une démarche, il y a eu une évolution »⁵⁶³.

L'intégration de la dimension culturelle mélanésienne au champ institutionnel de la vie territoriale débute réellement dans les années 1980, avec les mesures politiques liées à la régionalisation et au rééquilibrage au profit des zones rurales :

« Ces recompositions prennent de l'ampleur avec l'arrivée des socialistes à la tête de l'État, comme avec les affrontements de 1984-1985 et les ordonnances sur la régionalisation qui les closent. A l'inverse de ce qui s'est fait sous le septennat précédent, les organismes alors créés en matière foncière, culturelle ou de développement (ODIL, Office foncier, Office culturel scientifique et technique canaque), ne relèvent pas de l'administration locale et de ses éventuels blocages. Les ordonnances ouvrent également des possibilités nouvelles, associant des structures coutumières (créées par là-même) aux pouvoirs territoriaux et régionaux, comme au conseil d'administration d'organismes publics, parmi lesquels ceux nouvellement institués. L'ODIL tranche ainsi sur le FADIL par son statut d'organisme d'État et par l'association, à ses activités comme à son conseil d'administration, de représentants coutumiers. La dimension mélanésienne peut alors devenir une composante institutionnelle de la vie territoriale » (Pillon, *op.cit.* : 175-176)⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ La population de l'archipel augmente de plus de 32% entre 1963 et 1976, et encore de 23% entre 1976 et 1989. Au total, en l'espace de vingt-cinq ans, le nombre d'habitants passe de 100 579 à 164 173 (ISEE), soit une augmentation de plus de 60%. La hausse se poursuit ensuite, à un rythme toutefois moins soutenu.

⁵⁶² Son intervention dans un des comités d'organisation du festival a été évoquée au chapitre 5.

⁵⁶³ Entretien avec Yves Tissandier ; Nouméa, 25 novembre 2014 (c'est moi qui souligne).

⁵⁶⁴ Cf. aussi Le Meur (2012 : 100).

En octobre 1982, le gouvernement français promulgue plusieurs ordonnances qui reconnaissent les institutions coutumières et la nécessité de créer les conditions d'un développement économique en milieu mélanésien :

« Par ordonnances sont ainsi créés : un office culturel canaque ayant pour tâche de faire connaître la culture canaque et de coordonner les activités de recherche scientifique réalisées sur le Territoire ; un office foncier chargé de résoudre les conflits entre Mélanésiens et Européens et d'organiser la restitution aux Canaques de leurs terres ; un office économique. Enfin, l'intervention "d'assesseurs coutumiers canaques" dans les cours de justice où comparaissent des Mélanésiens est prévue par une quatrième ordonnance » (Bensa, 1995[1984] : 141).

Si les initiatives en termes de foncier et de justice sont notables⁵⁶⁵, en revanche, la situation culturelle du Territoire n'a guère évolué. Dans une étude réalisée à la demande de l'État français, un conseiller culturel métropolitain, Marc Coulon – qui deviendra un proche de Jean-Marie Tjibaou –, insiste sur la pauvreté des équipements, publics et privés, dédiés aux activités culturelles⁵⁶⁶. Ils sont, précise-t-il, peu nombreux à Nouméa : la ville compte alors quatre galeries d'art, une bibliothèque, un musée, une salle de spectacles et une école de musique non subventionnées ; on dénombre en revanche douze salles de cinéma, quinze « disquaires » et autant de librairies (de qualité vraisemblablement très inégale). En dehors de l'agglomération nouméenne, les équipements sont quasi-inexistants, l'animation des communes de brousse et des îles incombant aux seuls foyers socio-éducatifs des établissements scolaires ou aux maisons de jeunes (Coulon, 1982 : 66-71). A cette époque, et malgré de timides tentatives institutionnelles (un Institut Culturel Mélanésien en 1979, un Office Culturel Scientifique et Technique Canaque en 1982), les actions en faveur de la culture autochtone sont limitées par le manque de volonté politique et de moyens financiers. Le contexte social en milieu mélanésien est surtout marqué par l'abandon d'une part non négligeable des pratiques artistiques traditionnelles ; de surcroît, il n'existe quasiment plus de jeunes artistes émergents

⁵⁶⁵ Ces thématiques n'ont rien perdu de leur actualité, comme l'atteste le séminaire « foncier et justice » de novembre 2014 que j'évoquais en introduction. A noter cependant : la mise en place des « assesseurs coutumiers » n'a semble-t-il été effective qu'au bout de plusieurs années.

⁵⁶⁶ Marc Coulon (décédé en 1997) a été conseiller culturel du Territoire (1981-1985) et militant de la cause nationaliste kanak (Cf. J.-P. Doumenge, E. Métais, A. Saussol, *La Nouvelle-Calédonie : occupation de l'espace et peuplement*, 1986, p.33). Il a participé ensuite aux travaux de l'OCSTC par le biais de l'Association pour le IV^e Festival des Arts du Pacifique (son certificat de travail couvre la période du 1^{er} janvier 1982 au 28 janvier 1985), puis il a travaillé au sein de l'ADCK en tant que conseiller culturel, notamment pour le projet artistique du Centre Culturel Tjibaou, ainsi que la création de la revue culturelle, *Mwà Véeé*, en 1993 (Archives de Nouvelle-Calédonie : ANC, 538W-1). Il est l'auteur d'un livre intitulé : *L'irruption kanak. De Calédonie à Kanaky*. Paris, Messidor, 1985.

au sein des communautés mélanésiennes, les traditions artisanales et l'usage symbolique des contenus patrimoniaux (techniques traditionnelles, chants, danses, objets...) se trouvant, depuis des décennies d'évangélisation et d'acculturation, en phase de liquidation accélérée.

Surtout, dans la droite ligne du rassemblement de 1975 devait se dérouler un autre festival, intitulé *Calédonia 2000*, dans lequel cette fois toutes les ethnies du Territoire auraient été représentées. C'est ce que rappelle l'anthropologue Jean Guiart, dans un article particulièrement élogieux au sujet de *Mélanésia 2000* :

« Un appui déterminant pour la réussite du Festival a été celui d'un haut fonctionnaire de qualité, futur Haut Commissaire de Nouvelle-Calédonie, Jean Montpezat, alors directeur des Affaires Economiques et Culturelles rue Oudinot [Ministère de l'Outre-Mer]. Tout le monde l'a oublié, semble-t-il. Il aurait pu dire non. C'est lui qui a donné les crédits, sur ma recommandation alliée à celle de Géraud de Galard, après des discussions à trois où nous essayions de mettre à plat le dossier et d'envisager toutes les hypothèses... Son appui constant sera pourtant conditionné par le projet, qui était le sien au départ, ou du moins l'ai-je compris comme tel, d'une extension de l'entreprise à un second festival *Caledonia 2000*, qui permettrait à la culture européenne locale et aux autres cultures représentées dans le pays de se positionner officiellement dans le processus de réflexion culturelle qu'il acceptait de lancer. Il n'a jamais varié de position sur ce point au cours des années. *Il avait senti la nécessité de rééquilibrer par la suite cette avancée ouvertement culturelle, mais fondamentalement politique, en faveur des Canaques, par une entreprise élargie à laquelle les Européens seraient associés dans un deuxième stade. La difficulté de mettre en œuvre le second volet avait été sous-estimée* » (1996b : 98 ; c'est moi qui souligne).

D'après le témoignage de Missotte, les travaux de préparation pour *Calédonia 2000* furent lancés dès la fin des années 1970 :

« Un collaborateur du CeFA, instituteur détaché, Danièle Vautard, fut même nommé (...) fin juin 1979, pour réaliser *Calédonia 2000*. Roger Boulay, ethnologue, spécialiste de l'artisanat, vint en mission en Nouvelle-Calédonie pour la deuxième fois au titre de la préparation de cet aspect de *Calédonia 2000*. En 1979, en mission à Paris, j'exploitais les contacts antérieurs et obtenais auprès des administrations, avec l'aide de M. Géraud de Galard, un engagement de principe sur une enveloppe de 9 millions de francs français [environ 1,37 million d'euros] » (Missotte, 1995 : 97, note 144).

« L'arrivée d'un nouveau Secrétaire général, M. Christnacht, permit après trois ans d'atermoiements, de faire appel aux anciens de *Mélanésia 2000*. En quelques jours de réunion, la dynamique était relancée. Elle prépara la délégation néo-calédonienne au 3^e Festival des Arts du Pacifique sud [à Port-Moresby, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, en 1980]. Au retour de cette manifestation, la Nouvelle-Calédonie ayant été agréée comme

lieu d'accueil du 4^e festival en 1984 celui-ci remplaça Calédonia 2000⁵⁶⁷. Ce qui revenait à l'annuler mais non à supprimer les aspirations qui en avaient fait naître l'idée. Celles-ci s'exacerbèrent sous la pression des événements politiques puis du meurtre jamais élucidé du coordinateur du Front indépendantiste, Pierre Declerc, le 22 septembre 1981. Les manifestations de 1984 firent supprimer ce Festival qui eut lieu en Polynésie française » (*ibid.* : 97)⁵⁶⁸.

Festival des Arts du Pacifique & Festival des Arts Mélanésiens

Le **Festival des Arts du Pacifique** réunit l'ensemble des pays et territoires membres de la Commission du Pacifique Sud (la CPS), auxquels s'ajoutent Hawaï et l'île de Pâques ; il a lieu tous les quatre ans, dans un des pays membres.

Le 1^{er} Festival des Arts du Pacifique s'était tenu à Fidji en mai 1972 ; le film du Festival avait d'ailleurs inspiré l'organisation de *Mélanésia 2000* (cf. Missotte, 1995 : 69). Le II^e a eu lieu à Rotorua (Nouvelle-Zélande) en 1976 ; le III^e à Port-Moresby (Papouasie-Nouvelle Guinée) en 1980 ; en raison de la crise politique qui secouait alors la Nouvelle-Calédonie, le IV^e Festival fut annulé à quelques mois de la date prévue ; il eut lieu à Tahiti (Polynésie française) en 1985 ; le V^e se tint à Townsville (Australie) en 1988 ; le VI^e à Rarotonga (îles Cook) en 1992 ; le VII^e aux Samoa Occidentales en 1996 (Laulanné, 1993 : 115) ; le VIII^e en Nouvelle-Calédonie en 2000 ; le IX^e dans la République de Palau (Micronésie) en 2004 ; le X^e aux Samoa Américaines en 2008 ; le XI^e à Honiara (îles Salomon) en 2012.

La XII^e édition de ce festival doit se tenir à Guam en 2016.

Le **Festival des Arts Mélanésiens** est organisé depuis 1998 dans les pays membres du *Groupe Fer de Lance* créé en 1986 (Papouasie-Nouvelle-Guinée, Iles Salomon, Iles Fidji, Vanuatu ; ce n'est pas la Nouvelle-Calédonie mais le FLNKS qui est membre du *Groupe Fer de Lance* depuis 1991) : ce festival a lieu lui aussi tous les quatre ans, deux ans avant et deux ans après le Festival des Arts du Pacifique. Le 1^{er} s'est tenu aux Iles Salomon en 1998 ; le 2^e au Vanuatu en 2002 ; le 3^e aux Iles Fidji en 2006 ; le 4^e en Nouvelle-Calédonie en 2010 (inauguration à Koné, en Province Nord, en référence au Lapita, érigé en fondement de l'identité mélanésienne de la région) : le thème choisi était « Notre identité est devant nous » ; le 5^e s'est déroulé à Port-Moresby (Papouasie-Nouvelle-Guinée) du 28 juin au 11 juillet 2014, sur le thème : « Célébrons la diversité culturelle » (« *Celebrating Cultural Diversity* »). Si *Mélanésia 2000* était qualifié par ses organisateurs de « festival des arts mélanésiens », il ne s'inscrivait pas dans le cadre de la manifestation régionale qui existe actuellement.

⁵⁶⁷ Sur les préparatifs du festival de 1984, je renvoie à la revue *Pacific 2000*, dont cinq numéros ont été publiés entre 1982 et 1984.

⁵⁶⁸ Pour Marie-Claude Tjibaou : « La politique prend le dessus et si Calédonia 2000 ne se réalise pas, c'est peut-être que nous ne sommes pas prêts à imaginer un projet commun... Il n'y a jamais eu de festival calédonien... » (Tjibaou, M.-C., *et al.*, 1995 : 121). Octave Togna se montre plus critique : « Les gens – les non-Kanak – n'ont pas compris le message de Mélanésia 2000, qui devait se prolonger vers Calédonia 2000 » (Société des Océanistes, 1995 : 142).

Dans ce contexte, les premiers outils officiels dédiés à la culture et au patrimoine matériel et immatériel des populations mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie (on ne peut pas encore réellement parler d'*institutionnalisation de la culture kanak*) se concentrent sur la préparation du IV^e festival des Arts du Pacifique, et sur la création concomitante d'un Office Culturel Scientifique et Technique Canaque (l'OCSTC) en 1982⁵⁶⁹. Ces structures rassemblent quelques membres de l'élite intellectuelle kanak (diplômés de l'enseignement supérieur en France métropolitaine et ayant intégré ensuite, de retour à Nouméa, la fonction publique territoriale), ainsi que des élus ou des militants entrés dans le sillage culturaliste créé par Jean-Marie Tjibaou : ils suivront ensuite des parcours politiques, à des postes clefs. De fait, parmi les personnes qui ont animé les divers comités du festival *Mélanésia 2000*, qui ont occupé des postes administratifs chargés de soutenir les organisateurs du festival, ou qui siègent quelques années plus tard au Conseil d'Administration de l'OCSTC, on peut citer en premier lieu Jacques Iékawé, mais aussi Néko Hnepeune, Yeiwéné Yeiwéné, Auguste Parawi-Reybas, ou encore Roch Wamytan – ce dernier étant le président de l'Association du IV^e Festival des Arts du Pacifique⁵⁷⁰. Ce petit groupe réuni autour de Jean-Marie Tjibaou compose alors ce qu'il conviendrait de nommer, d'une part, une élite intellectuelle et politique kanak, mais aussi, d'autre part, les « pionniers » kanak de la patrimonialisation. Marie-Claude Tjibaou souligne d'ailleurs fort à-propos que le projet *Mélanésia 2000* a servi de tremplin politique ou d'ascenseur social pour plusieurs personnalités kanak directement issues du comité d'organisation du festival de 1975 :

⁵⁶⁹ J'utiliserai l'acronyme OCSTC dans la suite du texte.

⁵⁷⁰ Jacques Iékawé (1946-1992), originaire de l'île de Tiga, fut le premier préfet kanak de la République ; il fait partie du Conseil d'Administration de l'ADCK dès 1989, en tant que représentant de l'État, au même titre que Marie-Claude Tjibaou ; il décède brutalement en 1992, en Nouvelle-Zélande, alors qu'il devait peu après prendre les fonctions de secrétaire général à la Communauté du Pacifique Sud (CPS). Auguste Parawi-Reybas (1918-1995) était issu de la première génération des « élus mélanésiens » (Soriano, 2000a ; 2014) ; élu maire de la commune de Houaïlou, il siégea également à l'Assemblée Territoriale ; il soutint Jean-Marie Tjibaou au moment de *Mélanésia 2000*, et occupa ensuite les fonctions de président de l'OCSTC ; Yeiwéné Yeiwéné (1945-1989) est originaire de l'île de Maré ; militant indépendantiste et membre du bureau politique de l'Union calédonienne dès 1977 (élu à l'Assemblée Territoriale), il est le bras droit de Jean-Marie Tjibaou, membre du Gouvernement Provisoire de Kanaky (GPK) en 1984, et signataire des accords de Matignon en 1988 ; Roch Wamytan (né en 1950), originaire de la tribu de Saint-Louis, Grand chef du district de Pont-des-Français, a été formé au Grand Séminaire avant de faire des études d'économie en France, et de devenir fonctionnaire territorial ; petit-fils de Rock Pidjot, il sera son assistant parlementaire dans les années 1980, avant d'entamer une carrière politique pour devenir un des *leaders* du mouvement indépendantiste ; Neko Hnepeune (né en 1954), originaire de Wé (Lifou), est membre de l'UC ; fonctionnaire territorial, il est le tout premier directeur de l'OCSTC, puis devient secrétaire général de la Province des Iles, dont il est le président depuis 2004 (Archives de Nouvelle-Calédonie : ANC 538W-1, ANC 538W-3). Parmi les acteurs du jeu scénique, on peut citer également Basile Citré, qui milite ensuite au sein du LKS de Naisseline (dont il deviendra le vice-président), avant de remporter la mairie de l'île de Maré en 2001. Depuis 2014, il est le deuxième vice-président de la Province des Iles.

« On s'aperçoit aujourd'hui que les gens qui étaient au Centre d'Animateurs [dirigé par Missotte] sont devenus des gens responsables de projet, des leaders politiques. Je m'aperçois que les gens n'ont pas changé, ceux que l'on avait détectés se sont de plus en plus responsabilisés, investis, engagés et ils sont devenus acteurs de développement, responsables culturels, d'associations, responsables politiques » (1995 : 121)⁵⁷¹.

Aux côtés de ces fonctionnaires et militants autochtones de la cause identitaire kanak, viennent peu à peu s'ajouter quelques « experts en culture » venus de France métropolitaine, et dont les compétences techniques sont recherchées par les promoteurs du patrimoine et de l'identité kanak.

Des experts-militants : les Métropolitains de « l'Office Culturel Canaque »

Autour de Jean-Marie Tjibaou et de Jacques Iékawé, du temps de l'OCSTC et de la préparation du Festival des Arts de 1984, et faute de pouvoir recruter des « locaux », les compétences techniques requises pour les premières actions à visée patrimoniale ont été très largement fournies par des professionnels et des chercheurs métropolitains, tous enclins à soutenir la cause identitaire des populations colonisées.

On retrouve ainsi à l'OCSTC les ethnologues et ethnolinguistes rattachés à l'EHESS, à l'INALCO, au MAAO, ou au Musée de l'Homme, dont la plupart effectuent déjà des missions axées sur le sauvetage des traditions culturelles et des quelque vingt-huit langues mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie. Ils incarnent tous, peu ou prou, dans les années 1980, la posture du *chercheur-militant*, à laquelle je faisais déjà référence en première partie⁵⁷², et que d'aucuns qualifient volontiers aujourd'hui, avec le recul, de « gauchiste », de « progressiste » ou d'« humaniste » :

⁵⁷¹ En dehors de Marie-Claude Tjibaou elle-même (très présente depuis les années 1970 dans l'action socio-culturelle, mais dont la trajectoire professionnelle a été totalement associée à la politique d'action culturelle menée par l'État après le décès de Jean-Marie Tjibaou), il semble bien s'agir exclusivement d'hommes. Pour organiser *Mélanésie 2000*, ils s'étaient appuyés sur le tissu associatif créé et animé par Scholastique Pidjot, un réseau féminin d'inspiration chrétienne dont le rôle s'était avéré absolument crucial dans un territoire aux populations clairsemées, et sous-équipé en matière d'équipements, notamment culturels (*cf. supra*). Encore aujourd'hui, le tissu associatif continue d'insuffler une véritable dynamique dans bon nombre de projets socio-culturels ou artistiques, comme l'a encore rappelé l'ethnologue calédonienne Françoise Cayrol, lors du colloque déjà mentionné précédemment, organisé par le *Vanuatu Kaljoral Senta* de Port-Vila en octobre 2014 : « Se représenter soi-même. Les associations communautaires dans les politiques culturelles de Nouvelle-Calédonie » (présenté *in absentia* par Serge Tcherkézoff).

⁵⁷² *Cf. supra*, chapitre 3.

« Il y avait Marc Coulon, Roger Boulay qui est toujours là... C'était des militants. Je crois qu'ils étaient profondément humanistes. C'était des Métros, ils étaient venus là, ce n'était pas par hasard. Je crois vraiment que c'était par humanisme. Je crois que les Blancs d'ici pensaient qu'ils étaient là pour nous manipuler, nous les Kanak, contre eux. (...) C'était une peur par méconnaissance, des inquiétudes à propos de quelque chose qu'ils ne comprenaient pas. (...) Je crois que si Jean-Marie Tjibaou les a choisis, ce n'était pas seulement pour leurs compétences techniques, c'est parce qu'il avait confiance »⁵⁷³.

Béalo Gony (Wedoye), anthropologue kanak, se souvient de ses débuts à l'OCSTC, aux côtés des chercheurs métropolitains :

« B.G. : – Les années 85-86, c'était les années... comment dire... les années dures. Quand je suis revenu après ma maîtrise à l'EHESS, je suis rentré dans une structure, l'ancêtre de l'ADCK, l'Office Culturel, Scientifique et Technique Canaque. J'ai pu bosser – j'en parle un peu dans l'introduction de mon bouquin⁵⁷⁴ – avec un sociologue, un archéologue, un ethno-musicologue, et un linguiste.

Tout de suite ça a pris, j'avais la fibre. Pourquoi ? Parce que c'était politiquement organisé et pensé par Jean-Marie Tjibaou, sur la notion de comment reformuler à l'époque, dans le cadre de la revendication socio-politique culturelle kanak, comment reformuler la richesse culturelle et patrimoniale de l'époque ? (...)

Le sociologue est décédé, il était à l'IRD [Institut de Recherche et Développement], c'était Bernard Vienne. L'émergence de la politique kanak à l'époque, c'est une émergence politique, donc la culture est associée à la politique, c'est le fondement de l'unité. Il y a des chercheurs qui sont de gauche et des chercheurs qui sont de droite ! C'était ça à l'époque, c'est comme la France. Mais la trame, le filigrane, c'est bien la politique qui pousse en fait cette émergence, cette recherche, ou cette reformulation culturelle. Il y a avait cette démarche de faire ..., à la rigueur, on va dire comme ça : c'est du patriotisme.

Donc les chercheurs qui étaient avec nous (...) ils sont tous de gauche, mais ils étaient rattachés plus ou moins au parti politique kanak, ils étaient tous plus ou moins rattachés au parti politique kanak.

(...)

Les chercheurs de cette époque là où on a bossé ensemble, c'est Jean-Christophe Galipeau, archéologue, IRD aujourd'hui, avant, c'était l'ORSTOM ; Bernard Vienne, sociologue de l'ORSTOM-IRD ; un chercheur, linguiste, Michel Aufray, décédé, qui a beaucoup travaillé à Tahiti... Ce sont des militants de gauche qui ont travaillé avec nous.

C.G. : – Aufray avait travaillé avec la mère d'Emmanuel Kasarhérou à l'INALCO⁵⁷⁵...

⁵⁷³ Entretien avec Octave Togna ; Sénat Coutumier, Nouméa, 8 juillet 2014.

⁵⁷⁴ Yves-Béalo Gony, *Thewe Men Jila, la monnaie kanak en Nouvelle-Calédonie*. Nouvelle-Calédonie, Editions Expressions, 2006.

⁵⁷⁵ Je fais référence ici à la linguiste Jacqueline de la Fontinelle, professeur émérite de langues océaniques à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales à Paris (aujourd'hui retraitée). Son fils, Emmanuel Kasarhérou (Métis kanak-européen), a été conservateur du Musée de Nouvelle-Calédonie dès 1985, puis Directeur culturel de l'ADCK avant de prendre, en 2006, au départ d'Octave Togna, la direction du Centre Culturel Tjibaou. Il a, depuis 2011, rejoint les équipes du Musée du quai Branly, où il occupe les fonctions de directeur-adjoint du

B.G. : – La maman d’Emmanuel, elle n’a pas fait partie de notre groupe à l’époque, c’est pas la même génération, et je pense qu’elle n’était pas dans cette démarche patriotique.

C.G. : – Peut-on parler d’engagement militant de ces chercheurs ?

B.G. : – Oui, oui. C’est comme ça qu’on a collaboré, c’est comme ça qu’on a bossé »⁵⁷⁶.

Ainsi, après *Mélanésia 2000*, et par le biais de l’Institut Culturel Mélanésien puis de l’OCSTC, la mission de l’équipe constituée par Jean-Marie Tjibaou et Jacques Iékawé consiste bel et bien à faire l’inventaire du patrimoine kanak *matériel*, mais également à démarrer la collecte dans les tribus, auprès des « vieux », d’un patrimoine *immatériel* dont Tjibaou, le premier, exprime l’urgence à s’en saisir avant de le voir définitivement disparaître. Trois projets d’espaces culturels kanak sont ainsi lancés au début des années 1980 : en Province Nord, à Hienghène (dont Jean-Marie Tjibaou est maire depuis 1977), en 1983 ; à proximité de Nouméa (KoWéKara) en 1984 ; dans les îles Loyauté en 1986⁵⁷⁷. La dimension contemporaine de la culture est également au cœur des préoccupations de Jean-Marie Tjibaou, qui définit ainsi, dans une interview donnée en 1984, les grandes lignes de son projet d’un Office Culturel pour les Kanak :

« Pour que les éléments dispersés et menacés d’oubli de la personnalité mélanésienne soient ainsi recensés, il faut une volonté politique au sens le plus large et des objectifs clairs. Le schéma d’identification par rapport à la tradition doit être assez net pour permettre aux Mélanésiens de se (re)construire une personnalité qui leur soit propre, mais dans le cadre de leur environnement actuel.

La seconde responsabilité de l’Office culturel mélanésien est le patronage du Festival des Arts du Pacifique. J’essaye, pour ma part, d’insuffler l’idée que cette manifestation doit comporter deux aspects : l’indispensable coup de projecteur sur la culture traditionnelle sans doute, mais, en même temps, une autre facette, qui illustre nettement l’expression des Océaniens dans le contexte contemporain. (...)

L’objectif principal de l’Office culturel mélanésien pour 1985 se situe dans la continuité du Festival » (Tjibaou, 1996[1989] : 156-157).

département du patrimoine et des collections. Il a notamment été l’un des commissaires de l’exposition *Kanak, l’Art est une Parole* présentée à Paris et Nouméa en 2013 et 2014. Je reviendrai plus loin sur son parcours professionnel.

⁵⁷⁶ Entretien avec Béalo Gony ; Nouméa, IANCP, 1^{er} août 2014. Lié familialement à Tjibaou (*cf. infra*), il a d’abord été embauché comme contractuel à l’OCSTC pour une mission d’inventaire des *terminologies de parenté* (Archives de Nouvelle-Calédonie : ANC, 538W-1). Dans les années 1990, ce chercheur et anthropologue de terrain (*cf. supra*, note 460) a aussi œuvré à la conception du « chemin kanak » dans le projet architectural du Centre Culturel Tjibaou (Kasarhérou et Wedoye, 1998).

⁵⁷⁷ Le centre Yéiwéné Yéiwéné sera inauguré sur l’île de Maré en 1993. Cet outil restera largement inexploité, et ce, depuis sa création (entretien avec François Wadra, archéologue, ancien responsable du centre culturel de Maré ; Nouméa, 17 juillet 2014).

Dans cette optique, Roger Boulay, anthropologue détaché par le MAAO, participe à plusieurs missions de collecte de patrimoine immatériel (danses, traditions orales, savoir-faire traditionnels...) sur le terrain ⁵⁷⁸. Parallèlement, il débute son périple d'inventaire ethnographique dans les musées de France, d'Europe, et d'ailleurs. Son travail, qui se poursuit durant de nombreuses années, fournira la base muséographique d'une première exposition intitulée *Musée imaginaire des Arts de l'Océanie*, initialement prévue au musée territorial de Nouméa dans le cadre du Festival des Arts Mélanésiens de 1984 ; cette même démarche donnera lieu ensuite à l'exposition *De Jade et de Nacre. Patrimoine Esthétique Kanak*, présentée en 1990 à Nouméa puis à Paris⁵⁷⁹ ; et, plus récemment, en 2013 et 2014, à l'exposition *Kanak, l'Art est une Parole* présentée au Musée du quai Branly puis au Centre Culturel Tjibaou⁵⁸⁰. Aussi, au début des années 1980, Roger Boulay rassemble dans un portfolio intitulé *Sculptures kanak* les photographies des sculptures traditionnelles détenues par les musées ethnographiques européens. Composé de vingt-deux planches photographiques d'objets anciens conservés dans les musées occidentaux, ce catalogue des formes plastiques traditionnelles (flèches faîtières, chambranles, masques de cérémonies, casse-têtes, haches ostensoirs, etc.) est ensuite distribué dans les tribus du Territoire, afin que les sculpteurs puissent se référer aux formes et aux motifs traditionnels qui ont cessé d'être produits et n'existent plus guère que dans les musées d'ethnographie. Cette action vise initialement à empêcher la disparition totale des formes traditionnelles d'expression culturelle, et à créer ou relancer des vocations artistiques en milieu kanak : à ce titre, il s'agit donc bien plutôt d'un « sauvetage » que d'une réelle incitation à l'innovation et à la création. « Il y avait moins de dix personnes », dit Boulay, expliquant que la sculpture était alors en train de disparaître :

« Une des raisons principales de sa disparition, c'est que les gens, en particulier dans la sculpture monumentale, (...) n'avaient plus de raison depuis bien longtemps de décorer des cases, puisqu'il n'y avait pas de cases !

(...)

Ces pauvres sculpteurs n'avaient rien. Que quelques croquis qu'ils avaient réussi à piquer dans le bouquin de Guiart sur l'Océanie (...), ils avaient redessiné ça, donc ils me montraient ça, tout contents d'avoir trois trucs comme ça, c'était assez misérable. (...)

⁵⁷⁸ Archives de Nouvelle-Calédonie (ANC, 538W-28).

⁵⁷⁹ *De Jade et de Nacre. Patrimoine artistique kanak*. Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.

⁵⁸⁰ Roger Boulay est l'un des deux commissaires d'exposition (avec Emmanuel Kasarhérou).

Ces gens qui étaient là, sans aucune possibilité d'avoir une relation visuelle et concrète avec leur propre patrimoine artistique... »⁵⁸¹.

Avec ces planches d'objets « d'art ethnographique », le but est donc, au-delà du seul inventaire, de mettre à la disposition des artistes un catalogue le plus exhaustif possible des formes « canoniques » de la sculpture dite « pré-contact »⁵⁸².

Dans le catalogue de l'exposition *Musée Imaginaire des Arts de l'Océanie*, édité en 1984, Jean-Marie Tjibaou souligne l'importance de ce travail d'inventaire et d'exposition :

« Les cultures océaniques ont cessé d'être elles-mêmes avec la colonisation et sont toujours dominées par les influences étrangères qui tendent à les réduire ou tout au moins à les marginaliser ou les folkloriser. Que peut-on tirer de ces vieux morceaux de bois, traces de cultures mortes déjà pour certaines ? Je crois profondément qu'ils sont des points de repères dans un environnement encombré d'éléments qui nous sont extérieurs. *Ils constituent les aspects apparents du schéma d'identification propre aux personnes de cette culture.* Une crise d'identité est toujours liée à la dispersion de ces points de référence matériels qui, avec d'autres, permettent la construction de la personne. Aussi, la crise du sens dans une société provient de l'éclatement des schémas d'identification et aboutit même à ce que les personnes les vivent comme gênants ou encombrants.

Il est utile que ces "artefacts" qui sont des jalons historiques matérialisant des courants de pensée (...) soient présentés à tous et commentés.

(...) Le porte-folio sur la sculpture kanak préparé par Roger Boulay et édité par l'Office Culturel et cette exposition y contribuent positivement. Chez nous, ces "vieilles choses" sont les témoins muets de la vie quotidienne de notre peuple depuis la cuisine jusqu'à l'autel des ancêtres en passant par la pêche, le travail des champs, les échanges sociaux,

⁵⁸¹ Entretien avec Roger Boulay ; Nouméa, 23 juillet 1998. Il ajoute à propos des sculpteurs qu'il avait rencontrés à cette époque : « Ils ne connaissaient pas le musée territorial ; il y avait un certain nombre de bonnes raisons pour qu'ils ne le connaissent pas... ». Béalo Gony souligne pour sa part la démarche menée par Emmanuel Kasarhérou et lui-même, pour tenter de faire venir les Kanak au musée : « Quand c'était Chevalier, le musée, pour les Kanak, c'était une maison de blancs. C'était pas une maison kanak, même s'il y avait des objets kanak dedans. Il n'y avait pas beaucoup de Kanak qui venaient, sauf les jeunes qui étaient au collège ou au lycée, qui venaient regarder. Ou de temps en temps, deux, trois vieux, curieux. L'objet était là-bas, ils étaient à deux mètres de l'objet. Mai j'ai apporté cette réflexion : comment on peut amener une réflexion auprès des Kanak sur le rôle du musée, le rôle fondamental du musée ? (...) On a fait un an de tournée d'information dans toutes les chefferies de la Nouvelle-Calédonie, pour que les gens sachent qu'à partir de 1987, à la tête du Musée, c'est deux Kanak. Et ces deux Kanak, aujourd'hui, ils vont faire le rapprochement entre les collections kanak qui sont au musée, et les dépositaires de ces objets » (Nouméa, entretien du 1^{er} août 2014).

⁵⁸² Cette démarche se poursuit encore aujourd'hui : de passage à Nouméa en juillet 2015, Boulay et Kasarhérou indiquent avoir effectué, depuis 2011, un « inventaire raisonné du patrimoine kanak dispersé », à la demande du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie. Ce travail a permis de réaliser un fonds documentaire précis sur environ 5 000 objets parmi les 20 000 détenus par les musées internationaux, qui vient compléter les bases de données du Musée de Nouvelle-Calédonie et du Musée du quai Branly : « Nous sommes donc, explique Kasarhérou, à plus de 10 000 objets accessibles qui permettent de jeter un coup d'œil sur les 200 dernières années de production de culture matérielle en Nouvelle-Calédonie » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 25/07/2015, p.2). Lors d'une présentation effectuée au Musée de Nouvelle-Calédonie, Kasarhérou explique que la base ainsi enrichie pourrait également être utile « pour des gens qui ont envie de refaire des objets » dont « beaucoup sont tombés en désuétude ». Il conclura par ces mots : « On a l'impression d'avoir bouclé la boucle et d'avoir répondu à la question de Tjibaou des années 1980 » (intervention au Musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 23 juillet 2015).

l'éducation, la célébration des chefferies marquée par l'édification des grandes cases ornées de chambranles et de flèches faitières symbole des alliances et du prestige social. Ils témoignent ici et permettent de se souvenir qu'un peuple qui ne produit plus sa culture et ne vit que d'emprunts est un peuple en sursis ? *Nous devons en réactiver la mémoire et faire en sorte que nos jeunes créateurs élaborent un environnement reliant le passé de notre peuple avec son présent et jettent les bases de la construction de l'avenir* » (Tjibaou, in Boulay et Lebars, 1984 ; c'est moi qui souligne)⁵⁸³.

Un autre ethnologue, Patrice Godin (également venu du MAAO), arrive quant à lui en 1982 à Nouméa d'une part, pour « rénover le Musée néo-calédonien » (il en sera le directeur par intérim, jusqu'à l'arrivée d'Emmanuel Kasarhérou en 1985), et d'autre part, pour participer à la construction du tout premier centre culturel kanak (ouvert en 1984 à Hienghène, le fief de Jean-Marie Tjibaou, au Nord-Est de la grande Terre). Sa mission au sein du Musée territorial consiste d'abord à organiser la première exposition en lien avec l'inventaire de Roger Boulay : celle du *Musée imaginaire des Arts de l'Océanie*, destinée à accueillir, en marge du Festival des Arts de 1984, des objets du Pacifique prêtés par des musées européens et américains. Godin explique :

« Les objets en question, que j'avais contribué à sélectionner, sont bien arrivés à Nouméa, mais en raison des événements politiques de 1984 et de l'annulation du festival des arts à Nouméa, ils sont repartis sans même que l'on ait ouvert les caisses. L'exposition prévue au musée territorial s'est finalement déroulée au musée des Arts africains et océaniques à Paris, fin 1984, début 1985. Je n'ai même pas eu le loisir de la visiter »⁵⁸⁴.

A propos de la délocalisation à Paris de l'exposition intitulée *Musée imaginaire des arts de l'Océanie*, Tjibaou réussit à formuler une très habile récupération symbolique :

« L'essentiel est que cette exposition ait lieu. Il reste que le cadre est différent. Mais à Paris, cette initiative prend une signification politique très forte. Car en regard de la revendication d'indépendance du peuple kanak, il est important que cette manifestation se tienne au cœur même de la capitale du peuple qui colonise notre pays et qui y détient la souveraineté. (...) Cette exposition c'est du matériel mort ; c'est ainsi que je considère cet ensemble de matériel ethnologique ou archéologique. Mais ces objets sont une occasion, un prétexte, pour ouvrir une discussion sur ce qui est original. L'Océanie,

⁵⁸³ Le portfolio de Roger Boulay s'intitule *Sculptures kanak* (Nouméa, OCSTC, [n.d.]). Des exemplaires de ce portfolio m'ont été montrés à plusieurs reprises lors de mes rencontres avec des sculpteurs de la Grande Terre à la fin des années 1990. Paradoxalement, les artistes m'expliquent alors que les planches photographiques réalisées par Boulay servent plus volontiers de catalogue pour les acheteurs (des Blancs) souhaitant passer commande d'objets de facture traditionnelle.

⁵⁸⁴ Cf. l'interview de Patrice Godin, *Mwà Vée*, n°54, 2006, p.31. Cf. aussi : Archives de Nouvelle-Calédonie (ANC, 538W-81). Un catalogue de l'exposition sera tout de même édité en 1984 (Boulay et Lebars, *op.cit.*, 1984).

ce n'est pas seulement les cocotiers, la mer et les îles ; c'est aussi une façon d'appréhender le monde, l'histoire, l'au-delà. En outre, il est significatif que ce Musée imaginaire puisse se tenir là où se trouvait le Musée des Colonies [ancien nom du MAAO], en espérant qu'il devienne le musée où l'on enterre les colonies » (Tjibaou, 1996[1985] : 191-192).

Henri Marchal, alors conservateur en chef du MAAO, ajoute pour sa part :

« On attendait ce moment pour rouvrir à Nouméa un musée agrandi, rénové et notablement enrichi [il s'agit du musée territorial]. Un triste concours de circonstances [*sic*] en a empêché la tenue et a conduit à déplacer à Paris la manifestation envisagée. Cinq ans plus tard, associé au Musée national des arts africains et océaniques, le Musée néo-calédonien accueille une exposition consacrée aux seuls arts kanak, sous le signe [du] jade et [de la] nacre qui constituent les symboles les plus forts de la société mélanésienne avec la hache de jade et la monnaie de coquillage » (Réunion des musées nationaux, 1990 : 23)⁵⁸⁵.

L'autorité scientifique reconnue aux ethnologues, liée à leur érudition sur le monde kanak, leur connaissance de la muséographie « ethnographique », et leur familiarité avec les institutions muséales françaises de l'époque, confère à leur discours des vertus *performatives* dans la production et la transmission des représentations qui vont nourrir le discours sur les identités, depuis l'ethnologie missionnaire de Maurice Leenhardt⁵⁸⁶, en passant par l'intervention d'anthropologues reconnus, peu ou prou, comme ses « héritiers » : Jean Guiart, Pierre et Éliane Métais, et ensuite Alban Bensa ou Patrice Godin, dans des projets de développement culturel. Aujourd'hui, et depuis plusieurs années, Godin a souhaité procéder à un travail rétrospectif et réflexif sur cette étape cruciale de sa pratique professionnelle, laquelle, compte tenu de son rôle actif, dépasse la simple mission ethnographique ou muséographique :

« Au cours de nos études, on apprend généralement, au nom de l'objectivité scientifique, à opposer recherche et implication personnelle. Or, si j'en reviens à mes premières années en Nouvelle-Calédonie, il me faut admettre que non seulement l'environnement social dans lequel je me suis trouvé au Musée au début des années 1980 ne me permettait pas d'opérer cette dissociation – le seul fait de travailler sous l'autorité du gouvernement Tjibaou à la construction d'un musée dédié à la culture kanak me vouait automatiquement à l'hostilité d'une partie de la population locale non-kanak –, mais plus profondément *mon action muséographique elle-même contribuait à*

⁵⁸⁵ Au Vanuatu, une exposition similaire a d'ailleurs donné lieu à un certain nombre de malentendus, au moment de restituer les objets aux musées qui avaient accepté de les prêter : d'aucuns, parmi les vieux Mélanésiens, avaient cru que leurs « choses » leur étaient rendues « pour de bon », et qu'elles ne quitteraient plus le pays (*cf.* Jolly : 2001). *Cf.* le texte de Marie-Claude Tjibaou évoqué *supra* (p.308, note 496).

⁵⁸⁶ Tjibaou dit : « Voyez Leenhardt... Je ne sais pas si vous l'avez lu... Je crois qu'il a compris beaucoup de choses. Heureusement pour nous qu'il a écrit » (Tjibaou, 1996[1981] : 106).

la transformation de la culture que j'étais censé étudier avec un regard distancié ainsi qu'à celle des rapports que le peuple porteur de cette culture entretenait avec les autres communautés du pays. Que je le veuille ou non je participais peu ou prou au mouvement politique, social et culturel qui secouait alors la Nouvelle-Calédonie. Je ne pouvais prétendre le contraire, ni me défausser pour me réfugier dans une tour d'ivoire qui n'est qu'un mythe ainsi que l'a depuis longtemps montré Edgar Morin (...)» (Godin, 2014 : 34 ; c'est moi qui souligne).

La prise de distance est ici grandement facilitée par le fait que plus de trente ans se sont écoulés depuis les premiers pas, en tant qu'ethnologue de terrain, du jeune étudiant « averti » de Jean Guiart⁵⁸⁷. Pour cette raison aussi, le témoignage de Godin souligne à son tour la nécessité de conduire aujourd'hui une démarche d'objectivation scientifique des conditions pratiques et socio-politiques d'une ethnologie « impliquée » en Nouvelle-Calédonie⁵⁸⁸.

Le rôle de ces spécialistes de la culture kanak s'étend bien au-delà, puisqu'ils sont également par la suite les tuteurs, mentors, directeurs de travaux des socio-anthropologues d'aujourd'hui – parmi lesquels figurent un nombre croissant de Kanak : Béalo Gony, Jone Passa, Sonia Grochain, Umberto Cugola, pour ne citer que ceux-là.

Les années 1980 sont aussi le moment où l'OCSTC engage des fouilles archéologiques visant le recensement des sites et vestiges éparpillés dans les différents « pays kanak ». Plus tard (après la fin des années 1980), un service dédié à l'archéologie se met en place à l'ORSTOM, doté d'une petite équipe composée de Kanak formés aux chantiers de fouille (Jacques Bolé, issu de l'OCSTC, et John Ouétcho), et d'un archéologue confirmé, Jean-Christophe Galipaud⁵⁸⁹.

⁵⁸⁷ Godin ajoute : « En Nouvelle-Calédonie, la période n'était socialement et politiquement pas des plus sereines, on le sait. J'en étais averti. Étudiant de Jean Guiart à l'École Pratique des Hautes Études (section "Sciences religieuses") et l'un de ses collaborateurs au Musée National des Arts Africains et Océaniens à Paris, je me tenais au courant de l'actualité du pays depuis plusieurs années. En 1976, j'avais même glané avec passion tous les échos qui pouvaient me parvenir du Festival Melanesia 2000. Par deux fois ensuite, à la Sorbonne et au Musée de l'Homme, j'avais entendu Jean-Marie Tjibaou parler de la société kanak, de son organisation, des mutations qu'elle avait connues en plus d'un siècle de présence française » (2014 : 32). *Cf. supra*, chapitre 3.

⁵⁸⁸ *Cf.* Le Meur et Fillol (éds.), 2014. Sur ce thème de « l'ethnologie impliquée », *cf.* aussi la communication de Patrice Godin au colloque « Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone », organisé par le Vanuatu Kaljoral Senta (VKS), à Port-Vila, du 21 au 23 octobre 2014, avec la participation du Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie (CREDO) et le soutien du Fonds Pacifique (actes du colloque à paraître).

⁵⁸⁹ Un département d'archéologie est ensuite créé au sein du Musée Territorial : il réunit, autour de Christophe Sand, une équipe qui préfigure l'actuel Institut d'Archéologie de Nouvelle-Calédonie et du Pacifique. *Cf.* Sand *et al.* (2008). Jeune archéologue d'ascendance calédonienne, Christophe Sand retourne en Nouvelle-Calédonie en 1987, à 23 ans, et dépose sa candidature en tant que Volontaire à l'Aide Technique (VAT) : il n'est pas embauché par l'OCSTC mais rejoint ponctuellement l'ORSTOM, puis le département d'archéologie intégré au Musée Territorial, qu'il supervisera avant de devenir le directeur de l'Institut d'Archéologie de Nouvelle-Calédonie et du Pacifique (IANCP). Sand a réalisé ses premiers chantiers de fouilles en Europe aux côtés de Leroi-Gourhan

Pour préparer le Festival des Arts de 1984, les organisateurs partent à la recherche de professionnels de la communication, de la technique et du spectacle. Comme ce fut le cas dix ans plus tôt, lors de la conception du festival de 1975, le problème qui se pose alors est celui de la difficulté à dénicher *localement* les compétences techniques ou administratives requises. Parmi les trajectoires professionnelles révélées et forgées par ce projet de festival, il convient de souligner le rôle joué par Jean-Pierre Lebars, artiste et graphiste confirmé. D'origine bretonne, arrivé en Nouvelle-Calédonie à la fin des années 1970, Lebars rejoint l'équipe du Festival des Arts au début des années 1980, à la demande de Marc Coulon, pour travailler sur la partie communication. Il décide de mettre également en place une formation aux arts océaniques, ouverte à tous types de publics :

« J.-P. L. : – Il y a un représentant du Festival des Arts, qui s'appelait Marc Coulon, qui est venu nous rencontrer [Lebars est sollicité en même temps que ses employeurs de l'époque, un couple propriétaire d'une agence de publicité] et qui cherchait une équipe complète : cameraman, photographe, dessinateur, etc., pour commencer la communication pour le Festival des Arts de 84. (...) Et c'est comme ça que j'ai commencé à travailler pour le Festival des Arts. Pourquoi j'ai commencé aussi l'art océanique ? C'est que j'ai rencontré des gens au festival, comme [Emmanuel] Kasarhérou, comme Patrice Godin, comme Roger Boulay, qui étaient employés justement pour faire l'inventaire du patrimoine kanak, et avec eux, on a commencé, j'ai dit : "Tiens j'aimerais bien me lancer dans des cours d'art océanique, mais je n'ai pas trop de connaissances", donc eux m'ont aidé à aborder l'art kanak et puis l'art océanique. Ils m'ont documenté, et c'est comme ça que ça a démarré. Je trouvais l'art océanique très graphique (...). J'ai commencé à donner des cours à quelques personnes...

C.G. : – Qui, par exemple ?

J.-P. L. : – Au départ, c'était des gens extérieurs, par exemple, une qui est connue (...) c'était Aline Mori⁵⁹⁰, elle a été une de mes élèves, ma première élève ; ensuite des couples mixtes kanak/blanc, ils avaient des enfants, ils sont venus aux cours ; ensuite j'ai eu des instituteurs, institutrices, qui sont venus aussi, qui étaient intéressés pour

(documents OCSTC consultés aux Archives de Nouvelle-Calédonie, ANC 538W-3). Il est titulaire d'un doctorat et d'une Habilitation à Diriger les Recherches en archéologie. Il est aussi l'auteur ou, plus souvent, le co-auteur de nombreux articles sur l'habitat social ancien et les vestiges de peuplement austronésien et mélanésien en Nouvelle-Calédonie. Ses travaux et ceux de son équipe font aujourd'hui autorité en Nouvelle-Calédonie, et au-delà, dans la zone Pacifique. Quant à Jean-Christophe Galipaud, il est chargé de recherche à l'IRD, au sein de l'Unité mixte de recherche Patrimoines locaux : PaLoc (www.ird.fr).

⁵⁹⁰ Métis eurasiennne née en France, Aline Mori est avant tout professeur d'arts plastiques (localement, elle est alors la seule titulaire d'une agrégation dans cette discipline). Son parcours artistique s'est construit dans les années 1990 en compagnie d'autres artistes non-kanak (métropolitains pour la plupart) peu à peu regroupés au sein de l'association « Fluctua » proche de la galerie d'art *Galéria* de Nouméa. L'artiste a été sélectionnée en 2000 pour participer, avec d'autres membres du réseau *Galéria*, à la 5^e Biennale d'art contemporain de Nouméa, aux côtés d'artistes kanak et océaniques. J'avais eu l'occasion de la rencontrer pour un entretien, chez elle, en 1998.

enseigner l'art océanien. (...) Et j'ai eu aussi la troupe de danse qui avait été formée pour le Festival des Arts. Donc il y avait quelques élèves qui venaient aussi.

C. G. : – Ces cours se passaient dans quel cadre ?

J.-P. L. : – (...) Ce n'était pas bien précis. Quand j'ai fait ma demande à ma direction, la direction [du Festival des Arts] n'avait pas prévu d'ouvrir un département graphique d'art océanien, ça ce n'était pas prévu. C'est ma démarche personnelle. Je me suis dit : "Voilà, je suis européen, j'ai une formation de graphiste, je m'intéresse à l'art océanien, j'aimerais donner des cours liés au graphisme et à l'art océanien". Et j'ai eu carte blanche. Jacques Iékawé m'a donné carte blanche : "Jean-Pierre, tu commences tes cours" (...). Ils ont trouvé ça intéressant (...), puisque ça rentrait un peu dans ce que Jean-Marie Tjibaou souhaitait : c'est une reconnaissance de l'art kanak, faire connaître la culture, quoi. Et donc je me suis engouffré dans cette brèche et on m'a laissé carte blanche pour travailler »⁵⁹¹.

Durant cette période, Lebars a travaillé sur le portfolio *Sculptures kanak* signé par Roger Boulay. Surtout, il a longtemps contribué ensuite, par le biais de l'École d'Art de Nouvelle-Calédonie (1990-2003), à la formation technique et artistique de jeunes Kanak aux parcours scolaires chaotiques, dont certains parviendront ensuite à se lancer dans une carrière artistique et à participer régulièrement à des expositions⁵⁹². Lebars compte d'ailleurs parmi ceux qui ont influencé très largement les vocations de bon nombre d'artistes locaux reconnus, en particulier un groupe de femmes considérées comme les pionnières de l'art contemporain kanak⁵⁹³. S'il se défend aujourd'hui de toute forme de militantisme, du moins à ses débuts dans l'OCSTC, son

⁵⁹¹ Entretien avec Jean-Pierre Le Bars ; Nouméa, CPS, 29 juillet 2014. Lebars a notamment élaboré le logo du Festival des Arts de 1984. Lors de l'entretien, il m'indique avoir également dessiné la flèche faitière qui figure sur le drapeau indépendantiste de Kanaky.

⁵⁹² L'école d'art accueille des jeunes, souvent en difficulté scolaire, qui présentent des prédispositions pour le dessin ou un attrait particulier pour les arts. Les formations qui y sont délivrées sont principalement axées sur l'art kanak et océanien, et le diplôme permet d'intégrer ensuite en métropole une école nationale des Beaux-Arts. Contre toute attente, l'École d'art de Nouméa fermera brusquement ses portes en 2003, avant d'avoir pu obtenir un agrément national (ce qui était pourtant énoncé dans l'accord spécial sur la culture signé avec l'État en 2002), et officiellement « pour des questions d'ordre budgétaire », les collectivités locales s'étant désengagées (entretien avec Sophie Boutin, ancienne directrice de l'École d'art ; Nouméa, 4 décembre 2014). Selon un ancien responsable du Département des Expositions du Centre culturel Tjibaou, les effets de la disparition de cette école se font ressentir aujourd'hui, dans le faible renouvellement des talents créateurs (entretien avec Henri Gama ; Nouméa, 22 avril 2014). Après des années de tergiversations, un nouveau projet d'école d'art multimédia semble avoir été entériné depuis 2014 par la Province Nord (entretien avec Albert Sio, Directeur de la culture, Province Nord ; Koné, 19 août 2014).

⁵⁹³ Il s'agit de quatre artistes kanak, Yvette Bouquet, Denise Tiavouane, Paula Boi, Micheline Neporon, dont la carrière artistique s'est ensuite confirmée grâce à l'action engagée par l'ADCK et le Centre Culturel Tjibaou en faveur de la création contemporaine : résidences d'artistes, expositions en Nouvelle-Calédonie et à l'étranger, acquisition d'œuvres par l'ADCK pour le fonds d'art contemporain – le FACKO. Selon J.-P. Lebars, dans les années 1990, ces femmes venaient chercher dans ses cours de nouvelles techniques pour exprimer leur culture d'origine sous des formes contemporaines. Selon lui, seule Francia Boi (sœur aînée de Paula) parvenait à réaliser des œuvres (peintures) déjà très abstraites.

travail de graphiste et d'enseignant s'inscrivait pourtant dans un contexte fortement politisé qu'il accepte plus volontiers de décrire aujourd'hui :

« Je vais vous étonner, mais l'engagement politique, il est venu bien après. Parce que j'ai été appelé après au gouvernement. Et là, ça m'a foutu les boules. Quand j'ai commencé à donner des cours, je n'ai eu aucune contrainte. Personne ne m'a dit : "Non, ne parle pas de ça, ne parle pas de la culture asiatique, parce qu'il n'y en n'a pas, ne parle pas de ceci...". J'ai proposé mes cours, mes cahiers sont là [il désigne un espace de son bureau], la base est toujours là. On ne m'a jamais mis des bâtons dans les roues, on n'a jamais dirigé quoi que ce soit dans mes cours. Rien du tout. (...) Je n'ai pas de sensibilité politique, d'ailleurs on ne m'a pas demandé, quand on m'a embauché, on ne m'a pas demandé : "voilà, est-ce que tu es gauchiste ?" Pas du tout »⁵⁹⁴.

Lebars ajoute :

« Le festival donc n'a pas eu lieu, et il y a eu un changement de gouvernement. Et il y a eu création de..., à l'époque le centre s'appelait...[hésitant] l'OCSTC (...), au tout début, et ensuite, ça a changé de nom, c'est devenu l'Office Calédonien des Cultures, suite à un changement politique.

Je continue à donner des cours. Et un jour, je reçois un coup de téléphone de [X], qui était l'ancien directeur de l'aquarium, et qui a ensuite intégré le gouvernement. A un moment donné, il s'occupait de la culture. Et il m'a convoqué dans son bureau. Et pourtant, on se connaissait bien à l'époque. Il me dit : "Jean-Pierre, je vois la manière dont tu donnes tes cours, et je souhaiterais faire un petit remaniement sur le contenu de tes cours". Alors, là, j'ai commencé à bouillir ! Qu'est-ce qu'il va me dire ?

"Voilà, tu vois, en ce moment, tu travailles à l'Office Calédonien des Cultures, donc on est ici, en Calédonie, il y a des Vietnamiens, il y a des Indonésiens, il y a des Antillais, il y a des Tahitiens, etc. Et on souhaite que tu remanies tes cours en fonction des ethnies qui forment le Territoire, et non plus en fonction des ethnies qui sont dans le Pacifique". Donc à l'époque, il n'y avait pas encore trop de Vanuatu, donc il ne fallait pas parler de Vanuatu, ni de Papouasie-Nouvelle-Guinée, ni des Salomons, etc. Il me dit : "Tu peux parler des Antillais, tu peux parler des Vietnamiens, etc." Alors là (...) : "Je comprends pas. Comment je peux faire une liaison entre des Antillais et puis des Papous, etc. ? L'art océanien, pour moi, c'est un peu comme lorsque j'ai appris l'art classique en Europe, j'ai appris l'art égyptien, et ensuite l'art grec, l'art romain, on tournait autour du bassin méditerranéen, et là il y avait des suites logiques, et tu peux m'expliquer quel est le rapport entre les Antillais, etc. ?" Il me dit : "Oui, je comprends bien. Mais on a une idée politique...".

⁵⁹⁴ Cet autoportrait tranche avec l'attitude d'autres métropolitains, que décrit assez sévèrement Bensa : « Il peut y avoir le risque (...) d'une ethnologie ou d'un discours à teneur ethnologique qui mettrait, par exemple, en avant le caractère communautaire, présocialiste, de la société canaque. Discours, éventuellement développé par des courants d'extrême gauche, ou écologistes, qui reprend du reste de façon différente le discours missionnaire : les Canaques vivent dans un milieu naturel exceptionnel... Des enseignants post-soixante-huitards arrivés à Nouméa ont contribué à véhiculer cette tendance. Ils ont projeté sur la société canaque le type de société fouriériste dont ils pouvaient rêver » (1995[1985] : 153).

Ah, ben, c'était dit, là. Et je suis sorti, j'étais en larmes, hein ! (...) J'ai rendu compte à Jacques Iékawé. Il me dit : "Continue tes cours comme tu le penses, il n'y a pas de problème". Mais j'ai arrêté les cours pendant un an »⁵⁹⁵.

L'auteur de ces propos se rappelle également avoir fait l'objet de menaces durant cette période où les activités de l'OCSTC étaient vraisemblablement prises pour cible. Après un changement de la majorité politique en France, l'OSCTC a bien été remplacé par un « Office Calédonien des Cultures », tandis que les documents et archives entreposés dans les bureaux de l'OCSTC ont été délibérément détruits⁵⁹⁶.

La crise politique des années 1980 va subitement ajourner les premiers programmes de développement. L'épisode des « événements » de 1984-1988 témoigne surtout de l'impuissance des mesures engagées qui, si elles ouvrent à une minorité de Kanak des perspectives sociales nouvelles dans le système dominant, ne parviennent pas, néanmoins, à enrayer les effets de la récession économique. Les violents affrontements accentuent, sur fond d'instabilité politique, l'exacerbation des sentiments ethniques ; ils sont également l'expression de malaises sociaux ressentis par une grande majorité des populations, toutes ethnies confondues. Les événements sanglants des années 1980 expriment donc au moins autant une radicalisation du discours politique que les effets d'une violence longtemps refoulée par la base militante. Surtout, ils témoignent des dissensions idéologiques et des incompatibilités pratiques entre, d'une part, une fraction mélanésienne favorable à un processus d'affirmation culturelle et de développement d'une solidarité inter-ethnique et, d'autre part, un mouvement d'action militante plus radical. A ce titre, les événements qui débutent après novembre 1984 démontrent à quel point la mobilisation, même si elle prend les traits de stigmates identitaires, n'en est pas moins issue de profonds malaises sociaux vivement ressentis par les individus, kanak ou caldoches notamment, qui subissent, depuis la première moitié des années 1970, les effets de la récession économique ; l'affirmation culturelle n'apporte pas toutes les réponses espérées, ou du moins pas assez vite ; la reconquête d'une dignité culturelle, et les actions menées depuis *Mélanésia*

⁵⁹⁵ Entretien avec Jean-Pierre Le Bars ; Nouméa, CPS, 29 juillet 2014. Lebars intègre la Commission du Pacifique Sud avec l'appui de Jacques Iékawé, peu de temps avant le décès de ce dernier. Parallèlement, il continue d'enseigner le vendredi après-midi à l'École d'Art qui a ouvert en 1990. Au moment de notre entretien (juillet 2014), J.-P. Lebars travaille toujours à la CPS, où il a passé la majeure partie de sa carrière (vingt-cinq années).

⁵⁹⁶ Décret n°88-420 du 22/04/1988 en application de la loi n°88-82 du 22/01/1988 où il est indiqué que l'Office Calédonien des Cultures succède à l'OCSTC. Bensa écrit : « En 1986, alors que Bernard Pons était Secrétaire d'État à l'Outre-Mer, tous les documents de l'Office culturel Kanak furent détruits au dépôt de Nouméa » (2002 : 201, note 25). Cf. aussi les témoignages rassemblés dans le dossier intitulé « 40 ans de culture kanak au présent », *Mwà Vée*, n°74-75, 2012.

2000, notamment à travers l'OCSTC, ne procurent pas un mieux-être aux populations dominées.

Après 1988 : la « culture kanak » comme catégorie prioritaire d'intervention publique

Les accords de Matignon-Oudinot, signés en 1988, réunissent les représentants des deux parties, Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur, ainsi que le représentant de l'État français, autour d'un projet commun de développement du Territoire : celui-ci élude le projet d'un État-nation kanak indépendant, mais prévoit en contrepartie la création d'institutions et la mise en œuvre de mesures dédiées à la culture kanak et, plus largement, au rééquilibrage en faveur de l'ethnie la plus marginalisée. Des acquis institutionnels prépondérants et irréversibles ont été construits et mis en œuvre par les accords de Matignon de 1988 – et davantage encore par la loi organique (1999) et les textes afférents issus de l'accord de Nouméa (1998) qui suivront dix ans plus tard. Ainsi, alors que les ambitions traditionalistes et patrimonialistes de « résurrection » ou de « sauvetage » culturels ont dominé la période de revendication et d'édification nationaliste, les décennies 1990 et 2000 engagent véritablement la Nouvelle-Calédonie vers, d'une part, une représentativité de la coutume kanak à l'échelle institutionnelle, et d'autre part, des politiques de production culturelle et de promotion des créateurs, illustrant en cela de nouveaux desseins sociaux, et incarnant les nouveaux modes d'expression de l'identité kanak dans un contexte social, culturel et politique continuellement en mutation.

Marqueur identitaire mis en avant à l'annonce du « réveil culturel » autochtone, argument sacralisé et structurant du discours nationaliste et indépendantiste, l'identité kanak s'impose donc progressivement, et plus nettement encore dans les années 1990, comme une véritable *iconographie en construction*, car elle dispose désormais de moyens médiatiques, financiers, techniques, toujours plus accrus. Quant aux moyens humains, compte tenu des nouvelles compétences qui sont requises pour animer les structures nouvelles et remplir les salles d'exposition ou les scènes de spectacle, ils s'avèrent rapidement très insuffisants et seront les plus longs à s'accroître.

Outre le fait qu'il vient en réponse à une revendication politique très spécifique compte tenu de la situation statutaire de la Nouvelle-Calédonie, le texte des accords de Matignon-Oudinot et les modalités d'application qu'il va connaître, en particulier sur le thème de l'action

culturelle, doivent aussi être rapportés au contexte métropolitain dans lequel il s'inscrit. Selon le sociologue Vincent Dubois, c'est à partir des années 1960 que l'on assiste véritablement, en France, à l'institutionnalisation de la culture comme *catégorie d'intervention publique* (Dubois, 1999 : 14). La culture se trouve alors « objectivée dans des institutions et des rôles sociaux et forme l'une des rubriques des bilans de fin de mandat ou de législature » (*ibid.* : 10)⁵⁹⁷. C'est un peu plus tard, dit encore Dubois, dans les années 1970 en France, que son autonomisation s'est véritablement engagée, puis renforcée, en particulier au niveau des municipalités. En France métropolitaine, l'auteur distingue ainsi

« deux moments clés de l'institutionnalisation de la politique culturelle. Le début des années 1960, dans un premier temps, avec la mise en place d'institutions (ministère, plan...), l'invention d'une politique et le marquage aussi incertain que conflictuel de son territoire (...). La seconde institutionnalisation de la politique culturelle a lieu dans les années 1980, quand les crédits publics pour la culture atteignent un niveau inconnu jusque là et que l'administration culturelle occupe une place inédite tant dans le champ bureaucratique que dans le fonctionnement du champ culturel » (Dubois, 1999 : 22-23).

Si l'on en croit la sociologue Raymonde Moulin, les principaux paradigmes qui structurent la politique culturelle et artistique française dans les années 1980 ne sont pas nouveaux : ils mettent l'accent sur, d'une part, la *démocratisation culturelle*, qui prône l'égalité de tous dans « l'accès à la culture », et d'autre part, le relativisme culturel, qui conteste l'hégémonie de la culture savante et s'attache à revitaliser les « sous-cultures » populaires, régionales, ethniques, etc. Ce qui est nouveau, en revanche, c'est l'intérêt accordé par les politiques au *développement culturel*, lequel devient un enjeu considérable à l'intérieur même du champ politique, et bénéficie, dès 1981, d'un engagement gouvernemental sans précédent, et notamment d'une hausse fulgurante de ses ressources budgétaires. En outre, à la même époque, l'action culturelle prévoit le transfert des compétences et des initiatives culturelles vers les instances régionales françaises, à travers une décentralisation institutionnelle et géographique dont bénéficieront également, dans les années qui suivent, les départements et territoires d'outre-mer (Moulin, 1992 : 87). Avec la décentralisation, se pose la question de la préservation des particularismes culturels régionaux et de leur mise en valeur institutionnelle à l'intérieur de l'espace national français. Gérard Collomb rappelle que les politiques de la culture et du patrimoine, si elles se donnent aujourd'hui pour des évidences, marquent à cette époque l'apparition d'un certain rapport moderne au passé et à l'histoire, qui justifie la création, au sein

⁵⁹⁷ Pour autant, précise l'auteur, à ce stade, « la culture ne forme pas un secteur clairement délimité de l'action publique » (*ibid.*).

de la nation française, puis dans les départements et territoires d'Outre-Mer, d'un espace institutionnel dédié aux identités culturelles. Toutefois, précise encore Collomb, dès que l'on se place hors du territoire exclusivement métropolitain, l'application des politiques étatiques de sauvegarde des patrimoines culturels doit surtout composer avec l'héritage de la colonisation, c'est-à-dire que l'élaboration des formes institutionnelles de la mémoire s'appuie sur des référents ethniques, historiques ou politiques bien spécifiques, lesquels vont façonner le paysage institutionnel en fonction des aspirations souvent divergentes, voire opposées, des différents groupes ethniques (1998 : 145-146).

En Nouvelle-Calédonie, les effets de l'action culturelle initiée en France depuis 1981 s'ajoutent à la nouvelle donne politique locale. L'institutionnalisation de la culture intervient dans un contexte socio-politique très tendu, pétri des représentations d'une société de type « colonial », divisée en deux ethnies fortement clivées, « Européens » ou « Caldoches » d'un côté, « Kanak » ou « Mélanésiens » de l'autre. Ces deux groupes souffrent, chacun à sa manière, et pour des raisons qui sont très clairement liées à l'histoire coloniale, d'un complexe d'infériorité par rapport à la culture qui s'est imposée à tous comme étant la seule « légitime » : celle de la Métropole⁵⁹⁸.

Les autres communautés du pays, dont l'arrivée correspond à des vagues successives d'immigration, sont encore des laissées-pour-compte de la politique culturelle. Les populations indonésienne, vietnamienne, antillaise, tahitienne, etc. demeurent à n'en pas douter les oubliées des politiques culturelles publiques. Toutefois, des « amicales » ou des « foyers » culturels, notamment indonésien et vietnamien, ont d'ores et déjà été créés, à l'initiative de ces communautés, dès le milieu des années 1970. Le lien communautaire a pu ainsi parfois trouver à s'exprimer publiquement, au travers de célébrations à caractère mémoriel : les principales sont liées au « Centenaire de l'arrivée des premiers représentants des communautés japonaise, vietnamienne et indonésienne » organisé « respectivement en 1991, 1992 et 1996 » (Bernut-Deplanque, 2002 : 114). Par ces manifestations, les descendants de travailleurs japonais, vietnamiens, et javanais (ces derniers furent près de 20.000 à arriver « sous contrat » dès la fin du XIX^e siècle pour fournir une main d'oeuvre bon marché) ont avant tout voulu marquer symboliquement la force de leur enracinement en Nouvelle-Calédonie⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Soula rend bien compte de ce complexe à propos de la littérature caldonienne (2014).

⁵⁹⁹ D'autres célébrations, qui concernent l'anniversaire du retour de certaines communautés dans leur pays d'origine, ont été marquées par le déplacement, dans ces pays, de quelques représentants de ces communautés,

Plusieurs rapports d'audits ont été produits entre 1987 et 1989, à la demande de la Mairie de Nouméa, de la Région Sud (devenue la Province Sud en 1988) ou encore des ministères de tutelle (Culture et DOM-TOM) : ceux que j'ai pu consulter aux archives de la DAC et de la Mairie, en 1999, s'efforcent de définir les perspectives souhaitables et possibles d'un véritable développement culturel en Nouvelle-Calédonie⁶⁰⁰. Ces documents s'accompagnent généralement d'une évaluation des équipements, activités, et compétences sur place⁶⁰¹. On peut y lire des constats assez unanimes sur la situation – qui n'a vraisemblablement guère changé durant les quinze ans qui ont précédé – du « désert culturel » calédonien, accompagnés de listes de préconisations, jugées prioritaires par leurs auteurs, en matière de développement culturel. On comprend d'abord que le discours sur l'avenir culturel du Territoire ouvre simplement un champ de possibles d'où la dimension autochtone est singulièrement discrète, sinon absente. Le premier document (1987) indique ceci :

« La Nouvelle-Calédonie est le carrefour de nombreuses cultures riches et diverses ; elle est aussi à la croisée des chemins dans le domaine de l'action culturelle. (...) »

Il existe dans la Région Sud, au sein de la population d'origine occidentale, une attente plus ou moins clairement formulée, d'une authentique vie culturelle. Les initiatives individuelles et associatives fleurissent. Elles sont extrêmement dispersées, de natures très diverses et handicapées, le plus souvent, par une absence de compétences et d'équipement que la seule bonne volonté ne saurait remplacer. Presque tous les acteurs culturels rencontrés se sont très spontanément reconnus amateurs, ont déploré d'être isolés, coupés des courants professionnels nationaux et mondiaux, dépourvus d'encadrement et de conseils techniques. Il y a donc une demande de professionnalisme culturel. C'est le premier constat.

Vient ensuite un souci manifeste de réhabilitation et de mise en valeur du passé et de ses vestiges du XIX^e et XX^e siècles. Il y a une revendication légitime, et qui est un phénomène national, de reconnaissance des racines et histoires particulières.

descendants de ceux qui avaient choisi de demeurer en Nouvelle-Calédonie. Sur le plan littéraire, Soula évoque un premier livre de Jean Vanmaï consacré aux « Chên Dàng » (Tonkinois engagés sous contrat pendant la colonisation et qui ont fait souche ensuite en Nouvelle-Calédonie), un livre qui « ouvre la voie à l'expression des communautés minoritaires de l'archipel » (Soula, *op.cit.* : 173-174). Elle ajoute : « Après la publication de *Chên Dàng*, il faut (...) attendre plus de vingt ans avant que d'autres auteurs, comme Dany Dalmayrac et Marc Bouan, s'engouffrent dans la brèche et reviennent sur l'histoire des engagés venus d'Asie, témoignant de leur ancrage » (*ibid.*). Ces deux auteurs métis sont publiés en 2003.

⁶⁰⁰ A cette époque, l'horizon culturel des chargés de mission se limite à Nouméa et à sa région, où il y a vraisemblablement déjà beaucoup à faire, et surtout, où les initiatives en termes de pratiques culturelles et artistiques semblent se concentrer.

⁶⁰¹ Lethel (1987) ; Gilman (1989) ; Fradet (1989) ; Laemle (1989). Je tiens à remercier ici, quoique bien tardivement, les services de la Mairie de Nouméa, ainsi que Pierre Culand (Directeur des Affaires Culturelles de l'époque), qui m'ont permis d'accéder librement à ces documents lors de consultations effectuées en leurs locaux en 1999 et 2000 (archives personnelles).

Cette volonté et cette prise de conscience se traduisent par un remarquable effort d'études historiques, par de nombreux projets de restauration, voire de reconstitution, de bâtiments, de mise en place de petits musées.

Ces deux constats majeurs doivent être liés au souci exprimé par les responsables politiques d'assurer une convergence en une communauté harmonieuse des diverses composantes ethniques de la Nouvelle-Calédonie » (rapport Lethel, 1987 : 1)⁶⁰².

Lethel propose la création à brève échéance d'un « centre d'action culturelle » :

« Il existe désormais, dans presque tous les Départements et Territoires d'Outre-Mer, à l'exception de la Nouvelle-Calédonie des centres d'action culturelle qui sont des équipements modernes, animés par des équipes professionnelles de qualité. Il est particulièrement regrettable que la Nouvelle-Calédonie en soit dépourvue alors qu'elle devrait jouer un rôle essentiel pour la promotion de la Culture Française dans le Pacifique. (...)

Parallèlement à la mise en place d'une équipe de cadres professionnels qui serait le préalable nécessaire à toute action culturelle en Nouvelle-Calédonie, devrait être étudiée avec cette mission, la programmation d'un équipement moderne. Le Théâtre de l'Ile Nou, actuellement sans affectation effective, semble en première analyse, être un lieu évident (...). *L'alternative serait la construction d'un ensemble totalement nouveau de très grande qualité architecturale, qui aurait vocation à être une des plus belles réalisations de Nouvelle-Calédonie, un symbole comparable, échelles respectées, à ce qu'est l'Opéra de Sydney en Australie.*

(...)

En attendant la construction d'un tel équipement, l'équipe professionnelle mise en place devrait pouvoir travailler avec les équipements existants (...). Le support de l'équipe mise en place devrait être une association loi 1901 fermée, comprenant le Haut-Commissaire, le Président de la Région Sud, le Président du Congrès, le Maire de Nouméa, le Vice-Recteur, le Directeur de la Jeunesse et des Sports, le Directeur de RFO, 2 personnalités représentatives de la vie culturelle. (...)

Sur le plan financier, un accord devrait être trouvé avec le Ministère de la Culture et de la communication, ainsi qu'avec celui de TOM et DOM. Des participations complémentaires pourraient être recherchées auprès de la Jeunesse et des Sports ainsi qu'auprès des Affaires Etrangères au titre de l'affirmation de la francophonie et de la culture française dans le Pacifique » (*ibid.* : 2-3 ; c'est moi qui souligne).

Une autre étude, destinée à la Province Sud, souligne pareillement le vide culturel et l'urgence qu'il y a à agir :

« L'action culturelle est particulièrement dépourvue de moyens puisqu'il n'existe sur le Territoire qu'un établissement d'enseignement artistique, l'école de musique, aucun enseignement des Beaux-Arts, rien non plus pour les Arts dramatiques, ni enseignement, ni infrastructure publique.

⁶⁰² « Pour un plan de développement culturel en Nouvelle-Calédonie », Rapport Lethel, Nouméa, 25 juin 1987, 5 p.

De la même façon, l'étude et la connaissance de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie depuis sa découverte est demeurée largement le fait d'initiative privée. Il est maintenant urgent d'intervenir, notamment par des mesures de conservation du patrimoine immobilier, pour que subsistent des témoignages significatifs de cette histoire » (rapport Fradet, 1989 : 1).

« (...) Il est étonnant qu'une ville telle que Nouméa qui se veut capitale française du Pacifique ne dispose en matière de spectacle d'aucun équipement public. (...) La Province sud et les autres collectivités locales auront à fournir dans les années qui viennent un important effort en faveur de l'action culturelle.

Si cet effort doit être progressif, compte tenu du niveau de départ particulièrement bas, il est indispensable qu'il soit soutenu » (*ibid.* : 8)⁶⁰³.

Sur la base d'un audit réalisé en octobre 1989, le rapport rédigé par Jacques Laemle est encore plus sévère puisque, selon lui, « la ville apparaît comme sinistrée », « l'offre est en retard sur la demande, provoquant ainsi en retour un effet de tassement quantitatif et qualitatif de la demande culturelle » (rapport Laemle, 1989 : 1)⁶⁰⁴. Laemle y dresse un constat alarmant quant au « retard » de la population nouméenne en matière de pratiques culturelles : « taux d'analphabétisme important de la population de plus de 14 ans » ; seulement « 5% de la population est inscrite à la bibliothèque » ; une programmation des cinémas « à 95% affligeante », des institutions culturelles « sans vie (musée néo-calédonien, bibliothèque Bernheim) ou fragilisées (École de Musique) ou sous-exploitées (Aquarium) », etc. (*ibid.* : 1, 2). Ses préconisations concernent absolument tous les secteurs sans exception, à charge pour la municipalité de « sortir Nouméa du style "kermesse" et autres fêtes de patronage » (*ibid.* : 7) :

⁶⁰³ Le rapport de Françoise Fradet, intitulé « Propositions pour le développement de l'action culturelle dans la Province Sud » (septembre 1989, 8 pages + annexes budgétaires) consacre une rubrique à la sauvegarde du patrimoine qui concerne « les bâtiments ou ruines du bagne », « les bâtiments ou ruines de la colonisation, bâtiments militaires, maisons coloniales, ouvrages d'art... ». L'auteur suggère la création de plusieurs projets muséographiques, dont un « Musée de la Mer » (l'actuel Musée Maritime), un « Musée des Traditions Pastorales » (qui ne verra jamais le jour), et un « Musée du Bagne et de la Déportation ». Ce projet n'a pas encore pu aboutir : porté depuis plusieurs décennies par l'Association *Témoignage d'Un Passé*, le futur Musée du Bagne est en cours de réalisation depuis 2014, mais les travaux de construction ont finalement été interrompus et son ouverture vient à nouveau d'être repoussée à ...2018 (entretien avec Emmanuelle Eriale, magazine *Local des Nouvelles Calédoniennes*, n°155, du 2 au 8 juillet 2015, p.19). Dans les perspectives de développement culturel ouvertes par le rapport Fradet, c'est le centre « Ko Wé Kara » (géré par la Province Sud) qui doit avoir vocation à accueillir les différentes cultures présentes sur le Territoire, pour « promouvoir et accueillir les fêtes célébrant cette diversité » (Fradet, 1989 : 6). Le site de *Ko Wé Kara* fait actuellement l'objet de locations ponctuelles pour des événements à caractère privé ou institutionnel : il a par exemple accueilli l'assemblée annuelle des autorités coutumières organisée par le Sénat coutumier, en avril 2014, lors de la proclamation de la *Charte du Peuple Kanak*. Enfin, le rapport Fradet de 1989 insiste sur la nécessité d'ouvrir un minimum de postes budgétaires pour assurer la gestion des équipements (dont un poste de « conseiller en Art traditionnel » à *Ko Wé Kara*, qui incombera à Tito Tikoure, ancien directeur de l'Office Calédonien des Cultures).

⁶⁰⁴ Ancien chargé de mission à la direction du développement culturel du Ministère de la Culture jusqu'en 1986, J. Laemle est, en 1989, directeur des affaires culturelles de la ville de Blois auprès de Jack Lang. Le rapport d'audit qu'il produit en octobre 1989 s'intitule : « Rapport préliminaire pour un développement culturel à Nouméa » (32 p.).

« Il est vital pour la capitale de la Nouvelle-Calédonie de ne plus se comporter comme un simple comptoir ou une sous-préfecture sous-développée. Il est urgent pour la ville d'ouvrir "portes et fenêtres", de faire venir des artistes et des penseurs, d'envoyer ses fils [*sic*] se former en métropole, en Australie, en Nouvelle-Zélande, aux Etats-Unis, en Papouasie-Nouvelle-Guinée ou aux Fidji. Sortir du local et du localisme » (*ibid.* : 5)⁶⁰⁵.

Et d'ajouter :

« Les lieux demandent à être investis par des hommes [*sic*] et les équipes qu'ils constituent autour d'eux. La force d'un projet provient souvent de l'homme [*re-sic*] – artiste ou non – qui l'incarne, de la conviction et de la solidarité de l'équipe qui le porte. De plus, la création artistique comme la mise en valeur du patrimoine, leur mise en relation avec les différents publics, leur capacité de rayonnement sur un territoire, requièrent la présence forte de professionnels. Eux aussi demandent à être attirés, d'autant plus que c'est souvent à partir de leurs idées et de leurs compétences que les objectifs politiques définis par une collectivité publique se trouvent mis en "action". De ce point de vue, Nouméa a des choix – urgents – à opérer

(...)

A court terme, Nouméa a d'abord besoin de se doter d'outils efficaces de façon à *professionnaliser* et *structurer* le champ culturel » (*ibid.* : 7-8 ; souligné dans le texte)⁶⁰⁶.

On note que le « Musée néo-calédonien » (actuel Musée de Nouvelle-Calédonie) est le seul – avec l'Aquarium (devenu l'Aquarium des Lagons aujourd'hui géré par la Province Sud) – qui récolte quelques remarques positives :

« Ce musée (...) est beau : sa collection d'art canaque et océanien est d'un grand intérêt et constitue ou devrait constituer une référence artistique pour les communautés mélanésienne et européenne. Mais ce musée est un lieu peu vivant, sans dynamisme, l'équipe actuelle ayant accordé tous ses soins à la collection (conservation, enrichissement, restauration) et à la recherche archéologique, se souciant peu des publics effectifs et potentiels et cantonnant l'institution dans son aspect "ethnographique" alors qu'elle dispose d'espaces qui peuvent être utilisés pour l'ouvrir à d'autres secteurs de la création plastique. Faute de moyens ? C'est en partie vrai. En effet, si le musée dispose d'un staff de 15 personnes pour son fonctionnement, il

⁶⁰⁵ Avec le recul, ce type de constat, dressé en 1989, permet de prendre la mesure du chemin parcouru, compte tenu de la qualité et de la diversité de l'offre culturelle et artistique qu'offre la Nouvelle-Calédonie aujourd'hui.

⁶⁰⁶ A commencer, dit-il encore, par la création d'un « service culturel autonome, dégagé des Sports et du Socio-Éducatif » (*ibid.* : 9). Laemle propose en outre une hausse drastique du budget culturel de la Ville dès 1990 (de 0,33% à 2,3%), budget qui doit, selon lui, s'efforcer d'atteindre, en 7 à 10 ans, le niveau moyen des villes métropolitaines de même importance, soit entre 8 et 10% des dépenses totales (*ibid.* : 8). A plusieurs reprises, il préconise le recrutement de « grands professionnels », de « professionnels compétents » issus de structures métropolitaines, pour prendre la tête des services et établissements culturels municipaux (*ibid.* : 9,13). Un autre point évoqué concerne les « réponses particulières aux besoins des jeunes Canaques urbanisés qui ne vivent pas ou plus en milieu rural et tribal » (*ibid.* : 4).

manque de personnel compétent pour mener une action culturelle et une politique d'ouverture⁶⁰⁷.

(...)

La collection doit être restituée au public nouméen et au public international qu'accueille la ville. (...)

Le musée doit devenir, non pas le lieu, mais un des lieux où puisse être présenté à Nouméa le patrimoine artistique français et étranger ainsi que l'art contemporain français et international. Une salle d'exposition existe : il convient qu'elle soit utilisée. Cela est d'autant plus important que les Calédoniens comme les Canaques ont besoin de leurs sources patrimoniales pour répondre à leur besoin d'identité comme à leur désir de création. Or les repères qu'on peut puiser dans l'histoire de l'art sont absents à Nouméa. En ce qui concerne l'art contemporain, la Nouvelle-Calédonie passe également à côté : comment sortir de "l'art Pacifique" si celui-ci constitue le seul repère esthétique des Nouméens ? (*ibid.* : 16)⁶⁰⁸.

Paradoxalement, Laemle souligne également la nécessité de prendre en compte la diversité culturelle de la Nouvelle-Calédonie :

« Promouvoir les différentes formes d'expression du patrimoine et de l'art français ou international d'aujourd'hui ne suffit pas. Les différentes communautés, si elles ne récusent pas la modernité, demandent aussi à s'épanouir dans leur culture traditionnelle, en dehors même des aspects folkloriques que le secteur commercial a déjà largement tendance à exploiter.

L'apprentissage de la langue, comme véhicule d'une culture qui s'éloigne d'eux, constitue une préoccupation commune aux Wallisiens, aux Indonésiens, aux Vietnamiens comme est celle des Canaques la préoccupation de ne pas la perdre.

Chaque communauté souhaite également et légitimement pouvoir se retrouver autour de manifestations artistiques représentatives de son pays d'origine et faire découvrir celles-ci aux autres et notamment aux Européens. (...) Pour cela, il faut des moyens qu'elles hésitent à solliciter de la mairie soit par dignité ("ne pas mendier"), soit parce qu'elles n'y pensent pas, soit par souci de "discretion". Le temps semble venu pour la ville de faire un nouveau pas – le don du terrain pour la construction de tel ou tel foyer apparaissant vraiment comme le seul effectué jusqu'à aujourd'hui – et déclarer qu'elle entend soutenir l'action des associations sur la base de leur projet artistique et culturel » (*ibid.* : 23-24).

Parmi ces « communautés », l'auteur évoque – c'est assez rare – la « culture caldoche » qui, écrit-il, « demande à être distinguée de la culture française dans la mesure où la

⁶⁰⁷ Rappelons que l'ethnologue Patrice Godin a revu en 1984 toute la muséographie de l'établissement, en prévision de l'exposition du *Musée Imaginaire des Arts Océaniques* qui a finalement eu lieu à Paris en 1985. A partir de 1985, le conservateur du Musée est Emmanuel Kasarhérou.

⁶⁰⁸ En 1996, le conservateur, Emmanuel Kasarhérou, propose un projet de rénovation et d'extension du musée. Resté lettre morte pendant de longues années, le projet sera relancé en... 2006, sur la base de recommandations établies par La Direction des musées de France (« Une dernière chance de grandir pour le Musée de Nouvelle-Calédonie », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 19 septembre 2008). Longtemps retardée, puis annoncée comme imminente en 2014, la mise en œuvre du projet a été une nouvelle fois placée en attente en 2014, apparemment pour des questions d'ordre budgétaire (entretien avec Déwé Gorodey ; Nouméa, 1^{er} septembre 2015). Cf. *infra*.

communauté "caldoche" a bien créé, depuis 130 ans, une culture qui ne concerne guère les métropolitains installés temporairement ou ceux arrivés de fraîche date ». Il serait important, dit-il encore, d'engager une démarche « qui romprait avec la négation de cette culture – aiderait à désamorcer les réactions souvent agressives qu'ils peuvent avoir contre ce qui est culturel » (*ibid.* : 24 et note 1). Si l'intention est louable, on retrouve ici sensiblement le type même de discours stéréotypé (et paternaliste), produit par les acteurs sociaux vraisemblablement rencontrés sur place par l'auteur du rapport d'audit (ceux du champ politique ou des collectivités), discours reproduit ensuite « tel quel », sans que soient objectivées les conditions sociologiques de son énonciation. Or, les travaux scientifiques, les créations littéraires, et les questionnements identitaires d'intellectuels « caldoches » (et notamment la remise en cause fréquente de cette dénomination de « Caldoche » par ceux-là même qu'elle désigne au premier chef) témoignent à n'en pas douter d'un certain *activisme*, sinon politique, du moins *symbolique* – principalement en matière patrimoniale et littéraire – de la part d'une « communauté » souvent caricaturée sur le modèle du « broussard », « Tonton Marcel », rendu célèbre par la bande dessinée *La Brousse en folie* conçue par Bernard Berger⁶⁰⁹ : les « réactions agressives (...) contre ce qui est culturel » se trouvent régulièrement érigées en généralité (voire en trait culturel...), y compris par certains membres de cette « communauté caldoche »⁶¹⁰.

A en croire le rapport Laemle, les deux missions (valorisation de la culture française *et* prise en compte de la diversité ethnique) devraient pouvoir aller de pair :

« Il est entendu que le développement culturel de tous passe par la possibilité d'appréhender et de se confronter à la culture et à l'art français. Cela n'est pas exclusif, au contraire, de la recherche, par chaque groupe ethnique, de son épanouissement dans sa culture d'origine. Cela est vrai des "Caldoches" qui "ont d'autant plus besoin de patrimoine et de culture française que l'éloignement d'une part et la rencontre de

⁶⁰⁹ La bande dessinée de Berger met en scène, depuis les années 1983-84, les habitants d'un petit village de Brousse, « Ouquentienban » – « en fait la graphie de la prononciation calédonienne de l'expression populaire "où qu'on tient bon", autrement dit "là où on résiste" » (Soula, 2014 : 203) –, et plus particulièrement des représentants de différentes ethnies : Dédé, « indigène, autochtone, mélanésien, canaque, kanak... » ; Tathan, l'épicier asiatique (« Made in Asia, vend à tout ce qui bouge ») ; Joinville, le « métrofonctionnaire » qui a « tous les diplômes, tout vu, tout lu et touché la prime » [référence à l'indexation des salaires des fonctionnaires venus de métropole] ; et surtout, « Tonton Marcel » : « Caldoche, coup d'chasse, coup d'pêche, coup d'fête et coup d'gueule » (Bernard Berger, *La Brousse en Folie*, Nouméa). Pour une analyse sur le contenu (auto-dérision, allusions aux enjeux politiques, usage d'un « français calédonien », etc.), et sur l'évolution des stéréotypes ethniques des quatre personnages présentés dans les albums successifs, je renvoie à l'ouvrage de Virginie Soula (2014 : 202-210).

⁶¹⁰ J'ai moi-même entendu (et retranscrit), au cours d'entretiens menés en 1998 et 1999, quelques discours tendant à occulter l'existence de productions culturelles, artistiques, littéraires, etc., d'auteurs « Caldoches », pour mieux exacerber l'aspect « rustique », voire « rustre » du « Broussard ». On retrouve dans le fait de prôner l'existence ou non d'une « culture caldoche », le même type de discours partisan (mais du bord opposé) que celui qui niait ou valorisait la « culture kanak » (*cf. infra*).

sociétés différentes d'autre part renforcent ce besoin de racines et de fréquentation"⁶¹¹, comme ils ont besoin de voir reconnue et encouragée leur recherche d'une identité culturelle propre leur permettant de pouvoir dialoguer à part égale avec les autres. Cela est vrai des Mélanésiens qui derrière leur culture voient leur identité menacée ; cela est encore vrai des minorités qui ont droit à ne pas perdre leur langue, leur patrimoine traditionnel et à promouvoir leurs capacités propres de création artistique » (*ibid.* : 4).

A cette vision « technocratique », voire « parisienniste », souvent ambivalente, toujours largement critique et paternaliste, les responsables des collectivités et des institutions locales apporteront néanmoins un certain nombre de réponses satisfaisantes⁶¹².

Quoi qu'il en soit, la politique d'action publique menée partout en France en faveur des patrimoines régionaux et de la création artistique, favorise peu à peu l'émergence, sur le Territoire, d'outils institutionnels nouveaux. Elle se trouve conjuguée aux engagements politiques scellés par les accords de Matignon-Oudinot, qui prévoient expressément la mise en œuvre institutionnelle du rééquilibrage ethnique et l'apparition d'outils dédiés exclusivement à la culture kanak : c'est le cas de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK), établissement public d'État, qui portera très tôt le projet d'un centre culturel kanak, tandis qu'au même moment est créé un Conseil Consultatif Coutumier du Territoire.

La place de la coutume dans les institutions

Créé en 1988, le Conseil Coutumier du Territoire est déjà une sorte de « sénat » (nom qu'il prendra officiellement en 1998), composé principalement de personnalités kanak issues des huit aires coutumières – dont les contours viennent précisément d'être définis par les accords de 1988⁶¹³. Sa mise en action n'est pas sans poser quelques difficultés, cette institution revêtant un rôle et une composition inhabituels, pour lesquelles les compétences administratives sont apparemment encore rares. Curieusement, c'est encore un Européen, haut-fonctionnaire du

⁶¹¹ Citation extraite d'un rapport établi par Marc Coulon en 1981 (Coulon, 1982).

⁶¹² Je pense notamment à la très ambitieuse Biennale d'art contemporain, initiée par la Mairie de Nouméa, qui connaîtra plusieurs éditions successives, mais sera finalement abandonnée après sa 5^e édition en 2002 ; ou encore à la préparation du VIII^e Festival des Arts du Pacifique qui a lieu en Nouvelle-Calédonie en octobre et novembre 2000 sur le thème « Paroles d'hier, paroles d'aujourd'hui, paroles de demain », auquel est d'ailleurs associée la 4^e Biennale d'art contemporain de Nouméa, réunissant exceptionnellement une centaine d'artistes de Nouvelle-Calédonie et de la région Pacifique (« Nouméa-Pacifique 2000 »).

⁶¹³ Accords de Matignon, texte n°2, « Dispositions institutionnelles et structurelles préparatoires au scrutin d'auto-détermination », point 3.e.

Territoire, qui est mandaté par le Haut-Commissariat pour créer de toutes pièces l'ossature administrative du Conseil Consultatif Coutumier :

« En Calédonie, il y avait simplement les politiques (...). Et donc, pour lancer sur le plan administratif, pour lancer le Comité Consultatif Coutumier, il n'y avait personne. Et le Haut-Commissaire de l'époque me propose, me dit : "Est-ce que vous pourriez au moins lancer l'institution ?". Moi, j'étais un haut fonctionnaire, j'ai accepté, j'ai dit oui, d'accord, donc j'ai accepté le poste, j'ai fondé l'institution et j'ai formé un fonctionnaire de catégorie A, kanak, qui s'appelait Wabouch Waïnebengo [il deviendra le Secrétaire Général de l'institution], en lui disant : "Moi je lance l'institution, mais après je me retire. Ce n'est pas à moi, en tant que *Kamadja*, c'est-à-dire européen [en langue *drehu*], ce n'est pas à moi de tenir l'institution coutumière ! Donc j'ai lancé l'opération, je l'ai formé, puis après je me suis retiré. (...) J'ai organisé l'institution : tout bêtement, créer un secrétariat, créer un règlement intérieur, les relations, comment fonctionner... (...) C'était quelque chose de nouveau, et il fallait quelqu'un qui ait un peu d'expérience au point de vue organisation, qui ait un niveau administratif suffisant, administratif et financier (...). Ça d'une part, et d'autre part, le fait qu'il y avait une telle disparité dans les coutumes et dans les langues, qu'il fallait un certain facteur d'unité, ce qu'a très bien repris le Sénat coutumier avec son Socle des Valeurs Communes »⁶¹⁴.

Une fois mis en place, le Conseil Coutumier occupe un rôle exclusivement consultatif, parfois propositionnel, qui concerne plus particulièrement la résolution des problèmes inhérents à la question des « réserves » (terres coutumières) : ses membres proposent par exemple, en vue de régler les nombreux litiges fonciers, d'assurer la mise en place d'un cadastre coutumier⁶¹⁵. Le Conseil Coutumier s'est également distingué à plusieurs reprises par ses initiatives, notamment en organisant ou en participant à des manifestations publiques : en juillet 1997, il organise à l'Université Française du Pacifique, à Nouméa, un « Grand Palabre », les « coutumiers » ayant « pris la mesure des grands défis qui se posent au peuple kanak », et souhaitant réfléchir aux adaptations et aux actualisations que nécessite la coutume⁶¹⁶. J'ai

⁶¹⁴ Entretien avec Yves Tissandier, 25 novembre 2014. On peut effectivement s'étonner que le secrétariat général du Conseil Coutumier n'ait pas été immédiatement confié à un cadre kanak, sauf à émettre l'hypothèse que cette nomination d'une personnalité *extérieure au monde kanak* résultât d'un choix tactique, destiné précisément à ne pas froisser les susceptibilités ou générer des conflits entre « coutumiers ». De surcroît, Yves Tissandier n'est pas un inconnu puisqu'il était déjà intervenu en 1975 dans la préparation du festival. Le Sénat remplace le Conseil Consultatif Coutumier en 1998. Le Socle des Valeurs Communes a été conçu en 2013 et promulgué en 2014 *via* la *Charte du Peuple Kanak*.

⁶¹⁵ Ce projet, évoqué dès l'origine de l'institution, n'a pu encore véritablement voir le jour, compte tenu des revendications concurrentes sur certaines terres coutumières, pour lesquelles les autorités claniques concernées ne parviennent pas à trouver des solutions consensuelles. Un projet-pilote de « livre foncier des chefferies » a été mis en place dans la région de Poindimié (district de Bayes ; aire paicî camuki) en 2014. Pour ce qui concerne les conflits entre clans kanak autour de la ville de Nouméa, je renvoie à l'ouvrage très dense et richement ethnographié de Dorothee Dussy, version remaniée et condensée de sa thèse de doctorat (2012 : 195-200). Cf. aussi Naepels (1998).

⁶¹⁶ « Le grand palabre du Conseil coutumier », *Les Nouvelles calédoniennes*, 26 juillet 1997, p.7. Quelques semaines plus tard, les représentants du Conseil Coutumier participent au Congrès National des Peuples

évoqué ailleurs (Graille, 1999 : 112-113) la rivalité qui s'était exprimée publiquement en 1997 entre les représentants de l'institution consultative coutumière et le bloc politique du FLNKS, ce dernier s'estimant le seul organe légitime (du point de vue démocratique) à représenter la voix du peuple kanak dans son entier⁶¹⁷. Depuis qu'il existe, le Conseil Coutumier (et plus encore le Sénat qui lui succède en 1998) n'a eu de cesse de réclamer une extension de ses prérogatives, qui demeurent encore à ce jour limitées à un rôle consultatif et propositionnel sur tout ce qui relève de « l'identité kanak »⁶¹⁸. Plus largement, le positionnement de l'institution coutumière aura tendance à se distinguer de plus en plus nettement des positions politiques indépendantistes ou nationalistes historiquement portées depuis aujourd'hui trente ans par le FLNKS (Gagné et Salaün, 2010).

Sur le moyen terme, le Conseil Coutumier a également travaillé, plusieurs années durant, en collaboration avec une commission du CIRAD⁶¹⁹ pour la mise en œuvre d'un « Conservatoire de l'Ignome » censé faire date dans l'histoire de la reconnaissance de la culture kanak en Nouvelle-Calédonie, et dont la philosophie tout entière repose sur une symbolique identitaire mise en exergue dès lors qu'elle trouve à s'institutionnaliser. En effet, « l'attention des responsables coutumiers a été attirée en 1993 sur les risques de déperdition d'un grand nombre de variétés d'ignome à caractère culturel ». La conviction culturaliste qui sous-tend ce projet est évidente, comme en témoignent ces paroles de Joseph Pidjot, qui fut le tout premier président du Conseil Coutumier :

« Les bases de la société kanak traditionnelle reposent sur l'ignome auquel l'Homme s'identifie, le taro d'eau symbolisant la Femme. C'est le fondement même de la

Autochtones, à Lifou, en présence d'Ella Henry, représentante Maori, et de Julian Berger, responsable à la Commission des Nations Unies. Ainsi, les personnalités influentes du Conseil Coutumier affichent un positionnement très net en faveur de la défense de l'autochtonie (on y trouve déjà Raphaël Mapou, qui deviendra rapidement ensuite le *leader* de la revendication autochtone kanak).

⁶¹⁷ Les membres du Conseil Consultatif Coutumier avaient exprimé leur souhait de pouvoir « participer aux choix majeurs qui décideront de l'avenir du peuple kanak » (CCT, 1997 : 5), en étant associés aux négociations politiques qui ont abouti à la signature de l'accord de Nouméa. Leur demande a été écartée par le président du FLNKS de l'époque, Roch Wamytan, qui leur a opposé la légitimité du FLNKS. Pour la petite histoire, le même Roch Wamytan, Grand Chef du district de Pont-des-Français, vient tout juste d'être désigné (le 3 septembre 2015) pour siéger au Sénat coutumier en tant que représentant de l'aire Drubéa-Kapumë : son mandat de sénateur coutumier court pour une durée de cinq ans (2015-2020). Il serait sans doute intéressant de le rencontrer pour évoquer la place que doit tenir le Sénat coutumier aujourd'hui sur l'échiquier politique de la Nouvelle-Calédonie.

⁶¹⁸ Quel que soit l'avis formulé par le Sénat sur les projets ou proposition intéressant l'identité kanak, cet avis n'est que consultatif et la décision finale incombe au Congrès (Assemblée) de Nouvelle-Calédonie. La défiance des coutumiers vis-à-vis des élus politiques se retrouve encore des années plus tard (*cf.* par exemple, en matière culturelle, l'entretien avec Paul Vakié et Luc Wema, sénateurs coutumiers, représentants du Sénat coutumier au sein du Conseil d'Administration de l'ADCK, publiée dans *Mwà Vée*, n°74-75, 2012, pp.34-35).

⁶¹⁹ CIRAD : Centre de coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement.

civilisation de l'igname. La mission du conservatoire est essentielle dans son rôle : de sauvegarde sur le long terme des espèces d'igname faisant partie du patrimoine culturel du peuple kanak ; de vitrine, c'est-à-dire d'ouverture au public ; d'insertion de la technologie moderne (culture *in vitro*, assolement, rotation, diffusion de matériel végétal sain selon la demande des aires coutumières...). Le conservatoire a également une mission pédagogique : vis-à-vis de la jeunesse kanak qui doit mieux s'imprégner de la tradition culturelle de ses aînés ; vis-à-vis aussi des tribus vivant d'autoconsommation et exclues du conseil et du suivi techniques, pour qu'elles deviennent acteurs de leur propre développement, pour mieux vivre dans leur environnement social et culturel, et pour qu'elles puissent affronter les nouveaux défis posés par la récupération foncière, le machinisme agricole, l'écoulement des produits sur le marché, la transformation, la conservation... »⁶²⁰.

L'igname en vient à incarner à elle seule l'âme rurale du peuple kanak, et l'usage symbolique de l'igname devient un exercice de style. Anne Tristan écrit ainsi :

« L'igname est sacrée et résume presque Kanaky : Grande-Terre, la plus grande île de l'archipel, n'a-t-elle pas la même forme qu'elle ? Elle rythme le temps aussi : septembre est le mois des labours, mars celui de la récolte que l'on fête par de grands repas partagés » (1990 : 99).

Le projet éminemment patrimonial de ce Conservatoire « ne doit pas être considéré comme un musée mais comme une banque de distribution de matériel végétal vivant »⁶²¹. Selon le coordonnateur du projet, Raoul Boacou : « ce projet est avant tout culturel. Il repose sur l'igname qui est l'expression naturelle de la coutume, qui rythme la vie traditionnelle » (*ibid.* : 67)⁶²².

⁶²⁰ *Revue du Conseil Coutumier du Territoire de la Nouvelle-Calédonie*, 1997 : 37 (c'est moi qui souligne). La notion de « civilisation de l'igname » fut apparemment produite par Haudricourt en 1964 (cité par Leblic, 2002 : 116).

⁶²¹ Sa construction est alors prévue sur un terrain de quatre hectares (sur la commune de Païta, à proximité de Nouméa) ; il doit être associé à huit unités décentralisées (les « jardins »), situées dans chacune des aires coutumières de la Grande Terre et des îles Loyauté. Le coût total du projet est estimé alors à 260 millions de francs CFP [environ 2,2 millions d'euros]. Cf. l'article : « Conseil Coutumier du Territoire : préserver et valoriser l'igname », revue *Mwà Vée*, n° 17, 1997, pp.65-68.

⁶²² « Le Conservatoire de l'igname doit être considéré comme la banque détentrice des espèces et variétés d'ignames présentes dans le pays (120 espèces). Son personnel est placé directement sous l'autorité du président du Sénat coutumier ». Né dans le contexte des « événements », le projet est relancé en 1993 et obtient l'aval de la quasi totalité des aires coutumières en 1995. Après validation du projet par l'État (secrétariat à l'Outre-mer) en 1997, les travaux démarrent en 2001 et le site est finalement inauguré en 2003 près de la tribu de Saint-Laurent, à Païta (d'après le site du Sénat coutumier : www.senat-coutumier.nc/2013-08-19-00-14-51/presentation-du-conservatoire). A ce jour, d'après l'organigramme fourni par le Sénat coutumier, le Conservatoire de l'Igname n'emploie que trois personnes, à des postes de technicien et d'ouvrier (le poste de responsable est mentionné vacant depuis des mois) : il constitue par conséquent une structure assez marginale, rarement mise en avant par les autorités institutionnelles. L'étude socio-ethnographique de cette institution très peu médiatisée pourrait à ce titre s'avérer très instructive. C'est une métropolitaine, Muriel Glaunec-Mainguet (médiatrice culturelle indépendante), engagée ensuite dans le projet d'extension du Musée de Nouvelle-Calédonie, qui avait été sollicitée pour travailler

Entre culture et politique, le Conseil Coutumier du Territoire aura bien du mal à s'imposer en tant qu'instance véritablement représentative de l'identité kanak collective, surtout parmi les Kanak eux-mêmes. Malgré un renforcement de son statut et une redéfinition de ses missions au travers de l'accord de Nouméa, le Sénat coutumier connaîtra pareillement de sérieuses difficultés à asseoir une véritable légitimité *coutumière* – le Grand Chef Nidoïsh Naisseline, entre autres, questionnera la capacité du Sénat à mettre en œuvre un « cadastre coutumier » et à gérer les nombreux litiges survenus entre ressortissants des terres coutumières⁶²³ ; l'auteur et femme politique Déwé Gorodey proposera, dans un souci de modernisation de l'institution, que ses membres soient élus démocratiquement (comme le prévoit d'ailleurs l'accord de Nouméa), et non plus désignés « selon les usages reconnus par la coutume » de chacune des huit aires coutumières ; un débat organisé dans chaque aire coutumière sur cette question confirmera le *statu quo*⁶²⁴.

Pour le père Roch Apikaoua,

« Le sénat coutumier n'existe pas par lui-même, il est une émanation de la Nouvelle-Calédonie, dont ses membres reçoivent leurs subsides. Il n'est donc pas indépendant. C'est un legs de la colonisation. Il ne représente pas le monde kanak dans sa réalité » (Apikaoua et Briseul, 2014 : 98).

La dimension administrative de cette instance porte apparemment l'héritage d'un profond conflit de légitimité, forgé à travers l'histoire de la colonisation, entre, d'un côté, les autorités coutumières traditionnelles, et de l'autre, les « chefs administratifs » désignés par l'Administration coloniale pour ses propres besoins de gestion des « affaires indigènes ». Les conditions-mêmes ayant permis sa création fragilisent l'assise de cette instance consultative,

avec Raoul Bouacou sur le projet culturel et scientifique du Conservatoire de l'Ignome ; elle exprime sans embages ses réticences à effectuer, en tant que femme et non-Kanak, certaines démarches nécessaires à ce projet : « (...) j'avais rédigé le projet scientifique et culturel (...). Après, il faut du contenu. Il faut aller chercher un peu d'objets, des images,... Moi je leur avais dit : "Pour la partie iconographie, documentaire, moi je veux bien continuer à travailler avec vous ; par contre, tout ce qui est objet, c'est lié à l'ignome, moi je suis une femme, je suis zoreil, ce n'est peut-être pas moi la meilleure personne pour aller en tribu demander aux gens et puis récolter des témoignages, tout ça". Enfin c'est quand même une activité qui est liée aux hommes ! » (entretien du 4 juin 2014 ; Nouméa, Musée de Nouvelle-Calédonie).

⁶²³ « Quelle place pour le Sénat coutumier ? » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 1^{er} septembre 2010) ; « Le cadastre coutumier tarde à se mettre en place » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 9 août 2011).

⁶²⁴ Entretien avec Déwé Gorodey ; Nouméa, Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, 1^{er} septembre 2015. La loi organique n° 99-209 du 19 mars 1999 prévoit en effet, depuis 2005, la possibilité d'élire les sénateurs coutumiers de chaque aire « selon des modalités et par un collège électoral déterminés par une loi du pays » (chapitre IV, section I, art. 137). Cf. aussi « Sénat coutumier : Tradition ou élection ? » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 24 février 2010).

qui doit composer avec des forces politiques bien plus solidement ancrées dans les esprits et dans l'histoire du peuple kanak, telle qu'elle s'est construite depuis la fin des années soixante.

Bien que l'institution coutumière se montre très présente dans les médias, de l'aveu même de ses membres, du temps sera encore nécessaire pour que le Sénat coutumier parvienne à s'imposer comme un véritable outil de représentation, accepté comme tel par tous les Kanak, mais aussi par l'ensemble des acteurs politiques et institutionnels⁶²⁵. Pour l'ancien directeur de l'ADCK, sénateur coutumier de l'aire drubea-kapumë (2010-2015), Octave Togna :

« Le Sénat coutumier doit encore gagner ses galons. C'est exactement comme pour l'ADCK : c'est une institution moderne. On doit encore faire nos preuves. Ça viendra petit à petit. Ça prendra du temps »⁶²⁶.

2. Naissance de l'« Agence de Développement de la Culture Kanak »

L'histoire du « développement culturel kanak » a en effet suivi un long cheminement avant de pouvoir s'imposer dans l'espace public et symbolique calédonien. Pascale Bernut-Deplanque résume en quelques lignes l'expansion institutionnelle des années 1990 :

« Une décentralisation est opérée au profit de collectivités qui permettent de représenter les populations du Territoire dans leur diversité culturelle et économique. La loi n° 88-1028 du 9 novembre 1988 "portant dispositions statutaires et préparatoires à l'autodétermination de la Nouvelle-Calédonie en 1998" adoptée par référendum national, prévoit l'instauration de trois Provinces : Nord, Sud, Iles, aux compétences étendues permettant à leurs élus d'exercer de larges responsabilités. Les élections provinciales donneront ainsi la majorité aux indépendantistes dans les Provinces Nord et Iles et aux non indépendantistes en Province Sud.

Le second principe est que chaque communauté qui vit sur le territoire doit pouvoir affirmer son identité et accéder au pouvoir économique comme aux responsabilités sociales. Une politique de développement économique et culturel est donc décidée pour une période de dix ans afin de permettre de corriger les déséquilibres constatés.

⁶²⁵ Dans un discours officiel prononcé lors de l'inauguration des nouveaux locaux de l'institution, en présence des représentants des huit aires coutumières, des institutions locales (Provinces, Congrès, Gouvernement) et de l'État, le président sortant, Jean Kays, reconnaît que le Sénat coutumier constitue encore « le maillon faible » du champ institutionnel calédonien (discours d'inauguration ; Sénat coutumier, Nouméa, 4 septembre 2015).

⁶²⁶ Entretien avec Octave Togna ; Nouméa, Sénat coutumier, 08 juillet 2014. Pour d'autres, il s'agit là d'un vœu pieu. On peut signaler ici que le Sénat coutumier, en dépit de ses attributions limitées, dispose néanmoins depuis sa création de représentants coutumiers dans des conseils d'administration ou dans des commissions spécialisées au sein de plus d'une vingtaine d'instances et d'établissements publics, notamment le Conseil Économique et Social, l'ADRAF, l'ADCK, l'ALK, etc. (<http://www.senat-coutumier.nc>, rubrique « Représentations dans les organismes extérieurs »).

Dans cette perspective, des contrats de développement sont signés entre l'État et chacune des trois Provinces. En matière culturelle, ces contrats visent à "promouvoir le patrimoine culturel mélanésien et celui des autres cultures locales. Les actions prioritaires porteront sur l'inventaire, la protection et la valorisation du patrimoine culturel mélanésien ainsi que sur le soutien à la production et à la création audiovisuelles" et à "susciter l'intensification des échanges économiques et culturels avec les États ou territoires de la région du Pacifique"⁶²⁷.

Enfin, la loi prévoit la création par décret en Conseil d'État de l'Agence de Développement de la Culture Kanak, établissement public d'État » (Bernut-Deplanque, 2002 : 44-45).

Un rapport d'étude, dont l'auteur se nomme Bernard Gilman (haut-fonctionnaire de l'État, chargé de mission au ministère de la Culture, de la Communication, des Grands Travaux et du Bicentenaire), est rédigé à l'issue d'une mission effectuée en octobre et novembre 1988⁶²⁸. Le document est arrêté à la date du 10 février 1989 (soit quelques semaines avant la mort de Jean-Marie Tjibaou). Le rapport Gilman pose en préambule « l'impérieuse nécessité » de la création d'un service culturel du Haut-Commissariat, afin que les composantes politiques et culturelles du territoire puissent enfin disposer d'un interlocuteur « entre les Ministères métropolitains et le Territoire, mais aussi entre les divers partenaires culturels locaux (institutions, communes, associations,...) » (rapport Gilman, 1989 : 1). L'auteur évoque le devenir de l'Office Calédonien des Cultures qui avait succédé à l'OCSTC⁶²⁹ :

« Il est convenu que l'Office disparaîtra soit à la création de l'Agence de développement de la culture canaque soit, plus probablement, lors de la création des provinces.

Le nouveau directeur devra veiller notamment, lors de cette mutation, à la dévolution des biens et au devenir du personnel. En fait, les biens et propriétés de l'Office seraient partagés entre l'Agence et le futur centre culturel de la province sud, comme convenu lors des accords Matignon :

⁶²⁷ Il s'agit de la loi n°88-1028 du 9 novembre 1988 portant dispositions statutaires et préparatoires à l'autodétermination de la Nouvelle-Calédonie, Titre VIII (« Mesures d'accompagnement économiques, sociales et culturelles »), Art. 85, 4°. Extrait du *Journal Officiel de la République Française Nouvelle-Calédonie* du 10 novembre 1988.

⁶²⁸ Le document s'intitule « Relevé de décisions arrêtées à l'issue de la mission effectuée par Bernard Gilman, chargé de mission auprès des ministères de la Culture et des DOM-TOM du 16 octobre au 13 novembre 1988, Nouvelle-Calédonie ». Jean-Pierre Deteix dira de lui qu'il est « un homme de très grande culture (...) ; Bernard Gilman, c'est un grand monsieur, (...) il a été d'abord directeur de la Maison de la Culture de Grenoble, puis il a été au Ministère de la culture. Et je ne sais pas par quel bout, je ne sais pas si c'est par Missotte, mais Jean-Marie Tjibaou l'a rencontré, et je pense que Bernard Gilman l'a bien conseillé. Il avait conseillé pas mal en Afrique aussi. (...) Les gens de la Maison de la Culture sont des gens qui ont une pratique culturelle qui n'est pas neutre. Pour que Marc Coulon, communiste de formation, ait atterri ici, il fallait bien... (...) Gilman est un vrai culturel mais il n'était pas ici, il venait de temps en temps » (entretien avec Jean-Pierre Deteix, Nouméa, 17 juillet 2014). Gilman siègera également au Conseil d'Administration de l'ADCK au début des années 1990, en tant que représentant du Ministère français de la Culture.

⁶²⁹ Il parle d'un « Office Calédonien des Cultures Océaniques », nom apparemment pris par cet organisme depuis le 24 avril 1988.

- à l'Agence, tout le fonds des recherches patrimoniales, archives photographiques, films vidéo, publications et documents divers,
- à la province sud, les bâtiments actuels de l'Office et son environnement (cases du site de Rivière Salée [*Ko Wé Kara*]).
- Quant au personnel, il est trop tôt pour envisager son devenir. (...) D'aucuns seront sans doute recrutés par cette même province ou par l'Agence de développement de la culture canaque. D'autres rejoindront leur administration d'origine. Il faudra cependant être attentif à ce qu'il n'y ait aucun "laissé pour compte" » (*ibid.* : 2)⁶³⁰.

Le décret de 1989 relatif à la création d'une institution dédiée à la culture kanak précisera ensuite :

« L'Agence de développement de la culture canaque a pour objet d'assurer la mise en valeur et la promotion de la culture canaque. A cet effet, l'agence est notamment chargée de valoriser le patrimoine archéologique, ethnologique et linguistique canaque, d'encourager les formes contemporaines d'expression de la culture canaque, en particulier dans les domaines artisanal, audiovisuel et artistique, de promouvoir les échanges culturels, notamment dans la région du Pacifique Sud, ainsi que de définir et de conduire des programmes de recherche »⁶³¹.

A propos de l'administration de l'ADCK, Gilman cite l'article 93 de la loi n°88.1028 du 9 novembre 1988 :

« L'agence est administrée par un conseil d'administration composé pour un quart de représentants de l'État désignés par le Haut-Commissaire, pour un quart de personnalités désignées par le conseil consultatif coutumier du territoire et pour le reste, en nombre égal, de représentants désignés par chacune des assemblées de province » (*in* rapport Gilman, 1989 : 3)⁶³².

⁶³⁰ En attente du décret qui entérine la création de cette Agence, la liste des missions qui pourraient lui être dévolues est pour le moins éclectique, même si trois rôles clefs semblent se détacher : « un rôle "classique" de centre culturel (animation, accueil et production de spectacles) ; « une mission d'étude et de recherche sur le patrimoine culturel canaque dont elle constituerait le conservatoire » ; « un rôle de foyer d'accueil des cérémonies coutumières traditionnelles (mariages, deuils) pour la population canaque résidant à Nouméa (environ 25.000 personnes) » (rapport Gilman, 1989 : 4). Ce troisième point sera rapidement abandonné par les personnes en charge de la future ADCK (*cf.* l'entretien avec J.-P. Deteix, *Mwa Vée*, n°74-75, 2012, p.23).

⁶³¹ Décret n°89-524 du 27/07/1989 (Art. 1^{er}). On note ici l'emploi, dans le sigle entériné par les accords de Matignon, du terme « canaque ». L'Agence de Développement de la Culture Canaque (ADCC) sera, sur le terrain, rapidement rebaptisée ADCK. Toutefois, la régularisation du mot « kanak » d'un point de vue juridique, n'intervient que dix ans plus tard, après l'accord de Nouméa qui institutionnalise l'emploi du mot Kanak/kanak invariable en genre et en nombre. Le décret n°99-1024 du 1^{er} décembre 1999 modifie le décret précédent (Art. 1^{er}) : « Dans l'intitulé et les dispositions du décret du 27 juillet 1989 susvisé, les mots : "canaque" et "canaques" sont remplacés par le mot : "Kanak" ».

⁶³² La création de l'Agence n'intervient qu'après ratification par le Conseil d'État du décret d'application de la loi de 1988. Dans l'intervalle, l'établissement public existe néanmoins, et il est administré par un conseil d'administration provisoire qui comprend une proportion égale de représentants de l'État et de représentants du Territoire désignés par le Haut-Commissaire (*ibid.*).

Le chargé de mission du ministère de Jack Lang aborde également le sujet des locaux dédiés à l'Agence, où déjà se profile l'éventualité d'un projet architectural *hors du commun*, conformément aux exigences apparemment formulées par le FLNKS dans le cadre de la négociation des accords de Matignon :

« Dans un premier temps, l'Agence pourrait être abritée dans les locaux de la presqu'île de Nou (premiers locaux de l'Office culturel scientifique et technique canaque) que le Territoire devrait aider à libérer.

Un terrain situé dans la zone suburbaine de Nouméa, au lieu-dit "plage 1000" a été proposé par la Ville de Nouméa pour la future implantation de l'Agence dont le programme architectural reste à établir⁶³³.

Il pourrait s'agir d'un projet architecturalement audacieux – dans une ville particulièrement pauvre sur ce plan –, *qui pourrait justifier une inscription sur la liste des "Grands Projets" du Ministère de la Culture* » (*ibid.* : 3)⁶³⁴.

Au début des années 1990, le contexte de la Nouvelle-Calédonie revêt également un caractère très particulier : la perspective de « l'après-Matignon » réveille le traumatisme des « événements », tandis que le front politique indépendantiste – et au-delà, la société kanak tout entière, comme la majorité des non-Kanak et même l'opinion publique française et internationale – reste profondément meurtri par le souvenir du drame d'Ouvéa et, un an plus tard, par la mort brutale, dans des conditions marquantes, de l'artisan le plus emblématique de ce qu'il convient d'appeler la reconquête de la dignité kanak. Dans le viseur des politiques, des médias, et des chercheurs, le centre culturel hommage à Jean-Marie Tjibaou, dont la construction est bel et bien prévue à Tina, à proximité de l'endroit où s'était tenu le festival *Mélanésia 2000*, cristallise une grande part des interrogations sur ce que va pouvoir être, au seuil de l'an 2000, la place de « la culture kanak » dans la vision et le compromis politique où Tjibaou et Lafleur ont engagé leurs camps politiques respectifs et, avec eux, l'avenir social, économique et culturel du Territoire.

⁶³³ Il s'agit d'un site proche de celui où s'était tenu *Mélanésia 2000* et où sera effectivement édifié le Centre Culturel Tjibaou. Dans un premier temps, les locaux dédiés à l'ADCK seront situés dans des bâtiments datant de l'époque du bagne, sur la presqu'île de Nouville (*cf. infra*, note 637) ; d'autres locaux viendront s'ajouter ensuite, dans le centre-ville de Nouméa.

⁶³⁴ Cette dernière phrase (rédigée en février 1989) permet sans doute d'éclairer les propos tenus et publiés ensuite, selon lesquels la décision d'inscrire le projet dans les Grands travaux de la République aurait été prise après la mort de Jean-Marie Tjibaou (mai 1989), dans un esprit de « réparation » et d'hommage au *leader* kanak, et « sous l'effet sans doute d'un travail de deuil » (Bensa, 1995[1994] : 320 ; *cf. infra*). De toute évidence, certains hauts conseillers du Ministre de la Culture n'avaient pas eu besoin de cet assassinat hautement symbolique pour proposer, dès le début de l'année 1989, l'inscription du centre culturel kanak à la Commission des Grands Travaux (même si, très certainement, la décision définitive n'a pu que se trouver ensuite accélérée par ce drame).

Parmi les autres institutions du paysage culturel de 1989, Gilman évoque également : le centre culturel *Ko Wé Kara*, situé en périphérie de Nouméa, dont la gestion incombe à la Province Sud et qui est destiné à accueillir les différents groupes ethnoculturels de Nouvelle-Calédonie et à favoriser la création artistique « pour faciliter l'émergence d'un style calédonien » ; le Service territorial du patrimoine et des musées (dirigé par Emmanuel Kasarhérou), pour lequel il est prévu de tisser des liens plus étroits avec le MAAO à Paris, et de poursuivre la politique d'inventaire des objets kanak entreprise en 1981 par Roger Boulay, en vue notamment de l'exposition d'art kanak prévue pour fin 1989⁶³⁵ ; et enfin, le service des archives et celui des bibliothèques. Partout, à tous les niveaux, l'auteur du rapport souligne lui aussi *les besoins en personnel supplémentaire : agents et responsables administratifs ; animateurs et restaurateurs des collections au musée ; métiers techniques aux archives ; bibliothécaires* ; sans oublier les programmes de recherche à développer au plus vite : patrimoine historiques, inventaires archéologique et ethnologique...

Du côté de l'ADCK, devant la portée symbolique et les perspectives ouvertes par le projet de centre culturel – inscrit par le président Mitterrand dans les Grands Travaux de la République –, une petite équipe d'acteurs sociaux, *dont bien peu sont issus du secteur de la programmation ou de la gestion culturelle*, s'active d'abord à créer juridiquement une structure adaptée aux différentes missions de l'Agence, puis à faire connaître son action dans le cadre des « saisons de préfiguration » du futur centre culturel : il faut donner corps à ce qui doit apparaître comme l'héritage du projet culturel initié par Jean-Marie Tjibaou. Parmi les pionniers de la culture kanak institutionnalisée, Jean-Pierre Deteix, dont l'engagement politique est connu et déjà ancien, est sollicité par la direction du parti d'Union calédonienne pour occuper les fonctions de « secrétaire général » de la toute jeune Agence de Développement de la Culture Kanak⁶³⁶ :

⁶³⁵ Roger Boulay dispose pour cet inventaire du patrimoine kanak dispersé d'un soutien de la Direction des Musées de France et d'une enveloppe annuelle de 400.000 FF (environ 60.000 euros) pendant deux ans. Le budget de l'exposition (elle s'intitulera *De Jade et de Nacre*) est estimé à plus de 630.000 euros (4.150.000 FF), une tournée étant initialement prévue à Nouméa, Sydney, Paris et Marseille ; Gilman (1989 : 10-11).

⁶³⁶ Formé en philosophie et psychologie, arrivé de métropole à la fin des années 1960 comme enseignant, ancien militant des *Foulards Rouges*, puis militant indépendantiste, Jean-Pierre Deteix a été secrétaire général du gouvernement provisoire de Kanaky en 1984. Son engagement politique le conduit à créer la radio indépendantiste, *Radio Djiido*, au cœur des « événements », ainsi que l'Agence Kanak de Presse (AKP) qui informe alors les médias internationaux de la situation sur le terrain. Il explique que c'est à la demande de l'Union calédonienne (en la personne de son président de l'époque, François Burck) qu'il a ensuite accepté de participer à la création de l'ADCK, où il restera secrétaire général de 1989 à 2002. Jean-Pierre Deteix n'a jamais quitté le champ politique calédonien : directeur de cabinet des élus UC au Congrès de 2005 à 2009, il soutient la liste « Ouverture Citoyenne », menée par Louis Mapou, aux élections provinciales de 2009, contre la candidature FLNKS de Rock Wamytan (<http://ouverturecitoyenne.unblog.fr>). En 2014, il défend la liste « Engagement

« C'est simple, c'était Octave [Togna], Marie-Claude [Tjibaou] et moi. (...) Voilà, au départ de l'ADCK, trois personnes, on nous donne une maison dans laquelle il y a trois tables, je ne sais même plus s'il y avait une chaise ! Et puis : "Vous créez tout !". On a créé l'établissement public. (...) Moi j'ai d'abord dû résoudre toutes les difficultés administratives. Un établissement public d'État, ce n'est pas une association. Il faut se farcir le Trésor public de tous les côtés, un Trésor public qui n'était même pas très informatisé à l'époque. Ils faisaient tous leurs machins en six exemplaires, ça m'avait ahuri leur obsolescence. On a monté l'ADCK. Il a fallu monter le premier projet. Au départ, j'ai dit mon idée, on partage après en équipe, j'ai dit : "Voilà, on va acheter en centre ville le Liberty, deux ou trois lieux, un lieu d'exposition", le Liberty qui est un lieu où on peut faire du spectacle – le Liberty, aujourd'hui, c'est un cinéma, ce n'est plus du tout ce que c'était : c'était la grande salle de spectacle qui battait de l'aile. "On va ouvrir une bibliothèque, on va ouvrir une salle d'exposition et on va ouvrir une salle de spectacle, et on sera dispersé au centre ville"...

(...)

Très vite, il a fallu – ça s'est enchaîné assez rapidement : 1992-1993 – faire un centre culturel. Comment le concevoir ? (...) Croyez-moi qu'à l'époque, ce n'était pas facile, c'était du débroussage permanent, il n'y avait aucun précédent, c'était du débroussage permanent. Administratif, juridique et compagnie ! »⁶³⁷.

L'équipe de l'ADCK s'accroît rapidement, grâce notamment à d'anciens « fidèles » de *Mélanésia 2000* ou de l'OCSTC (Linda Julia, Augustin Cidopua, Marc Coulon) : Linda Julia (dont la grand-mère fut membre de l'association du *Souriant Village Mélanésien*) a participé au festival de 1975 : elle tenait un des rôles principaux (la jeune fille, *Kapo*) dans la pièce *Kanaké*, aux côtés de Basile Citré (qui incarnait *Kanaké*)⁶³⁸. Issu d'un BEP mécanique, Augustin Cidopua explique avoir intégré l'OCSTC en 1984 pour effectuer une formation à la photographie : « J'ai vu sur le journal qu'ils cherchaient des personnes pour être photographes,

citoyen » de Marie-Claude Tjibaou (déjà présente sur la liste de Louis Mapou en 2009) aux élections municipales de Nouméa (liste soutenue par le PALIKA et le Parti Socialiste) sur une ligne politique qui se veut déradicalisée et progressiste.

⁶³⁷ Entretien avec Jean-Pierre Deteix ; Nouméa, 10 juillet 2014. Fin 1989, explique Togna, l'ADCK s'installe sur la presqu'île de Nouville « dans les locaux de l'ancienne administration pénitentiaire. (...) Nous nous sommes basés à Nouville après avoir refusé de nous installer à Ko Wé Kara afin de ne pas entretenir de confusion entre l'Office calédonien des cultures (OCC), mis en place dans ce lieu après la suppression, suite au retour de la droite au pouvoir, de l'Office culturel, scientifique et technique canaque (OCSTC), et l'ADCK, issue, elle, des Accords de Matignon. On a fait pression sur nous pour que nous établissions le siège de l'ADCK à Ko Wé Kara, mais j'ai toujours fermement refusé. Pour moi, c'était une question de principe. Ce lieu était trop connoté, même si, à l'origine, il avait été conçu par Jean-Marie Tjibaou en prévision du Festival des arts de 1984 » (témoignage d'Octave Togna, *Mwà Véeé*, n°60, 2012, p.22). A propos du projet de centre culturel, Bensa rappelle que l'ADCK, « afin d'aider à élaborer le contenu du futur centre, a suscité en 1994 un "comité international de pilotage" composé de personnalités océaniques et européennes, ainsi que de représentants de l'État français » (1998 : 101). L'ethnologue lui-même travaille sur le projet depuis 1990, en lien avec l'architecte Renzo Piano et l'ADCK. Le comité de pilotage se réunit annuellement à partir de 1995 (*cf. infra*).

⁶³⁸ Linda Julia est également la nièce d'Octave Togna, qu'il va débaucher de la SLN (Société Le Nickel, groupe industriel historique de Nouvelle-Calédonie) pour lui demander de participer à la création de l'ADCK (entretien avec Octave Togna ; Nouméa, 8 juillet 2014).

pour le festival de 84. Je me suis inscrit (...). Ils m'ont dit : "Il faut faire des photos pour archiver" »⁶³⁹. Parallèlement, pour s'adjoindre de nouvelles compétences, l'Agence recrute rapidement des techniciens ou des cadres extérieurs, parmi lesquels figurent plusieurs Métropolitains :

« L'ADCK est donc constituée et il faut se mettre sans tarder au travail. Avec Jacques Iékawé, nous faisons appel à Octave Togna qui milite à l'UC. Il accepte et recourt, pour le seconder, à Jean-Pierre Deteix qui avait travaillé aux côtés de Jean-Marie Tjibaou et à Linda Julia qui avait participé au jeu scénique du festival Mélanésia 2000. Nous partons de rien. Il n'y a plus d'archives. On nous attribue un ancien bâtiment de l'administration pénitentiaire à Nouville. Les locaux sont délabrés, il faut les aménager, les sécuriser. Il faut dans le même temps constituer une équipe de travail. *Nous qui vivons notre culture au quotidien, nous devons apprendre à la mettre en scène et pour cela nous avons besoin de professionnels de la culture au sens occidental du terme.* C'est ainsi que nous recrutons Marc Coulon en tant que conseiller culturel, qui va nous faire profiter de toute son expérience. Il est bientôt rejoint par Jean-François Marguerin, Odile Audrain, Pierre-Olivier Laulanné et Ledji Bellow, puis par Franck Feret comme responsable des spectacles et Franck-Eric Retière comme responsable de la communication⁶⁴⁰.
(...)

Les politiques sont occupés à la construction du pays, tandis que nous travaillons aux missions de l'Agence. On ne s'occupe pas de nous, et nous jouissons ainsi d'une grande liberté de manœuvre qui va nous permettre de nous exprimer pleinement et d'aboutir à un résultat concret »⁶⁴¹.

En 1993, un nouveau travail d'inventaire réalisé par Pierre Laulanné fait état des nombreux changements intervenus, notamment à l'échelle des institutions culturelles. A l'apparition de l'ADCK répondent plusieurs innovations, en premier lieu desquelles, la création d'une Délégation gouvernementale aux Affaires Culturelles (DAC) en 1989. Pierre Culand, en poste à la DAC à partir de 1992 (où il avait succédé à Jean-François Marguerin), soulignait à l'époque qu'il ne s'agissait pas, comme en France métropolitaine, d'une *Direction* aux Affaires Culturelles, mais seulement d'une *Délégation* :

« Contrairement aux DRAC, on n'a pas de compétences juridiques sur le secteur culturel, donc on a une mission qui est essentiellement une mission d'accompagnement des Provinces dans leurs compétences culturelles, d'accompagnement, d'aide et de promotion, sans en avoir la compétence, en termes juridiques. Donc une situation qui est

⁶³⁹ Entretien avec Augustin Cidopua ; Nouméa, 24 juin 2014. La revue *Mwà Vée* consacre un dossier complet à ces artisans de la culture kanak, parfois militants de la première heure (n°74-75, 2012, pp.28-30). L'article consacré au vidéaste kanak Augustin Cidopua dépeint d'ailleurs ce dernier comme un « militant culturel kanak ».

⁶⁴⁰ Franck-Eric Retière fut la toute première personne à m'accorder un entretien, en 1997, dans les locaux dont l'ADCK disposait au centre-ville (rue de Sébastopol).

⁶⁴¹ Témoignage de Marie-Claude Tjibaou (*Mwà Vée*, n°74-75, 2012, p.10) ; c'est moi qui souligne.

une situation plus difficile qu'une Direction Régionale habituelle, qui a son secteur patrimonial, ses différents secteurs relativement repérés »⁶⁴².

D'autres innovations s'y ajoutent : la nomination de responsables culturels au sein des Provinces ; la mise en place d'un pôle d'action culturelle à la Mairie de Nouméa, qui devient en 1994 un service autonome ; la création de l'École d'Art (1990), des « Ateliers Cirque et Théâtre » liés à la Mairie de Nouméa (1991) ; la décentralisation de l'École de Musique, devenue entretemps un établissement public ; la création du Festival « Équinoxe » et de la Biennale d'art contemporain de Nouméa (1994). Ce phénomène va de pair avec le rajeunissement et l'augmentation du nombre de producteurs culturels : sculpteurs (de trente en 1986, ils sont passés à soixante-douze en 1992), peintres (dont beaucoup se forment à la toute nouvelle École d'art), musiciens, acteurs, auteurs (théâtre, poésie, essais, récits de vie), etc.⁶⁴³

Ainsi, à partir du milieu des années 1990, les galeries d'art et les expositions accueillent des artistes locaux de plus en plus nombreux, les animations culturelles se multiplient et de diversifient (festivals de jazz ou de musique océanienne contemporaine, pièces de théâtre ou adaptations de textes d'auteurs calédoniens, expositions collectives où certains artistes kanak sont mis à l'honneur, semaine du livre, journées du patrimoine, etc.) ; les magasins d'artisanat local fleurissent ici et là ; des auteurs calédoniens (kanak et européens) sont publiés localement, par des maisons d'édition nouvellement créées⁶⁴⁴ ; une multitude de jeunes groupes locaux se produisent sur scène et enregistrent des CD de *Kanéka*, ce rythme musical « identitaire » né en 1986, dans la mouvance idéologique indépendantiste, qui associe des influences de style *reggae* à la musique kanak traditionnelle⁶⁴⁵.

De manière très nette, une large part des nouvelles productions et animations locales sont axées sur le développement et la mise en valeur de la culture kanak : cette dernière bénéficie en outre d'une image médiatique et touristique de plus en plus forte en Nouvelle-

⁶⁴² Nouméa, entretien du 11 février 1999. Aujourd'hui, ce service du ministère français de la Culture est devenu la MAC (Mission aux Affaires Culturelles).

⁶⁴³ Pour un inventaire exhaustif des équipements culturels présents sur le Territoire au début des années 2000 – qui ne fait pas l'objet de ma recherche ici – je renvoie à l'ouvrage de Pascale Bernut-Deplanque (2002). Cf. également l'article de Cyril Pigeau (2011 : 665-671).

⁶⁴⁴ Les Éditions Grain de Sable, en particulier, insufflent à cette époque une réelle dynamique dans le petit monde littéraire de Nouvelle-Calédonie, notamment par l'élargissement des publications et le soutien à des auteurs locaux prometteurs.

⁶⁴⁵ Sur l'histoire du *Kanéka*, je renvoie au dossier publié dans la revue *Mwà Vée* (n°53, 2006), ainsi qu'à l'ouvrage dirigé par François Bensignor : *Kanéka, musique en mouvement*. Nouméa, Poémart-ADCK, 2013. Ces références m'ont été indiquées par Stéphanie Geneix-Rabault, ethnomusicologue, que je remercie. Bensignor signe récemment un article rétrospectif sur le *kanéka*, qu'il décrit comme une « musique tradi-moderne » (« Le Kanéka. La musique identitaire de la Nouvelle-Calédonie en passe de conquérir une vraie reconnaissance internationale », *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38, 2015, pp.232-239).

Calédonie et dans toute la région Asie-Pacifique. Dans les années 1990, ce positionnement des politiques culturelles au centre de l'action publique, va marquer profondément les conditions de la création artistique et la définition des formes esthétiques d'un patrimoine matériel et immatériel autochtone destiné à être *exposé* et *reconnu* publiquement.

Vers une politique du « tout-patrimoine »⁶⁴⁶

Localement, avec la décentralisation, les Provinces se voient transférées pour la toute première fois des compétences propres en matière de gestion patrimoniale et de développement culturel : de nouvelles opportunités s'ouvrent pour les spécialistes de la culture, de l'art ou du patrimoine, avec la mise en œuvre de budgets et l'apparition progressive d'infrastructures dédiées à ces nouveaux services publics de la culture.

« En 1988, écrit un acteur du champ culturel, les accords de Matignon-Oudinot transfèrent aux provinces la compétence culturelle. Seule l'Agence de développement de la culture kanak (...) restera un établissement public d'État (...). La Nouvelle-Calédonie conserve la responsabilité directe de services comme ceux des musées et du patrimoine ou des archives, tandis que des établissements publics, ayant vocation sur les trois provinces, fédèrent les diverses collectivités : la bibliothèque Bernheim, le Conservatoire de musique de la Nouvelle-Calédonie et, plus récemment, l'Académie des langues kanak (ALK) et l'Institut d'archéologie de la Nouvelle-Calédonie et du Pacifique. Les communes constituent le maillon institutionnel de proximité. Nouméa crée en 1994 un service de la Culture et des fêtes et soutient la naissance de l'École de cirque, du Théâtre de l'île et du café-musiques le Mouv'. Les communes de l'agglomération, et certaines de brousse et des îles, s'équipent progressivement de bibliothèques ou de centres culturels polyvalents. Le centre Goa ma Bwarhat, structure pionnière, avait quant à lui été fondé dès 1984 à Hienghène. Les moyens et actions combinés des institutions, relayés par les établissements et acteurs culturels de plus en plus nombreux et opérationnels (particulièrement les associations), ont conduit en deux décennies à une véritable explosion de l'offre culturelle et artistique » (Pigeau, 2011 : 666).

Doté d'outils institutionnels nouveaux, le paysage culturel de Nouvelle-Calédonie se trouve donc profondément modifié et dynamisé, tandis que l'octroi de fonds publics en faveur de l'action culturelle conduit à une phase de projets de patrimonialisation tous azimuts, avec des résultats néanmoins très inégaux :

⁶⁴⁶ Cet intitulé et le suivant reprennent pour partie la trame, amplement remaniée, d'une publication antérieure intitulée « Patrimoine et identité kanak en Nouvelle-Calédonie » (Graille, 2004[2001]).

« Par l'intermédiaire de la DAC, des financements du Ministère de la Culture et du Secrétariat d'État à l'Outre-Mer ont été mobilisés, d'une part, sous forme de crédits d'intervention directe, d'autre part, afin d'honorer les engagements pris dans le cadre des contrats de développement État-Provinces et du contrat de Ville.

Son budget d'intervention, déconcentré par le Ministère de la culture, a connu une progression importante en dix ans. De 25,4 millions FCFP en 1989, il passera à 67,2 millions FCFP en 1994 et 80,6 millions FCFP en 1999 (hors crédits réservés à l'ADCK).

Le nouveau statut ayant prévu un an d'administration directe par l'État avant l'installation des Provinces, l'année 1989 sera mise à profit par cette direction pour préparer avec les Provinces les volets culturels de la première génération des contrats de développement 1990-1992 » (Bernut-Deplanque, 2002 : 91).

Et d'ajouter :

« Par conséquent, et grâce au partenariat de l'État, la Nouvelle-Calédonie bénéficie depuis les Accords de Matignon d'un volume de crédits consacrés à la culture jamais atteint précédemment » (*ibid.* : 94)⁶⁴⁷.

Parmi les actions prioritaires, figurent en outre le recensement, la préservation, et la mise en valeur du patrimoine kanak existant. Les responsables culturels placés à la tête des nouveaux outils institutionnels vont procéder peu à peu à une réappropriation et une « acclimatation » locale de ce concept exogène de patrimoine, qui se trouve élargi et adapté à la situation à la fois historique et géographique de la Nouvelle-Calédonie. Ainsi, à côté des composantes « classiques » de l'héritage culturel kanak (objets d'art traditionnel, langues vernaculaires, danses ancestrales, techniques de pêche, etc.), d'autres éléments, parfois plus inattendus, sont intégrés au patrimoine autochtone : c'est le cas par exemple de monuments religieux chrétiens (temples, églises), et de quelques sites traditionnels kanak mis au jour par l'archéologie (sites d'habitats anciens matérialisés par des tertres surélevés, en particulier dans le Centre Nord de la Grande Terre)⁶⁴⁸, mais aussi de données naturelles (curiosités géologiques, paysages, plantes, etc.)⁶⁴⁹. L'éventail des « patrimoines » ainsi recensés met en évidence la malléabilité de ce concept et son caractère polysémique ; il révèle également son adaptabilité

⁶⁴⁷ Bernut-Deplanque présente le détail des budgets, Province par Province. Malgré les investissements importants qui sont entérinés, l'auteur dresse un constat plutôt mitigé : « Le bilan des premiers contrats de développement laissera apparaître des retards importants dans la réalisation des actions prévues, plus particulièrement en Provinces Nord et Iles. Par conséquent, les seconds contrats de développement pour la période 1993-1997 verront une réduction du nombre d'actions répertoriées, les opérations prévues au titre du premier contrat n'étant pas achevées ou n'ayant même pas reçu un commencement d'exécution » (*ibid.* : 91-93).

⁶⁴⁸ Cf. Sand (1997).

⁶⁴⁹ L'action de patrimonialisation menée en faveur des églises et des temples démontre avec quelle facilité certains éléments de la colonisation se trouvent parfois naturellement intégrés à la culture autochtone, au point de se voir immédiatement conférer une valeur patrimoniale reconnue, parfois avant certains « sites kanak traditionnels ».

aux nouveaux enjeux induits par la transformation du contexte socio-culturel du pays, ainsi que la prise en compte des nouvelles définitions et dispositions normatives créées par l'UNESCO en matière d'identification, de documentation, de préservation, de valorisation et de transmission des patrimoines⁶⁵⁰. Plus récemment, l'UNESCO a adopté en octobre 2003 une Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Cette notion regroupe

« les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaines » (article 2.1 de la Convention).

L'action culturelle menée en Nouvelle-Calédonie en faveur de l'identité kanak s'inspire directement de cette conception.

Progressivement, et jusqu'au milieu des années 2000, plusieurs structures publiques dédiées à la culture et au patrimoine parviennent à émerger ou à s'étoffer au sein des collectivités. Ainsi re-composé et ré-aménagé, le champ culturel et artistique calédonien ouvre un certain nombre de possibles sociaux qui vont encore, dans les années qui suivent, s'étendre et se distribuer entre les différentes forces sociales en présence. Pourtant, *a contrario*, les moyens humains du développement culturel ne sont pas toujours, loin s'en faut, aisés à mettre en œuvre, parfois du fait même de certaines résistances des élus à soutenir véritablement la production culturelle ; les recrutements, comme l'accès aux formations spécialisées, s'avèrent très largement insuffisants, comme le souligne encore Bernut-Deplanque :

« En revanche, les services qui ont la charge de l'élaboration d'une politique culturelle, de sa mise en œuvre et de l'évaluation globale de celle-ci sur leurs territoires respectifs disposent pour ce faire de moyens humains dérisoires. Même si la professionnalisation progressive des structures spécialisées a permis d'apporter un soutien technique de type

⁶⁵⁰ Le caractère extensible et plurivoque du concept de patrimoine a été particulièrement mis en évidence lors du « Symposium sur la protection des savoirs traditionnels et des expressions des cultures traditionnelles et populaires autochtones dans les îles du Pacifique » (Nouméa, 15-19 février 1999), organisé à la demande du Conseil des Arts du Pacifique, par le Secrétariat Général de la Communauté du Pacifique (CPS) et l'UNESCO. Le Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO se consacre d'ailleurs depuis 1997 au recensement des patrimoines culturel et naturel en Océanie, cette région du globe étant à l'époque jugée sous-représentée sur la Liste du patrimoine mondial de l'Organisation (cf. « La vision planétaire de l'UNESCO », *Mwà Vée*, n°26, 1999, pp.54-59).

sectoriel aux différents services culturels en place, ceux-ci ont une approche "transversale" de la culture très insuffisante en termes par exemple de formation, d'éducation artistique, de création, d'aménagement du territoire ou de politique des publics.

(...) en dehors des structures liées à la Ville de Nouméa mais qui disposent de compétences spécialisées, les services culturels des collectivités n'ont pas recruté de personnel qualifié en matière de développement culturel. Ils n'ont pas engagé non plus, à part la DAC, de formations professionnelles dans ce domaine auprès de leur personnel.

(...)

Faute d'employeurs potentiels qui se soient manifestés, le programme 400 cadres de la Mission Formation n'avait pas reçu jusqu'en 1999 d'autre demande de formation de cadres culturels autre que celle formulée par l'agent de la DAC qui appartient à la fonction publique territoriale. La professionnalisation de ce secteur semble pourtant une condition indispensable à l'efficacité de son action et serait susceptible de faciliter la communication entre les responsables culturels par l'acquisition de bases communes.

(...)

Doit-on considérer que cette absence de professionnalisation correspond seulement à une moindre importance accordée au secteur culturel par les responsables politiques ou à la volonté de conserver une gestion purement politique du secteur sans risque de se voir opposer des arguments techniques et une légitimité professionnelle ? » (Bernut-Deplanque, 2002 : 94 ; 98-99 ; c'est moi qui souligne)⁶⁵¹.

Qui plus est, le modèle de répartition politique des pouvoirs et d'éclatement des budgets entre Provinces n'est pas toujours la panacée : conforme aux souhaits de rééquilibrage, il permet aux élus indépendantistes d'accéder à la gestion de leurs équipements dans des zones qui concentrent une large majorité de populations kanak (le Nord et les Iles), et de planifier certains investissements nécessaires au rééquilibrage culturel, sur une très large part du Territoire, d'une manière autonome. Mais une telle décentralisation peut parfois représenter un frein à l'action culturelle, et surtout à la concertation entre Provinces quant à la stratégie d'ensemble et à la mise en commun des moyens à engager entre, d'un côté, la Province Sud « loyaliste », développée, qui concentre peu ou prou 75% de la population de l'archipel et la quasi-totalité du bassin d'emploi, et de l'autre, les deux régions du Nord et des Iles, faiblement peuplées, à dominante rurale, sous-équipées et moins bien desservies. Ces divergences paraissent s'ajouter à certaines dissensions entre les services culturels des Provinces et la DAC quant au contenu à donner aux contrats de développement et aux priorités institutionnelles, en

⁶⁵¹ Précisons que l'auteur de ces lignes est une Calédonienne, titulaire d'un DESS « Direction de Projets Culturels » de l'Université de Grenoble, réalisé en 1999 par le biais du programme « 400 Cadres ». La demande de formation qu'elle mentionne ici la concerne donc directement. Fonctionnaire mise à disposition par le Territoire, elle avait été adjointe au Délégué aux Affaires Culturelles de Nouvelle-Calédonie à partir de 1989, ce qui lui a permis d'intervenir très directement dans l'action menée en partenariat avec les collectivités locales et les associations, comme elle l'explique dans son ouvrage (*op.cit.*), qui reprend le contenu de son mémoire de DESS (1999).

particulier du fait d'une carence importante en cadres scientifiques et professionnels des métiers du patrimoine⁶⁵².

Enfin, l'emprise du politique et les clivages historiques peuvent ralentir la mise en œuvre de véritables actions concertées entre la DAC et les Provinces nouvellement créées, conduisant à des actions cloisonnées ou parcellaires, alors même que la taille de l'archipel devrait plutôt inciter les élus politiques et les responsables de projets culturels à fédérer leurs moyens et leurs actions. C'est la situation que connaît par exemple le département d'archéologie, comme l'explique son directeur, Christophe Sand :

« Il a fallu une décennie pour que collectivement, les Calédoniens acceptent tout doucement qu'on puisse faire de l'archéologie dans ce pays sans que nécessairement, il y ait immédiatement une récupération politique d'un bord ou de l'autre. (...) Quand nous, on s'est mis en place après les événements politiques, on était dans une situation où personne ne voulait de nous⁶⁵³. Et c'était une des raisons pour lesquelles moi je tenais à ce qu'on ait une démarche "pays". Parce que si on avait eu une démarche provinciale, nécessairement, on se serait retrouvé dans une situation (...) où on était pieds et poings liés aux demandes politiques des structures provinciales. Ça s'est vu par ailleurs. La Province Sud, elle a classé et elle a travaillé sur quoi, au niveau des sites ? Les sites du bagne. La Province Nord, elle a travaillé sur quoi ? Les sites kanak. La Province Iles, elle a travaillé sur quoi ? Les églises et les temples. Alors que tu as des bagnes en Province Nord, tu as des églises et des temples en Province Sud. (...) La première décennie a bien montré qu'à partir du moment où il y avait un chapeutage politique clair de l'aspect patrimonial, les gens ne pouvaient pas s'empêcher d'avoir une vision dirigiste »⁶⁵⁴.

⁶⁵² C'est ce que semble indiquer une note rédigée en 1999 par Pierre Culand, à l'attention de la Ministre française de la Culture et de la Communication (« Politique et actions mises en œuvre par la délégation aux Affaires Culturelles », archives de la DAC, 1999, 17 p.). Marc Coulon, pour sa part, estime dans un rapport établi en 1994 pour l'ADCK, que la DAC n'a pas conduit de véritable politique provincialiste au début des années 1990 : « C'est l'inverse autant du rééquilibrage que de la décentralisation » (cité dans *Mwà Vée*, n°74-75, 2012, p.44). La mise en sommeil des deux centres culturels provinciaux (*Bwa ma Bwarat* à Hienghène et Yeiwéné Yeiwéné à Maré) pose effectivement un certain nombre de questions quant aux bonnes volontés politiques des uns et des autres, et quant à l'adéquation de ces structures avec leur environnement socio-culturel. Surtout, l'échec que constitue l'expérience d'un centre culturel à Maré, pourrait attester le fait que la non prise en considération de l'agencéité (*agency*) des populations autochtones locales conduit à la non-appropriation d'un lieu de culture qui leur est pourtant destiné (cf. Dubuc et Turgeon, 2004).

⁶⁵³ En particulier du fait de l'usage politique qui avait pu être fait, par le passé, de certaines données archéologiques, pour tenter de délégitimer les revendications kanak (cf. *supra*, pp.142-143).

⁶⁵⁴ Entretien avec Christophe Sand ; Nouméa, IANCP, 6 novembre 2014. La volonté assumée de cette « démarche pays », que l'archéologue définit lui-même comme une posture « militante », se traduit dans la composition de son équipe (qui regroupe Kanak, Métis, et Caldoches), et même dans les publications scientifiques, puisque la plupart des articles sont cosignés par plusieurs membres de cette équipe qui affiche fièrement sa composition « multiculturelle et multiethnique » (Sand *et al.*, 2003 ; 2008 ; 2011).

Enfin, la politique de développement culturel s'est d'abord essentiellement concentrée sur la Province Sud, et en particulier sur la ville de Nouméa, déjà dotée de plusieurs équipements culturels, et qui fait plus que jamais office de « capitale culturelle ». Début 1999, la responsable du service culturel de la Province Sud déplorait cette forme de résistance à la décentralisation, qui générait selon elle un manque de communication et de collaboration avec ses homologues des Provinces Nord et Iles⁶⁵⁵. L'argument avancé considère que le public ciblé en priorité – parce qu'ayant davantage de *dispositions* artistiques et, de ce fait, plus facile à atteindre – demeure celui de la « ville blanche ». A la demande des élus municipaux, le développement des actions culturelles, au moins en ce qui concerne la commune de Nouméa, viserait donc en premier lieu le public métropolitain, à qui il s'agirait en particulier de « faire oublier l'éloignement de la Métropole ». En Nouvelle-Calédonie, comme dans tous les territoires et départements d'outre-mer, la culture française a d'ailleurs longtemps été le seul modèle de référence ; les politiques culturelles mises en œuvre à cette époque se fondent sur une conception à la fois très bourgeoise et très légitimiste de la culture (« avant 1989, c'est le désert, ou presque » ; « sur le plan culturel, il n'y a rien à voir à Nouméa » ; etc.), même si les productions locales parviennent ensuite, peu à peu, à s'affirmer et à gagner en autonomie. Dans une interview conduite par Peter Brown, l'écrivain calédonien Nicolas Kurtovitch décrit un sentiment qui s'apprend véritablement à une forme de « complexe colonial » et d'autocensure des créateurs natifs de Nouvelle-Calédonie (Brown, 1999). Ce phénomène n'est pas l'apanage de l'archipel, et se retrouve ailleurs, dans des pays qui furent pareillement d'anciennes colonies de peuplement, régentées par une « métropole » à partir de laquelle toutes les valeurs et les jugements intellectuels sont importés. En Australie, par exemple, ce phénomène est identifié en 1950 et qualifié de « *cultural cringe* » (Arthur Phillips) : ce terme désigne un complexe d'infériorité, une conviction que les « natifs » du pays (d'ascendance allochtone) n'ont pas véritablement de « culture ». En Nouvelle-Calédonie, le fait que cette auto-dépréciation culturelle soit peu à peu avouée, montrée du doigt, et enfin surmontée, constitue la preuve d'une prise d'autonomie culturelle dans laquelle les créateurs, comme les gestionnaires de la culture et du patrimoine, ont un rôle décisif à jouer – et qui n'est évidemment pas sans rappeler l'inversion, deux décennies plus tôt, des stigmates dépréciatifs qui touchaient les « indigènes »⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ Entretien avec Françoise Fradet ; Nouméa, 18 janvier 1999. Elle est aussi l'auteur d'un des rapports précités (1987).

⁶⁵⁶ Les transformations qui se sont opérées depuis vingt ans à l'intérieur du champ culturel et artistique calédonien sont à ce titre tout à fait révélatrices d'une production à caractère identitaire construite à partir d'une inversion des formes de « honte de soi » indissociables de l'histoire coloniale. C'est le cas en particulier pour la littérature,

La culture kanak et le « spectre de la folklorisation »

Dans certains cas, la notion de patrimoine culturel peut se trouver détournée et servir, notamment, d'argument commercial, en conférant une valeur symbolique positive à des éléments dont l'authenticité culturelle – aussi discutable et insatisfaisant que soit ce terme – se mesure en termes de *traditionalité* et d'*exotisme*. En effet, le contexte politique qui s'est établi depuis 1990 (paix civile, autonomie institutionnelle accrue, mesures en faveur du développement) engendre également de nouveaux enjeux économiques à l'échelle de la Nouvelle-Calédonie : l'aspiration des touristes occidentaux à des modes de loisirs plus proches de la nature et des peuples « indigènes » (tourisme ethnique, immersion culturelle, retour à la nature, etc.) devient le nouveau *credo* d'une industrie touristique calédonienne qui peine encore à s'affirmer. L'adaptation locale des concepts et des modèles culturalistes nés en Occident va nécessairement de pair avec une certaine *folklorisation* du modèle culturel kanak.

L'exemple le plus fréquemment évoqué par les commentateurs, concerne une troupe de danseurs kanak traditionnels, créée en 1992 à la demande des responsables hôteliers de Nouméa : il s'agit de la troupe de danse We Ce Ca, animée par Tim Sameke, soutenue par le service culturel de la Province Sud. Paradoxalement, par un phénomène de patrimonialisation et de récupération institutionnelle, la troupe We Ce Ca a très vite été reconnue comme un symbole vivant de la dynamique culturelle kanak (et non plus simplement comme une animation touristique), et Tim Sameke comme un jeune chorégraphe kanak à fort potentiel : la troupe a pu alors bénéficier à ce titre du soutien de l'ADCK pour la création et la promotion de chorégraphies contemporaines. Sameke raconte :

« La troupe We Ce Ca a été créée en 1997 pour répondre à un besoin d'accueil touristique mélanésien qui faisait défaut. Jusque là, l'accueil à l'arrivée des bateaux était fait sur le style polynésien. Il y avait à démontrer que les Kanak pouvaient faire aussi bien que les autres et ça n'a pas été facile parce qu'il a fallu tout inventer. Je n'avais pas d'exemple à suivre. La seule chose, c'est que j'avais acquis de l'expérience en assurant des animations à l'îlot Maître et que le contact avec le public ne me faisait pas peur. (...) L'une des difficultés, c'était d'avoir à faire à des jeunes issus des quartiers et qui n'arrivaient plus à se situer en tant que Kanak par rapport à leur tribu et à leur région d'origine. Quand je leur demandais qui ils étaient, ils me répondaient "je suis de Pierre-Lenquette" [une cité dans les quartiers de Nouméa], alors je leur disais "mais toi, tu portes un nom de Maré, toi, de Lifou, le tien est d'Ouvéa, le tien, de La Foa", etc.

comme le montre fort bien Virginie Soula (*op.cit.*). Sur « l'aliénation coloniale » et les « culpabilités » du « Calédonien blanc », cf. également Barbançon (1992 ; cité par Bensa, 1998 : 154-156)

Dans We Ce Ca, on utilise tout un éventail de rythmes qui viennent de partout. Je m'inspire de l'ensemble de la culture kanak. Pourquoi refuser cette richesse, ne pas l'utiliser, la valoriser ? (...) Je me dis souvent : "On est assis sur une mine d'or culturelle et on regarde les autres peuples danser comme si nous on n'était pas capable d'en faire autant" »⁶⁵⁷.

Le chorégraphe précise s'être éloigné peu à peu du « folklore » :

« Au début, en 1997, on entendait dire, de façon assez péjorative, "We Ce Ca, c'est touristique" puis, assez rapidement, cette étiquette a disparu. Cette troupe formée autour d'un concept touristique a fait ses preuves et se produit désormais régulièrement au Centre Tjibaou *qui n'a pas pour habitude de présenter n'importe quoi*. Peu à peu, We Ce Ca s'est imposée comme une troupe professionnelle de qualité » (*ibid.* : 21 ; c'est moi qui souligne)⁶⁵⁸.

De la même manière, dans les années 1990, des groupes d'artisans sculpteurs installés dans le centre de Nouméa ou dans certains villages de brousse proposent aux touristes en quête d'exotisme des reproductions d'objets « traditionnels » (flèches faïtières, chambranles, masques, haches ostensoirs, vannerie...). Mieux encore, « et c'est là, écrit Jean-Hubert Martin, une autre conséquence de la loi du marché, les têtes de chambranle et les épis de faïtage sont souvent reproduits en dimensions réduites pour mieux s'adapter aux bagages des touristes » (1998 : 9)⁶⁵⁹. Selon Anne-Marie Thiesse, « le tourisme est grand consommateur de tradition ». En effet,

« [T]out touriste rentre à la maison muni de souvenirs (...). Avec le tourisme naît en fait une version décorative et portable du patrimoine identitaire, faite de miniatures de monuments historiques, de reproductions de sites, d'"articles locaux" sans usage pour les autochtones ou de poupées costumées » (1999 : 253-255).

Métis et artisan sculpteur à Koumac (à l'extrême nord de la Grande Terre), Léonce Weiss a mis au point à cette époque un modèle de flèche faïtière très apprécié des touristes,

⁶⁵⁷ Extrait de l'interview du chorégraphe kanak Tim Sameke dans la revue *Mwà Véeé*, n°29, 2000, pp.19-20 (c'est moi qui souligne).

⁶⁵⁸ La particularité de cette troupe est de ne pas être « localisée » sur une région particulière, mais de pouvoir s'emparer de tous les registres culturels des différents « pays kanak ». Pour l'inauguration des nouveaux bâtiments du Sénat coutumier (4 septembre 2015), la troupe We Ce Ca sera choisie pour accompagner, au rythme des danses et musiques traditionnelles, l'arrivée des notables coutumiers de tous le pays, des responsables des collectivités publiques et de l'État, tous accueillis, autour d'un geste coutumier, par les membres du Sénat.

⁶⁵⁹ Jean-Hubert Martin intervient en tant que commissaire invité de la 3^e Biennale d'art contemporain de Nouméa en octobre et novembre 1998. J'ai eu l'occasion de le rencontrer plus longuement dans le cadre d'un entretien réalisé à Strasbourg (7 décembre 2000), alors qu'il occupait les fonctions de directeur du Museum Kunst Palast de Düsseldorf.

dont il « usine » huit exemplaires mécaniquement avant de les figoler et de les « patiner » à la main. A la demande des visiteurs, il a exposé au mur de son atelier un dessin de sa flèche, représentant la symbolique traditionnelle de la sculpture :

« Les gens commandent toujours ce qu'ils voient (...) ; il faut qu'on gagne notre vie, on a beau dire, on est obligé de faire des sculptures que les gens demandent souvent. (...) J'ai mis des années à trouver les modèles qui se vendaient »⁶⁶⁰.

A la même époque, la Chambre de Commerce et d'Industrie de Nouméa lance, à la demande des trois Provinces, une mission d'évaluation des gîtes ruraux proposant des séjours en milieu tribal, dans un cadre kanak « authentique », recréé ou amélioré pour la satisfaction des visiteurs : camping « en tribu » ou hébergement dans des « cases traditionnelles », cuisine préparée à base de produits locaux et cuite au « four kanak », activités axées sur l'artisanat local (en particulier le tressage) ou la redécouverte de la nature⁶⁶¹. Conformes à une certaine vision occidentale et passéiste de l'authenticité culturelle autochtone et de « l'exotisme » des « archipels lointains », ces objets et ces concepts s'expriment dans des formes patrimoniales préétablies et constituent le pôle ethnique de la consommation culturelle en Nouvelle-Calédonie. Les détournements du patrimoine culturel et naturel au profit d'une économie touristique qui se cherche encore, rappelle les excès et les manipulations rendus possibles par le phénomène de patrimonialisation en cours – phénomène né de la modernité et des effets de la « globalisation » – et souligne la limite fragile entre *culture* et *folklore*⁶⁶².

A l'opposé de cette visée folkloriste et marchande du patrimoine traditionnel local, l'ADCK, principale institution et force de proposition culturelle kanak, se trouve d'emblée

⁶⁶⁰ Koumac, entretien du 13 novembre 1999. A l'époque, la flèche faïtière se vend 3.000 FCFP (environ 24 euros), et le sculpteur dit en vendre en moyenne une par jour. Décivant ce type de production culturelle, Bourdieu évoque une « subordination totale et cynique à la demande » (Bourdieu, 1998[1992] : 235).

⁶⁶¹ *La destination Nouvelle-Calédonie et l'adaptation de son hébergement tribal aux impératifs de la qualité* (Nouméa, CCI, 1999).

⁶⁶² Sur cette dichotomie caractéristique du champ culturel kanak et océanien, je renvoie à un des thèmes que j'avais développés dans des travaux antérieurs (*L'enfance de l'art : dynamiques et enjeux au sein du champ culturel en Nouvelle-Calédonie*, mémoire de DEA d'ethnologie, Université Paul-Valéry, Montpellier 3, juin 1999, Partie 2). La catégorie « folklore » semble avoir prospéré en Nouvelle-Calédonie, en particulier avec le développement de l'industrie des « croisiéristes », où des paquebots chargés de milliers de passagers accostent plusieurs fois par semaine dans l'archipel (et notamment aux îles Loyauté). En parallèle, on note le développement des fêtes locales sur des thématiques en lien avec la nature et les spécialités du cru (fête de l'avocat à Maré, de la mandarine à Canala, de la baleine à Yaté, de la vanille à Lifou, etc.), ou encore les fêtes communales (comme à Hienghène, où les activités « en tribu » et les plaisirs « authentiques » côtoient les ateliers de « fabrication de monnaie kanak » et les élections de « Miss et Mister Hienghène »). A Nouméa, les très populaires « Jeudis du centre ville » proposent mensuellement des journées thématiques axées sur la vente de spécialités artisanales et culinaires venues du Nord, des Iles, de Vanuatu, etc.

engagée en faveur de la sauvegarde patrimoniale et surtout de la création artistique, pour laquelle les enjeux ne s'expriment plus autour de profits économiques à court terme, mais obéissent à la notion de service public et s'inscrivent dans la durée que permet le financement d'État. Un éditorial de la revue *Mwà Vée* l'énonce ainsi en 1995 :

« Se pose la question de comment allier, patrimoine, tradition et modernité, avenir, sans figer le passé dans une recomposition après coup, *sans perdre son âme dans une folklorisation à usage touristique et financier* »⁶⁶³.

3. La genèse d'un champ artistique kanak et océanien

Dans ce registre, l'ADCK a rapidement choisi de s'imposer, d'une part, comme l'un des vecteurs de la « démocratisation de la culture » prônée par l'action publique, et d'autre part, comme l'espace privilégié de la création contemporaine autochtone en Nouvelle-Calédonie. La programmation culturelle proposée dès la première Saison de Préfiguration du Centre Tjibaou, bien que revendiquant toujours un ancrage dans le passé et la tradition (conçus comme une sorte de « réservoir culturel »), prend néanmoins le parti de la création et de l'innovation artistique, et souhaite s'opposer radicalement à d'autres types de productions, qui n'ont d'autres visées qu'artisanale et/ou touristique.

Par le choix d'une telle politique, l'ADCK et ses satellites (à ce moment-là, l'Agence ne dispose pas d'un lieu unique pour présenter sa programmation) vont constituer, peu ou prou, un pôle artistique de plus en plus autonome à l'intérieur du champ culturel calédonien, bouleversant du même coup l'ordre des représentations culturelles et sociales locales, et contraignant l'ensemble des agents à se positionner en fonction des nouveaux critères de l'orthodoxie culturelle qui se met progressivement en place, et des enjeux, matériels et symboliques, qu'elle génère.

Dans les années 1990, les responsables de l'Agence de Développement de la Culture Kanak manifestent clairement une lassitude et un désintérêt croissants vis-à-vis des objets traditionnels les plus popularisés par le marché artisanal :

« La dernière expo de sculpture qu'on a faite, c'était l'année dernière, avec les sculpteurs de la région, des sculpteurs kanak principalement. Qu'est-ce qu'ils ont produit ? Bon, il y en a qui nous ont fait les éternels chambranles, qui ne sont même pas

⁶⁶³ Editorial, « Patrimoine... », *Mwà Vée*, n°8, mars 1995, p.5 ; c'est moi qui souligne.

pensés comme des objets : c'est présenté comme une sorte d'icône faite pour ne pas être conservée ; (...) pour moi, c'est une sorte de produit d'exportation. Les gens qui font ça, est-ce que ce sont des artistes ou pas ? Je ne sais pas. En tous cas, ils savent faire quelque chose qu'ils refont systématiquement. Et puis il y en a un qui nous a fait un bonhomme qui sort de l'arbre, avec toute sa naïveté, son manque de maîtrise de l'outil, etc., mais il a quelque chose à dire (...). Ça nous a semblé intéressant, de ce point de vue-là, et pas forcément la flèche hyperpolie qui représente une énième fois une pièce qu'on a déjà vue cent fois, et souvent mieux sculptée... »⁶⁶⁴.

Les mêmes responsables témoignent par conséquent d'une réelle volonté de promouvoir des modes d'expression et surtout des formes plastiques plus novatrices. Ces dernières, semble-t-il, tout en se distinguant radicalement des modèles et des représentations « traditionnelles » popularisées par l'activité marchande, conservent néanmoins un lien avec « l'esprit de la tradition », ce qui permet à l'ADCK de présenter la création artistique kanak et océanienne contemporaine comme le patrimoine culturel de la Nouvelle-Calédonie *en train de se faire*⁶⁶⁵ :

« Nous, explique encore Kasarhérou, on a souhaité développer ça pour traduire en termes culturels la philosophie générale qu'on essaie de mettre en place, c'est-à-dire le fait qu'on est soi-même, et on se domine, et on se conduit soi-même en ayant cette capacité à se remettre en cause et à se renouveler. C'est ça qui est important. *C'est ça qui fait que vous êtes un homme libre ou que vous ne l'êtes pas, que vous êtes inféodé à des traditions, à des trucs, à des bidules, vous pouvez l'être tout à fait librement, mais au moins, que vous ayez la capacité à [vous] projeter, à [vous] regarder dans un miroir qui n'est pas forcément agréable à regarder.*

(...) Parce qu'on avait l'impression que pendant un moment, les gens avaient tendance à regarder dans leur rétroviseur, à ne regarder qu'en arrière, en disant : "Pour être vrai, il faut faire ce que faisaient les grands-pères, et si possible, plus on va dans le passé, mieux c'est". Une espèce de mythe de l'Âge d'Or. La philosophie que j'ai soulevée tout à l'heure, elle est complètement différente, elle dit : "Il faut connaître d'où l'on vient, mais il faut se projeter en avant. Il ne faut pas avoir peur de mettre un pas devant l'autre". (...) Et donc l'idée, c'est que la forme est peut-être moins importante, ou plutôt que la fidélité à la forme est peut-être moins importante que la fidélité au sens ».

Un peu plus loin, il établit un parallèle intéressant entre culture et coutume :

« On le fait aussi dans les coutumes, là il y a toute une adaptation, la coutume telle qu'on la fait aujourd'hui, à remercier les gens de l'école de [X], ici, qui fait un geste pour rentrer [au Centre Culturel] : il y a toute une adaptation de ces gestes-là, qui ne se faisaient pas il y a vingt ans. On ne faisait pas comme ça, ce n'était pas possible, il

⁶⁶⁴ Entretien avec Emmanuel Kasarhérou, directeur culturel de l'ADCK ; Nouméa, 3 novembre 1998.

⁶⁶⁵ Dans une interview récente, le responsable du département des expositions de l'ADCK-CCT, Pétélo Tuilalo, défend l'idée selon laquelle « patrimoine » et « art contemporain » sont « des synonymes » : les collections d'art contemporain kanak et océanien composent de fait un patrimoine artistique conservé et valorisé au Centre Culturel Tjibaou (interview sur NC 1^{ère} radio, Endemix Week-end, 9 mai 2015 : www.youtube.com/watch?v=efeBtvqqueo).

fallait qu'il y ait un lien, forcément. Il aurait fallu qu'Octave [Togna, directeur] ou moi on ait un neveu là-bas, et que le neveu vienne à nous. On ne se pointait pas comme ça chez les gens avec un manou à la main, en disant "bonjour, je me présente...", ça ne se faisait pas, il fallait toujours trouver un lien familial. Là, il y a une nouveauté : c'est un mode social qui s'est développé et qui vit complètement dans la contemporanéité. Hier, on a fait un conseil d'administration, une petite coutume dans le deuxième sous-sol avec les chefs, parce qu'il y avait un truc à régler, etc. Deux minutes plus tôt, ils parlaient du budget 1999 avec les commissaires du gouvernement, donc les choses vivent. Je pense que là, c'est la vraie démonstration qu'il y a une fidélité au sens des choses »⁶⁶⁶.

L'argument du « sens » ou de « l'esprit de la tradition » conduit ici Kasarhérou à mettre sur le même plan, d'une part, des innovations culturelles relatives à la création artistique et destinées à un public, et d'autre part, des pratiques syncrétiques qui n'existent et n'ont de sens que pour ceux qui les exécutent, et qui n'ont donc pas besoin d'être montrées pour agir en tant que contenants symboliques. L'homologie entre coutume et culture est caractéristique d'un traditionalisme qui trouve pleinement à s'épanouir dans des formats modernes de représentation de l'identité kanak.

L'orientation d'une action qui privilégie surtout la création artistique provient, comme je l'évoquais précédemment, de la politique culturelle initiée dès le début des années 1980 sur l'ensemble du territoire national français, et notamment la mise en place de structures décentralisées spécifiques, les Fonds Régionaux d'Art Contemporain (FRAC)⁶⁶⁷. L'ADCK consacre rapidement une part de son budget à l'acquisition d'œuvres d'art et à la constitution d'une collection d'art contemporain qui n'a pas d'équivalent dans la zone du Pacifique Sud : il s'agit du FACKO, Fonds d'Art Contemporain Kanak et Océanien⁶⁶⁸. Les responsables successifs du Département d'art contemporain kanak et océanien – et plus particulièrement la première d'entre eux, l'australienne Susan Cochrane, spécialiste en art contemporain océanien –

⁶⁶⁶ Les deux citations ci-dessus sont extraites de l'entretien du 3 novembre 1998. Sur ce thème de la contemporanéité des gestes coutumiers, cf. encore *infra*, chapitre 9.

⁶⁶⁷ Vingt-deux FRAC sont créés en métropole (ainsi qu'un à la Réunion et un autre en Martinique), dont la mission consiste idéalement à « collectionner, diffuser, enseigner, promouvoir l'art contemporain dans ce qui était un désert, la province française ». Extrait de l'article de Michel Guerrin, Emmanuel de Roux et Séverine Saint-Maurice, paru dans *Le Monde* du 28 novembre 1995, p.25.

⁶⁶⁸ « Les premières acquisitions d'art kanak contemporain par l'Office culturel, scientifique et technique canaque remontent à 1983. Une collection d'art kanak commence à se profiler en 1990 avec l'acquisition d'œuvres d'artistes kanak réalisées pour l'exposition Ko i Névâ. Le Fonds d'art contemporain kanak et océanien est officiellement créé en 1995 » (*Mwâ Vée*, n°74-75, 2012 : 41, note 1). Entre 1995 (date d'arrivée de Susan Cochrane à l'ADCK) et 1998 (date d'ouverture du Centre Culturel Tjibaou), les acquisitions d'œuvres d'art destinées au FACKO ont représenté un peu moins de cinq cents pièces. Pour la seule année 1998, l'ADCK fait l'acquisition de près de 80 œuvres (« Rapport d'activité 1998 », ADCK, 1999 : 9). Le FACKO compte 1 153 œuvres en 2015 (entretien avec Pétélo Tuilalo, responsable du Département des arts plastiques et des expositions ; revue culturelle *Endemix*, n°11, juin-août 2015, p.38).

mènent une action soutenue de promotion des artistes contemporains, tout en parcourant la région à la recherche de nouvelles acquisitions (principalement des peintures et des sculptures) : tandis que les collections du FACKO se remplissent d'œuvres en provenance de tout le Pacifique Sud, des carrières d'artistes sont lancées grâce aux réseaux de l'ADCK et aux nouveaux espaces de promotion artistique qui se trouvent ouverts.

Le poids dont disposent les institutions dans le processus d'édification des règles du jeu artistique est énorme, ce que certains responsables culturels institutionnels admettent sans discuter, et en toute objectivité. Emmanuel Kasarhérou, par exemple, directeur culturel de l'ADCK, ne nie pas l'influence des politiques de l'institution sur la création, et en particulier sur le comportement des producteurs d'arts plastiques :

« Comme, autrefois, c'était les chefs qui commandaient les sculptures, aujourd'hui, ce sont les institutions qui commandent les sculptures ; (...) c'est sûr qu'on influe, même si on n'est pas les seuls à opérer dessus, on influe fortement ; mais on ne force pas les gens : (...) on fait appel à des individualités, on essaie d'isoler un peu celui qui produit par rapport à celui qui copie, celui qui innove par rapport à celui qui ne fait que (...) reproduire »⁶⁶⁹.

Ce soutien institutionnel à la création artistique se heurte néanmoins, en particulier dans ses premières années, à l'insuffisance de la production artistique locale et au nombre très réduit d'artistes (y compris les peintres et sculpteurs) kanak *professionnels*, c'est-à-dire, d'une part, dotés d'une compétence artistique reconnue, et d'autre part, disposés à se plier aux règles du jeu artistique, à jouer leur rôle social d'artistes, notamment dans leurs rapports à l'institution et au marché. A ce titre, la manière dont Octave Togna ou Roger Boulay décrivent les premières manifestations culturelles de l'ADCK est significative :

« L'équipe des débuts continue de s'étoffer. Elle compte alors dans ses rangs Jean-[Pierre] Lebars, graphiste, qui va notamment contribuer à former au sein de l'École d'art – que l'ADCK contribue à financer aux côtés des trois provinces et de la mairie de Nouméa – et à faire émerger les premières artistes plasticiennes kanak, Paula Boi, Micheline Néporon, Yvette Bouquet et Denise Tiavouane, que l'on a appelées « les pionnières ». Jean-[Pierre] Lebars s'occupe de monter nos premières expositions tandis que Pierre-Olivier Laulanné se charge du secteur de la musique. Nous avons la volonté de mener dans ce domaine un travail de fond, basé sur la qualité artistique et qui ne se limite pas au kaneka. Nos premiers concerts se déroulent au théâtre de l'Île que nous

⁶⁶⁹ Nouméa, entretien du 3 novembre 1998. Déjà très dirigiste en métropole (cf. l'article de Jean Clair dans *Le Monde* du 8 mars 1997, p.19, intitulé : « Esthétique et politique »), la politique des organismes publics calédoniens à l'égard des artistes locaux conduit à une sollicitude parfois abusive à l'égard de ces derniers, qui se trouvent finalement mal préparés à une confrontation avec le marché international (entretien avec Pierre Culand ; Nouméa, DAC, 11 février 1999).

avons équipé. Nos artistes ne sont pas habitués à se présenter sur une scène. *Certains jouent même le dos tourné au public, par pudeur et timidité. Ils se présentent dans leur tenue de tous les jours. Il faudra les inciter à dépasser le stade de l'amateurisme, à adopter une attitude et une tenue de scène.* Il faut en même temps convaincre le public kanak de venir à la découverte de ces groupes, parce que, chez nous, à l'époque, et parfois encore de nos jours, on se déplace pour écouter les musiciens de son clan, de sa tribu, mais pas ceux qui nous sont "étrangers". Apprendre au public à faire preuve de curiosité artistique et aux artistes à "se lâcher" n'a pas été une mince affaire et quand je vois la liberté de parole et la qualité des artistes kanak d'aujourd'hui, j'avoue que je suis heureux et fier. Je me dis que nous n'avons pas "galéré" pour rien »⁶⁷⁰.

« [Pour l'exposition de sculpture *Ko i Néva* en 1990], ils ont ramassé tout ce qui traînait, il y a à boire et à manger ! (...) En gros, c'est extrêmement difficile, sauf depuis 2-3 ans [il s'exprime en 1998], et encore, à chaque fois, ça pose des problèmes : vous faites une exposition d'"art kanak", il y a les plus mauvais et les meilleurs qui doivent y être. L'idée selon laquelle il y ait un lieu institutionnel qui décide que c'est une exposition de Micheline Néporon plutôt que de Denise Tiavouane, que si c'est une exposition de cinq artistes, il n'y en ait que cinq et pas trente, paraît complètement saugrenue et difficile à supporter. Ça se fait maintenant, mais ça fait quatre ans. Quand on a commencé la saison de préfiguration, c'est la première fois, à mon avis, de manière sérieuse, qu'il y avait une institution qui s'appelle ADCK qui dit : "Attention, maintenant on a une spécialiste de l'art contemporain [Susan Cochrane], on a un département, on sélectionne. On dit, oui, vous OK, vous pas, il faut travailler encore un peu plus". (...) [Denise Tiavouane et Susan Cochrane, en charge du fonds d'art contemporain] ont commencé à faire passer l'idée qu'on ne peut pas mettre tout le monde à chaque exposition et que ce n'est pas parce qu'on a fait une sculpture dans sa vie qu'on est sculpteur et qu'il faut se la trimbaler à toutes les expositions ! »⁶⁷¹.

Dans ce cas précis, l'institution semble véritablement *précéder* l'apparition même des artistes et des courants esthétiques qui vont lui donner un contenu : souvent qualifié de « coquille vide » par ses détracteurs, le Centre Culturel Tjibaou est en réalité destiné à devenir l'incarnation locale d'une matrice muséale importée d'Occident, prête à l'emploi, et qu'il convient de remplir avec des artistes et des œuvres qui, pour la plupart, sont encore à créer (Graille, 2001). A ce titre, la situation calédonienne relance, plus vigoureusement que partout ailleurs, la question du poids de l'action publique sur le processus de création artistique : à n'en pas douter, une intervention aussi marquée de l'ADCK (et plus encore du futur Centre Culturel Tjibaou) dans le marché local de la production artistique, à la fois stimule *l'invention* et la mobilisation d'artistes autour de projets collectifs ou individuels d'expositions, et parallèlement, atrophie par son poids politique, une part de la liberté créative corrélative de la définition même du statut d'artiste :

⁶⁷⁰ Entretien avec Octave Togna (*Mwà Véré*, n°74-75, 2012, p.14 ; c'est moi qui souligne)

⁶⁷¹ Entretien avec Roger Boulay ; Nouméa, 23 juillet 1998.

« Peut-on, questionne Raymonde Moulin, comme l'ont voulu à coup sûr les ministres, d'André Malraux à Jack Lang, "soutenir sans influencer", "inciter sans contraindre", "subventionner sans intervenir", ne pratiquer à l'égard des arts "ni indifférence, ni ingérence" ? » (1992 : 88).

De toute évidence, la sélection qui s'opère au travers des choix artistiques des dirigeants de l'ADCK constitue, pour des artistes originaires de Nouvelle-Calédonie, l'unique tremplin vers, d'une part, l'accession à une forme de légitimité culturelle au plan local, et d'autre part, le sésame vers des espaces de consécration reconnus, voire, par le biais des expositions et des galeries extérieures, vers le marché international de l'art⁶⁷².

Ma première arrivée sur le terrain, en 1996, avait précisément coïncidé avec cette effervescence autour du projet du Centre Culturel Tjibaou, et des actions prioritaires menées en faveur du développement culturel et artistique kanak tous azimuts : l'identité kanak était mise en scène, en sculpture, sur toiles, en studio d'enregistrement... Ce furent des années indéniablement consacrées à la valorisation des professions artistiques contemporaines et à ce que j'avais alors décrit, en reprenant les termes utilisés par Bourdieu, comme une « nouvelle orthodoxie culturelle »⁶⁷³. Cette action en faveur de l'art contemporain kanak fait aussi, à la même époque, l'objet de nombreuses critiques en France, où certains professionnels de l'art primitif dénoncent le caractère inauthentique de ce patrimoine produit à la demande de l'ADCK, par des artistes décrits comme largement occidentalisés. Au même moment, le débat engagé à l'encontre des productions artistiques kanak non-traditionnelles pose à son tour la question du statut et du devenir de l'art contemporain kanak, qui peine véritablement à s'inscrire dans les circuits habituels du marché de l'art (Graille, 2003). Par exemple, pour Stéphane Martin, le Musée du quai Branly – qui est encore au stade de projet au moment où je rencontre son futur directeur – n'est pas un musée d'art contemporain, et il n'a donc pas vocation à consacrer les artistes contemporains non-occidentaux⁶⁷⁴.

⁶⁷² En contrepartie, en sélectionnant des personnalités représentatives du champ artistique kanak et océanien pour figurer lors d'événements artistiques internationaux (par exemple Micheline Néporon à l'exposition « de Jade et de Nacre », à Paris, en 1990 ; ou Denise Tiavouane à la Triennale Asie-Pacifique, à Brisbane, en 1996 ; ou encore Norman Song à la Triennale Asie-Pacifique de 1999), les dirigeants de l'ADCK contribuent à accroître la visibilité et la légitimité de l'institution, aussi bien localement qu'à l'étranger.

⁶⁷³ Bourdieu (1998[1992] : 261) ; cité par Graille (1999b : 52).

⁶⁷⁴ Entretien avec Stéphane Martin ; Paris, 15 septembre 2000. Ce parti-pris institutionnel à l'égard de l'art kanak contemporain n'a pas réellement changé depuis quinze ans, si l'on s'en tient à ce qui s'est produit autour de l'exposition d'objets ethnographiques, *Kanak, L'Art est une Parole* de 2013-2014 : exception faite d'une forme très particulière d'expression artistique moderne et non exclusivement kanak (le *slam*, représenté par la star

Paradoxalement, le recentrement de l'ADCK sur la création artistique kanak conduit l'institution à privilégier des créateurs clairement labellisés (et identifiables) d'un point de vue *ethnique*, et donc à moins prendre en considération les artistes issus des autres ethnies, institutionnalisant encore un peu plus la division ethnique du paysage symbolique et culturel de Nouvelle-Calédonie. Des entretiens menés par mes soins auprès de plusieurs artistes kanak et non-kanak en 1999 et 2000 révèlent une véritable partition instaurée par l'institution culturelle en cours d'édification, qui privilégie dans un premier temps la création contemporaine kanak⁶⁷⁵ ; pendant ce temps, les artistes qui n'ont pas – encore – droit de cité dans les expositions proposées par l'ADCK sont livrés à eux-mêmes ou plus volontiers rassemblés en association (l'une des plus actives à cette époque est sans doute l'association *Fluctua*, représentée par l'artiste métropolitaine Florence Giuliani) et exposés dans les galeries de la ville, plus particulièrement la galerie *Galéria* dirigée par Béatrice Pfeiffer, dans laquelle se retrouvent également les œuvres d'un autre artiste métropolitain, Yvon Jauneau⁶⁷⁶.

La situation évoluera effectivement ensuite, au fil du temps, précisément du fait des liens qui ont pu se créer entre certains artistes (majoritairement des femmes) issues de cultures

montante kanak, Paul Wamo), le Musée du quai Branly affiche encore quelques réticences à intégrer des artistes contemporains dans une exposition consacrée à l'art kanak ; selon Emmanuel Kasarhérou, seulement cinq œuvres modernes ont pu être présentées à Paris en 2013 au milieu de quelque trois cents pièces d'art kanak traditionnelles (intervention d'Emmanuel Kasarhérou, alors directeur adjoint de conservation des collections d'Océanie au Musée du quai Branly et commissaire de l'exposition *Kanak. L'Art est une Parole*, à l'issue de la projection du film *Le Souffle des Ancêtres* ; Nouméa, Centre Culturel Tjibaou, 20 mars 2014). *A contrario*, la côte internationale de l'art kanak traditionnel n'a pas cessé de grimper depuis les années 1990, même si elle reste encore en-deçà de celle des objets d'« art primitif » africain (intervention d'Emmanuel Kasarhérou, Musée de Nouvelle-Calédonie, 23 juillet 2015).

⁶⁷⁵ Plus tard, en 2007, à Ouvéa, une artiste d'origine métropolitaine, mariée à un artiste kanak, m'explique que l'ADCK avait souhaité travailler avec son mari, mais pas avec elle : « Mes œuvres, ils refusaient de mettre mon nom parce que j'étais blanche ! Ils mettaient le nom de mon mari » (entretien avec Béatrice Tiaou ; Ouvéa, 19 octobre 2007). Apparemment peu enclin à intégrer les circuits locaux de promotion artistique, le couple envisagera de s'expatrier à Hawaii.

⁶⁷⁶ Ce couple (tous deux sont désormais décédés) semble avoir été assez emblématique du courant artistique des années 1990 à Nouméa. Rencontré en 1998, Yvon Jauneau (dont les œuvres, selon Pfeiffer, évoquent systématiquement « le lien à la terre, à la nature, à la mer, à tout ce qui est écosystème ») fut l'un des tout premiers artistes non-kanak invités à participer à un « atelier » organisé par l'ADCK en juin 1998 : l'artiste décrit ce moment comme « un grand honneur, d'une certaine façon », parce que, dit-il, « symboliquement, pour moi, c'était très fort » (Nouméa, galerie Galéria, entretiens du 23 septembre 1998). L'artiste kanak Paula Boi évoque pour sa part l'association Fluctua « qui réunissait des artistes plasticiens, mais dans laquelle nous [les quatre femmes peintres kanak qui font figure de pionnières] n'avions pas l'impression d'avoir notre place. C'est ainsi que nous avons formé notre propre groupe et que nous avons choisi de nous exprimer par le dessin et la peinture » (interview dans *Mwà Vée*, n°60, 2008, pp.41-42).

différentes, et déjà réunies souvent en marge des circuits officiels contrôlés par les institutions, voire en opposition avec ces dernières⁶⁷⁷.

Pour autant, l'ADCK suit à ses débuts une ligne d'action culturelle encore très empreinte d'idéologie politique, qui confère effectivement une orientation pro-kanak et océanienne aux premières saisons de programmation. Quelques années seront nécessaires pour que les opérations culturelles initiées ou soutenues par l'institution puissent finalement s'ouvrir aux artistes calédoniens métis ou originaires d'autres ethnies. Le discours des responsables de l'institution culturelle kanak est assez ambivalent à ce propos : tiraillé, semble-t-il, entre, d'un côté, l'orientation politique énoncée par les accords de Matignon, qui prévoit une évolution progressive de sa mission en faveur d'une « ouverture aux autres cultures » ; et de l'autre, la réalité quotidienne de la programmation culturelle, qui a bien du mal à dépasser les clivages idéologiques et qui continue d'envisager la reconnaissance institutionnelle de l'identité culturelle kanak comme l'antichambre de l'indépendance – ne serait-ce aussi que pour tenter de recueillir l'adhésion des populations kanak, pour lesquelles la légitimité de l'ADCK ne peut se comprendre qu'en tant que *revanche symbolique* sur la domination coloniale et le déni culturel qui l'a accompagnée. C'est d'ailleurs aussi le ressenti des autres communautés, en particulier certains Caldoches, qui refusent catégoriquement d'entendre parler du Centre Culturel Tjibaou, au motif que « c'est un truc pour les Kanak ». En 1998, Emmanuel Kasarhérou explique :

« C'est vrai que quand on a organisé, fait l'inauguration, Octave [Togna] avait cherché à rentrer en contact avec des représentants de... des Calédoniens, Européens, pour leur dire : "Écoutez, on fait un truc mais on voudrait vous associer". Autant c'était possible de trouver des Wallisiens, des Vietnamiens, parce qu'ils sont constitués en groupes, ils ont une espèce de dynamique de groupe. Autant, on s'est trouvé devant un échec parce

⁶⁷⁷ Il convient de signaler que l'un des thèmes qui contribuera à fédérer les artistes, toutes ethnies confondues, concerne la question des droits d'auteurs : le boycott, par un groupe d'artistes, de la 4^e Biennale d'art contemporain d'octobre et novembre 2000 (ce mouvement contestataire est alors conduit par l'artiste calédonien René Boutin), en plein Festival des Arts du Pacifique, sera relayé par la presse australienne, tandis que la délégation australienne du festival menacera d'annuler ses prestations. Cette situation tendue s'accompagnera de débats particulièrement houleux lors des conférences organisées à la CPS dans le cadre du Festival : pris à parti violemment et publiquement par le président de la SCACEM, société d'auteurs calédonienne, qui dénonce l'inertie de l'État français en matière de droits d'auteurs, le représentant de la DAC, Pierre Culand, manifesterà son indignation en quittant la séance (archives personnelles, octobre 2000). Sur le thème de la protection de la propriété intellectuelle, je renvoie aux interviews de Warawi Wayenece et Fote Trolue, publiées par la revue *Mwà Vée*, n°8, mars 1995, pp.32-37. Le combat en faveur de la protection juridique des artistes et des droits intellectuels a finalement abouti à la création, en 2004, de la SACENC (Société des Auteurs Compositeurs Éditeurs de Nouvelle-Calédonie ; www.sacenc.nc). Près de dix ans ont encore été nécessaires pour finaliser, sur demande du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, la création d'une association (loi de 1901), *La Case des Artistes*, chargée depuis 2012 de favoriser l'émergence d'un véritable statut juridique pour les artistes (www.casesdesartistes.nc). L'association a notamment souhaité proposer aux artistes une solution de portage salarial (entretien avec Johanito Wamytan, Nouméa, 29 avril 2014) ; un arrêté en ce sens a finalement été adopté par le Congrès du pays, le 30 juin 2015.

que ça s'est fondu... ça s'est éparpillé... il n'y a pas de consistance, en fait. (...) Alors on a travaillé sur des individualités, un tel qui travaille avec nous, un tel, un tel, des gens qui étaient assez périphériques à notre sphère directe, mais qui nous semblaient avoir une réflexion, un truc, donc on les a invités. Mais il y a toujours cette difficulté, ça c'est vrai, on l'a toujours annoncé dans nos prises de position : *c'est un centre kanak, ça c'est sûr, donc il faut bien se faire à l'idée, je veux dire, ça n'est pas demain qu'on va gommer ça ! C'est un centre kanak, ça ne peut pas être autre chose, quoi !* Mais c'est un centre ouvert aux gens d'ici, et on essaie de créer ce dialogue, et pour l'instant on a du mal à le faire parce qu'on trouve que les individualités sont très peu nombreuses, donc on a travaillé avec Nicolas Kurtovitch, avec les uns ou les autres, avec Yvon Jauneau, pour les arts plastiques, avec X ou Y mais on travaille par petites touches, il n'y a pas la possibilité de travailler de manière plus globale, comme on le ferait avec d'autres gens (...). C'est vrai que quand on souhaite danser un tango à deux, il faut être deux ! On ne peut pas danser tout seul... »⁶⁷⁸.

Le processus d'expansion institutionnelle culmine effectivement à partir de l'accord de Nouméa de 1998, au moment de l'ouverture du Centre Culturel Tjibaou, avec la mise en place, dès l'entrée en vigueur de la loi organique de 1999, d'un Ministère de la Culture, de la Jeunesse et des Sports au sein de l'exécutif de Nouvelle-Calédonie nouvellement créé (le Gouvernement). Ce ministère devient ensuite celui de la Culture, de la Citoyenneté et de la Condition Féminine (cette dénomination demeurant inchangée après 2004). A ce sujet, le parcours de Déwé Gorodey, déjà évoqué, qui dirige ce ministère depuis sa création en 1999 (elle est aussi vice-présidente du gouvernement de Nouvelle-Calédonie), n'est pas sans rappeler un autre parcours ministériel – celui du tout premier Ministre de la Culture en France, André Malraux – très emblématique de la prise en compte de « la culture » comme catégorie d'intervention publique d'un pouvoir exécutif qui sera désormais territorialisé (*cf.* Dubois, 1999 : 217-264)⁶⁷⁹.

Comme le souligne justement Vincent Dubois, à propos de l'action de l'État dans le champ culturel français, les « investissements symboliques intenses dont les questions culturelles sont l'objet » renvoient à des enjeux qui concernent, ni plus ni moins, « la définition légitime du monde social » :

« [L]'action culturelle publique pèse de fait directement et, contrairement à la période où elle n'était pas formalisée, explicitement, sur les conditions de la création artistique et partant sur les formes esthétiques de la représentation du monde social. Elle intervient par ailleurs, ne serait-ce que par la définition de ce sur quoi elle porte, à la base des processus généraux de légitimation culturelle : non seulement la consécration de telle ou

⁶⁷⁸ Entretien du 3 novembre 1998. C'est moi qui souligne.

⁶⁷⁹ Sur l'œuvre littéraire de Déwé Gorodey, je revoie aux travaux de Peter Brown (2008), et à l'ouvrage de Virginie Soula (2014, en particulier les chapitres 10 et 11).

telle œuvre d'art, mais largement celle de formes culturelles, reprenant ou traduisant les oppositions chargées d'enjeux bien plus vastes que "purement" esthétiques – "haute culture" vs culture dite intermédiaire ou populaire, "modernité" vs "tradition", ou entre formes concurrentes d'"avant-garde" par exemple. Enfin, de par le projet même qu'elle est censée poursuivre – la "démocratisation culturelle" –, cette action culturelle publique organise en pratique la diffusion de ces formes culturelles désignées comme légitimes, et par là même l'inculcation des manières de voir qu'elles charrient. Et ces enjeux sont d'autant plus forts qu'au travers de ces formes culturelles et de leur promotion par l'État se transmettent, en plus de visions du monde étatique légitimées, des représentations de l'universel et la prétention des agents de l'État à l'incarner » (1999 : 255-256).

A ce titre, le moment de la signature de l'accord de Nouméa est aussi celui qui inscrit visiblement et durablement la culture kanak dans le paysage institutionnel calédonien. Au même moment, le Conseil Consultatif Coutumier devient le Sénat coutumier – le découpage des aires coutumières demeurant inchangé. Plusieurs années seront en revanche nécessaires pour donner corps à l'Académie des Langues Kanak (ALK), elle aussi prévue par l'accord signé à Nouméa en 1998, et dont les membres (les « académiciens », chargés de fixer les règles d'usages de ces langues et leur évolution) sont désignés, précisément, par le Sénat coutumier⁶⁸⁰. Comme le montre Marie Salaün dans un article consacré à la genèse de l'ALK (Salaün, 2010 : 81-100), la manière dont se forme cette institution permet de saisir

« les enjeux de la normalisation des langues kanak à travers ceux de la définition de la langue "légitime", questions qui, du point de vue des intéressés, en appellent immédiatement une autre : qui peut et doit définir l'identité kanak ? » (*ibid.* : 82)⁶⁸¹.

⁶⁸⁰ L'Académie des Langues Kanak (ALK) a pour mission de « fixer les règles d'usage et de concourir à la promotion et au développement de l'ensemble des langues et dialectes kanak » : l'ALK recense actuellement vingt-huit langues kanak parlées (qui représentent au total soixante-dix mille locuteurs), ainsi que plusieurs dialectes (une douzaine), dont un « créole », le *tayo*, prisé par les jeunes, et parlé principalement dans les tribus péri-urbaines de Saint-Louis et de La Conception, dans la commune du Mont-Dore, au sud de Nouméa (données consultables sur le site de l'ALK : www.alk.gouv.nc/portal/page/portal/alk). On peut juste rappeler ici que l'usage des langues kanak à l'école avait été interdit par l'Administration coloniale, cette interdiction n'ayant été abrogée qu'en 1984. La reconnaissance et l'enseignement des langues autochtones faisaient partie intégrante de la revendication identitaire kanak, et elles furent d'ailleurs au principe des Écoles Populaires Kanak créées au milieu des années 1980 (Kohler et Wacquant, 1985 ; Néchéro-Jorédié, *op.cit.*). L'accord de Nouméa entérine la reconnaissance des langues kanak comme « langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie », au même titre que le français (Document d'orientation, point 1.3.3). Sur les vingt-huit langues mélanésiennes identifiées et partiellement codifiées (sans compter les dialectes), onze sont enseignées dès l'école primaire, et quatre (*ajië*, *drehu*, *nengone*, *paicî*) sont devenues des options au baccalauréat et dans certains concours administratifs. Depuis 1999, l'Université Française du Pacifique a ouvert une filière Langues et Cultures Régionales (LCR), devenue Langues, Littératures et Civilisations Régionales (LLCR), qui accueille les étudiants jusqu'en licence (Département Lettres, Langues et Sciences Humaines).

⁶⁸¹ Le sujet de l'enseignement des langues kanak a été à nouveau abordé très récemment lors d'un colloque organisé à Koné (Nord) en juin 2015 par le Sénat coutumier. La presse quotidienne relate une portion des débats, et une question qui revient régulièrement à propos des langues kanak : « (...) un intervenant demande : "Pourquoi ne pas proposer d'adopter une langue pour le pays ?" A cela, Hélène Iékawé, membre du gouvernement en charge de l'éducation, répond sans détour : "On ne va pas imposer une langue kanak sur les autres. Ça ne nous empêche

Salaün explique que le projet d'une Académie des Langues Kanak, prévu dans les dispositions de l'accord de Nouméa, a pris du retard principalement du fait des réticences exprimées par la Province Nord qui estimait ne pas avoir été suffisamment consultée : la délibération du Congrès (assemblée constituante locale) qui valide la mise en place de l'ALK intervient finalement en 2007 (*ibid.* : 83-85). La question de la diversité linguistique y est envisagée comme une richesse, un *patrimoine immatériel* à préserver.

Mais, dans un premier temps, la concrétisation de plusieurs années d'action culturelle menée entre les différents partenaires institutionnels et l'État, restera surtout marquée par l'arrivée, dans le paysage culturel calédonien, du Centre Culturel Tjibaou, préfiguré trois années durant par les actions de l'ADCK, et dont l'ouverture au public marque une étape décisive dans l'accession à la reconnaissance symbolique de l'identité kanak.

pas d'encourager les gens à apprendre d'autres dialectes que les leurs. Mais l'histoire du pays fait que notre langue commune, c'est le français" ». L'article indique par ailleurs que seulement 13% de la population scolaire des premier et second degrés bénéficie de l'option facultative de langue kanak, principalement en raison du manque d'enseignants formés (« Langues kanak : parlons-en », *Les Nouvelles Calédoniennes*, mardi 30 juin 2015). Pour Jacques Vernaudon, linguiste : « Imaginer une seule langue kanak n'a aucun sens. On ne pourrait pas enseigner, par exemple, l'ajië à Lifou ou le drehu dans l'aire ajië. J'ajouterai que si le fait de retenir une des langues kanak comme langue kanak unique se produisait, ce qui n'arrivera à mon sens jamais, le français, pour le coup, serait vraiment menacé. On aurait alors une langue identitaire locale, océanienne, face au français. Le français tire profit de la situation purilingue en Nouvelle-Calédonie. Il est la langue véhiculaire, parlée par tous » (entretien avec Jacques Vernaudon et Véronique Fillol, *Mwà Véeé*, n°68, avril-juin 2010, p.23).

Chapitre 8

L'ADCK et le Centre Culturel Tjibaou : « Notre identité, elle est devant nous »⁶⁸²

« Le débat sur la place de la culture kanak dans l'avenir de la Nouvelle-Calédonie n'a pu être posé, par les uns ou les autres, dans les termes d'une redondance ou d'une distinction entre le culturel et le politique que lorsque le domaine de la culture a été constitué en une entité institutionnelle distincte de la vie ordinaire des populations ».

Alban Bensa (2002 : 188).

Le projet d'un site construit à Nouméa et entièrement dédié à « la culture kanak » était apparu dès 1988, dans les discussions relatives aux accords de Matignon :

« A ce moment d'apaisement, la stratégie culturelle renaît. J.-M. Tjibaou propose à Michel Rocard la création d'un centre culturel kanak sur Nouméa. Ce projet fait suite à la création du Centre culturel de Hienghène. Mais il s'agit cette fois de manifester la présence culturelle des Kanak dans la seule grande ville de Nouvelle-Calédonie, là où les Européens et les anti-indépendantistes sont largement majoritaires. L'intention profonde est de laisser entendre que les Kanak, qui furent d'emblée et longtemps exclus, ont la capacité et même le droit d'accueillir leurs adversaires dans les lieux mêmes où ceux-ci pensent avoir établi leur légitimité. (...)

L'éventualité d'un centre culturel kanak a été inscrite dans le protocole des Accords de Matignon, sans toutefois que les conditions de sa réalisation soient clairement fixées. L'affaire va prendre un tour particulier après la disparition tragique de J.-M. Tjibaou en 1989. L'administration, *sous l'effet sans doute d'un travail de deuil*, donne une nouvelle impulsion au projet de centre, désormais baptisé Centre culturel Jean-Marie Tjibaou. Le ministère de la Culture et la Mission des Grands Travaux obtiennent que ce bâtiment soit classé parmi les "grands chantiers" de la Présidence de la République » (Bensa, 1995[1994] : 319-320)⁶⁸³.

⁶⁸² Tjibaou (1996[1985] : 185).

⁶⁸³ Comme évoqué un peu plus haut, l'interprétation donnée ici par Bensa constitue un autre exemple de récit rétrospectif, vraisemblablement destiné à accentuer le processus de personnification et d'identification du bâtiment

Pour la mise en œuvre du projet, l'ADCK travaille avec l'architecte italien Renzo Piano, qui s'adjoint les conseils d'un ethnologue : Alban Bensa⁶⁸⁴. De 1990 à 1997, ce dernier participe en effet, en tant que consultant auprès d'un cabinet d'architectes, le Renzo Piano Building Workshop, et de l'ADCK, au travail de conception du Centre culturel Tjibaou⁶⁸⁵ :

« En 1991, l'architecte italien Renzo Piano et son équipe remportèrent le concours. Le Centre, construit sur le site de Tina à la périphérie de Nouméa (baie de Magenta), fut inauguré le 5 mai 1998, en présence de Lionel Jospin et de Michel Rocard. Le projet d'installer dans la capitale de la Nouvelle-Calédonie un signe imposant de la présence kanak associe étroitement l'autopromotion d'un peuple (en tant que culture) à sa stratégie de subversion de l'ordre colonial. Au terme d'une période troublée consacrée finalement par l'implantation définitive des indépendantistes dans le champ politique calédonien et français, la création de l'Agence pour le Développement de la Culture Kanak, dans le droit fil des précédents instituts et offices culturels, va donner aux Kanaks d'importants moyens pour se dire et se montrer dans une ville qui les a longtemps niés. Cette tribune autorise une expression d'autant plus forte que parmi ses attributions l'Agence a reçu celle d'assurer la maîtrise d'ouvrage du futur centre culturel. Les responsables kanak de l'institution ont su profiter de cette extraordinaire occasion pour travailler, avec Renzo Piano et son équipe, à *la mise en architecture de leur peuple* » (Bensa, 2002 : 189-190 ; c'est moi qui souligne)⁶⁸⁶.

La construction de l'édifice et la composition de son écrin végétalisé, qui s'échelonnent sur plusieurs années, annoncent l'avènement d'une institution hors normes destinée à incarner la culture kanak *vivante* (aux antipodes d'une muséographie fixiste et « ethnographique », déjà présente au Musée Territorial doté de collections d'art kanak et océanien de grande qualité), que l'ADCK présente durant trois ans, jusqu'à l'inauguration du bâtiment, dans le cadre des Saisons de Préfiguration (1995-1998). Peu à peu, l'équipe des

avec le *leader* disparu si brutalement. L'ethnologue explique également comment le passage d'un projet de centre culturel kanak à celui du Centre Culturel Tjibaou a pu permettre d'atténuer la connotation indépendantiste de l'opération, pour l'inclure davantage dans le vaste processus de redéploiement culturel et de décentralisation alors encouragé par le Ministère de la Culture (Bensa, 2000).

⁶⁸⁴ Piano avait déjà réalisé le Centre Beaubourg à Paris, le Musée de la collection De Menil à Houston (États-Unis) et le nouveau Musée d'art contemporain de Lyon (Cité internationale).

⁶⁸⁵ « Renzo Piano sera le lauréat du concours international d'architecture lancé alors par (...) l'ADCK. Cet architecte de renom a souhaité, dès les prémices de l'entreprise, l'aide d'un anthropologue spécialiste de la civilisation kanak. Par cette démarche interdisciplinaire, associant l'ethnologie à l'architecture, Renzo Piano et son équipe ont affiché l'intention de construire un édifice moderne "aussi kanak que possible" » (Bensa, 1995 : 320).

⁶⁸⁶ Il peut être intéressant de relever que, malgré la construction du Centre Culturel Tjibaou (et du Conseil/Sénat Coutumier à Nouville), la plupart des Kanak qui évoquent l'espace urbain de la capitale (et notamment ceux qui exercent un métier à l'intérieur du champ culturel) continuent de déplorer l'absence de visibilité de la culture kanak à l'intérieur de la ville de Nouméa, qui conserve à leurs yeux l'image d'une « ville blanche » où les Kanak ne se sentent pas chez eux (à l'inverse de « la tribu », lieu identitaire de référence, même pour ceux qui n'y vivent plus depuis la petite enfance). Cet argument au sujet de la non-visibilité de la dimension kanak et océanienne dans le paysage urbain de Nouméa, récurrent dans le discours ethnologique des années 1990, m'a été répété à plusieurs reprises au cours d'entretiens avec les gestionnaires ou administrateurs culturels rencontrés en 2014.

salariés de l'ADCK s'étoffe, principalement en recrutant des diplômés et des professionnels expérimentés venus de Métropole, sur la base de contrats à durée déterminée :

« Une ligne budgétaire, des locaux et le recrutement de salariés, autant de décisions claires qui suscitent *la formation d'un petit corps spécialisé de professionnels* composé à la fois de Kanaks et d'Européens. Peu nombreux, experts venus de France, en arts plastiques ou graphiques, en cinéma, en édition ou en animation culturelle et personnels locaux formés sur le tas travaillent désormais à préparer spectacles, expositions, publications, conférences, etc., *qui établissent le monde kanak en tant que réalité culturelle aussi singulière qu'objectivable*. Dans le registre de la communication, voire de l'activisme pédagogique, la spécificité incommensurable de "la culture kanak" fonctionne comme une évidence prérequis » (Bensa, 2002 : 187 ; c'est moi qui souligne).

D'après le rapport d'activité présenté en 1999 au Conseil d'Administration, le budget de fonctionnement de l'ADCK connaît une hausse régulière, et passe de 92 millions de francs Pacifique (environ 770.000 euros) en 1990, à un peu plus de 300 millions de francs (environ 2.5 millions d'euros) en 1997, soit une hausse de 226%⁶⁸⁷. En 1998, la situation budgétaire de l'ADCK sera exceptionnelle (budget accru de 80% sur cette seule année), compte tenu de l'inauguration du Centre Culturel Tjibaou, du déménagement et de l'installation des équipes et matériels de l'ADCK dans les nouveaux locaux. Les subventions publiques entrent pour 90% dans la composition du budget de l'ADCK. Elles proviennent de l'État à 61% (Ministère de la Culture, Secrétariat d'État à l'Outre-Mer, Parlement) et à 39% des collectivités locales de Nouvelle-Calédonie (Congrès et, anecdotiquement, Provinces). Les recettes propres (billetterie, boutique, vente de la revue *Mwà Véeé* et d'espaces publicitaires) se montent en moyenne à 10% du budget annuel⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ « L'équivalent d'une scène nationale comme celle de Grenoble », précise l'article que *Télérama* consacre au Centre Culturel Tjibaou (n°2520, 29 avril 1998, p.20). En 1996, l'agglomération du « Grand Nouméa » compte 118 823 personnes, et l'archipel tout entier 196 836 habitants (à titre indicatif, l'agglomération grenobloise compte plus de 380 000 habitants en 1996). Il faut préciser au passage, au regard de la situation d'insularité de la Nouvelle-Calédonie et des distances qui la sépare des autres pays, y compris les pays océaniques, que le budget destiné à accueillir des spectacles étrangers doit intégrer le coût du transport aérien.

⁶⁸⁸ Les chiffres ci-dessus sont tous extraits du Rapport d'activité 1998 présenté par Octave Togna au Conseil d'Administration du 21 septembre 1999 (ADCK, septembre 1999, p.3 du rapport de gestion). On note que les dépenses sont un peu plus élevées en 1991 et 1992 qu'en 1993, sans doute du fait de la préparation du VI^e Festival des Arts du Pacifique à Rarotonga (îles Cook). Les données que j'utilise proviennent du document original, et non de la synthèse présentée par l'ADCK dans la revue *Mwà Véeé* éditée en 2012 (n°74-75). D'autres documents d'archives où il est question de l'origine des financements, mentionnent noir sur blanc certaines difficultés à valider les subventions du ministère de la Culture telles qu'elles avaient été annoncées (documents ADCK et DAC de 1993 et 1994 ; archives personnelles). La question du financement de l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou s'est posée avec d'autant plus d'acuité ensuite, dans le cadre du transfert des compétences de l'État vers la Nouvelle-Calédonie (art. 3.1 du document d'orientation de l'accord de Nouméa du 5 mai 1998). Ce transfert, qui a apparemment suscité certaines inquiétudes au sein de l'équipe de l'ADCK, est effectif depuis 2012 : jusqu'en 2015, il n'avait apparemment pas bouleversé le fonctionnement de l'institution du fait qu'il incluait la garantie

Parallèlement, les effectifs de l'ADCK ont été augmentés progressivement en prévision de l'ouverture du Centre Culturel Tjibaou : en décembre 1998, soit six mois environ après l'ouverture du site au public, l'équipe comptait une soixantaine de personnes⁶⁸⁹.

1. « *Qui peut dire l'authenticité ?* »⁶⁹⁰

L'un des textes écrits par Bensa à propos de son travail de consultant, sur une période qui va de la conception du projet culturel du Centre Tjibaou jusqu'à sa complète réalisation (1990-1998), constitue une source inédite, quoique succincte et de « seconde main », d'un matériau ethnographique du plus grand intérêt. Dans un article écrit en 1996 et publié en 2006, l'ethnologue transcrit quelques uns des propos « notés en séance », lors de la seconde réunion du Comité International de Pilotage, tenue en 1996 à Nouméa⁶⁹¹. L'interprétation proposée par Bensa s'appuie sur des bribes de dialogues entre certains protagonistes (la « parole institutionnelle kanak », la « parole ministérielle française », tel ou tel professionnel non-kanak de la culture, l'« anthropologue », le « responsable kanak de musée »,...) et l'on se plaît à deviner qui, d'Octave Togna ou de Marie-Claude Tjibaou, d'Emmanuel Kasarhérou, de Roger Boulay, ou d'Alban Bensa lui-même, prend la parole dans cette conversation. Le plus frappant demeure cette officialisation d'une construction collégiale de « la culture kanak », sur la base de représentations et de notions *exogènes* (comme les concepts-mêmes de *centre culturel* ou d'*art contemporain*), par un aréopage d'intellectuels, de dirigeants, et d'experts, tous détenteurs d'une forme de pouvoir symbolique : ensemble, ils sont conduits à formuler des propositions

d'un soutien financier durable de la France envers le Centre Culturel Tjibaou, à hauteur des subventions que ce dernier recevait jusqu'alors de l'État français ; la situation semble évoluer de manière défavorable pour les saisons 2015 et surtout 2016, du fait des restrictions budgétaires drastiques qui affectent localement l'ensemble du secteur de la culture (information recueillie auprès de gestionnaires d'institutions patrimoniales en octobre 2015).

⁶⁸⁹ Entretien avec Isabelle Chevalier (ADCK, Département de l'Administration et des Moyens, Nouméa, 9 décembre 1998). Ce chiffre est resté à peu près stable jusqu'à aujourd'hui (entretien avec Ashley Vindin, Secrétaire Général de l'ADCK ; Nouméa, 11 décembre 2014). D'après le site de l'ADCK, « le centre culturel Tjibaou emploie 65 agents ; l'agence fait régulièrement appel à plus de 75 vacataires occasionnels pour : les visites guidées, les accueils, les enquêtes culturelles et la médiation » (www.adck.nc/presentation).

⁶⁹⁰ Bensa (2006 : 206).

⁶⁹¹ Cf. Bensa (2006 : 199, note 2). Une version plus courte de son texte a été diffusée lors d'un colloque organisé en 1997 à l'ambassade d'Australie à Paris, intitulé « Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire » (Bensa, in Tryon et de Deckker, 1998). L'article auquel je me réfère ici est celui qui figure dans le recueil de textes : *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (Bensa, 2006 : 197-216 ; réédité en 2012). L'auteur évoque ailleurs à plusieurs reprises son intervention dans ce projet et les questionnements qu'ont pu lui inspirer cet « avènement de la "culture kanak" » (Bensa, 2002 : 186) auquel il a contribué en qualité qu'ethnologue et spécialiste du monde kanak (Bensa, 2006 : 325-339).

destinées à *prendre corps* à moyen terme, ce qui confère à leurs propos et à leurs décisions une véritable dimension performative⁶⁹². Ce comité international de pilotage (C.I.P.) est présidé par Marie-Claude Tjibaou (présidente de l'ADCK). Il inclut des personnalités de l'ADCK, déjà citées : Octave Togna (directeur général), Emmanuel Kasarhérou (directeur culturel), Roger Boulay (chargé de mission, rattaché au MAAO à Paris). Les autres membres sont : Alban Bensa (EHESS), Sorio Marepo Eoé (directeur du National Museum and Art Gallery de Papouasie-Nouvelle-Guinée), Christian Kaufmann (conservateur du département Océanie au Musée d'Ethnographie de Bâle), Wallès Kotra (directeur régional de RFO Nouvelle-Calédonie), Jonathan Mane-Wheoki (professeur d'histoire de l'art, Université de Canterbury, Nouvelle-Zélande), Jean-Hubert Martin (conservateur MAAO, Paris), Kaye Mundine (vice-présidente du Conseil des Arts Aborigènes et des habitants des îles Torres, en Australie)⁶⁹³. On pourra remarquer le net déséquilibre hommes-femmes dans la composition de cette instance. En revanche, la dimension « autochtone » est assez nettement représentée, ce qui permet de mobiliser la capacité d'action des acteurs sociaux eux-mêmes, ou l'agencité⁶⁹⁴. Bensa plante le décor :

« Le projet muséographique lié à l'édification du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou somme les "indigènes" de montrer leur spécificité, leur culture, ce à quoi d'ordinaire ils ne songent guère. Cette entreprise implique, en l'occurrence, que le monde kanak franchisse plusieurs barrières : celles qui définissent des sous-ensembles locaux (vingt-huit aires linguistiques différentes) ; celles qui l'enferment dans un Territoire de l'outre-mer français en regard des autres communautés de cette entité (les Wallisiens, les Européens, les Tahitiens, les Indonésiens, etc.) ; celles, enfin, qui l'inscrivent dans la civilisation océanienne. Cet élargissement des perspectives engage les Kanaks à s'inventer une autre image d'eux-mêmes. La tâche est rude, puisqu'il leur faut procéder à une transformation médiatique de leur univers familier, passer du confidentiel à l'officiel, de l'intime au public, de l'entre-soi au dialogue international ; nous sommes bien dans la situation analysée par James Clifford où "des populations marginales

⁶⁹² Togna admet volontiers qu'une agence culturelle n'est « pas un outil en usage dans la société kanak. C'est même un non-sens, tout comme l'est un centre culturel pour une structure traditionnelle qui n'a pas besoin de "mettre la parole dans une boîte". Mais la nécessité de protéger notre patrimoine impliquait précisément de "mettre la parole dans une boîte", autrement dit de nous placer dans une vision qui n'était pas kanak, une vision organisée de la culture » (*Mwà Vélé*, n°60, 2008, p.23). A ce titre, l'ADCK, comme le Centre Culturel, s'imposent bien comme des structures *exogènes* d'objectivation de la culture. De même, dans le documentaire consacré à l'exposition *Kanak, L'art est une parole* (*op.cit.*, 2014), Kasarhérou rappelle que la « mise en musée » des objets prélevés aux XIX^e et XX^e siècles dans les « sociétés traditionnelles » est une démarche qui ne fait sens que pour les Occidentaux et qui ne se conçoit pas dans la société kanak.

⁶⁹³ Les fonctions mentionnées sont celles qu'ils ou elles occupent en 1994. A noter que Wallès Kotra succèdera à Marie-Claude Tjibaou à la présidence du Conseil d'Administration de l'ADCK, lors du transfert de cette dernière de l'État à la Nouvelle-Calédonie, en 2012.

⁶⁹⁴ Données extraites du dossier de presse publié en 1998 par l'ADCK et consacré à l'inauguration du Centre Culturel Tjibaou (rubrique « L'équipe », p.36).

pénètrent un espace ethnographique ou historique, défini par l'imagination occidentale" » (Bensa, 2006 : 201-202)⁶⁹⁵.

Puis, citant un intervenant :

« Parole institutionnelle kanak : "Nous éprouvons quelque gêne à nous trouver ainsi placés sous les feux de la rampe. Notre société relève moins du spectacle que du partage ; car l'essentiel de notre culture reste de l'ordre de l'immatériel, de l'insaisissable. *Il faut donc équilibrer cette mise en vitrine par des projets plus patrimoniaux et documentaires qui, dans la bibliothèque par exemple, compenseront les risques de réification muséographique*" » (*ibid.* : 203 ; c'est moi qui souligne).

L'ethnologue interprète les propos qui viennent d'être tenus :

« A la crainte d'être objectivé dans une collection d'œuvres exposées s'oppose la mise en valeur de ce qui n'est pas montrable et qui, en tant que tel, relèverait du "vrai" patrimoine. Ainsi, l'essentiel du monde kanak devrait rester secret et presque inaccessible. Sur ce registre, *la référence à la culture comme à un dieu caché, immatériel et indicible prend parfois une dimension quasi incantatoire* chez ceux qui se sentent dominés par l'élitisme des promoteurs de l'art international. Les oppositions authenticité/artifice, invisible/explicite, populaire/mondain travaillent les principes de classement des Kanaks qui collaborent à des institutions chargées de promouvoir leur culture. (...)

Le regard extérieur jeté par le visiteur sur des éléments objectivés de la culture kanak fait partie d'un usage touristique du temps, *celui de la consommation d'un produit culturel*. Le Centre culturel Jean-Marie Tjibaou, s'il se pose comme une image forte du monde kanak, s'inscrit en retour dans la chaîne des espaces d'exposition qui jalonnent les parcours touristiques. *Ainsi, paradoxalement, au moment où l'univers kanak tend à souligner sa singularité politique, il se voit en quelque sorte banalisé par son insertion dans le réseau international des manifestations artistiques* » (*ibid.* : 203-204) ; c'est moi qui souligne).

L'argument développé ici par l'ethnologue n'est pas sans rappeler les thématiques chères aux « modernistes » et aux théoriciens de l'invention des cultures. Lors du colloque de Montpellier, en mars 1998, sur le thème des « politiques de la tradition », Bensa évoquait encore une forme de « contradiction » dans le fait de « mettre en spectacle » sa propre « culture » :

« Comment en effet peut-on vivre sans tensions la rupture entre la continuité de sa vie sociale habituelle et la mise en spectacle aux yeux de tous de formes (sculptures, danses, livres, architectures) censées vous représenter ? La contradiction, pour les Kanaks, entre

⁶⁹⁵ Il cite Clifford (1996 : 13).

leurs pratiques ordinaires, auxquelles ils ne songeraient pas spontanément à donner le statut de "culture", et les œuvres montrées ou même produites en leur nom par des officines spécialisées pour donner à voir ce qu'on appelle "leur culture" ne peut qu'éveiller leur étonnement, voire leur agacement » (Bensa, 2002[1998] : 188)⁶⁹⁶.

La démarche – que l'on peut clairement définir comme typiquement *traditionaliste* et portée par les membres identifiés d'une élite autochtone : directeurs artistiques, créateurs, chefs de départements des spectacles ou des expositions – n'est pourtant pas nouvelle, tout comme n'est pas nouveau « l'agacement » évoqué par Bensa et les réticences auxquelles il fait allusion. L'ethnologue ajoute d'ailleurs, fort à propos :

« Ce malaise, déjà sensible lors du Festival Mélanésia 2000 (ne vit-on pas le Palika – Parti de libération kanak – y dénoncer "la prostitution de la culture kanak" ?), est nettement réapparu avec la création du Centre Culturel Tjibaou à Nouméa » (Bensa, 2002 : 189)⁶⁹⁷.

Le rapprochement avec *Mélanésia 2000* s'impose ici d'autant plus que l'on se rappelle une critique formulée par Déwé Gorodey :

« On ne contrôle pas. D'abord, on n'est pas les bailleurs de fonds. On n'aurait pas pu construire un centre comme le Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou sans les fonds de l'État français, si Mitterrand n'avait pas pris la décision. Il ne faut pas se leurrer »⁶⁹⁸.

Or, en 1996, la référence à *Mélanésia 2000* et à la « prostitution de la culture » ne figure pas au milieu des « paroles institutionnelles » et des propos des experts du comité international de pilotage. Bensa veut bien néanmoins les sous-entendre :

« Rien d'étonnant, dès lors, à ce que des populations "mises en culture" disent ne pas se reconnaître dans les images qu'on veut donner d'elles. *L'écart entre une façon de vivre et une façon de montrer cette même existence est souvent perçu comme un scandale.* Le Centre culturel, le musée ou l'ouvrage d'ethnologie font apparaître une ossature des choses, et cette mise au jour est critiquée comme un mensonge. (...) Parce qu'il est dit et montré, *l'autre se dédouble et se compare à l'image qu'on donne de lui* » (Bensa, 2006 : 204-205 ; c'est moi qui souligne).

⁶⁹⁶ La revue *Mwà Vée* consacre en 2000 un numéro (n°29, *op.cit.*) à la danse contemporaine kanak : y sont justement évoquées ces difficultés très concrètes (en terme de scénographie, de chorégraphie, de placement des danseurs par rapport au public, etc.) du passage de la danse traditionnelle – réservée à l'intimité de quelques clans légitimes – à la performance scénique destinée à un public « non initié ». Cf. notamment l'interview de Tim Sameke (déjà cité) et les témoignages de Pierre Culand (DAC) et Emmanuel Kasarhérou (ADCK).

⁶⁹⁷ Cf. *supra*, chapitre 5.

⁶⁹⁸ Entretien avec Déwé Gorodey (*op.cit.* : 77).

Dans un article antérieur, Bensa explique que la conception d'un centre culturel *dédié au monde kanak* s'envisageait sous la forme d'une alternative entre des visions antinomiques de sa *mise en culture* :

« En l'occurrence, la culture kanak, auparavant dévalorisée ou marginalisée par la colonisation, ou bien réservée aux travaux de rares spécialistes, est en passe de devenir une sorte d'objet social ayant vocation à être promu sur la place publique. En raison de cette transformation, sont mises en compétition plusieurs acceptions de la culture kanak. Toutes sont soumises à une contrainte induite par le projet même de centre culturel : celle d'avoir à montrer une certaine idée de l'univers mélanésien d'hier et d'aujourd'hui. Cette difficulté a été soulignée avec une netteté particulière lorsque l'ADCK a un temps envisagé de reconstituer dans le Centre culturel (...), sous forme de maquette avec personnages en bois découpé, une tribu kanak traditionnelle. Une telle initiative aurait consacré l'idée d'une culture kanak vouée à disparaître pour n'être célébrée qu'en tant qu'objet au moment où, à l'inverse, on assiste à une réactivation, voire, ici ou là, à une exaltation, de la vie proprement mélanésienne ou considérée comme telle.

(...)

Le projet architectural de Renzo Piano et, plus largement, le dialogue entre maîtrise d'œuvre et maîtrise d'ouvrage vont au-delà de l'opposition entre tradition et modernité. Ils s'inscrivent dans *une logique d'"authenticité"* qui prend en compte à la fois la force de la civilisation kanak et les réalités souvent difficiles de Nouméa (délinquance, séparation des communautés, absence d'équipements culturels collectifs) » (Bensa, 1995 : 323).

L'anthropologue force alors le trait, par des propos qu'il voudra plus nuancés par la suite :

« Comme tous les hauts lieux de mémoire, tous les "grands travaux", ce projet-phare vent faire de l'esthétique architecturale la force d'entraînement d'une évolution morale et politique, pacifique et digne. Encore faut-il que le fonctionnement du Centre soit à la hauteur de cet objectif. En ce domaine, au point d'avancement actuel du projet, deux hypothèses se profilent :

- une conception "Euro-Disney" du Centre utiliserait les bâtiments à des fins plus touristiques et spectaculaires que créatrices, en mettant l'accent sur la parade et la conformité du Centre à l'image reçue des "parcs de loisir" ;
- une conception "Pacific way of life" selon laquelle le Centre serait d'abord un lieu de vie, de dialogue et d'invention, un lieu où, comme les Kanaks interrogés y insistent, "on se sente bien".

La mise en œuvre de l'une ou l'autre hypothèse, à partir d'un bâtiment suffisamment important et souple dans son utilisation, dépendra largement de la programmation du Centre et, plus profondément encore, de l'éthique générale qui présidera à sa gestion » (Bensa, 1995 : 323)⁶⁹⁹.

⁶⁹⁹ Cette référence un brin provocatrice à « Euro-Disney » est plutôt inédite, et il est assez facile d'imaginer qu'une telle option n'a pas été sérieusement envisagée par les responsables de l'ADCK (dont l'action des années

Dans un ouvrage qu'il consacre à la conception et à la construction du Centre Tjibaou, publié en 2000 (le site a ouvert en 1998), Bensa veut signifier qu'il incarne une ethnologie « impliquée » :

« Au diable les muséographies naturalistes qui présentent les Kanak comme des coquillages ! A bas les expositions coloniales et les décors exotiques qui tournent les cultures non-occidentales en dérision ! Hors de question de reconstituer *in vitro* des habitats traditionnels ! L'idée d'une sorte de "kanak-land", miniaturisation d'un village aux accents folkloriques, nous renverrait à l'époque où les Européens jouaient de quelques clichés faciles pour figer les Kanak dans un passé lointain. L'évolution politique de la Nouvelle-Calédonie interdit aujourd'hui une telle "mise en boîte" bien caractéristique des muséographies en forme de catafalque qui célèbrent les peuples en les momifiant. En s'imposant sur la scène politique et sociale, les Kanak ont définitivement montré qu'ils n'acceptaient plus d'être réifiés et caricaturés. (...) D'un bout à l'autre de l'entreprise, Renzo Piano n'a eu à dialoguer ni avec quelques thuriféraires d'une kanakité primordiale réinventée pour l'occasion, ni avec les sombres prophètes d'une modernité éradicatrice de tous les particularismes, mais avec des personnes impliquées de longue date dans la défense et l'illustration de la culture kanak vivante d'aujourd'hui » (Bensa, 2000 : 158-159).

Quelque années plus tard, plus modéré, il écrit simplement qu'il « fallait impérativement éviter à la fois deux écueils : celui de la reconstitution d'un village kanak traditionnel et celui de la fabrication d'un bâtiment strictement européen » (2006 : 337). Au passage, c'est bien le rôle performatif de l'ethnologie (« la dimension créatrice de l'expertise anthropologique ») que l'auteur met en exergue et vient défendre *a posteriori* (2006), puisqu'il admet que

« les ethnologues sont toujours à la fois les observateurs et les agents. Leur discipline n'est pas purement théorique et descriptive mais, pourrait-on dire, active. Par l'effet performatif du langage, elle fait exister ce qu'elle montre, accompagnant ainsi le mouvement par lequel les peuples se transforment et s'affirment » (*ibid.* : 339).

précédentes ne laissait rien présager en ce sens), mais qu'elle a pu émerger dans les discussions, en référence à d'autres espaces culturels en Océanie (à Hawaii en particulier) dans lesquels la dimension folklorique et touristique (et, plus prosaïquement, économique) a vraisemblablement dominé la programmation culturelle (entretien avec David Camerlynck, responsable du Département des Publics au moment de l'ouverture du Centre Culturel Tjibaou ; Nouméa, 3 septembre 2014). Un document interne au réseau des DRAC, diffusé en juin 1997, insiste sur la mission de « développement culturel » dévolue au futur Centre Culturel Tjibaou : « (...) plus que partout ailleurs, il convient de donner la priorité à la fonction recherche des publics, sensibilisation et formation des publics, partenariat avec les établissements scolaires et les structures de proximité dans les quartiers. Comme le souligne le directeur de l'ADCK, la population kanak n'a aucune habitude de la consommation des biens culturels. Si cette question et donc le renforcement significatif du département "développement culturel", ne sont pas sérieusement prises en compte, le centre culturel (...) Tjibaou risque de se transformer en "usine à accueil des touristes". On n'ose imaginer les conséquences politiques d'une telle dérive » (Document d'orientation soumis aux DRAC et aux services de l'État, juin 1997, p.7/34, archives personnelles).

« *Mwàkaa* » : l'espace cérémoniel des coutumes

Le même auteur suggérait encore, lors du colloque de Montpellier (mars 1998), que l'aménagement d'un espace particulier, qualifié d'« aire coutumière », jouxtant le bâtiment conçu par Renzo Piano, devait symboliser, par contraste avec le reste de l'édifice, l'idée d'une « culture vécue », et donc l'expression d'une forme de *résistance endogène* à la « mise en culture » qui, quelle qu'elle fût, serait nécessairement perçue comme *trop exogène*. A grand renfort de métaphores, il annonce alors le retour de *l'authenticité* culturelle :

« Les discussions avec les responsables de l'ADCK firent apparaître peu à peu cet arrière-plan du débat : "l'aire coutumière, expliquèrent-ils, pose les conditions de possibilité de la construction du Centre, parce qu'elle marque sur le site l'autorité des clans maîtres du terrain". Dans cette phrase s'exprime la force tranquille d'une pratique ancienne que les Kanaks n'entendent pas abandonner mais au contraire veulent faire jouer à plein. Ainsi, la voix des maîtres du sol vient-elle résonner aux portes de Nouméa, pour rappeler, dans un contexte politique lui conférant un écho particulier, que sous le pont des juridictions françaises coule, tenace, le fleuve d'une parole kanak qui commande les liens au sol. Par l'aire coutumière ainsi justifiée, les Kanaks parlent aux Kanaks [*sic*] en-deçà et au-delà du seul projet de centre culturel et dans une langue indépendante de celle qu'on attribue à "la culture" quand elle s'adresse à des étrangers. *La logique de cette aire est celle de l'ordre social kanak tel qu'il existe avant et après sa mise en symbole par toutes les politiques culturelles le concernant. Plutôt que d'une "culture", l'aire coutumière relève d'une organisation essentielle du monde kanak, celle qui orchestre les rapports structurants à la terre* » (Bensa, 2002[1998] : 191-192 ; c'est moi qui souligne).

Il poursuit par une analogie aux accents primordialistes, qui sera reprise par la suite :

« Sur le site de Tina [où est construit l'édifice], l'aire coutumière est aux maîtres de la terre ce que le Centre Tjibaou est à la chefferie. L'autorité des gardiens les plus anciens du lieu rend possible la réalisation du projet, qui, tel un chef, n'est qu'un tout nouveau venu sur les terres ancestrales. Aux uns, en bas et dans l'ombre, l'aire coutumière et le pouvoir éternel sur la terre ; aux autres, en haut et en pleine lumière, le Centre culturel et la gloire éphémère du règne sur les hommes : la dualité politique kanak sera respectée à condition que ces deux pôles soient bien établis par le plan-masse. (...) Au-delà de cette fonction symbolique, elle permet aussi aux gens vivant loin de Nouméa de s'approprier le lieu où, selon leurs souhaits, la culture kanak doit être autant vécue que montrée. (...) *Tout laisse ici entendre un ferme refus de se laisser inventer par d'autres, la volonté nette de se tenir dans la continuité d'habitudes qu'on ne saurait abandonner au seuil de la "ville blanche"* » (*ibid.* : 193 ; c'est moi qui souligne)⁷⁰⁰.

⁷⁰⁰ Dans la même veine, Dorothée Dussy écrit : « La genèse coutumière à laquelle on assiste avec l'exemple du Centre culturel Tjibaou pose au final la question de sa future place dans l'espace social kanak contemporain.

Et Bensa de conclure :

« Une telle insistance sur la partie que l'architecte n'avait pas à bâtir – au pire seulement à tolérer, au mieux à penser dans l'économie globale du projet – révèle combien ici l'art de vivre ensemble prévaut sur "l'invention de la culture". Pour les ruraux, la création du Centre ne saurait être autre chose que l'opportunité de perpétuer aux abords de Nouméa leurs façons habituelles de faire, de se rencontrer, de prononcer des discours ou de procéder à des échanges cérémoniels. (...) Mais est-il légitime de rapporter l'aire coutumière au seul souci de préserver un lieu où pourront s'effectuer les gestes coutumiers à l'abri de toute mise en spectacle ? » (*ibid.* : 194 ; c'est moi qui souligne).

Comme je l'évoquais en introduction, « l'aire coutumière » semble être davantage consacrée aujourd'hui aux cérémonies officielles et aux coutumes protocolaires (visites officielles, journées à thème, etc.), ainsi qu'à certains spectacles, notamment des danses traditionnelles ; d'autres « gestes coutumiers » peuvent se dérouler, en revanche, dans un cadre plus intimiste, que l'aire du « mwâ kâà » (nom initialement donné à l'espace « coutumier » du Centre Culturel), ouverte aux regards et à la circulation des visiteurs, ne semble pas toujours en mesure de fournir (*cf. infra*)⁷⁰¹.

On ne peut manquer non plus de relever un certain paradoxe, lié à la conception même de cette « aire coutumière ». La problématique s'articule en effet autour de *la représentation qui doit être faite du monde kanak au sein d'un seul et unique « espace coutumier »*. Au final, ce seront trois cases traditionnelles qui seront érigées, selon un raisonnement « pragmatique » que résume encore Bensa :

Quelques indices pourraient par exemple montrer qu'*il occupe symboliquement la place du siège d'une chefferie contemporaine* – en témoigne déjà le fait qu'Octave Togna, son promoteur, envisage de laisser, *comme c'est la pratique dans les chefferies "traditionnelles"*, la place à un arrivant plus récent » (Dussy, 2012 : 254 ; c'est moi qui souligne). On pourrait aussi écrire qu'il ne s'agit là, ni plus, ni moins, que d'une passation de pouvoir entre un dirigeant et son successeur, plus jeune, à la tête d'un établissement public – en l'occurrence Octave Togna et Emmanuel Kasarhérou. La métaphore coutumière « convoquée » par les deux ethnologues peut paraître quelque peu artificielle, et relève sans doute davantage d'une forme de projection traditionaliste, que les acteurs sociaux kanak pourront évidemment s'approprier pour tenter d'asseoir, *aux yeux des non-Kanak* – les Kanak n'étant pas dupes – une forme politiquement correcte de « légitimité traditionnelle », ou du moins un « effet de tradition ». D'autres pratiques sociales à l'intérieur du Centre Culturel Tjibaou relèvent bien, en revanche, d'un processus de syncrétisme culturel et d'appropriation symbolique de certains traits exogènes (*cf. infra*, chapitre 9).

⁷⁰¹ L'aire coutumière a notamment été utilisée en mai 1998 pour les cérémonies d'inauguration du Centre Culturel (*cf. infra*). Emmanuel Kasarhérou explique : « Mot issu de la langue *drubea*, *mwàkaa* signifie l'espace cérémoniel des coutumes » (2011 : 701, note 6). Il ajoute : « L'espace *Mwàkaa* du centre Tjibaou nommé en 1998 ne doit pas être confondu avec le *Mwaaka*, monument érigé à Nouméa en 2003, 150 ans après la prise de possession, et fixé en septembre 2004, lors d'une cérémonie de partage, place de la Moselle en un lieu que le gouvernement de Nouvelle-Calédonie projette de nommer "Place de la citoyenneté" » (*ibid.*). *Cf.* aussi Kasarhérou (1998).

« Restait à déterminer le nombre de cases traditionnelles et leur distribution dans l'espace. (...) Une logique strictement traditionnelle n'autoriserait que le clan des maîtres du sol à dresser sa maison sur ce terrain aujourd'hui inoccupé, quitte à ce qu'il accepte ensuite l'installation d'autres clans. Mais la vocation du lieu à figurer l'ensemble du monde kanak actuel s'accommodait mal de cette appropriation du site par son seul ayant-droit originel. *Pour passer du clan au "peuple", de l'unité privée à la collectivité politique, telle qu'elle s'est progressivement élaborée au fil des vicissitudes de l'histoire coloniale, il convenait de faire de chacune des cases le symbole d'une des multiples entités territoriales et culturelles du pays kanak.* Mais quel découpage adopter ? (...) La solution longtemps retenue fut celle d'un découpage de l'archipel en huit sous-ensembles géographiques correspondant à des entités sociales et culturelles cohérentes du point de vue des traditions kanak. Ce découpage a été suscité d'abord en 1983 à l'initiative de Georges Lemoine (alors Secrétaire d'État aux DOM-TOM) et ensuite officialisé par les Accords de Matignon en 1988 pour donner corps au principe d'une instance kanak consultative [il s'agit alors des huit conseils d'aires coutumières]. (...) Chaque aire serait invitée à construire sa grande case et à faire connaître aux autres ses propres traditions. En moins de vingt ans, en effet, les pièces de ce grand puzzle ont acquis une certaine identité. *Au gré des rassemblements festifs et de la répétition des noms des aires dans les discours, sur les affiches, les tee-shirts ou sur les cartes culturelles de l'archipel, les populations locales ont respectivement intériorisé leur appartenance à chacune de ces entités au point de se présenter désormais sous leurs bannières (...).*

Cette formule parut idéale tant que ne furent pas posés les problèmes pratiques qu'elle soulevait. Assurer la maintenance permanente de huit demeures végétales installées à la périphérie de Nouméa n'est pas une mince affaire. Quant à imaginer que des constructions si inflammables puissent être visitées chaque jour par les usagers du Centre (touristes, écoles, public des festivités, etc.), les responsables de la sécurité ne pouvaient à juste titre qu'avertir des dangers d'une telle éventualité. Il fallait à l'évidence se replier sur une hypothèse moins ambitieuse et plus réaliste. Là encore, un découpage tout à fait officiel et récent offrit une solution : le partage de la Nouvelle-Calédonie en trois provinces : "Iles Loyauté", "Nord" et "Sud". (...) *En reprenant cette nouvelle géographie électorale à son compte, l'aire coutumière du Centre Tjibaou voit le nombre de ses cases ramené de huit à trois* » (Bensa, 2002 : 196-197 ; c'est moi qui souligne).

Pour autant, l'ethnologue ne veut voir (à l'époque) aucune contradiction dans cet agencement, dont il s'efforce d'écarter toute idée d'invention et de « falsification » :

« Dans le cas du Centre Culturel Tjibaou, conclut-il, la réticence à se sentir enfermé dans le regard des non-Kanaks a pris la forme d'une sorte de contre-projet. L'aire coutumière est la trace de *cette résistance à la menace de chosification que toute mise en image et en musée constituent pour un peuple* aujourd'hui décidé à diriger son pays » (*ibid.* : 201).

Il est pourtant difficile de ne pas voir de réification de la culture dans cet aménagement quelque peu arbitraire de « l'aire coutumière » en trois cases « provincialisées », censées symboliser le fondement de l'authenticité culturelle pour l'ensemble du monde kanak. Bensa

participe ici d'une forme de traditionalisme insitutionnalisé et de célébration du culturalisme, qui sert, non plus une idéologie politique, mais bien l'édification d'un champ social en émergence autour de la notion de continuité culturelle.



Fig.7. L'aire «Mwaka» du Centre Tjibaou accueille des cérémonies coutumières ou des performances culturelles, comme ici, ces danses traditionnelles. A droite, la « Case du Sud » ; à gauche, celle du Nord (la case des Iles Loyauté n'est pas visible sur l'image). En arrière-plan, une des « cases » modernes de Renzo Piano (photo : C. Graille/sept.2014).

A propos, cette fois, du *contenu* du centre culturel proprement dit (c'est-à-dire, précisément, comme lieu de *chosification* et de *mise en image*, de création et d'exposition d'œuvres ou de manifestations culturelles), Bensa revient sur les échanges verbaux entre les membres du Comité International de Pilotage réuni en 1995. Certaines des paroles – les plus virulentes – que retranscrit l'ethnologue sont celles d'un autochtone océanien *non-kanak* qui remet en cause, non pas la réification culturelle et la mise en spectacle (ou en architecture) d'une forme publique d'*authenticité*, mais bien plutôt l'hégémonie occidentale sur les représentations de l'art contemporain, lequel devrait alors se concevoir comme un art « déterritorialisé » (*ibid.* : 205) car relevant d'une esthétique universelle ; l'intervenant maori dénonce une forme de néo-colonialisme institutionnel :

« Un Maori, professeur d'histoire de l'art : "Nous sommes agacés de nous sentir définis de l'extérieur. Les œuvres de nos artistes doivent être représentatives de l'identité maori. Il ne faudrait pas revenir à cette pratique toute coloniale qui consiste à constituer une collection européenne d'art océanien, à partir des pièces créées par ceux que vous sélectionnez comme des "*sophisticated artists*". En langue maori, il n'y a pas de mot pour désigner l'art. Les œuvres et les espaces où on les montre sont sacrés (...)" » (*ibid.* : 206)⁷⁰².

Il s'agit ici selon toute vraisemblance de Jonathan Mane-Wheoki, de l'Université de Canterbury⁷⁰³. Sa position ne surprend guère au regard des enjeux qui dominent le champ académique en Nouvelle-Zélande (Rata, 2001 ; et *supra*)⁷⁰⁴. Bensa commente :

« En deça de cette discussion se tient *un conflit de légitimité* : qui est habilité à donner une image authentique de l'autre ? Qui peut dire l'authenticité ? » (*ibid.* : 206 ; c'est moi qui souligne).

Je souligne au passage que les transformations sociales et culturelles dont la Nouvelle-Calédonie fait l'objet depuis le début du mouvement de renouveau culturel kanak, obligent à repenser sans cesse la notion d'*authenticité*, ou tout au moins à l'appréhender, non pas comme un principe primordial et immuable, existant de toute éternité, qui serait tantôt étouffé ou perverti par une force hégémonique française, et tantôt libéré et rendu à lui-même, mais bien plutôt comme un outil symbolique né de la modernité, dont le contenu varie selon le contexte dans lequel il est utilisé, ou pour le dire autrement, selon les fonctions idéologiques, sociales ou économiques qu'il remplit. Pour en revenir au texte de Bensa, l'argument de la légitimité autochtone à *s'autodéfinir dans ses propres termes* est repris ensuite par un autre membre du comité de pilotage :

⁷⁰² Au contraire de ce qui est avancé ici, le processus qui consiste à opérer une classification des œuvres d'art contemporain autochtone en fonction d'une « authenticité » culturelle qui serait intrinsèquement liée à leur symbolisme « identitaire » (ou, selon le point de vue exogène, à leur « exotisme »), relève davantage d'une vision primitiviste de la production culturelle et artistique. Néanmoins, un certain nombre d'artistes, africains ou australiens, ont déjà exprimé depuis des années leur souhait de s'affranchir totalement de ces catégories, pour être considérés en tant que créateurs, et non plus comme porte-parole « indigènes » ou « aborigènes » d'une communauté culturelle. Cf. Graille (2003), Le Roux (2012), Barbe (2013). Ce phénomène est bien moins visible en Nouvelle-Calédonie, à l'exception peut-être, très récemment, de l'artiste poète et slameur Paul Wamo, dont on lit qu'il réfuterait l'étiquette d'« artiste kanak » pour se positionner dans un registre désethnicisé et entièrement transnational (d'après la brève présentation de Christine Salomon dans Bensa, A., *et al.*, *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38, Paris, Survival International, 2015, p.269).

⁷⁰³ Cf. *supra* sur la composition du C.I.P.

⁷⁰⁴ Il est tout aussi symptomatique de trouver certains propos prêtés à Nidoïsh Naisseline et mis en exergue dans un journal néo-zélandais, le *Christchurch Press*, peu après l'ouverture du Centre Tjibaou : « J'ai l'impression que les ethnologues de Paris sont venus ici pour nous apprendre notre culture » ("New Caledonia Takes a Gamble on Beauty", article de Victoria Main publié le 2 décembre 1998 ; cité par Message, 2006a : 161-162 ; 2006b : 21).

« – Un anthropologue européen : "Il est essentiel que l'histoire de la Nouvelle-calédonie soit d'une manière ou d'une autre présente dans le futur centre culturel."

– Un Océanien responsable de musée : "Mais il faudrait pouvoir dire cette histoire selon plusieurs points de vue *pour ne pas laisser aux Occidentaux le monopole du récit historique*" » (*ibid.* : 212 ; c'est moi qui souligne)⁷⁰⁵.

Au-delà de l'interprétation donnée *a posteriori* par Bensa sur la question de la légitimité et du pouvoir de *dire l'authenticité*, il eût été intéressant de connaître les réactions « à chaud » des personnalités *kanak* présentes lors de la réunion. Si l'on s'en tient au compte-rendu qu'en donne l'ethnologue, ces prises de parole incombent plus sûrement à des Océanien(ne)s *non-kanak* : la problématique épistémologique autour de l'hégémonie académique française (muséale et esthétique) ne semble pas constituer, *du point de vue des futurs responsables kanak du Centre Tjibaou*, un point d'achoppement dans l'élaboration du projet culturel en cours⁷⁰⁶. Cette particularité – je parlais en tout début d'ouvrage d'une forme d'« exception culturelle » dans l'environnement océanien – sera précisément à l'origine de la manière dont la « kanakitude » va se trouver institutionnalisée dans un bâtiment à vocation culturelle et artistique, qui n'aurait de toute évidence pas pu être conçu de la même manière en Australie ou en Nouvelle-Zélande⁷⁰⁷.

⁷⁰⁵ Il ne paraît pas inutile de déceler, au cœur de ces échanges, un moment réflexif où Bensa choisit de se positionner, pour l'avenir, à l'intérieur d'un courant épistémologique nettement relativiste, dans lequel se retrouvent des historiens anglo-saxons du Pacifique Sud, notamment Bronwen Douglas, puis Adrian Muckle dont Douglas dirigea la thèse (2003). Cette démarche semble caractéristique des ouvrages récents dans lesquels Bensa apparaît (*cf.* Bensa et Millet, 2013), et plus particulièrement l'ouvrage que l'ethnologue français signe avec Goromoedo et Muckle en 2015 (*op.cit.*).

⁷⁰⁶ D'aucuns rétorqueront sans doute que l'origine des fonds contraint également les responsables de l'ADCK à une forme de « tempérance », mais je reste d'avis qu'ils auraient parfaitement pu adopter des positions plus virulentes et nettement autochtonistes quant au contenu à donner au futur centre culturel. Cette question mériterait sans doute d'être discutée plus longuement avec les intéressés.

⁷⁰⁷ Ce point me permet d'évoquer un échange que j'avais eu en 2001 à l'ANU avec l'historienne australienne Bronwen Douglas, qui jugeait le Centre Culturel Tjibaou « so typically French » ; la même année, j'avais accompagné deux anthropologues, Alban Bensa et Dorothee Dussy (EHES), qui étaient de passage à Canberra, pour une visite du National Museum of Australia récemment ouvert : leur réaction avait été qu'un tel musée était « impensable » en France. Pour une approche comparative de trois établissements culturels à vocation identitaire, en Australie, Nouvelle-Zélande et Nouvelle-Calédonie, je renvoie à un article écrit en 2002 par Lorenzo Veracini et Adrian Muckle, où les auteurs soulignent les divergences dans la manière dont chacune des trois institutions (inaugurées à la même époque) donne à voir une certaine représentation postcoloniale d'un peuple autochtone (et, pour les établissements ouverts à Canberra et Wellington, de l'histoire du peuplement colonial du pays) : « Reflections of Indigenous History *inside* the National Museums of Australia and Aotearoa New Zealand and *outside* of New Caledonia's Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou » ; article consulté sur *The Electronic Journal of Australian and New Zealand History*, 2002 (http://www.jcu.edu.au/aff/history/articles/veracini_muckle.htm). Pour une étude comparative à large spectre sur les « nouveaux musées » de l'identité culturelle, *cf.* l'ouvrage de Kylie Message (2006a ; en particulier les chapitres 5 et 6 consacrés au Centre Culturel Tjibaou et au Te Papa Tongarewa Museum de Wellington, en Nouvelle-Zélande). *Cf.* aussi le numéro d'*Anthropologie et Sociétés* consacré aux problématiques des musées autochtones (« Musées et premières nations », *Anthropologie et Sociétés*, vol.28, n°2, 2004).

Même s'ils ne font pas directement référence à la réunion relatée par Alban Bensa, les propos d'Emmanuel Kasarhérou – directeur culturel de l'ADCK et membre du C.I.P. –, recueillis par mes soins en 1998, sont à ce sujet particulièrement éclairants :

« C'est intéressant aussi de voir ce qui se passe dans la région, parce ce type de relation entre populations indigène et non-indigène – finalement, c'est ça : Australie, Calédonie, Nouvelle-Zélande – est très différent suivant l'histoire, et le ratio, le ratio de population, ce que ça représente. Et puis les fondements culturels aussi : les Maoris sont des gens qui poussent très loin la balle. Systématiquement. Je veux dire, même quand ils sont avec des gens d'Océanie (...). Mais ça fait partie de leur culture, je veux dire, c'est des cultures du paraître, c'est des cultures du *show*, c'est des cultures où il faut toujours aller vers le... l'outrancier, une limite qu'on ne perçoit pas toujours. Moi j'ai l'impression qu'ils sont déjà largement outranciers et en fait, ils sont encore, eux, dans quelque chose qui leur paraît correct. (...) Et puis les Australiens, c'est encore autre chose. Là, j'étais à une conférence des musées, à Melbourne, il y a deux semaines, et il y a eu une grande table ronde avec les Aborigènes. Les Aborigènes, ils ne sont même pas 1% de la population ! Pour se faire entendre, avoir trois lignes dans le journal, ils sont obligés de gueuler comme des fous. Donc les porte-parole disent des choses... !!! Mais vraiment ! Ils vont loin, ils vont *très* loin. Mais je les comprends : dans la situation dans laquelle ils sont, je veux dire, autrement, s'ils avaient un comportement beaucoup plus... serein, ils achèveraient d'être complètement laminés, bouffés, rentrés, enfin complètement aplatis. Donc je comprends assez ça, même si ça peut mettre, dans des situations, un peu mal à l'aise parfois. Ici, on est dans un type de ratio un peu différent, on est un peu à force égale (...). Puis, les cultures de base : la culture mélanésienne n'est pas une culture du paraître du tout... »⁷⁰⁸.

Si les intellectuels et dirigeants culturels kanak sont en mesure de s'approprier le projet institutionnel qui se met progressivement en route, une certaine critique dénonce en revanche une forme de *recolonisation symbolique* dont le Centre Culturel Tjibaou serait la consécration. Du même coup, dans une vision qui devient forcément rétrospective, la « filiation » idéologique entre le festival *Mélanésia 2000* et le futur établissement érigé à la gloire de la culture kanak et à la mémoire de Jean-Marie Tjibaou se trouve questionnée.

⁷⁰⁸ Nouméa, entretien du 3 novembre 1998. Dans un article paru l'année suivante, Kasarhérou reprend ce thème des minorités autochtones ; il indique, à propos des Aborigènes : « Lorsqu'on leur parle des objectifs du Centre, que l'on évoque, par exemple, notre souhait d'ouverture, cela leur paraît un peu étrange. Tel que nous l'avons défini, le projet les a beaucoup surpris car, pour eux, le Centre culturel kanak ne devrait montrer que de la culture kanak (...). Que la France ait fait un chèque de 320 millions de francs [français] à un groupe d'indigènes, tant les Maori que les Aborigènes n'en reviennent pas » (Kasarhérou, 1999 : 443). Sur la question du *ratio*, très rarement évoquée comme étant un déterminant de la manière dont les producteurs symboliques vont chercher à faire entendre leur voix sur la scène politique ou culturelle, j'ai relevé une phrase de David Chappell : « Imaginez si la moitié de la population de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande, du Canada ou des États-Unis était autochtone aujourd'hui, comme c'est le cas des Kanak en Nouvelle-Calédonie. A quel point cela pourrait-il affecter leurs politiques "nationales" ? » (Chappell, 2003 : 189, note 4).

2. Quelle est la part d'héritage de *Mélanésia 2000* ?

Pour l'un de ses plus vifs détracteurs, le projet du Centre Culturel Tjibaou témoignerait surtout d'une occidentalisation et d'une folklorisation croissantes de la culture kanak, et par conséquent d'un non-respect de la volonté première de celui qui fut un initiateur de la « renaissance culturelle » et dont les dirigeants de l'ADCK – et en premier lieu, l'épouse du *leader* disparu – entendent pourtant se réclamer :

« La suite du Festival n'était pas pour Jean-Marie Tjibaou la construction d'une cathédrale à la gloire de la culture canaque. Le leader aujourd'hui absent avait préconisé au contraire que soit satisfait un besoin culturel aussi bien que social, à la fois constant et criant, et cela sur le terrain même où avait eu lieu le Festival.

La culture canaque vit en effet, non tant dans ses danses, ses chants et ses « contes », qui sont de l'ordre du détail opérationnel, mais par ses cérémonies, ses fêtes, ses échanges de vivres, de biens, d'épouses ou d'enfants existants ou à venir, qui fournissent le cadre où s'insère tout le reste. Cet aspect essentiel de la société canaque, où elle vit collectivement sa culture, ne dispose d'aucun lieu à Nouméa alors que la population mélanésienne ne cesse d'y grandir en nombre » (Guiart, 1996b : 109-110).

L'ethnologue fait partie de ceux qui, tandis que s'édifie le Centre Culturel Tjibaou, voient dans *Mélanésia 2000* une forme d'authenticité culturelle désormais irrémédiablement perdue :

« Le festival Mélanésia 2000 est la marque d'un moment de l'histoire qui ne reviendra pas. Malgré les apparences, il n'a pas d'héritage possible. Il faudra faire autre chose et *il faudra surtout que les Canaques s'en chargent entièrement, échappant au paternalisme culturel parisien qui est une autre forme de domination coloniale* » (1996b : 111 ; c'est moi qui souligne)⁷⁰⁹.

Et à ce titre, la politique culturelle menée à travers l'ADCK s'inscrirait, selon Guiart, non plus dans la perspective ouverte par *Mélanésia 2000*, mais bien davantage dans une logique de développement touristique, ou constituerait tout au moins une forme de folklore ou de loisir. Il déplore de fait « la tendance actuelle à la folklorisation d'éléments sortis de la culture et présentés à tort comme pourvus d'une existence autonome (danses, chants, musique moderne, "contes", objets d'un artisanat moderne baptisé art contemporain » (1996b : 91) ; il y voit une

⁷⁰⁹ On retrouve encore ici chez Guiart les marqueurs idéologiques d'une critique de l'hégémonie occidentale sur la représentation légitime de la culture autochtone (cf. aussi : Guiart, 2009) : paradoxalement, cette critique est *exogène*, et formulée de surcroît par l'un des héritiers du colonialisme académique dont se nourrit abondamment l'ethnologie des années 1950.

trahison à l'égard de *Mélanésia 2000* qui faisait « la démonstration publique de l'existence maintenue d'une culture canaque bien vivante » (*ibid.* : 92). L'ethnologue critique d'ailleurs vivement le projet du Centre Culturel (à l'aide d'un registre qui n'est pas sans rappeler les arguments anti-impérialistes des mouvements radicaux qui, en d'autres temps, s'opposaient au festival) :

« On s'apprête à financer sur crédits d'État des activités dites culturelles canaques, mais dans la mesure seulement où *elles obéissent à la conception française de la culture : danse + théâtre + musique + cinéma + littérature écrite + arts plastiques = culture.*

C'est une conception coloniale en diable, *puisque'il s'agit d'imposer de l'extérieur une conception étrangère à la culture sans s'occuper de la vie quotidienne des hommes et des femmes qui participent aux cultures et font vivre les sociétés considérées.*

On comprend mieux ainsi l'intervention de la notion du "développement" de la culture canaque, imaginée par des hauts fonctionnaires socialistes encore plus jacobins que leurs prédécesseurs issus de la droite classique. *D'une main on "développe", de l'autre on poursuit la destruction de ce que l'on prétend développer.* Ils ont donc fait comprendre qu'ils acceptaient des éléments de cette culture, ceux qui sont le plus accessible à un public non canaque, ce qui consiste à les extraire du contexte dont ils sont issus et [à] en faire des produits particuliers, arrangeables et présentables en tant que tels, éventuellement commercialisables, dans des festivals où la règle du jeu aboutit à ce que ce soit toujours les mêmes groupes de danse, bien connus depuis trente ou quarante ans, qui se succèdent au sommet des palmarès (Ile des Pins, Gaïca, Kejëny, Wetr, etc.). *Partout ailleurs on appelle cela des activités folkloriques et on lie leur développement à celui du tourisme de façon à justifier par un bénéfice économique l'argent dépensé.* On obtient d'ailleurs un résultat tout aussi spectaculaire par la même professionnalisation progressive des groupes de danseurs. A Fidji, à Tonga, les cultures traditionnelles poursuivent tranquillement leur bonhomme de chemin, organisant avec une efficacité satisfaisante des concours de groupes de danses, de chants et de musique plus moderne à des coûts nettement inférieurs. Leurs pouvoirs publics réagissent avec simplicité, sans s'encombrer de l'idée abracadabrante d'imaginer nécessaire de construire tout d'abord une cathédrale vouée à la culture considérée. Ils ne prétendent pas d'ailleurs qu'il s'agisse d'une activité culturelle. On encourage les groupes de danseurs traditionnels ou de musique moderne parce qu'il y a un marché porteur et que cela permet aux intéressés de vivre.

On doit se poser la question de ce qu'est en réalité cette culture canaque au nom de laquelle on fait des choses étranges qui ne semblent pas si canaques que cela (...) » (Guiart, 1996a : 35-36 ; c'est moi qui souligne)⁷¹⁰.

⁷¹⁰ Précisons ici que pour Guiart, le « renouveau culturel kanak » s'est produit bien plus tôt, dès la fin du régime de l'indigénat et l'arrêt du cantonnement : « Le renouveau de la culture, ou des cultures canaques, le singulier est une simple commodité ici, a bien eu lieu, mais cela dès la fin des années quarante et au début des années cinquante, après l'annulation des dispositions portant *Code de l'Indigénat* et qui interdisaient aux Mélanésiens de sortir de leurs districts sans une autorisation écrite de Nouméa, transmise à la diligence du chef de poste de gendarmerie voisin. (...) Des familles entières étaient constamment sur les routes, reconstituant charnellement en quelque sorte le tissu des relations et des obligations anciennes, et le faisant avec une joie visible. (...) Ce renouveau durera au moins deux décennies et se prolonge aujourd'hui dans les milliers de comportements privés et publics, au moment des mariages et des deuils. C'est cela la culture canaque en marche » (Guiart, 1996b : 105-106).

L'ethnologue s'en prend aux promoteurs d'une « culture canaque aseptisée » destinée à « des adultes en grande partie urbanisés et "culturellement" désemparés » (1996a : 34) : les responsables, dit-il, sont « des personnalités élevées à la ville, en France, ou dans ces faubourgs canaques anciens de la ville, laissés presque sans terres, entourés aujourd'hui de lotissements résidentiels européens ». Guiart n'est visiblement pas le seul à lancer de telles critiques : certains Kanak les formulent également, comme l'indique le directeur culturel du Centre Tjibaou, Emmanuel Kasarhérou, qui leur répond en ces termes :

« Il est de plus en plus fréquent de rencontrer, chez ceux qui critiquent le Centre, une vision de la culture que l'on pourrait qualifier de "populiste". Pour eux, la vraie culture, c'est celle du quotidien des villages, c'est quand je me lave les mains, quand je mange, quand je cuisine, etc. La culture serait ce quotidien, et *tout le reste serait une création de toutes pièces des groupes dominants et des colonialistes français, qui auraient intellectualisé et folklorisé la culture kanak pour la faire entrer dans la société du spectacle. (...) Les gens qui tiennent ces discours se trouvent bien souvent parmi les plus "intégrés" à la culture occidentale, au moins intellectuellement*. Et leur position radicale est avant tout une réaction à leur propre intégration et au malaise dans lequel ils se trouvent plongés. Ce type de discours correspond bien sûr à celui d'une frange politique kanak, mais ce sont des gens qui se tiennent à l'écart du Centre, lequel reste pour eux un lieu étranger, même s'ils y viennent parfois » (Kasarhérou, 1999 : 440 ; c'est moi qui souligne).

Il est intéressant de noter que Kasarhérou et Guiart tendent tous les deux à stigmatiser pareillement (mais par des arguments radicalement opposés, compte tenu de leurs positions respectives à l'intérieur du champ du *pouvoir symbolique*) une catégorie de Kanak « acculturés », « intégrés » au moins « intellectuellement » à la culture occidentale. De toute évidence, Emmanuel Kasarhérou n'entend pas être assimilé à ceux qu'il décrit ainsi⁷¹¹. Quant au discours de Jean Guiart, il illustrerait plutôt la difficulté, pour les agents sociaux – en particulier les ethnologues –, à objectiver certains événements politiques et culturels, selon qu'ils s'y trouvent, ou non, *impliqués* plus ou moins directement et personnellement⁷¹².

Mon propos n'est pas d'entrer dans la polémique et de prendre parti, de quelque manière que ce soit, pour ou contre la politique culturelle menée par l'ADCK⁷¹³. En revanche, je ne

⁷¹¹ Aujourd'hui, quinze ans plus tard, Kasarhérou assume et exprime clairement son appartenance aux deux cultures, kanak et occidentale, qui s'avère être devenue un acquis précieux (*cf. infra*, chapitre 9).

⁷¹² *Cf.* à ce propos les arguments de Pierre Bourdieu (1980b).

⁷¹³ *Cf.* également les propos d'Octave Togna, publiés par la revue *Mwà Véeé* (d'abord dans le n°60, avril-juin 2008, p.23, puis à nouveau dans le n°74-75 en 2012, p.17), à propos des critiques formulées à l'encontre d'une sorte de « fausse culture » qui serait présentée au Centre Culturel Tjibaou : « Il n'y a pas une "vraie" et une "fausse" culture kanak. Ce genre de raisonnement relève d'une vision strictement ethnologique des choses de la part de gens qui ne

peux m'empêcher ici d'ajouter quelques précisions aux propos de Guiart : d'une part, le caractère hétéronome des représentations culturelles était déjà très marqué en 1975, comme l'attestent la « bienveillance » des autorités qui financent le festival, et également le soutien technique fourni par les fonctionnaires intégrés au comité organisateur⁷¹⁴ ; d'autre part, si les spectacles proposés par le Centre Culturel Tjibaou témoignent vraisemblablement d'une qualité technique et esthétique qui se veut supérieure à celle du festival de 1975 (bien que les organisateurs de l'époque fassent état, notamment en ce qui concerne la pièce *Kanaké*, de spectacles soigneusement préparés), il paraît difficile d'en déduire que les représentations culturelles proposées par *Mélanésia 2000* ont été « plus authentiques » ou « moins acculturées » que celles d'aujourd'hui. En 1975, les « Foulards Rouges » et le « Groupe 1878 » parlaient déjà, rappelons-le, de « folklorisation » et même de « prostitution » de la culture ou de la coutume – dès lors qu'il s'agissait de *donner à voir* des formes d'expression ou des rituels qui n'auraient pas dû avoir besoin d'être montrés à *l'extérieur* pour pouvoir perdurer.

« Le danger, ajoute Guiart, est là, dans les festivals d'aujourd'hui, dont la finalité non avouée est de professionnaliser les groupes, qui deviendront alors disponibles pour l'illustration culturelle des entreprises touristiques (...). Il n'a existé ni dans la conception, ni dans la réalisation de *Mélanésia 2000* » (1996b : 96).

Or, il me semble avoir montré plus haut que Tjibaou lui-même avait totalement intégré cette *reformulation acculturée* de « la culture kanak », puisqu'il l'appelait de ses vœux, et la décrivait comme un enchaînement à la fois souhaitable et prévisible dans le processus de revitalisation de l'identité autochtone et de sa reconnaissance dans l'espace public (la culture étant érigée en support symbolique de la revendication politique) :

« Les éléments de la modernité sont là, mais nous manquons de modèles intégrant le traditionnel et le moderne. C'est donc le temps du débat entre l'option pour la modernité et la peur de perdre son identité. Ce débat sera long et il nous faudra surmonter cette contradiction. La symbiose entre le traditionnel et le moderne s'opère en effet par la force des choses. Les nouvelles formes d'expression la réalisent par l'intégration du matériel. Les sons sortent de la guitare, mais c'est pour accompagner des thèmes poétiques ou contemporains spécifiquement mélanésiens. De même, les *manous* (pagnes), les sifflets de rythme, les peintures et poudres décoratives, l'harmonica et les

nous imaginent qu'en *bagayou* (étui pénien), tenue en dehors de laquelle point de salut pour nous. Aux yeux des gens qui pensent ainsi, nous ne sommes plus que des "faux Kanak" puisque nous nous habillons. Si nous n'avions pas été capables de placer notre identité et notre culture dans le monde d'aujourd'hui, l'ADCK n'aurait jamais existé, nous n'aurions jamais abouti à un centre de création artistique sur l'évolution de la culture kanak, et nous nous serions retrouvés avec un écomusée ».

⁷¹⁴ Ce qui avait valu de vives critiques aux membres de ce comité. Cf. *supra*, chapitre 5.

tambours utilisés aujourd'hui dans nos danses, nos *pilous*, matérialisent-ils cette intégration de la modernité, de l'extérieur.

(...)

On peut dire qu'il y a mouvement, et mouvement historique, de la société mélanésienne pour *reconquérir une identité nouvelle construite sur la base de sa tradition*, mais à travers la mobilisation d'éléments matériels d'emprunt et l'utilisation des stéréotypes de la culture universelle proposés aujourd'hui surtout par les médias.

L'hésitation qui persiste résulte essentiellement du fait que *nous manquons encore de chantres de la culture mélanésienne pour nous proposer des modèles nouveaux, des créations artistiques de grande ampleur, propres à susciter la réflexion, à provoquer la prise de conscience des possibilités et à déclencher le mouvement créatif.*

Il existe toutefois des essais, encore timides, surtout dans la chanson, et aussi dans les domaines de la peinture, de la sculpture, de la danse, de l'expression théâtrale.

On doit sans doute espérer une recrudescence de créations poétiques et littéraires, définissant les modèles d'une inspiration fondée sur la tradition kanak mais adaptée à l'environnement contemporain des Mélanésiens, celui de la ville. Tout autant que le salaire, l'acculturation dans ce nouveau contexte est vitale. Mais est aussi vital le besoin de se créer un environnement culturel où la modernité soit intégrée dans le souffle venu des ancêtres et sans lequel il ne peut y avoir de ressourcement » (Tjibaou, 1996[1989] : 155-156 ; c'est moi qui souligne)⁷¹⁵.

A ce titre, *il n'y a ni plus, ni moins d'authenticité culturelle dans les propositions du Centre Culturel Tjibaou qu'il n'y en avait dans Mélanésie 2000 vingt-cinq ans auparavant*. Il n'y a donc pas de réelle rupture entre les deux, bien que la fonction sociale de l'un et de l'autre ne soit pas la même. Ceci permet aux dirigeants de l'ADCK d'écrire au moment de l'ouverture du Centre Culturel :

« Les responsables de l'ADCK, Marie-Claude Tjibaou, Octave Togna et Emmanuel Kasarhérou se revendiquent comme les héritiers des concepts culturels nés du *festival Mélanésie 2000* organisé en 1975 par Jean-Marie Tjibaou sur le site actuel du centre culturel. Cette première grande manifestation culturelle urbaine avait rassemblé plus de 15.000 Kanak à Nouméa »⁷¹⁶.

⁷¹⁵ L'expression proposée ici par Tjibaou a été utilisée ensuite plusieurs fois pour des titres de livre (Mokaddem, 2005) ou de documentaire (*Le souffle des ancêtres*, film consacré à l'exposition *Kanak, l'Art est une Parole*, 2014). Au sujet de ce qui précède, il me semble que le discours de Tjibaou à propos du besoin de promouvoir la création artistique contemporaine sous toutes ses formes (peinture, sculpture, danse, théâtre...) a été rarement mis en exergue par les anthropologues occidentaux : ces derniers font plus souvent référence au souhait également formulé par Tjibaou de faire entrer « la tribu dans la ville », c'est-à-dire de prévoir des espaces permettant de concilier certains aspects du mode de vie traditionnel avec les contraintes de la vie moderne et de l'urbanisation (Bensa, 2000 : 111 ; Guiart, *op.cit.* ; Dickins-Morrison, *op.cit.*). On retrouve encore ici la propension de l'ethnologie océaniste à privilégier encore et toujours l'idée de la *continuité culturelle* (qui se manifeste davantage, selon moi, dans les expressions syncrétiques de la coutume) et de la *résilience*, récusant ainsi toute formulation en termes de *réinvention de la culture* et les enjeux de légitimité (ou plutôt de *dé légitimation*) qui lui ont été si longtemps accolés par l'anthropologie océaniste anglo-saxonne (*cf. supra*).

⁷¹⁶ « Paroles d'hier et d'aujourd'hui », in « Dossier de presse du Centre Culturel Tjibaou », ADCK, 1998, p.22.

Car la véritable césure épistémologique s'opère en réalité *en amont* : elle intervient, non pas dans le *degré* de réification ou de professionnalisation des manifestations culturelles contemporaines, mais (et ceci constitue un état de fait dès 1975) dans la nature même d'une démarche résolument *moderne* – et non plus traditionnelle – qui, menée à des fins militantes, puis politiques, rend nécessaire la construction d'un rapport traditionaliste à la culture et aux *usages* (conscientisation, mobilisation, revendication, patrimonialisation,...) qui en sont faits (Babadzan, 1999). C'est aussi le sens que lui donne son directeur culturel, Emmanuel Kasarhérou, dont je reproduis ici quelques uns des propos tenus lors de notre entretien :

« E. K. : – (...) Tout le travail de réflexion et d'élaboration et puis après de réalisation qui a été fait ici est impensable sans *un certain nombre de cassures qui ont été produites vers les années 70-75. Et là, Mélanésie 2000 a joué un rôle très, très important de passage à l'acte.* Il y a un certain nombre de choses qui étaient dites par des petits groupes – genre, par exemple, un truc hyper important, qui est de considérer le monde kanak comme une globalité, et non pas comme une addition de petites identités différentes et très jalouses les unes des autres ; le fait de pouvoir mettre en commun un certain nombre de choses, c'était complètement impensable.

C. G. : – Et ça a été chose facile ?

E.K. : – Non, non, c'est un truc qui s'est déroulé sur plusieurs années. Nous on a bénéficié vraiment de la fin de mouvement, puis on l'a amplifié pour pouvoir l'utiliser. Mais autrement, bon, quand on était plus jeunes, c'était clair qu'un mec de Lifou, il parlait chez lui à Lifou. Il ne parlait pas autre part. Ici, c'était un étranger. Le gars de Koné, quand il vient ici, c'est un étranger. Il reste toujours cette petite chose, parce qu'on est toujours d'un endroit ou d'un autre. Mais malgré tout, c'est mieux accepté de pouvoir avoir des choses différentes. Et le Centre Culturel manifeste ça de manière très, très importante, c'est-à-dire que c'est avant tout des choses qui venaient de la Province Nord ou d'autres endroits, installés en Province Sud, donc cette espèce de mariage comme ça, entre des identités très jalouses de leur autonomie, de leur différence, et qui travaillent ensemble à un moment donné, qui mettent en commun, et cette mise en commun va vers l'autre, ça c'est complètement neuf, c'est impensable dans les années 70.

C. G. : – Et donc cette idée d'identité commune, de communion dans un certain nombre de pratiques culturelles, va de pair avec le rapport à la culture qui s'est transformé ?

E.K. : – ...qui a changé, oui. C'est devenu, non plus des habitudes de tribus, mais ça a été regroupé sous l'aspect culture, art. Les gars qui bricolaient leurs chambranles derrière leur maison devenaient des artistes, enfin bon, il y a toute une évolution qui s'est produite, alors qu'avant c'était une bande de..., enfin c'était considéré, soit dans le milieu kanak comme des activités un peu... marginales, parce que surtout dans les milieux protestants, par exemple, fabriquer des images, c'est pas forcément ce qui était le plus recommandé par les missionnaires [*rires*], donc, bon, on laissait faire, mais

quand même, ça sentait un peu le soufre ! Et puis, tout à coup, je pense qu'il y a eu une espèce de... passage à autre chose.

(...) Je pense qu'il y a la baisse un peu de l'influence des Églises sur les mentalités, qui a joué beaucoup, parce que la génération précédente était quand même très, très modelée et très imprégnée de ça. D'ailleurs, toutes les générations précédentes, c'est souvent des anciens pasteurs, des anciens curés, ils ont été formés intellectuellement dedans. La génération qui suit est beaucoup plus laïque de ce point de vue-là, elle retourne beaucoup plus facilement à des choses plus anciennes, elle est moins en difficulté morale ou éthique avec une religion ou une croyance. Alors ça aussi, ça a fait beaucoup : *il y a une sorte de laïcisation de la culture*, oui, je pense, qui a permis à un certain nombre de choses d'être dites et d'être faites.

Alors qu'autrefois, quand même, tout ça était bien contrôlé par les Églises qui triaient le bon grain de l'ivraie, hein, ça c'était bon, ça c'était mauvais, ou alors ça c'était bon à condition de supprimer ça, ça, ça, et ça... Et donc c'est vrai que les pratiques de théâtre, autrefois, ce n'était que des scènes religieuses qu'on jouait pour les fêtes religieuses, etc., les danses n'étaient tolérées que si elles rentraient dans un cadre précis. Donc il y avait des sortes de choses qui se faisaient un peu à l'orée des bois, quoi, un peu cachées, et puis des choses qu'on faisait en pleine lumière mais qui étaient orthodoxes.

Mélanésia 2000 a fait sortir tout ça, a fait sortir un peu les choses du bois, là. Tout à coup, on voit (...) alors que tous les gens bien-pensants [croyaient] que tout ça avait été éradiqué, tout d'un coup, on s'aperçoit qu'il y a des mecs qui continuent à faire ça derrière leur dos, que c'est valorisé. Il y a donc un changement, vraiment, de vision (...). On cite toujours Mélanésia 2000 et on a l'impression que c'est un peu une tarte à la crème, mais c'est vrai que ça a été très, très important. Bon moi, j'avais 15 ans quand ça a eu lieu, mais on sentait bien la fracture que ça opérait dans les mentalités (...).

Beaucoup de gens ont réagi contre, en disant que c'était une prostitution de la culture, l'extrême gauche disait "c'est une prostitution de la culture", etc., folklorisation, machin, Palika et compagnie... De l'autre côté, il y a des gens qui disaient "tout ça c'est Satan et compagnie !". Et il ne restait pas grand-chose finalement, au milieu, et c'est ça qui a germé, finalement, petit à petit, qui a gagné de part et d'autre.

Donc on est vraiment héritiers de ça : le centre culturel, il existe parce qu'il y a eu ce déclenchement »⁷¹⁷.

En outre, que l'on regarde *Mélanésia 2000* ou bien les manifestations culturelles proposées vingt-cinq ans plus tard par le Centre Culturel Tjibaou, il s'agit bien toujours d'une composition, d'un spectacle, c'est-à-dire d'une *représentation* destinée à un public, une *objectivation* de la culture dont l'effet esthétique (et symbolique) est produit pour l'extérieur (Champagne, 1977 : 84) ; simplement, là où la réification de la « culture kanak » à travers le festival avait pour but de symboliser et de montrer une communauté culturelle (à laquelle vient se substituer ensuite une unité ethno-politique), la vitrine culturelle incarnée par le Centre Culturel Tjibaou s'inscrit nettement dans une autre dimension idéologique, qui est celle de la *consommation culturelle*. Alors, certes, il convient sans doute d'établir une distinction entre *Mélanésia 2000* (manifestation inédite et ponctuelle) et les prestations présentées au Centre

⁷¹⁷ Entretien avec Emmanuel Kasarhérou, Nouméa, 3 novembre 1998 (c'est moi qui souligne).

Tjibaou, qui s'inscrivent dans un ensemble institutionnel et dans une logique calibrée de programmation culturelle. En revanche, la différence entre ces deux types de productions (toutes deux d'inspiration culturaliste) s'exprime uniquement en termes d'objectifs et de moyens : là, on faisait de la mobilisation populaire l'étendard d'une « communauté culturelle » qui voulait être reconnue et rétablie dans sa dignité ; ici, on produit de l'art contemporain et de la *haute culture* pour un public majoritairement rompu à ce type de pratiques culturelles ; là, le spectacle voulait « donner à voir » aux « Blancs », le temps de quelques jours, une représentation valorisante de la culture des populations « indigènes » ; ici, la culture qui est esthétisée et montrée se destine au plus grand nombre, et elle doit façonner dès l'enfance des habitudes de consommation et de pratiques culturelles chez le public kanak et calédonien le plus large qui soit⁷¹⁸.

Là où l'argument de Guiart est incontestable, c'est lorsqu'il rappelle que, pour *Mélanésia 2000*, les participants n'étaient pas des « artistes professionnels », mais des « acteurs-spectateurs », bénévoles, impliqués et mobilisés au travers de différents réseaux *endogènes* : associatifs, religieux, politiques et coutumiers⁷¹⁹. De fait, la conformité – devenue peu à peu incontournable – avec les standards occidentaux de technicité, de créativité ou de professionnalisme des intervenants s'est amplement accrue. Pour autant, *la critique d'inauthenticité ou de folklorisation n'a pas davantage de raison ni de légitimité à s'exercer*

⁷¹⁸ Le public des scolaires constitue une cible prioritaire pour les responsables de l'ADCK : le Centre Culturel Tjibaou accueille des enfants de tout le pays, pour des résidences de plusieurs jours (avec hébergement et restauration dans l'enceinte du site) ou des visites ponctuelles : en 1999, six mois après son ouverture, le Centre Culturel Tjibaou indique avoir reçu 11.630 élèves sur un total de 65.912 visiteurs (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 3 mars 1999, p.4). En 2011, le Centre a enregistré 98 405 entrées, dont 15 900 scolaires (www.adck.nc). Sur ce thème de la démocratisation de la culture et du « droit à la culture » comme idéologie politique française – dont le succès et les effets sont largement discutables –, je renvoie aux travaux du sociologue Vincent Dubois (1999) : l'action de l'État en Nouvelle-Calédonie s'inscrit totalement dans la logique de cette « mission culturelle » d'éducation et de sensibilisation dévolue aux pouvoirs publics. L'autre point évoqué ci-dessus n'est pas sans susciter quelques interrogations quant à la dimension développementaliste de « la culture » : comme le souligne Cugola, dans ce processus « d'objectivation culturelle au service de l'économie de marché, (...) les Kanak sont voués dans un devenir sans fins, à s'identifier au consommateur type avec ses besoins standards » (2009 : 171).

⁷¹⁹ Selon Babadzan, cette dimension endogène revêt une importance particulière, car elle permet d'emporter l'adhésion des acteurs qui s'approprient leur performance et la « vivent » plutôt qu'ils ne la « jouent » : « (...) c'est aussi ce brouillage des limites entre acteurs et spectateurs, entre réalité et fiction, qui fut une des conditions du succès de l'entreprise, notamment en ce qu'il permettait que le Festival ne fût pas perçu par les participants comme une manifestation échappant à leur contrôle » (2009 : 55-56). Cf. aussi le témoignage de Marie-Claude Tjibaou (1995 : 119). Missotte évoque pour sa part des « participants-acteurs [qui] vivraient la rencontre en délégations » (1995 : 70). Dans la communication (évoquée plus haut) qu'il consacre aux formes de résistance à la patrimonialisation, Denis Monnerie retient le terme de « *spect-acteurs* » à propos des gens d'Arama (à l'extrême Nord de la Grande Terre) qui acceptent de participer à diverses manifestations culturelles, à condition de ne pas s'inscrire dans le cadre d'une « mise en scène culturelle » destinée à un public. La communication de Denis Monnerie s'intitule : « Résistances à la patrimonialisation, positions épistémologiques et créativité locales, Arama (Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie). Colloque « Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone », Port-Vila, 21-23 octobre 2014.

dans le second cas que dans le premier. La médiatisation qui précède et accompagne la naissance du Centre Tjibaou, ainsi que l'effort institutionnel accompli depuis 1988, ne doivent pas faire oublier que *Mélanésia 2000* était déjà un premier pas dans le registre de la représentation culturelle, que le festival constituait bel et bien « une innovation radicale » et s'appuyait sur une « conception moderne de la culture » (Babadzan, 2009 : 56), ce que Kasarhérou décrit fort justement comme un « déclenchement ».

Il est certain, en revanche, que la formulation en termes nostalgiques et/ou idéalisés du festival et de « l'esprit de 1975 » (une attitude qui n'est pas seulement le fait de Guiart) contribue à faire de *Mélanésia 2000* une référence historique puissante dans la mémoire collective (kanak, certes, mais pas seulement), et également, par ricochet, une nouvelle source difficilement contestable de légitimité institutionnelle : ceux des gestionnaires culturels d'aujourd'hui qui peuvent se targuer d'avoir « fait Mélanésia 2000 » bénéficient de toute évidence d'une aura particulière à l'intérieur de leur milieu professionnel, et d'un fort capital symbolique dans la hiérarchie qui régit actuellement le champ culturel. Plus encore, les propositions de l'ADCK – ou celles du Sénat Coutumier à travers la *Charte du Peuple Kanak* que j'évoquais en introduction – s'appuient très naturellement sur le modèle d'importation culturelle (un festival) et sur le fondement traditionaliste de *Mélanésia 2000*, pour conférer à leurs initiatives une certaine *profondeur historique, ou tout au moins une résonance* avec un passé déjà suffisamment lointain pour se trouver idéalisé et devenir à son tour une source de légitimité⁷²⁰.

Surtout, on peut signaler que la célébration des quarante ans du festival devenu mythique est un des temps forts de l'année 2015. La saison culturelle de l'ADCK-CCT s'intitule « 1975-2015 : les enfants de Mélanésia 2000 » et s'énonce comme suit :

« Il y a 40 ans déjà, là où, aujourd'hui, les cases du Centre Culturel Tjibaou s'élancent vers le ciel, se préparait le plus grand festival d'art kanak que le pays ait célébré, en 1975, avec un regard délibérément tourné vers l'avenir : Mélanésia 2000... (...) Fruit de la vision d'un homme, Jean-Marie Tjibaou, et de l'engagement d'un peuple, c'est certainement grâce à cet acte fondateur que l'Agence de développement de la culture kanak – comme beaucoup d'institutions culturelles du pays – existe aujourd'hui »⁷²¹.

Pour l'occasion, le Centre Culturel Tjibaou a organisé une exposition d'art contemporain sous forme de rétrospective (« 40 ans d'art kanak ») : la communication produite

⁷²⁰ La rétrospective proposée en 2012 par la revue *Mwà Vée* en constitue un exemple frappant : « 40 ans de culture kanak au présent », *Mwà Vée*, n°74-75, 2012. Le dossier renvoie à *Mélanésia 2000*, avec des témoignages et une chronologie qui est reproduite ici en annexe.

⁷²¹ Édito d'Emmanuel Tjibaou et Guillaume Soulard, *Centre Culturel Tjibaou, Saison 2015*, p. 3.

autour de cet événement particulier semble vouloir établir une concomitance entre le festival de 1975 (« événement fondateur ») et l'émergence de l'art kanak contemporain. Une table-ronde, animée par Patrice Godin, a également réuni divers acteurs et spécialistes de la culture kanak – participants, opposants, « héritiers » de *Mélanésie 2000*⁷²². Enfin, une réédition du T-shirt floqué du logo original de 1975 est également proposée à la vente depuis le mois d'août 2015 – avec un succès commercial qui dépasse les prévisions, *en particulier auprès des salariés de l'établissement* (ils représenteraient environ un tiers des ventes) qui ont été les premiers à arborer, y compris sur leur lieu de travail, ce vêtement orné du logo « mythique » du festival (fig.8) :



Fig.8. Quand le symbole devient marchandise... Le T-shirt *Mélanésie 2000*. A gauche, l'original de 1975 ; à droite, la réédition de 2015 (images : ANC, fonds photographique du journal quotidien *La France Australe*, 113Fi-4237 n°9595 et photo C. Graille).

⁷²² Table-ronde animée par l'ethnologue Patrice Godin, en présence de Marie-Claude Tjibaou, Élie Poigoune, Basile Citré, Gérald Cortot, Gilbert Tein et Emmanuel Tjibaou (« Il y a 40 ans... Mélanésie 2000. Retour sur un événement fondateur », Centre culturel Tjibaou, 17 septembre 2015).

La seule modification concédée à l'original porte sur les deux mains qui tiennent la flèche faîtière : deux mains noires en 1975, une noire et une blanche sur la version 2015... « destin commun » oblige⁷²³.

Dès les premières années ayant suivi sa création, l'ADCK avait choisi de s'appuyer très largement sur le « personnage Tjibaou », à la fois pour légitimer son discours et pour l'inscrire dans une forme de *continuité symbolique*. Les nouveaux promoteurs de la culture kanak s'emploient depuis vingt-cinq ans à entretenir et à développer un culte de la personnalité du *leader*, dont ils tirent une caution à la fois idéologique et historique⁷²⁴.

Un exemple encore plus remarquable se trouve dans les abords du Centre Culturel, le long du *Chemin kanak* qui évoque, parmi de nombreuses plantes endémiques, l'histoire d'un « héros kanak mythique » qui n'est autre que Téa Kanaké. Comme l'explique Roger Boulay, cette dimension symbolique introduite au cœur des jardins fait naturellement écho à *Mélanésie 2000* et contribue à produire un extraordinaire « effet de tradition » :

« L'ADCK dans son ensemble, puis avec tous les gens qui gravitent autour, sont en train de faire un vrai travail de création quasi culturelle, en se réappropriant un certain nombre de choses de la tradition et en les retransformant à leur usage. Je vais prendre un exemple (...) : le chemin kanak, le mythe du chemin kanak, le mythe de Téa Kanaké, c'est un mythe entièrement fabriqué pour le Centre. Alors, il a une base historique, puisqu'il y a un mythe de Téa Kanaké, effectivement, dans la région païcï, qui avait déjà été utilisé [en 1975 pour *Mélanésie 2000*], et puis qui avait été publié par Leenhardt dans les *Documents*⁷²⁵. C'est le maître de Koné, tout le cycle du Léopard, ce qu'ils appellent le cycle du Léopard. Et donc, là, c'est une sorte de scénarisation par cinq séquences de cette histoire. Mais elle comporte des éléments venus de partout et le personnage de Téa Kanaké qui est mis en exergue dans les autres versions, dans les versions traditionnelles, ça n'est qu'un personnage parmi d'autres (...).

⁷²³ Entretien informel avec Ashley Vindin, secrétaire général de l'ADCK ; Nouméa, 9 août 2015. Missotte expliquait en 1985 que le logo originel comportait déjà une main noire et une main blanche, le Comité en charge du festival ayant finalement opté pour deux mains noires (Missotte, 1985 : 437). Dickins-Morrison y voit une volonté d'affirmer à l'époque la capacité d'agir ou l'agencéité (*agency*) des organisateurs kanak de l'événement : « *Kanak agency was consequently clearly represented and affirmed in the festival's logo* » (2011 : 130).

⁷²⁴ Dans les premières années, l'ADCK publie notamment, dans les pages de sa revue trimestrielle *Mwà Vée*, des articles étayés par de nombreux hommages et références au premier promoteur de l'identité culturelle kanak (cf. notamment le tout premier numéro de la revue, en mai 1993, dont la couverture reproduit un Tjibaou de profil, en costume sombre et cravate ; ou le numéro spécial de septembre 1995 intitulé : « Il y a 20 ans... Mélanésie 2000 »), ainsi que d'innombrables textes publiés par la revue de l'ADCK et consacrés à la construction et à l'aménagement du Centre Culturel, auxquels s'ajouteront une brochure en trois volets (Centre Culturel Tjibaou, ADCK, 1997) et une biographie. A l'ouverture du Centre Culturel, une salle projetait en continu pendant plusieurs mois un documentaire retraçant le parcours et l'œuvre du *leader* politique. Sur une butte située un peu à l'écart, la statue de Jean-Marie Tjibaou domine le Centre Culturel et toute la baie qui borde le site (il y aurait aussi beaucoup à dire sur la dimension symbolique de cette statue, mais ce n'est pas mon objet ici).

⁷²⁵ Maurice Leenhardt, *Documents Néo-Calédoniens*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1932.

C'est Tjibaou qui a commencé par cette transformation du mythe. C'est intéressant, cette histoire, parce que Tjibaou a inventé, à partir d'éléments traditionnels, un mythe identitaire, le mythe de Téa Kanaké. Parce qu'il ne s'appelle pas comme ça normalement, mais ça marche bien : Kanaké, Kanak, Kanaky...

Alors, c'est repris ici, Téa Kanaké (...), maintenant c'est une sorte d'histoire identitaire que, je pense, les enfants, par exemple, apprennent comme si c'était l'histoire des vieux. C'est vrai et c'est faux. C'est une création, comme tous les mythes dans le monde entier, et en particulier ici, ce sont des choses qui sont toujours en création. Les gens du Centre se sont approprié ça »⁷²⁶.

La place de la coutume dans l'inauguration du Centre Culturel Tjibaou

A contrario, il existe bel et bien une différence notable entre ces deux moments-clefs de l'histoire institutionnelle de la culture kanak et leurs symboles respectifs : elle concerne la *dimension coutumière* de chaque événement, et notamment *l'espace public* qui leur est réservé dans chacun des cas.

Échelonnées sur trois jours en 1975, les cérémonies coutumières (accueil des délégations par le biais de gestes coutumiers appropriés) n'ont pas été montrées au public de *Mélanésie 2000*, parce qu'elles n'avaient pas été organisées dans ce but : elles constituaient les réponses syncrétiques d'une structure culturelle *endogène* (les clans, les « chemins coutumiers », les paroles prononcées par ceux qui arrivent et ceux qui accueillent) confrontée à une situation inédite et complexe : un projet de festival socio-culturel, une forte mobilisation associative, des sollicitations et des injonctions contradictoires de la part de divers réseaux politiques, religieux ou coutumiers. Si, d'un point de vue ethnologique, l'intérêt de ces « moments de coutume » apparaît comme évident aujourd'hui, il n'en reste malheureusement qu'une ethnographie partielle, et vraisemblablement peu d'archives ou de documents originaux (Missotte, *op.cit.*).

A l'inverse, en 1998, les cérémonies coutumières liées à l'inauguration du Centre Culturel Tjibaou font l'objet d'une « surmédiation » sans précédent. Le rapport d'activité 1998 de l'ADCK (*op.cit.*, 1999) évoque la présence de pas moins de « 200 journalistes nationaux et internationaux (principalement de la région Pacifique) qui couvrirent l'événement ». Aussi, « l'inauguration est couverte dans toute son intégralité par RFO Télévision. Elle est diffusée en direct pour que toute la population du territoire puisse participer

⁷²⁶ Entretien avec Roger Boulay ; Nouméa, 23 juillet 1998. Cf. aussi Godin (1999).

à cet événement historique. Au total, il y a eu 11 heures de direct »⁷²⁷. « La coutume » participe davantage d'une mise en scène culturelle grand format où le Centre Tjibaou devient, aux yeux du monde entier, le symbole de la reconnaissance, *par l'État français*, du peuple kanak, et l'incarnation monumentale et pérenne de l'*authenticité* de sa culture. Selon ses promoteurs, cet édifice public s'inscrit dans le prolongement de la politique identitaire initiée en 1975 par Jean-Marie Tjibaou et soutenue par les pouvoirs publics : le Centre Culturel offre ainsi un « corps à l'âme de Mélanésie 2000 » (Kasarhérou, 1998 : 3)⁷²⁸.

Surtout, c'est la démarche visant à donner une *légitimité coutumière* au Centre Tjibaou qui se trouve mise en images et diffusée au plus grand nombre. En effet, des demandes ont été formulées coutumièrement dès 1990 par Octave Togna pour obtenir des « clans du Nord » désignés comme légitimes, l'autorisation de donner au Centre Culturel le nom de « Tjibaou » : « Toutefois, explique Dussy, cette démarche qui consiste à demander un nom pour l'attribuer à un bâtiment se révèle sans précédent dans la société kanak, et la procédure est entièrement à définir » (Dussy, 2012 : 250). D'après l'ethnologue, les difficultés qui jalonnent ce processus révèlent

« la peur des différents protagonistes devant les dangers possibles de ce qui est jugé comme une "innovation coutumière". (...) L'obtention de ce nom pour le centre illustre la difficile adaptation de pratiques sociales dans un but jusque là inconnu, celui de nommer un bâtiment : Parce que c'était important que les choses se fassent coutumièrement, *même si elles sont faites de manière contemporaine* explique Togna » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

Ces gestes et paroles qui ont permis le transfert du nom « Tjibaou » – détenu par un clan originaire du Nord – à un édifice public construit au Sud et dédié à la culture *unifiée* seront mis en scène et valorisés lors de l'inauguration du Centre Culturel en mai 1998 : sur « l'aire coutumière » *Mwâ Kàà*, devant les représentants de l'État cantonnés au rôle de simples spectateurs, une longue cérémonie, entrecoupée de danses et de chants traditionnels, montre l'arrivée de la délégation Hoot ma Whaap (clans du Nord), et en particulier du « propriétaire du nom » (« le vieux Benoît Boulet » de Hienghène), et les gestes coutumiers échangés avec les

⁷²⁷ D'après le Rapport d'Activité 1998, bilan de l'action culturelle, *op.cit.*, p.49. Il faut préciser que l'inauguration est retransmise en direct à la télévision, mais que le site lui-même est réservé aux « officiels » et accessible uniquement sur invitation (G. Del Rio, communication personnelle, 2 septembre 2015). La « surmédiation » de l'événement est nettement mise en exergue par plusieurs travaux de chercheurs étrangers – notamment australiens (Briffa, 2003 ; Brown, 2008 ; Dickins-Morrison, 2011) : cette particularité s'accompagne souvent d'une perception très politisée de la présence française en Nouvelle-Calédonie, qui n'est naturellement pas sans effet sur l'orientation de leurs recherches.

⁷²⁸ Emmanuel Kasarhérou, éditorial, revue *Mwâ Vée* 20, avril-juin 1998, Nouméa : ADCK, p.3.

représentants des Djubéa Kapumé (clans du Sud), pour transmettre le nom « Tjibaou » au bâtiment⁷²⁹ ; dans un deuxième temps, ce sont les Djubéa Kapumé qui font un geste coutumier aux représentants de l'ADCK (Marie-Claude Tjibaou et Octave Togna) pour leur « confier » coutumièrement la gestion du bâtiment édifié sur les terres des clans du Sud. Le festival de 1975, évoqué à plusieurs reprises pendant les cérémonies, fait alors figure d'acte fondateur, non pas en tant que représentation objectivée et mise en spectacle de la culture autochtone – ce qu'il fût pourtant – mais en référence à sa composante coutumière, qui agit un peu comme un sceau d'authentification, et entre en résonance avec les cérémonies d'inauguration de 1998 :

« Que de temps passé et de paroles échangées, pour qu'enfin se dresse fièrement à Magenta [quartier voisin] le centre culturel Tjibaou, symbole de la reconnaissance de la culture kanak.

L'inauguration du centre culturel Tjibaou, c'est l'écho de cette parole lancée depuis "Mélanésie 2000" en 1975 qui aboutit aujourd'hui.

Jean-Marie Tjibaou disait : "notre identité, elle est devant vous [*sic*] !" »⁷³⁰.

Pour Octave Togna, la *continuité culturelle* réside précisément dans ces démarches spécifiquement kanak – y compris lorsqu'il s'agit de procéder à des « innovations coutumières » comme l'organisation d'un festival ou l'ouverture d'un centre culturel kanak :

« Mélanésie 2000 a été le premier "tabac" qui portait le message de notre identité, et ce "tabac" circule toujours, il est vivant, il est matérialisé pour les Kanak par des gestes coutumiers et pour les non-Kanak par des réalisations comme l'ADCK ou le Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou » (Société des Océanistes, 1995 : 142).

Cette vision défendue par Togna est loin de faire l'unanimité : Dickins-Morrison rappelle, à l'appui des travaux de Briffa (2002 : 73), que certaines contestations ont bel et bien été exprimées par des clans kanak revendiquant notamment la légitimité coutumière sur les terres où avait été édifié le bâtiment, ou encore sur la propriété du nom « Tjibaou ». Toutefois, ces dissensions entre Kanak n'ont pas été dévoilées publiquement, vraisemblablement pour ne

⁷²⁹ Le commentaire du film réalisé à cette occasion indique : « Il s'agit d'une coutume en tous points similaire à celle pratiquée lors d'une naissance et lors d'une adoption. L'enfant, c'est le centre culturel. Les Hoot ma Whaap sont les parents donneurs du nom, et les Djubéa Kapumé, les parents adoptifs » (*Cérémonies d'inauguration du Centre Culturel Tjibaou*, film de Gilles Dagneau, ADCK-RFO Nouvelle-Calédonie, 1998, 51 min.). A noter que le centre devait initialement s'appeler « Jean-Marie Tjibaou », mais que la difficulté des procédures coutumières a incité ses dirigeants à s'en tenir au seul nom « Tjibaou », le « propriétaire du nom » ne pouvant pas concéder l'usage du prénom (entretien avec Octave Togna ; Nouméa, 8 juillet 2014).

⁷³⁰ Ces quelques lignes constituent le résumé du film de Gilles Dagneau, qui retrace les cérémonies d'inauguration du Centre Culturel Tjibaou de mai 1998 (*op.cit.*).

pas entacher la représentation d'une unité culturelle et symbolique kanak dont le Centre Culturel cherchait à devenir l'incarnation :

« Tout comme, dans le contexte de Mélanésie 2000, Jean-Marie Tjibaou avait procédé à une appropriation sélective et à une reconstruction de deux versions particulières du mythe fondateur Paicî relatif au personnage de Kanaké, de manière à créer une unité à travers le "héros d'un mythe de portée nationale", l'ADCK semble avoir voulu présenter au grand public une version officielle "édulcorée" [*sanitised*] de sa "démarche traditionnelle dans un contexte contemporain" (Dickins-Morrison, 2011 : 251-252).

Au-delà de ces conflits sur le fond, d'autres critiques ont également été formulées quant au contenu des cérémonies coutumières, jugé trop « folklorique » par certains membres (kanak) du PALIKA, ce dont la presse locale se fait effectivement l'écho quelques jours après l'inauguration :

« "[l]'accueil traditionnel kanak exigeât que les délégations océaniques soient reçues avant le cérémonial d'inauguration", a déclaré hier Raphaël Mapou qui a fait part [...] de certaines réactions à propos des cérémonies liées à l'inauguration du Centre culturel Tjibaou.

"Beaucoup s'interrogent encore sur certains gestes coutumiers, comme le manou de guerre, ou sur le sens de la monnaie donnée par les coutumiers du Sud pour légitimer coutumièrement la direction de l'ADCK", a-t-il ajouté. Les dissidents du Palika estiment qu'il y a eu "trop de folklore" et ont appelé au respect de la tradition et des entités coutumières kanakes »⁷³¹.

L'événement concentre plusieurs symboles politiques forts. En premier lieu, il survient le 4 mai, jour de l'anniversaire de la mort de Jean-Marie Tjibaou, tandis que le nom de « Tjibaou » se trouve « coutumièrement » et officiellement attribué au nouveau bâtiment tout juste sorti de terre, et que, dans un second temps, l'ADCK s'en voit confié « coutumièrement » la gestion. Deuxièmement, il officialise l'entrée dans le paysage institutionnel de Nouvelle-Calédonie (et dans la ville de Nouméa en particulier) d'un symbole de l'identité autochtone sans aucun équivalent dans l'ensemble du Pacifique Sud⁷³². Enfin, il est inauguré au moment même où s'ouvre une nouvelle page politique pour le pays : « la séquence politique Nouméa

⁷³¹ « Inauguration du Centre culturel Tjibaou : "Il fallait distinguer la fête de la cérémonie coutumière" », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 13 mai 1998, p.9 ; cité par Dickins-Morrison (2011 : 253). On retrouvera par la suite Raphaël Mapou à la tête du mouvement autochtoniste kanak, épaulé par le Sénat coutumier. Une autre voix kanak, celle du sénateur RPCR (loyaliste) Simon Loueckhote, s'élève pareillement par voie de presse contre « tout ce folklore » Ce dernier regrettera aussi l'absence du drapeau français et d'un ruban d'inauguration tricolore, « pour une affaire qui coûte tout de même sept milliards au contribuable français » (« Le folklore du centre Tjibaou », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 15 mai 1998, p. 4 ; cité par Dickins-Morrison, *ibid.*).

⁷³² En termes de gigantisme et de budget, et plus encore dans l'idée de symboliser l'ensemble de l'archipel, la comparaison est avancée à plusieurs reprises avec l'Opéra de Sydney.

(1998-2014 ou 2019), dont la devise ou le mot d'ordre est "destin commun" » (Mokaddem, 2010 : 196). En effet, l'année 1998 marque aussi la fin de la période des accords de Matignon, dont l'esprit et la lettre se trouvent prolongés dans un nouvel accord négocié par les blocs politiques historiques (FLNKS et RPCR, déjà signataires des accords de 1988) et l'État. A l'inauguration, « en grande pompe » du Centre Culturel Tjibaou, le 4 mai 1998, en présence du premier ministre Lionel Jospin et de plusieurs ministres ou anciens ministres de la République⁷³³, succède donc, le lendemain, la signature de l'accord de Nouméa, qui place constitutionnellement et irréversiblement la reconnaissance de l'identité et de la souveraineté kanak au cœur du nouveau dispositif politique et institutionnel en faveur de la décolonisation.

A l'échelle purement locale, l'ouverture du Centre culturel Tjibaou (aussi nommé *Nganjila* : « la maison des richesses ») – situé au bout d'une voie opportunément baptisée « avenue des Accords de Matignon » – constitue, par sa *visibilité*, un événement déterminant au sein d'un champ culturel et artistique en pleine édification. Annoncé par trois « Saisons de Préfiguration », le Centre Tjibaou se veut, dès son ouverture, un lieu vivant et privilégié de l'expression culturelle kanak (et océanienne), dans lequel peintres, sculpteurs, poètes, musiciens, danseurs, dramaturges, etc., *réinventent* jour après jour, dans sa dimension artistique contemporaine, la richesse et l'authenticité culturelle mélanésienne.

A première vue, le Centre culturel peut apparaître comme un outil « surdimensionné à la base »⁷³⁴ pour un territoire insulaire qui compte à l'époque moins de 200 000 habitants : situé en bord de mer à proximité de Nouméa, le Centre est composé de dix « cases » d'architecture ultramoderne aux équipements extrêmement sophistiqués ; il occupe un terrain de huit hectares paysagés, cédé par la municipalité de Nouméa à l'ADCK. Entièrement financée par l'État sous une double tutelle (Ministère de la Culture et Ministère des DOM-TOM), la construction du Centre Tjibaou a coûté près de 50 millions d'euros⁷³⁵. A la fois héritier de la « séquence politique Matignon » (Mokaddem, *op.cit.*) et porteur d'un ambitieux projet de création et de diffusion des formes contemporaines de l'art kanak et océanien, le Centre Culturel Tjibaou se trouve ainsi à la croisée de deux espaces de pouvoir : le politique et le culturel. Né d'une volonté politique et d'un financement d'État, il est le dépositaire légitime de l'autorité

⁷³³ Dont Michel Rocard, Jean-Jack Queyranne, Jack Lang.

⁷³⁴ Entretien avec E. Kasarhérou (« Emmanuel Kasarhérou en mission au quai Branly », *Les Nouvelles Calédoniennes*, vendredi 20 mai 2011).

⁷³⁵ Soit 320 millions de francs français ou 5,82 milliards de francs CFP. Ces données provenaient à l'époque du site du Secrétariat d'État à l'Outre-mer (dossier de presse du 25 février 1998).

culturelle, c'est-à-dire que son statut d'établissement public en fait le porte-parole officiel des expressions contemporaines de la culture kanak et océanienne⁷³⁶.

En outre, compte tenu du contexte ethnique et politique dans lequel il s'inscrit, le Centre Tjibaou est l'incarnation d'une relation particulière à l'espace et au temps. En effet, il convient d'insister sur le caractère hautement symbolique de sa position dans la « capitale », Nouméa. L'ethno-sociologue Dorothée Dussy interprète l'intégration d'un « centre culturel kanak » en banlieue de Nouméa comme une forme d'*appropriation symbolique* de l'espace urbain. Elle rappelle à ce sujet que

« Nouméa, pendant longtemps préservé, est devenu le lieu ultime où se cristallisent les conflits qui agitent aujourd'hui la société calédonienne, et l'investissement de la ville, espace par excellence de la concentration du pouvoir, est, pour certains, lourd de symboles » (Dussy, 1996 : 284).

Située en proche périphérie de la ville, la zone de Tina-sur-Mer fait, à la même époque, l'objet de programmes ambitieux de promotion immobilière : sur la route du Centre Culturel, se trouvent un parc de 80 hectares équipé d'un « golf dix-huit trous », et un ensemble de villas haut de gamme avec « vue imprenable », « *faré* », « piscine », ou encore « ponton privatif », dont certaines atteignent aujourd'hui des prix très élevés (dépassant le million d'euros). *A contrario*, le site côtoie également une zone d'« occupation océanienne spontanée » (l'expression est de Dorothée Dussy) : le « squat de Tina-Golf » constitue en effet une zone de friches, d'habitats précaires (cabanes de tôles, de feuilles tressées, de planches, etc.), et de petites parcelles cultivées, comme il en existe plusieurs aux abords de la ville de Nouméa. Les squats, situés dans la commune ou en proche périphérie, sont peuplés de familles à faibles revenus, issus des classes socio-professionnelles les plus défavorisées, majoritairement kanak et océaniennes, qui ne possèdent ni bail, ni titre de propriété, et dont l'insertion aux marges du tissu économique urbain ne permet pas d'accéder à un habitat de type standard, même dans des programmes de relogement social⁷³⁷.

⁷³⁶ Le dossier de presse préparé pour l'inauguration rappelle que l'ADCK est un établissement public d'État financé par le Ministère de la Culture et de la Communication, et le Secrétariat d'État à l'Outre-Mer, et qu'elle est en outre « subventionnée par : le Territoire de la Nouvelle-Calédonie, la Province Nord, la Province Sud et la Province des Iles ».

⁷³⁷ Dussy estime à 6 000 ou 7 000 le nombre de squateurs à Nouméa à la fin des années 1990, le phénomène ne cessant de s'amplifier (2012 : 24). « Les Océaniens représentent 97% des squateurs alors qu'ils ne forment que moins de 40% de la population urbaine dans son ensemble ». Les Kanak, dit-elle, sont majoritaires, surtout ceux originaires des Provinces Nord et Iles (*ibid.* : 25-26). L'étude menée par Dussy (les données sont celles issues de sa thèse, soutenue en 1998, et reflètent donc une situation contemporaine de la construction du Centre Tjibaou)

« C'est trop kanak ». « C'est un truc pour les Blancs ». « Il n'y a rien à y voir ». L'arrivée du Centre Tjibaou dans le paysage institutionnel et culturel a fait l'objet de nombreuses critiques, souvent contradictoires : sa taille et son coût sont qualifiés de « démesurés » ; ses tarifs sont jugés trop élevés⁷³⁸. D'autres contestent davantage sa politique de création contemporaine, dans laquelle certains artistes kanak, encore très « prisonniers » des formes traditionnelles, peinent à trouver leur place. Pour l'artiste-peintre Paula Boi, interviewée à l'occasion du dixième anniversaire du Centre Tjibaou :

« La consommation de biens culturels, comme disent les professionnels de la culture, n'était pas encore une démarche naturelle à cette époque [les années 1990]. On avait tendance à aller vers ce que l'on connaissait, en musique comme en arts plastiques. Et dans ce dernier domaine, il s'agissait uniquement, ou presque, de sculpture. Et rares étaient les sculpteurs kanak qui s'émancipaient des formes classiques. On était plutôt dans la reproduction de l'art traditionnel que dans la création contemporaine, qui n'est venue qu'après. Cette remarque est encore en partie valable de nos jours »⁷³⁹.

Ces réactions sont révélatrices des contradictions liées au projet culturel et artistique lui-même, ainsi que des incertitudes quant à la réalité et à l'efficacité à moyen ou long terme d'un tel outil de « partage culturel ». Je me permets de souligner ici une certaine distorsion à l'intérieur même du discours institutionnel. Lors d'un entretien réalisé par mes soins en novembre 1998 (le Centre Tjibaou a ouvert ses portes en juin), Emmanuel Kasarhérou affirmait : « C'est un centre kanak, ça c'est sûr, donc il faut bien se faire à l'idée, ça n'est pas demain qu'on va gommer ça ! C'est un centre kanak, ça ne peut pas être autre chose, quoi !

démontre que, pour une large part des habitants de ces squats, le « chef de famille » occupe souvent un emploi salarié précaire et/ou faiblement qualifié. Pour Cugola (qui estime la population des squats à 9 000 personnes en 2009), « la population des "squatteurs" a fini par se sédentariser et développer ses propres codes » (2009 : 224-225 et note 202). « La Nouvelle-Calédonie, ajoute-t-il, n'échappera pas à ce qui semble être une loi d'airain : le développement, en créant des richesses, induit des inégalités, les premières n'étant jamais suffisantes pour combler les secondes. En conséquence, on peut s'attendre à ce que le phénomène des "squats" ne fasse que s'amplifier avec la croissance économique » (*ibid.* : 229). Les enjeux autour du droit à occuper ces lieux (ou à accueillir des occupants) sont d'autant plus forts dans l'agglomération de Nouméa : ceux qui se revendiquent comme les descendants de la « dynastie du Sud » y voient une possible « rente foncière » : les habitants des squats sont tenus de payer un « droit d'entrée », voire un « loyer » aux « propriétaires coutumiers ». Cugola parle d'une « divagation des légitimités coutumières » (*ibid.*) ; selon Paul Néaoutyine, président de la Province Nord et figure historique du PALIKA, il faut y voir un détournement de la coutume « qui se résume en un seul mot : escroquerie. (...) En droit coutumier, on ne paie pas. C'est une modification intéressée de la coutume » (Néaoutyine, 2006 : 145).

⁷³⁸ Après six mois d'activité, le directeur du Centre culturel, Octave Togna, annonçait une baisse des tarifs (*Les Nouvelles calédoniennes*, 3/3/1999, p.4). Il est à noter que le paiement d'un droit d'entrée, même réduit, demeurait rédhibitoire pour une large partie de la population locale.

⁷³⁹ Interview de Paula Boi, *Mwà Vée*, n°60, p.42.

Mais c'est un centre ouvert aux gens d'ici... » (déjà cité *supra*). Treize ans plus tard (2011), Kasarhérou écrit :

« Par sa programmation volontairement éclectique, tentant de répondre à des attentes culturelles fort différentes et par sa communication événementielle et institutionnelle, l'Agence a maintenu longtemps un effort tout particulier à véhiculer l'idée que le centre pour spécifique qu'il soit, du fait de son ancrage dans la culture kanak et sa coutume, n'en a pas moins pour mission de s'ouvrir à toutes les autres formes culturelles présentes en Nouvelle-Calédonie » (2011 : 700).

Même en tenant compte de la différence de contexte (entretien informel/colloque), on peut néanmoins souligner la manière dont la parole institutionnelle module son récit *a posteriori*, donc dans une visée rétrospective, en tenant compte notamment des nouveaux enjeux de construction symbolique au cœur desquels le Centre Culturel Tjibaou réussit à prendre une place toujours plus déterminante : le contexte institutionnel et politique d'un colloque pluridisciplinaire organisé en 2011 n'est évidemment plus celui qui prévalait à la fin des années 1990, quelques mois à peine après l'ouverture du Centre ; la légitimité acquise par ce dernier conduit à une inflexion du discours *autorisé* de ses dirigeants, désormais moins « militant » et plus institutionnel⁷⁴⁰.

Par ailleurs, le fait que les spectacles proposés par le Centre Culturel au moment de son ouverture ne recueillent pas nécessairement un accueil empressé et enthousiaste – hormis auprès d'un public composé majoritairement de Métropolitains –, invite également à réfléchir sur leur recevabilité par des populations très hétérogènes, toujours profondément marquées par les clivages politiques nés de l'histoire coloniale, et dans leur majorité, peu préparées aux nouvelles formes de représentation et d'action culturelle qui leur sont proposées⁷⁴¹.

⁷⁴⁰ C'est le sens des propos tenus en 2008 par Octave Togna : « On parle d'ouverture aujourd'hui, mais elle ne s'est pas instaurée par hasard. Elle est le fruit d'un long chemin, d'un long mûrissement de notre part. De mon côté, en 1990, je parlais d'identité kanak et pas d'autre chose. Tout le reste était secondaire à mes yeux. (...) Tout cela a donc demandé du temps. Les artistes européens ne sont véritablement acceptés au CCT que depuis, disons, cinq ans. C'est tout récent. Et les critiques, côté kanak, sont parfois très dures, parce que certains restent dans l'idée que la culture kanak, l'ADCK, le CCT, c'est avant tout pour les Kanak » (*Mwà Véeé*, n°60, 2008, en particulier pp.23, 25).

⁷⁴¹ Le rapport annuel d'activité présenté au Conseil d'Administration du 21/09/1999 souligne le succès très relatif de la plupart des spectacles, avec une fréquentation souvent bien en-deçà des attentes pour la saison 1998, ainsi que des insuffisances en matière technique ou scénographique, à l'exception des spectacles étrangers (Australie, Sénégal), en particulier un spectacle d'extérieur représentant « sous une forme contemporaine, la mise en scène d'un mythe traditionnel aborigène » (*Mimi*), qui a rencontré un vif succès auprès du public (*op.cit.* : 19-20).

« Ce qu'il faut voir, c'est qu'on démarre vraiment de rien. Tout à coup, c'est un équipement super extra dans une ville qui a très, très peu d'habitudes culturelles. Les gens sont beaucoup plus attirés par le sport et par la Foire de Bourail...

(...) Moi, vous savez, il y a des gens de ma famille qui n'ont jamais foutu les pieds ici ! Et je crois qu'ils n'y mettront pas les pieds non plus ! On a de bons liens entre nous, etc., mais c'est : "Ah ? C'est les trucs que tu fais à Nouméa ? [Tu as] trouvé un truc pour couillonner les Blancs !" [*rires*] C'est des boutades, c'est lancé comme ça, mais c'est malgré tout des gens pour qui – bon, qui passeront peut-être une fois, j'espère quand même qu'ils passeront une fois, parce qu'on se donne du mal, quand même ! – mais pour qui c'est pas comme ça que... c'est pas une nécessité, quoi, ce n'est pas comme ça qu'ils l'entrevoient. "La culture ? Qu'est-ce que c'est ? Je connais mon champ, je connais ci, je connais ça... Qu'est-ce que vous faites, là-bas ? Vous plantez des taros ? Ah, ça, c'est bien, ça !" Ce qui leur plaît en général, c'est le jardin »⁷⁴².

Ces paroles font écho à celles de la présidente de l'ADCK, Marie-Claude Tjibaou :

« La société calédonienne n'est pas une habituée de la culture. Ceux qui viennent de France, les "métros", sont ceux qui assistent le plus aux conférences organisées par l'ADCK. A partir du moment où le Centre va offrir toutes ces prestations, ça va suivre automatiquement. Si les gens n'entendent pas ce discours c'est qu'ils ne veulent pas admettre qu'un Centre qui porte ce nom-là puisse accueillir des notoriétés du monde international. Mais ça commence à venir, il faut habituer les gens à s'ouvrir sur le monde. *C'est parce que les gens n'ont pas cette habitude, cette pratique là, qu'il faut les éduquer à une consommation culturelle.* Il faut que les gens apprennent à aller au théâtre parce qu'il véhicule un mode de pensée, un message... La société évolue, on peut être un kanak qui fait son champ d'ignames et qui a besoin d'aller au théâtre, d'aller voir un bon film. On a des besoins nouveaux, on est [ouvert] sur le monde, sur d'autres sociétés. Il faut s'ouvrir...

Je me dis qu'un kanak de l'an 2000 sera différent de ce que j'ai été (...) » (Tjibaou, M.-C. *et al.*, 1995 : 122 ; c'est moi qui souligne).

Kasarhérou ajoutera, plus de dix ans après l'apparition du Centre Tjibaou dans le paysage culturel calédonien :

« Côté Calédoniens et Nouméens, si des artistes et des intellectuels calédoniens se sont dès le début ralliés avec enthousiasme au projet, la majeure partie a attendu prudemment que le centre "fasse ses preuves" avant de l'accepter. (...)

Rien n'est plus compliqué que de prétendre changer des habitudes et des modes de pensée. Le temps et la constance sont les seuls alliés. Constance et détermination furent nécessaires, car cinq années après son ouverture au public, il se trouvait encore des

⁷⁴² Entretien avec Emmanuel Kasarhérou, 3 novembre 1998. Guiart utilise la même expression, qu'il aurait entendue de la bouche de certains Kanak au moment de *Mélanésie 2000*, à propos des « danses décrites comme étant "pour couillonner les blancs" et où on leur présentait des objets artificiels fabriqués à cet effet, qui n'avaient aucune importance, fausses massues, remontages imaginés de lames plus anciennes, qui pouvaient être remis sans gêne aux spectateurs européens et qui encombrant par centaines les collections des musées occidentaux depuis la fin du siècle dernier » (Guiart, 1996b : 106).

parents qui refusaient d'envoyer leurs enfants en camp de vacances lorsqu'ils apprenaient que le camp se ferait au centre Tjibaou. Le soutien des signataires de l'accord de Nouméa, en particulier Jacques Lafleur et des responsables politiques kanak comme Léopold Jorédié qui succédèrent à J.-M. Tjibaou, fut primordial pour assurer la constance de l'effort et en faire accepter la vision » (Kasarhérou, 2011 : 700)⁷⁴³.

J'insiste à ce propos sur le fait que la présence, en position dominante dans le champ institutionnel, d'un espace culturel et artistique tel que le Centre Tjibaou – dont la renommée architecturale dépasse très largement les limites du seul contexte régional – et de responsables culturels majoritairement (mais pas exclusivement) kanak, pose surtout en termes nouveaux la question de l'identité autochtone et de sa place dans une société calédonienne pluri-ethnique. L'accès aux outils légitimes de production culturelle s'est toujours fait de manière différenciée et cloisonnée, priorité ayant été donnée, à partir de 1988, aux représentants de l'ethnie colonisée ; aussi le poids des modèles culturels les mieux institutionnalisés (*i.e.* qui disposent d'un pouvoir légitime de représentation) traduit-il davantage le résultat d'un rapport de force politique entre Kanak et non-Kanak – et en l'occurrence de son inversion symbolique transposée à l'intérieur du champ culturel – qu'il ne reflète la réalité sociale et culturelle locale.

3. La place des « autochtones non-Kanak »

Lors du recensement de 1996, les personnes qui déclarent appartenir à l'ethnie kanak représentent 44% de la population de Nouvelle-Calédonie ; l'ethnie européenne compte alors pour 34%. Le critère « européen » désigne de manière indifférenciée les natifs (et descendants de « colons libres » ou « pénaux ») de Nouvelle-Calédonie, ainsi que les personnes nées en France métropolitaine et arrivées sur place dans les dernières décennies. Le critère ethnique est présent dans le recensement dès les années 1960. Supprimé par le président Chirac en 2004, il est rétabli en 2009. Au recensement de 1996, les autres ethnies répertoriées désignent les Wallisiens et Futuniens (9% ; *cf. encadré page suivante*), les Tahitiens (3%), les Indonésiens (3%), les Vietnamiens (1%), les Ni-Vanuatu (1%), et une rubrique « Autres » (5%) qui regroupe les Asiatiques hors ethnies précitées, les Métis, et les personnes non déclarées⁷⁴⁴.

⁷⁴³ Plusieurs professionnels de la culture issus de la communauté caldoche (dont des salariés ou d'anciens salariés du Centre Tjibaou) m'ont clairement signifié au cours d'entretiens formels ou informels que des membres de leur propre famille avaient toujours refusé de se rendre au Centre Culturel Tjibaou (entretiens de 2014).

⁷⁴⁴ Source : INSEE-ISEE, « Population de la Nouvelle-Calédonie selon la communauté d'appartenance aux différents recensements ».

La place des Wallisiens et Futuniens dans la société calédonienne : Le drame de l'*Ave Maria*

La communauté wallisienne et futunienne représente depuis la fin des années 1970 le troisième groupe ethnique du pays en terme de volume de population (les derniers chiffres font état de 21.300 personnes au recensement de 2009, soit 8,7% de la population totale). Les ressortissants de Wallis-et-Futuna sont désormais plus nombreux en Nouvelle-Calédonie que dans leur propre archipel (12.867 personnes en 2013, ce chiffre étant en baisse constante depuis 2003). A ce titre, le positionnement politique des Wallisiens et Futuniens, arrivés massivement dans la seconde moitié du vingtième siècle, a toujours constitué un enjeu politique crucial dans le rapport entre « loyalistes » et « indépendantistes ».

En 2001-2002, de vives tensions ont éclaté entre des groupes kanak rivaux dans la tribu de Saint-Louis (créée à l'initiative des pères maristes à la fin du dix-neuvième siècle, aujourd'hui placée sous l'autorité coutumière du leader indépendantiste Roch Wamytan, cette tribu est située dans le district du « Pont-des-Français », proche du « Grand Nouméa », sur la commune du Mont-Dore, et figure souvent au cœur des rubriques de faits divers pour des actes de vandalisme, « caillassage » de véhicules passant sur l'axe routier voisin, tirs d'armes à feu, violences, etc.). A cette époque, des conflits violents éclatent surtout entre les Kanak de Saint-Louis et la communauté wallisienne et futunienne qui habite un lotissement voisin : l'*Ave-Maria*. La violence des affrontements (trois morts, plusieurs blessés par balles, des maisons et des cases incendiées, etc.), faisant sinistrement écho aux crimes commis durant la période des « événements », a contraint les autorités à évacuer les familles wallisiennes et futuniennes.

Ce drame met en exergue des tensions inter-ethniques persistantes et une perte de contrôle des autorités coutumières sur certains groupes au sein de la tribu. Surtout, il rappelle le racisme dont est ouvertement victime cette communauté océanienne « de seconde zone »*.

L'usage de qualificatifs dépréciatifs, tels que « Pas cette race ! » à propos des Wallisiens semble s'être banalisé chez les jeunes, en particulier les jeunes Kanak**. Les violences scolaires inter-ethniques sont la source de plusieurs faits divers sanglants et procédures judiciaires relatés par la presse : on peut citer par exemple, encore récemment, le procès d'un lycéen kanak auteur de violences à l'encontre d'un lycéen wallisien, où l'agresseur tente de se justifier en expliquant avoir voulu « venger "le peuple kanak" »***.

* Cf. l'article « Nouvelles violences à Saint-Louis : 45 femmes et enfants évacués » dans *Les Nouvelles Calédoniennes* du 30 juin 2003 ; ou encore l'article d'Anne Pitoiset publié sur le site du magazine *L'Express* le 13/09/2007 : www.lexpress.fr/region/caledoniens-de-seconde-zone_474263.html).

** Entretien avec Larry Kauma Martin, Conseiller Jeunesse à la Direction de la Jeunesse et des Sports de la Nouvelle-Calédonie ; Nouméa, 2 avril 2015.

*** *Les Nouvelles Calédoniennes*, 16 juin 2015, p.3.

Depuis 1996, les proportions de Kanak et d'Européens diminuent (en 2014, elles s'établissent respectivement à 39% et 27%), les autres ethnies identifiées restent stables, tandis que la catégorie « Autres » s'accroît fortement (20%), grâce notamment à l'augmentation du nombre de personnes s'étant déclarées comme appartenant à « plusieurs communautés » (dénomination INSEE apparue en 2009 pour désigner les « Métis ») : cette nouvelle catégorie regroupe désormais 9% de la population en 2014⁷⁴⁵.

Le surgissement de la « question métisse » a récemment fait l'objet d'un article à quatre mains, qui constitue, à n'en pas douter, une précieuse référence dans l'appréhension des processus d'identification collective en Nouvelle-Calédonie (Muckle et Tépied, 2014)⁷⁴⁶. Comme l'expliquent les deux auteurs :

« 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.

(...)

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 (Barbançon, 1992). 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.) » (Muckle et Trépied, 2014 : 99-100).

Sans surprise, l'avènement d'un centre culturel dédié à l'identité kanak, et les premiers échos médiatiques qui entourent sa construction, ne manquent pas de mobiliser les porte-parole de ceux dont « la culture » ne dispose pas, loin s'en faut, de tels moyens institutionnels, et ne se trouve finalement représentée et valorisée ni dans le Centre Culturel Tjibaou, ni véritablement ailleurs dans l'espace culturel public...

⁷⁴⁵ On trouvait au dernier recensement de population les catégories ethniques suivantes : « Européenne », « Indonésienne », « Kanak », « Ni-Vanuatu », « Tahitienne », « Vietnamiennne », « Wallisienne-Futunienne », « Autre asiatique », « Autre » (Bulletin individuel, Recensement de la population 2014).

⁷⁴⁶ L'article a été réédité en 2015.

Le 3 juin 1997, l'association *La Nouvelle*, qui se définit comme la « Société des descendants de bagnards et des personnes issues de la colonisation pénale » publie une lettre ouverte adressée au Haut-Commissaire de la République en Nouvelle-Calédonie. L'objet du courrier concerne la « place des cultures non-kanak dans le développement culturel de la Nouvelle-Calédonie ». La lettre, qui présente des allures de réquisitoire, est également adressée aux présidents des Provinces, au Président du Congrès (l'Assemblée du Territoire), aux partis politiques siégeant au Congrès, au Ministre français des DOM-TOM, à la présidente de l'ADCK (Marie-Claude Tjibaou), aux associations culturelles de Nouvelle-Calédonie, et enfin à la presse écrite et audiovisuelle. J'ai choisi de reproduire ici l'intégralité de ce texte, tant son contenu fait écho, de bout en bout, aux thématiques que j'ai pu évoquer jusqu'à présent dans l'analyse du processus de construction, de réification, et d'institutionnalisation de la symbolique identitaire kanak depuis 1975 :

« Monsieur le Délégué,

Au mois de mars 1997, s'est tenue sous l'égide de la Commission du Pacifique Sud à Nouméa la première réunion du "comité exécutif du Conseil des Arts". A cette occasion se sont rassemblés des représentants des organisations et instances culturelles du Pacifique, afin de débattre de l'avenir des politiques culturelles dans la région. L'absence remarquée pour notre Territoire de tout représentant non-kanak a amené une fois de plus les membres de l'association "La Nouvelle" à s'interroger sur la place accordée aux populations installées au cours des deux derniers siècles en Nouvelle-Calédonie dans la politique culturelle actuellement menée au niveau de l'archipel.

Plusieurs dysfonctionnements nous amènent aujourd'hui à dresser, hors de toute polémique politicienne, un constat plutôt inquiétant et à regretter l'absence de réflexion, au cours des dix dernières années, sur la place démocratique de chaque communauté culturelle en Nouvelle-Calédonie. Nous en voulons pour preuve ces quelques exemples :

- L'absence d'une catégorie "Calédonien" dans l'inventaire des ethnies de notre Territoire établi par l'ITSEE (malgré l'évidence de notre spécificité locale), se traduit aujourd'hui par l'inexistence de plus de la moitié des habitants de ce pays dans le débat culturel. Un Centre Culturel de 5, 8 milliards de Francs sera achevé à la fin de l'année 1997 à Tina, sans qu'à ce jour la place des populations non-kanak de la Nouvelle-Calédonie dans son fonctionnement n'ait été clairement définie. On tente d'amadouer la population par des programmations fumeuses et des déclarations d'intentions qui refusent systématiquement d'aborder le fond de la question, ni de discuter de la répartition ethnique des futurs emplois.

- La presse annonce le départ d'émissaires vers les pays mélanésien et polynésien qui nous entourent, afin d'envisager de futures coopérations culturelles, alors que cette démarche n'a pas même encore été envisagée au sein de notre propre pays.

- Le Musée de Nouvelle-Calédonie continue à présenter, à la fin de dix ans d'Accords de Matignon, une étonnante singularité : en effet, où ailleurs qu'en Calédonie voit-on encore aujourd'hui un "Musée Territorial" qui ne présente que les valeurs culturelles d'une partie du kaléidoscope humain du pays, [et] encore délibérément sous son aspect le plus "ethnographique" et figé, sans qu'on y parle jamais du peuplement océanien, de l'histoire coloniale européenne, du bagne, des transferts de main d'œuvre asiatique et océanienne, et de leurs apports culturels, artistiques, humains ?⁷⁴⁷

- L'histoire du dernier siècle a montré que la tentative d'imposer la culture européenne en Nouvelle-Calédonie comme seul référent par nos ancêtres, avait abouti à la révolte culturelle kanak des années 1970-80. Inverser aujourd'hui totalement la logique et faire de la culture kanak la seule représentation valable et "légitime" de cet archipel pluriethnique et multiculturel, aboutira nécessairement aux mêmes erreurs. Nous considérons que les kanak sont les seuls à avoir à définir ce "qu'est" la culture kanak de l'an 2000, en arrêtant en particulier de se faire influencer par des intellectuels venus d'ailleurs. Mais nous revendiquons de façon forte notre droit à exister en tant qu'enfants de ce pays, comme représentants d'autres cultures, qui ont le même droit de cité dans les institutions culturelles que les kanak. Nous affirmons que la ségrégation culturelle actuelle, voulu et entretenue au profit d'une infime minorité, ne reflète pas la réalité de notre pays, n'incorpore pas l'histoire mouvementée mais culturellement originale du dernier siècle, ne prend pas en compte le métissage culturel en cours envers et contre tout. Comment peut-on en permanence affirmer que nous devons vivre ensemble, si par ailleurs tout est fait pour nous diviser et empêcher que se crée ici une créolisation ?

Afin de mettre sur la place publique cette question, nous, Caldoches, c'est-à-dire Calédoniens d'origine européenne ou métisse, demandons l'ouverture d'un débat de société sur l'avenir culturel qui est offert aux Calédoniens originaires de Wallis et Futuna, de Polynésie, d'Indonésie, du Viêtnam, du Vanuatu, d'Algérie, d'Europe, etc., en Nouvelle-Calédonie.

Le processus politique dans lequel les habitants de la Calédonie se sont engagés est un exemple sans précédent dans l'histoire des décolonisations. Partie intégrante de ce processus, le débat de société que nous appelons de nos vœux doit aujourd'hui s'engager de façon urgente par nos différents représentants, au niveau des Provinces, du Territoire et des associations culturelles, avec l'aide impartiale de l'État. Le risque est sinon grand de rater l'occasion offerte par cette date charnière pour la Calédonie de la fin de la période transitoire en 1998, incitant chacun à se refermer frileusement sur ses certitudes et à rejeter "l'autre".

Certains de nos ancêtres n'ont pas demandé à venir ici, d'autres sont venus poussés par l'espoir de lendemains meilleurs, comme les premiers océaniens débarqués il y a plus de 3000 ans. Ce que nous sommes a été forgé par cette terre et cette mer. La parole des "autochtones non-kanaks" doit avoir droit de cité en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui et demain et un rééquilibrage dans la politique culturelle menée dans notre pays est urgent »⁷⁴⁸.

⁷⁴⁷ Cette question constitue aujourd'hui un des axes de réflexion du projet d'extension du Musée de Nouvelle-Calédonie, toujours en attente de concrétisation (entretien avec Muriel Glaunec-Mainguet ; Nouméa, 4 juin 2014).

⁷⁴⁸ Le mot « kanak » est écrit ici conformément au texte original, sans majuscule, y compris lorsqu'il est employé comme substantif. Pour information, certaines coquilles ont été corrigées par mes soins : « référant », « droit de citer ». Le paragraphe en gras figure sous cette forme dans le texte original. La notion de «Victimes de l'histoire

La lettre de l'association est cosignée par son président, sa vice-présidente, et son secrétaire⁷⁴⁹.

La lecture de ce texte est instructive à plus d'un titre. D'une part, et bien qu'elle ne soit représentative que d'un groupe associatif (qui, soit dit en passant, entend bien représenter une communauté plus large, posée comme un *groupe ethno-culturel en-soi*, qui aspire notamment à s'institutionnaliser au travers d'une nouvelle catégorie sur les formulaires INSEE), l'association *La Nouvelle* formalise ici, de manière paradigmatique, le ressenti d'une forme de dénégation publique, qui s'exprime au moment où, *a contrario*, la reconnaissance de la culture kanak semble connaître son apogée en termes d'inscription dans le paysage culturel public, avec l'ouverture imminente du Centre Culturel Tjibaou⁷⁵⁰.

Les signataires de cette lettre valident par conséquent l'efficacité symbolique (la « magie sociale » dont parle Bourdieu et, à sa suite, Bensa)⁷⁵¹ de la représentation identitaire kanak qui se trouve *de facto* inscrite dans le paysage culturel, eu égard en particulier au fait que l'ADCK soit un établissement public d'État, ce qui le place relativement hors d'atteinte des revirements politiques susceptibles de se produire à l'échelle du Territoire⁷⁵². L'enjeu ici n'est

coloniale » avait été choisie par Jean-Marie Tjibaou pour désigner – outre les Kanak – les populations issues de la colonisation et du bagne, lors des discussions entre indépendantistes et anti-indépendantistes qui s'étaient tenues en 1983 à Nainville-les-Roches (Tjibaou, 1996[1988] : 292 ; cf. aussi Missotte, 1995 : 69, note 52). Ce terme avait alors été récusé par le chef de file du RPCR, Jacques Lafleur, comme l'explique Jean-Pierre Deteix : « C'est vrai que le terme "victimes de l'Histoire" a choqué un certain nombre de Calédoniens. Ils ont estimé que ça les dévalorisait, c'était péjoratif. C'était rendre public le fait que beaucoup étaient venus ici à travers le bagne, à travers une histoire douloureuse, et cette douleur, à ce moment-là, cette souffrance, n'était pas admise, on ne la disait pas en public » (« Il y a 30 ans... Nainville-les-Roches », documentaire télévisuel sur Nouvelle-Calédonie 1^{ère} : <http://www.nouvellecaledonie.lalere.fr/2013/07/08/il-y-tout-juste-30-ansnainville-les-roches-46227.html>). La notion de « victimes de l'histoire coloniale », pour désigner aussi bien les Kanak que les Européens ou les ressortissants d'autres pays arrivés en Nouvelle-Calédonie *contre leur gré*, se retrouve en revanche dans l'esprit de l'accord de Nouméa de 1998 (point 2 du Préambule).

⁷⁴⁹ Respectivement : Christophe Sand-Cubadda (directeur du département d'Archéologie), Cynthia Debien-Van Mai (professeur d'histoire-géographie), et Nicolas Dubuisson (cadre territorial au département des Archives Territoriales).

⁷⁵⁰ On se souvient (*cf. supra*) que les audits culturels conduits jusqu'en 1989 avaient tous, à des degrés divers, souligné l'importance d'une patrimonialisation dirigée vers les sites et les symboles de l'épopée coloniale et de l'histoire du bagne. Le surgissement de l'identité kanak dans le paysage institutionnel et culturel local correspond bien à un changement d'orientation et de degré des politiques publiques, lié à un moment précis de l'histoire politique du pays – celui des accords de Matignon.

⁷⁵¹ *Cf. supra*, chapitre 4.

⁷⁵² Selon Togna, Tjibaou avait voulu que les institutions dédiées à l'identité kanak soient laissées sous la tutelle de l'État, afin qu'elles échappent aux tensions et aux manipulations politiques locales (Nouméa, entretien du 8 juillet 2014). Le statut réel de l'ADCK est celui d'E.P.A. (établissement public administratif), ce qui n'est pas sans poser quelques difficultés quant à la définition et aux limites de ses missions, plus particulièrement en terme d'action culturelle proprement dite. Le projet du transfert de l'ADCK de l'État à la Nouvelle-Calédonie (qui n'est effectif que depuis 2012) a suscité de nombreuses interrogations, dont la presse locale s'est fait l'écho (« Emmanuel Kasarhérou : Nous attendons la décision des élus », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 8 novembre 2008).

guère éloigné de celui que décrit Vincent Dubois à propos de l'émergence d'un ministère des Affaires culturelles au cœur du paysage politique français des années 1960 :

« Compte tenu des investissements symboliques intenses dont les questions culturelles sont l'objet, et qui en font un des principaux vecteurs de la représentation de l'espace social et des groupes sociaux et par la même l'un des principaux enjeux des stratégies de reproduction ou de subversion de l'ordre social, cette (...) série d'enjeux renvoie nécessairement à celle, plus générale, de la définition des visions légitimes du monde social. A l'enjeu de l'étatisation du discours sur la culture (...) se combine ainsi celui de *la production et de la diffusion, par la culture, des visions étatiques du monde social* » (Dubois, 1999 : 255 ; c'est moi qui souligne).

Ici, les militants de *La Nouvelle* entendent dénoncer une situation décrite comme relevant distinctement d'une *domination symbolique* des Kanak à l'intérieur du champ culturel (ils vont jusqu'à évoquer une « ségrégation culturelle »). Ils réclament une forme d'arbitrage de la part de l'État – bien que sous forme de « lettre ouverte », leur message s'adresse en premier lieu au Haut-Commissaire, c'est-à-dire au représentant officiel de l'État en Nouvelle-Calédonie : la crainte qu'ils formulent étant que l'action culturelle publique se borne à « faire de la culture kanak la seule représentation valable et "légitime" de cet archipel pluriethnique et multiculturel » (*op.cit.*).

Cette suprématie kanak dans le champ culturel se trouve pareillement exprimée ailleurs, deux ans plus tard, par l'un des dirigeants de l'ADCK. Emmanuel Kasarhérou est interrogé de manière très directe à ce sujet, dans le cadre d'une interview publiée par la revue *Ethnologie française* :

« - *La création du Centre a été décidée dans le cadre des accords de Matignon, à la suite d'une période de grande tension entre les communautés kanak et caldoche. Quelle a été la réaction de la population caldoche et des autres communautés de l'île ?*

E. K. : – Du fait de la dynamique qui s'est développée autour du centre culturel, les gens en Nouvelle-Calédonie ont été obligés de se positionner par rapport aux Kanak : à travers ce projet, ce sont les Kanak qui ont pris l'avantage dans le champ culturel. Sur ces questions, c'est à mon sens la réflexion des Kanak qui a été poussée le plus loin et elle se poursuit aujourd'hui » (1999 : 438).

Il ajoute à propos du Centre Culturel Tjibaou :

« Les trois années de préfiguration qui ont précédé son ouverture, sa construction, le succès de l'inauguration et de la première année de fonctionnement ont ensuite suscité une réaction en retour, et l'on a vu se développer la volonté, à Nouméa particulièrement,

de créer une dynamique culturelle qui soit propre à la communauté européenne. *Les gens se sont dit que les Kanak s'étaient dotés d'un outil efficace, et que s'ils ne réagissaient pas rapidement, ils risquaient de se faire laminés* » (*ibid.* ; c'est moi qui souligne).

De fait, une certaine émulation semble s'être fait sentir au sein des collectivités locales dont la gestion incombe traditionnellement aux « loyalistes », comme la Mairie de Nouméa et, plus largement, la Province Sud de l'archipel. Recrutée au début des années 1990 par la nouvelle équipe municipale, une des intervenantes du Service de la Culture de la Mairie de Nouméa, souligne la dynamique qui a pu ainsi se mettre en place du fait de la création de l'ADCK et de sa position dominante, voire structurante, au sein du champ culturel local :

« On a tous cherché à œuvrer, pas en concurrence, ce n'est pas le terme, mais chacun en cherchant à faire ses preuves : ce qu'on était capable de faire, ce qu'on était capable de monter ; donc moi je trouve qu'il y a eu une émulation très importante, c'est-à-dire que sans chercher à comparer entre les différentes administrations, on avait chacun des défis à relever (...), ce qui fait que chacun avançait dans son secteur avec beaucoup de dynamisme : il y avait tout à faire... »⁷⁵³.

Pour Jean-Pierre Deteix, la situation est la suivante :

« Le rôle du CCT [Centre Culturel Tjibaou] dans le paysage culturel ? C'est bien simple, c'est le CCT qui a créé la vie culturelle à Nouméa telle qu'on la connaît aujourd'hui. Parce qu'avant son ouverture, il ne se passait franchement pas grand-chose. Ce qu'est devenu le Conservatoire de musique de la Nouvelle-Calédonie par rapport à l'ex-Ecole territoriale de musique, la création du centre culturel du Mont-Dore, la réactivation du théâtre de l'Ile, du Centre d'art..., tout cela a été inspiré par la création du CCT. Et il est bien évident que plus on multiplie l'offre, plus on crée de la synergie et plus l'on accroît la demande »⁷⁵⁴.

Durant la décennie 1990, plusieurs actions en faveur du patrimoine « colonial » ont également conduit à la création d'un musée municipal d'histoire à Nouméa (1996) et un « musée de la mine » à Thio (1992). Mais dans sa large majorité, l'action patrimoniale de cette période va s'appuyer sur des initiatives associatives animées par des bénévoles : elles sont ainsi à l'origine de projets muséographiques aux ambitions et aux dimensions modestes, que seul l'octroi de subventions par les collectivités publiques rendront visibles dans le paysage culturel local, mais dont la gestion et l'animation incomberont entièrement aux associations qui ont

⁷⁵³ Entretien avec Erika Michel ; Mairie de Nouméa, 3 novembre 1998.

⁷⁵⁴ Interview de Jean-Pierre Deteix (*Mwà Vée*, n°74-75, 2012, pp.22-23).

initiée et pris en charge leur création. Parmi ces « musées associatifs » figurent une « villa-musée » à Païta (1993) initiée par les bénévoles de l'association *Témoignage d'Un Passé*, et un musée maritime porté par l'association *Fortunes de Mer* (1999). Enfin, l'association *Passé de Bourail* recevra également des subventions publiques provinciales lui permettant de mener une rénovation du musée consacré à l'histoire pénitentiaire de sa commune. Ces réalisations sont néanmoins sans commune mesure avec le projet de Centre Culturel conduit au même moment par l'État à travers l'ADCK. Un membre de l'association *La Nouvelle* l'explique en ces termes :

« – La revendication culturelle et identitaire caldoche, elle a commencé avec d'abord Témoignage d'Un Passé, avec ensuite l'association Marguerite sur Teremba, donc pendant très longtemps, ça a été Teremba⁷⁵⁵ ; avec des démarches comme le musée de Bourail, des démarches comme le musée de Thio, des éléments comme ça, et puis plus récemment le musée du café sur Voh. Mais les Caldoches ont toujours eu le sentiment que finalement, ils étaient, entre guillemets, les "parents pauvres". Je ne suis pas sûr que politiquement, ce soit vraiment tenable. C'est juste que c'est tellement, entre guillemets, un peu "éclaté", ces sphères-là, c'est des sphères qui n'ont pas une écoute politique claire. Donc pendant très longtemps, c'était de l'associatif, que les hommes politiques de droite, enfin caldoches, n'ont jamais voulu faire passer à, comment on pourrait dire ça, des structures qui soient des structures plus pérennes. Ce qui fait que Témoignage d'Un Passé est resté Témoignage d'Un Passé, que l'association Marguerite était jusqu'à ces dernières années, restée sous forme associative... Financé par, il n'y a pas de problème, mais...

C.G. : – Pas d'institutionnalisation ?

– Exactement. Du coup, les leviers que les gens auraient pu utiliser d'un point de vue politique, que les Kanak ont utilisés pour leur côté d'un point de vue politique, eh bien de l'autre côté, il n'y a pas eu de la même manière.

C.G. : – Pourquoi ? Ce n'était pas assumé ?

– Non, c'était totalement assumé. Mais c'était lié au fait que c'était un vrai problème politique. Dans le préambule [de l'accord de Nouméa], on est des citoyens de deuxième zone... »⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵ Le Fort de Teremba (1871) est situé sur la commune de Moindou, en Province Sud (à environ 1h30 de route de Nouméa). Il s'agit d'un ancien centre pénitencier, réhabilité, classé Monument historique, et devenu un Centre d'Interprétation du patrimoine pénitentiaire et militaire. Il est géré et animé (spectacles son et lumière) par l'association Marguerite (www.province-sud.nc/content/le-fort-de-teremba).

⁷⁵⁶ Entretien, Nouméa, 2014. Togna semble confirmer ce point de vue : « Nous, nous avons été reconnus, c'est un fait acquis. On peut toujours penser que ce n'est pas suffisant, mais nos structures coutumières ont été reconnues, avec le sénat coutumier et les conseils d'aires, notre culture a été reconnue, l'État a donné de l'argent pour nous permettre de récupérer nos terres par l'intermédiaire de l'ADRAF. Concrètement, qu'est-ce qui a été fait pour les autres ? Rien ou presque » (interview d'Octave Togna, *Mwà Vélé*, n°60, 2008, p.27).

Pour en revenir à la « lettre ouverte » que je citais plus haut, les « militants » de l'association *La Nouvelle* – les trois signataires sont avant tout des personnalités solidement implantées dans le champ culturel ou patrimonial local : une enseignante du secondaire et deux cadres territoriaux du secteur patrimonial – emploient une expression qui s'apparente davantage à un oxymore, et dont la portée politique n'est pas neutre, loin s'en faut : ils se présentent comme « les autochtones non-kanaks » (les guillemets figurent bien dans le texte original) de Nouvelle-Calédonie. La référence à *une forme non-kanak d'autochtonie* emprunte clairement à la rhétorique post-coloniale et à la symbolique identitaire kanak : elle tend à ériger un ensemble relativement hétérogène de populations – les « Calédoniens originaires de Wallis et Futuna, de Polynésie, d'Indonésie, du Viêt-nam, du Vanuatu, d'Algérie, d'Europe, etc. » – en une communauté d'appartenance (les « Non-Kanak »), elle aussi dotée d'une identité culturelle qui doit avoir « droit de cité ».

Un bref passage dans cette lettre déplore également l'absence de concertation à propos de « la répartition ethnique des futurs emplois » qui seront créés pour assurer le fonctionnement du Centre Culturel Tjibaou. Interrogé à ce sujet, Christophe Sand explique :

« Le seul moment où on a été en danger [politiquement ?], c'est quand on a créé l'association *La Nouvelle* qui est une association de descendants de bagnards, où moi je suis devenu président de cette association, et où, à partir de ce moment-là, l'association a posé un certain nombre de questions, et par exemple, on a fait une lettre ouverte un jour en disant : "Écoutez, il y a le centre culturel Tjibaou qui va s'ouvrir, c'est un centre pour qui ? C'est un centre payé par l'État français, c'est un centre géré par l'État français, c'est un centre qui est *national au sens pays*, donc c'est pour qui ? Si c'est pour tous les Calédoniens, à ce moment-là, il faut que les recrutements donnent l'image de la réalité du paysage calédonien". Et là, pendant des années, il y a des gens qui me parlaient comme un frère, et qui [soudain] me croisaient dans la rue et changeaient de trottoir ! Parce que, du jour au lendemain, nous, *on avait revendiqué une part d'autochtonie*, et à partir de ce moment-là, moi, j'étais un facho de Caldoche. Point. C'était simple et net »⁷⁵⁷.

Il existe également une seconde lettre, plus longue, éditée par la même association le 20 novembre 1997, et adressée aux mêmes destinataires. Cette fois, les auteurs entendent répondre aux critiques et commentaires souvent véhéments dont leur « lettre ouverte » a fait l'objet, en

⁷⁵⁷ Entretien avec Christophe Sand ; Nouméa, 6 novembre 2014 (c'est moi qui souligne). La question sous-jacente est celle de la priorisation de l'emploi local, qui figure également dans la loi organique n°99-209 du 19 mars 1999 (art. 24), et sur lequel le Congrès de Nouvelle-Calédonie a légiféré. Ce thème renvoie au spectre de l'immigration, et notamment à l'arrivée de nombreux métropolitains sur le marché de l'emploi, généralement aux postes les plus qualifiés, souvent au nez et à la barbe de Calédoniens, même diplômés (entretien avec Yves Mignot, président de l'Association des Anciens de 400 cadres et Cadres Avenir ; Nouméa, 14 mars 2014). Cf. Barbançon (1992, *in* Bensa, 1998 : 155) ; Bensa (2008). Sur le positionnement des « métros » (Métropolitains) dans l'offre professionnelle culturelle, cf. *infra*.

particulier dans la presse locale. Les auteurs débute leur courrier en s'inscrivant en faux contre les accusations portées contre leur démarche du mois de juin précédent :

« Les journalistes ont choisi de faire ressortir de notre texte l'aspect "opposition", donnant le sentiment d'une prise de position fascisante d'un groupuscule caldoche. Toute personne ayant lu notre texte aura pu voir qu'il ne s'agissait pas du propos, mais cette présentation journalistique a incontestablement desservi le sujet, particulièrement auprès du grand-public. Seule Radio Djiido a fait preuve d'objectivité en passant notre lettre intégralement et sans commentaire »⁷⁵⁸.

Les auteurs poursuivent sur le fond :

« Dans les réactions négatives, l'argument qui semble être revenu le plus régulièrement, avec plus ou moins de virulence et de cynisme, a été que les Caldoches ne sont rien, n'existent finalement pas, n'ont rien à présenter. Certains, même dans notre propre communauté, ont accrédité cette idée. Paradoxalement, *cela renvoie à des propos tenus il ya 30 ans par certains de nos grands-pères, refusant de prendre en compte les revendications identitaires kanak en affirmant que "la culture indigène n'existe pas"*. Et pourtant...

La définition d'une spécificité culturelle est un concept né de l'Europe des Lumières. La France centralisatrice du XIX^e siècle a probablement été une des nations où cette notion a été réduite au minimum, étouffée par les représentations les plus "citadines" de la culture : la peinture, l'opéra, le théâtre, la grande musique, l'architecture. De façon révélatrice, ce sont *ces concepts "métropolitains"* qui servent aujourd'hui à se placer sur le "baromètre culturel" en Calédonie. Faut-il donc, pour avoir un droit d'exister culturellement ici, se classer dans ces moules étrangers ? » (c'est moi qui souligne)⁷⁵⁹.

L'argument qui vient décrier le label de « haute culture » dont sont implicitement parés l'ADCK et le Centre Tjibaou n'est évidemment pas sans rappeler la formulation de Guiart que je citais plus haut (qui critique aussi, par ailleurs, la notion de « culture caldoche », *cf. infra*). Plus encore, c'est bien l'hostilité à une forme *exogène* de désignation et de « mise en culture » qui se trouve encore exprimée ici, en rapport avec la notion d'« autochtonie non-kanak » évoquée dans le courrier précédent. Une forme de rejet, qui s'adresse notamment aux spécialistes de la culture et autres experts *métropolitains*, apparaît clairement dans la formulation d'une *revendication identitaire caldoche* : cette dernière concède volontiers aux seuls Kanak la légitimité à définir *ce que doit être* la culture kanak, « en arrêtant en particulier de se faire influencer par des intellectuels venus d'ailleurs » (*ibid.*). On notera, d'une part, que

⁷⁵⁸ Radio Djiido est la radio historique du mouvement indépendantiste kanak, fondée en 1985 par Togna et Deteix.

⁷⁵⁹ Le document dont il est fait mention ici provient, comme le précédent, des archives de la DAC (archives personnelles, 1999).

cette situation reproduit presque à l'identique celle que j'ai décrite à propos des détracteurs de *Mélanésia 2000* (cf. *supra*). D'autre part, cette démarche n'est pas exempte de contradictions : en effet, d'un côté, elle demande à l'État français de favoriser la visibilité des communautés non-kanak à l'intérieur du paysage culturel, à l'image de ce qui a été fait pour la culture kanak ; de l'autre, elle entend dénoncer l'usage de « concepts métropolitains » assimilés à des « moules étrangers », en référence notamment à une culture par trop élitiste⁷⁶⁰.

En 1994, soit trois ans avant la « lettre ouverte » des représentants de *La Nouvelle* au Haut-Commissariat, une démarche comparable a déjà conduit à la mobilisation d'un groupe d'intellectuels calédoniens « européens et métis », notamment par la publication d'un ouvrage opportunément intitulé : *Être Caldoche aujourd'hui* (Collectif, 1994)⁷⁶¹.

En tout début d'ouvrage, le groupe d'auteurs remercie Marc Coulon « qui a accepté d'être [leur] candide, de suivre patiemment tous [leurs] débats et de rédiger les compte-rendus de [leurs] premières réunions » (*Remerciements, op.cit.*). La présence d'un observateur tel que Coulon dans ces échanges ne manque pas de surprendre : certaines critiques formulées en 1975 à l'encontre de *Mélanésia 2000* ne visaient-elles pas en premier lieu à déplorer la présence de « gauchistes » métropolitains dans l'organisation du festival kanak ? Rappelons cependant que Marc Coulon occupe depuis les années 1980, et jusqu'à sa disparition (1997), une place prépondérante dans les organismes culturels voulus par Jean-Marie Tjibaou (OCSTC puis ADCK) et qu'il incarne peu ou prou la figure du « militantisme culturel » en faveur de l'identité kanak. Il est à l'origine du premier « projet culturel » de l'ADCK, et a créé, en 1993, la revue culturelle de l'ADCK, *Mwà Véeé*, dont il fixera peu ou prou la ligne éditoriale⁷⁶².

⁷⁶⁰ Effectivement, dans une *interview* donnée à la presse locale en 1999, Octave Togna doit se défendre d'un tel positionnement du Centre Culturel Tjibaou (CCT) : « (...) Le CCT ne sera-t-il pas trop intellectuel ? » interroge le journaliste, ce à quoi Togna répond : « Non, justement, c'est une erreur que de sentir le Centre comme trop intellectuel. Il faut faire appel à des intellectuels dans les conférences, parce qu'ils maîtrisent le sujet. Mais l'objectif est de faire partager, et il faut trouver un juste équilibre entre tout ça pour ne pas faire un centre trop élitiste » (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 3 mars 1999, p.4). On notera que nulle part Togna – ou qui que ce soit d'autre – n'affirme la nécessité de construire *un champ épistémologique spécifiquement kanak*, duquel les chercheurs et intellectuels non-kanak seraient exclus par principe (à la différence des Maoris par exemple). De même, la spécificité culturelle kanak prônée par les dirigeants de l'ADCK se situe davantage au niveau des *producteurs culturels* que sont les artistes (décrits comme étant « habités par l'esprit de la tradition »), et non pas du côté des « gestionnaires » qui ne sont pas, loin s'en faut, exclusivement des Kanak.

⁷⁶¹ On peut noter qu'aucun des trois signataires du bureau de l'association *La Nouvelle* ne figure parmi les auteurs de l'ouvrage collectif de 1994, ce qui dénote certains clivages significatifs parmi ceux qui se revendiquent de cette « communauté » dont la principale caractéristique est bien d'être hyper différenciée aussi bien culturellement que socialement (entretien avec Nicolas Dubuisson, Nouméa, 12 août 2015).

⁷⁶² Entretien avec Gérard del Rio, rédacteur en chef de *Mwà Véeé* depuis 1996. Nouméa, Centre Tjibaou, 27 juin 2014.

Les 5 et 6 novembre 1994 (quelques mois après la tenue de ces discussions à propos de l'identité caldoche) est organisé à Nouméa, au lycée *Do Kamo*, un colloque sur le thème « Être kanak aujourd'hui »⁷⁶³. Les débats sur l'identité caldoche et ceux du colloque sur l'identité kanak font ensuite l'objet d'un même dossier thématique intitulé « identités calédoniennes aujourd'hui » (les termes « identité » et « calédonienne » sont énoncés au pluriel) dans la revue *Mwà Véeé* créée et publiée par l'ADCK depuis 1993, où l'on retrouve Marc Coulon au secrétariat de rédaction. Dans le dossier proposé par la revue de l'ADCK, trois « ethnies » sont représentées en trois rubriques distinctes : « Être Kanak aujourd'hui », « Être Caldoche aujourd'hui », « Être Vietnamien aujourd'hui »⁷⁶⁴.

La partie consacrée à l'identité caldoche reprend des extraits du recueil éponyme, dont elle annonce d'ailleurs la parution⁷⁶⁵. Ce recueil (discussions, articles, interviews) s'appuie sur une série de « réunions », menées sur plusieurs semaines entre avril et juin 1994, où se retrouvent dix-neuf personnalités du champ culturel, soit « un groupe de Caldoches composé d'artistes, d'écrivains et d'intellectuels » (*op.cit.*).

L'ouvrage, constitué d'une somme de réflexions et d'échanges de qualité assez inégale, reste surtout frappant par l'homologie qu'il présente avec la situation de la « culture kanak » vingt ans auparavant. Les idées parfois très antinomiques des auteurs, représentatifs d'une certaine intelligentsia, et surtout inscrits – d'abord en tant qu'acteurs sociaux – à l'intérieur même du champ de production symbolique, laissent paraître un certain désarroi quant à la manière dont pourrait s'incarner une forme d'identification collective à cette « culture caldoche » dont eux-mêmes se demandent si elle existe réellement, et surtout, quels pourraient être les *traits culturels* qui la caractérisent⁷⁶⁶. L'un des contributeurs à l'ouvrage collectif de 1994, l'historienne Christiane Terrier, indique ainsi en guise d'introduction :

⁷⁶³ Juste avant ce colloque, en octobre 1994, une enquête est réalisée par la revue *Mwà Véeé* auprès de collégiens et lycéens Kanak originaires de la Grande Terre et des îles Loyauté. La première question posée à ces jeunes concerne la notion de « peuple kanak » : « *D'après toi, depuis quand peut-on dire qu'il existe un peuple ou une société kanak ?* ». Le fait de poser la question, et la liste des réponses possibles (9 sans compter les « sans réponse ») est déjà éloquent. Les résultats le sont tout autant : si 45 % des jeunes interrogés estiment que le peuple kanak ou la société kanak existent depuis plusieurs siècles, 24% la placent en 1878 lors de la révolte d'Ataï, et 12% au moment de la colonisation (1853) ; à peine 6% des jeunes situent l'émergence du peuple kanak au moment de la revendication indépendantiste (années 1970). D'après le dossier « Identités calédoniennes », « Identité et modernité : l'urgence d'en parler ! », *Mwà Véeé*, n°7, décembre 1994, pp.14-19.

⁷⁶⁴ Cette dernière rubrique se résume à une interview de Philippe Dang, Calédonien d'origine vietnamienne (*Mwà Véeé*, n°7, décembre 1994, pp.13-35).

⁷⁶⁵ Les extraits proviennent de l'article de Frédéric Angleviel : « Colon, Calédonien puis Caldoche, ou de l'identification d'une population déracinée à son nouveau terroir » (Collectif, 1994 : 29-52 ; extraits cités dans *Mwà Véeé*, *op.cit.*, 26-30). Il y est notamment question des « racines mythiques (...) par essence rurales » du « monde caldoche » (p.29).

⁷⁶⁶ « Existe-t-il une culture caldoche ? », interview de Jean-Pierre Devillers, *op.cit.*, 233-239.

« Depuis notre première réunion (...), notre groupe tente d'élucider la question culturelle de l'identité calédonienne-caldoche. Après un tour de table où tout le monde s'était exprimé nous avons constaté qu'elle correspondait à une recherche, à une préoccupation qui nous était commune même si nos personnalités et nos parcours individuels nous conduisent à des conclusions différentes. Nous étions tous d'accord sur la "nécessité de faire quelque chose" » (*ibid.* : 7).

Décrire et analyser les formulations d'un « sentiment d'appartenance » à une communauté culturelle caldoche n'entre pas dans le cadre de la présente recherche⁷⁶⁷. Je juge néanmoins opportun d'évoquer l'existence, à travers ces écrits et ce qu'ils nous disent de leurs auteurs, d'un *processus de construction identitaire* qui, dans les années 1990, s'invite à l'intérieur du champ symbolique et culturel (distinct en cela de la mobilisation exclusivement politique des années 1980)⁷⁶⁸ : s'il n'est pas entièrement nouveau⁷⁶⁹, ce processus s'accroît très nettement à cette époque, et se marque surtout d'un rapport traditionaliste à la culture, et au choix conscient de sauvegarder, valoriser, voire *recréer*, les objets, les pratiques, et les lieux qui auront vocation à *incarner* une forme collective d'identification et un sentiment d'appartenance à une même « communauté culturelle ». L'article de Jean-Claude Mermoud, intitulé « Quête identitaire caldoche », vise par exemple à énumérer l'ensemble des actions et manifestations de type patrimonial ou « folklorique » – un mot qui rebute nettement moins dans ce monde-ci que dans le discours culturaliste kanak –, ainsi que quelques figures de « Caldoches célèbres », le tout en référence à des époques suffisamment lointaines pour que se perçoive, d'abord – et

⁷⁶⁷ Sur ce thème, je renvoie aux travaux de l'historien calédonien Louis-José Barbançon (en particulier : 1992). A ce jour, le livre d'Isabelle Merle, *Expériences Coloniales*, constitue également une référence, et plus particulièrement le chapitre 10 : « La formation des identités coloniales », (1995 : 351-398). A noter que la publication de l'ouvrage d'Isabelle Merle sur l'histoire des « colons » « libres » et « pénaux » intervient dans une période où les questionnements identitaires se font plus nombreux dans le milieu intellectuel des Calédoniens de souche européenne : le travail méticuleux qu'elle effectue à partir des archives, et l'écriture scientifique d'un pan méconnu de l'histoire coloniale, permettent aussi de formaliser certains traits socio-culturels d'une « identité pionnière » (celle des « colons libres », d'où les « descendants de bagnards » sont catégoriquement et définitivement exclus), qui se trouve valorisée aussi par le truchement du discours académique et des publications. On retrouve ici la dimension performative de l'ethno-histoire, dont on distingue quelques uns des enjeux qui se joueront ensuite à travers les institutions culturelles et patrimoniales. Depuis 2003, une Fondation des Pionniers de Nouvelle-Calédonie a d'ailleurs vu le jour, dont les membres revendiquent une identité propre aux descendants de colons (<http://fondationdespionniers.org>). Plus récemment, les travaux de Benoît Carteron proposent une étude ethnographique des « sentiments d'appartenance » (2008 ; en particulier le premier chapitre : « Calédoniens d'origine européenne, une identité incertaine », pp.19-82).

⁷⁶⁸ Selon Cugola : « En fait, ce qui lie les Caldoches "pauvres" aux Caldoches "riches" de nos jours, c'est encore le rejet de l'indépendance. Associés par nécessité politique, ces deux catégories tendent à se séparer sur le plan social » (2009 : 218). Cette hétérogénéité sociale concerne peu ou prou l'ensemble du bloc politique anti-indépendantiste (*cf. supra* : Pillon, *op.cit.*), même s'il convient sans doute d'être aujourd'hui plus circonspect quant au « rejet de l'indépendance » systématiquement attribué aux non-Kanak.

⁷⁶⁹ *Cf.* la « chronologie » établie par F. Angleviel dans le même recueil (*op.cit.* : 29-52).

prioritairement – un *ancrage*, puis une forme de continuité nostalgique avec le passé. Ainsi peut-on lire ceci :

« Avant l'Exposition Universelle de Paris qui devait contribuer à faire connaître les productions locales, des expositions eurent lieu en Nouvelle-Calédonie et celle de 1899 par exemple présente un bel échantillonnage de produits de la vie courante des Caldoches qui sont une combinaison des légumes, fruits et techniques importés et du climat de l'île. Déjà le café, le miel et les confitures, par exemple, montrent à la fois leur spécificité et les habitudes de consommation. Ces expositions préfigurent *la Foire de Bourail qui, depuis 1978, est la fête des Caldoches*. Elle rassemble au cœur de l'île les producteurs et les artisans, et l'an dernier, le chasseur de cerf qui sommeille en chaque individu a participé au défilé d'ouverture, ce qui était une grande première » (*op.cit.* : 1994 : 165 ; c'est moi qui souligne).

A ce titre, le *processus* (j'insiste sur ce terme, car il n'est évidemment pas question pour moi de porter un quelconque jugement quant au *contenu*) s'apparente, d'un point de vue strictement épistémologique, à celui qui l'a précédé et qui a concerné la revalorisation de l'identité culturelle kanak. Cette homologie se retrouve même dans l'emploi du mot « caldoche », dont il est rappelé qu'il s'est d'abord agi d'un terme dépréciatif – ce qu'il continue d'ailleurs d'être pour certains⁷⁷⁰. Une éditrice calédonienne explique avoir longtemps refusé ce mot :

« Maintenant, tout passe, mais mon père, par exemple, il ne fallait pas lui parler de Caldoche ! Moi, pendant longtemps, aussi ; maintenant ça m'est égal. (...) Moi, clairement, il y avait une raison simple, c'est que "Caldoche" est apparu au moment des événements, dans le sens [où], dans la presse, c'était "Caldoches contre Kanaks". Et comme je ne voulais pas rentrer dans cette opposition, je n'aimais pas le mot "Caldoche", parce que c'est un mot qui était utilisé au départ, surtout par la presse, ou *par les gens qui venaient de l'extérieur*, à mon avis, et ça voulait dire qu'on était forcément anti-kanak »⁷⁷¹.

⁷⁷⁰ « Le terme "Caldoche" n'a jamais été choisi par les intéressés mais leur a été collé par d'autres, comme on affuble l'épouvantail d'une guenille ; c'est une appellation imposée qui ne procède pas de leur volonté propre ni d'une évolution interne à leur culture », explique Michel Reuillard (« "Caldoche", culture, terre et devenir », *op.cit.* : 244) ; cet auteur fournit également un témoignage dans le numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes* de 1995, consacré aux vingt ans de *Mélanésie 2000* (il était alors étudiant en Métropole) ; cf. *supra*.

⁷⁷¹ Entretien avec Liliane Laubreaux-Tauru ; Mont-Dore, 2 décembre 2014. Le journal militant proche des « Foulards Rouges » de Naisseline, *Réveil Canaque*, qui paraît au début des années 1970, mentionne le mot « caldosh », pour désigner les Calédoniens d'origine européenne (« Canaques, Zozos, Caldosh », *Réveil Canaque*, n°20, septembre 1972, pp.9-10). Dans le même journal, on peut lire, à propos du mot « Calédoniens » : « nous désignons par ce terme : les Canaques et les Européens "autochtones" » (*ibid.*), ce qui fait totalement écho à ce que revendiquent, vingt ans plus tard, les Caldoches de *La Nouvelle*. On voit qu'il y aurait beaucoup à dire sur les représentations identitaires de la « communauté caldoche » (comme de celle des « Zoreils »), et en particulier sur la manière dont le discours radical kanak des années 1970 a pu contribuer à leur construction symbolique, au moment même où s'édifiait sa propre conscience politique.

Pour un autre contributeur du livre collectif publié en 1994, Louis-José Barbançon :

« Il faudrait peut-être préciser que le mot "Caldoche" n'a pas que des défauts. Il a l'avantage d'être un terme fort. Il permet de poser les droits d'une communauté bien précise : les Européens originaires de ce pays, que l'on peut étendre à la communauté métisse où beaucoup se reconnaissent dans les valeurs d'une société d'origine européenne plutôt que dans la société kanak » (*op.cit.* : 10)⁷⁷².

Du point de vue de l'anthropologie *exogène*, Jean Guiart compte parmi ceux qui, dès le départ, soulignent l'existence fragile et le caractère *inventé* de la « culture caldoche ». Ainsi, à propos de la fin des années 1970 et du projet de festival (*Calédonia 2000*) qui devait être élargi aux autres communautés, il écrit :

« La culture européenne locale se caractérisait par un énorme appauvrissement par rapport à la culture de départ. Nombre de ses spécificités apparentes étaient de simples survivances de la culture créole de contact apparue au XIX^e siècle et en réalité directement influencée par la culture canaque. D'autres, la culture du rodéo par exemple, étaient une innovation toute récente, de façon à avoir quelque chose à montrer, et introduite à un moment d'ailleurs où les *stockmen* étaient de plus en plus majoritairement canaques⁷⁷³. La culture de brousse manifestée à Farino [commune « broussarde » de la côte Ouest] est pour une part notable une simple copie des comportements matériels canaques (exemple : manger du "ver de bancoul")⁷⁷⁴.

(...)

En fait, la réflexion permettant d'envisager des présentations solides de thèmes intéressant la culture vernaculaire européenne n'a démarré en milieu européen qu'après les accords de Matignon. Avant, il ne s'agissait que de s'opposer aux Canaques » (1996b : 98).

⁷⁷² Dans *Le Pays du Non-Dit*, ouvrage désormais canonique et dont le titre est devenu une expression courante, Barbançon propose une forme de distanciation critique et attendrie à l'égard de la « Caldochie », forme d'essentialisation du « Caldoche de base » : « Tel m'apparaît alors ce peuple auquel j'appartiens : réfugié dans son splendide isolement, irritable et comique dans sa bêtise, naïf jusqu'à l'inconscience, passionné jusqu'à la folie, et pourtant tellement généreux et tellement attachant comme le sont tous ces peuples dont le destin est d'avoir toujours quelque chose à se faire pardonner ou toujours quelque chose à prouver » (1992 ; cité par Bensa, 1998 : 156).

⁷⁷³ Le terme anglo-saxon *stockman* provient des élevages bovins d'Australie et désigne une personne en charge de rassembler ou de s'occuper du bétail.

⁷⁷⁴ Le « ver de bancoul » est une larve qui vit dans les troncs de bancoulier et se consomme crue ou cuite. La « Fête du ver de bancoul » constitue aujourd'hui un moment phare du folklore calédonien et « broussard », et se déroule chaque année au mois de septembre à Farino (côte Ouest). Elle fait partie de ces étapes de folklore populaire qui se sont multipliées dans différentes communes de Nouvelle-Calédonie (« fête du cerf et de la crevette », « fête de l'omelette géante », « fête du bœuf », etc.), aux fins de développer le tourisme local (*cf. supra*). D'autres fêtes similaires sont davantage orientées sur la découverte de la culture kanak et/ou la consommation de produits « typiques » (« fête de l'igname », « fête de l'avocat », « fête du walei », « fête du vivaneau », « fête de la vanille », etc.). Ces manifestations rencontrent un vif succès auprès des résidents de Nouvelle-Calédonie et des touristes.

Ailleurs il écrit encore :

« Certains protestent qu'il y aurait à côté [de la culture kanak et de la culture française] une véritable culture caldoche. Pour appuyer ce point par raison politique, ils ont même imaginé des éléments qui n'existaient nullement auparavant, par l'injection de traits culturels pris à l'ouest nord-américain, tels ces rodéo dont on veut à toute force faire une tradition locale. C'est fabriquer artificiellement les éléments d'une culture qui n'a guère d'existence, sinon négativement, par ce qui lui manque par rapport à la culture dominante exprimée pourtant comme le modèle à suivre ».

« Les enquêtes montrent que la société européenne locale lit extrêmement peu, et pas seulement "en brousse". C'est un facteur culturel ancien et de premier plan. Il explique en partie pourquoi les spécificités culturelles locales, lorsqu'elles se veulent présentées en public, relèvent en réalité du souvenir d'une sous-culture créole datant du siècle dernier et restée de tradition verbale, qui empruntait une grande partie de ses comportements et de son contenu aux manières de faire et au savoir populaire canaques, en plus de tout ce qui avait été emprunté aux façons de vivre des éleveurs australiens venus du Queensland » (Guiart, 1996a : 36).

Tjibaou aborde lui aussi en 1988 le thème du malaise identitaire caldoche lors d'une intervention à Montpellier, devant le Comité local de soutien au peuple kanak :

« A l'hôtel où nous sommes [à Montpellier] avec les maires et les adjoints kanak, il y a deux Caldoches qui essaient de s'identifier à nous, en disant des gros mots dans la langue [une langue kanak]... c'est le terroir ! C'est nous ça, alors que là-bas [en Calédonie] ils nous refusent ! Mais c'est une façon de se raccrocher à quelque chose. Ils vous rejettent [vous, les Métropolitains], ils nous rejettent [nous, les Kanak], et finalement ils ne sont nulle part. C'est vraiment les pauvres ! Les pauvres culturels... Je comprends le vide qui s'ouvre sous leurs pieds à partir du moment où vous apparaissez comme les vrais Français ! Vous représentez la France ! Vous représentez les Français, vous représentez ce qui est authentique ! Et nous, nous sommes autre chose. J'essaie de regarder la démarche des Caldoches aujourd'hui... mais pour certains ça ne date pas d'aujourd'hui ; en 1975, nous avons monté le festival Mélanésia 2000. Ensuite, avec deux ou trois Caldoches, on a essayé de préparer Calédonia 2000 (...). Là, on est allé au fond des choses : certains ont commencé à reconnaître qu'ils descendaient de bagnards, alors que c'était jusque là un sujet tabou » (Tjibaou, 1996[1988] : 289-290)⁷⁷⁵.

La place de la culture autochtone interroge de fait les « autres communautés » sur la manière dont s'exprime et s'incarne leur appartenance à la Nouvelle-Calédonie ; comme Tjibaou l'évoque dans ce qui précède, c'est cette conscientisation qui conduira à faire sauter

⁷⁷⁵ Au cours d'un débat, Louis-José Barbançon relate une tirade extraordinaire que lui aurait adressée Jean-Marie Tjibaou : « Vous les Calédoniens, il est temps que vous vous occupiez de vous. Occupez-vous de vous. Moi, je n'ai pas le temps, je m'occupe des Kanak, j'ai assez de problèmes comme cela » (*in* De Deckker, *dir.*, 1994 : 348 ; cité par Mermoud, *in* Collectif, 1994 : 161).

certaines verrous permettant de revaloriser très progressivement l'histoire douloureuse des déportés et des transportés du bagne, au travers de la revendication identitaire de leurs descendants. A ce titre, des associations comme *Témoignage d'Un Passé* ou *La Nouvelle* (qui se donnaient pour mission, non pas de « montrer », mais *a minima* de préserver le patrimoine matériel et la mémoire du bagne de Nouvelle-Calédonie) ont vraisemblablement joué un rôle crucial dans la formalisation d'un sentiment communautaire caldoche⁷⁷⁶. Ses membres distinguent très nettement les « natifs » calédoniens (européens et métis pouvant justifier d'un *ancrage* dans le pays, préférablement depuis plusieurs générations) des « autres Européens » d'importation récente, immanquablement qualifiés de « Zoreils » ou de « Métropolitains ».

Bernut-Deplanque – qui fait brièvement référence aux deux courriers de l'association *La Nouvelle* dans son ouvrage (2002 : 113) – adopte sur le sujet de l'identité caldoche une position déjà presque militante :

« L'absence d'expression collective de cette identité est évoquée comme un motif de non-reconnaissance. Pourtant, certaines manifestations, comme le rendez-vous très attendu de la foire agricole de Bourail où se retrouvent broussards et citadins, sont l'occasion de *repérer des éléments de folklore, réel ou fabriqué*, qui sont autant de supports identitaires. Dans le phénomène identitaire, en effet, *la représentation, l'image que l'on souhaite donner de soi-même sont plus importantes que la réalité des faits* » (2002 : 112 ; c'est moi qui souligne).

Ainsi, et depuis la seconde moitié des années 1990, le processus de construction identitaire des Calédoniens non-kanak se retrouve, comme ici, pleinement assumé par une certaine « intelligentsia caldoche » – et ce, alors même qu'il ne recueille pas encore, loin s'en faut, une large adhésion parmi les populations, très disparates, qui sont invitées à s'y reconnaître⁷⁷⁷.

Surtout, il est important de noter, dans les exemples que je viens d'évoquer, que le besoin d'identification collective qui s'exprime par la formulation d'une identité caldoche en quête d'elle-même, ne se pose plus ici en termes d'hostilité ou de hiérarchie vis-à-vis de « l'identité kanak ». Plus sûrement, pour les « autochtones non-kanak », il s'agit, comme les Kanak l'ont fait avant eux, de se réapproprier une certaine représentation, initialement

⁷⁷⁶ Il existe d'ailleurs un *drapeau caldoche*, symbole identitaire communautaire par excellence, mais qui est peu visible.

⁷⁷⁷ Leur positionnement politique « naturel » (contre les indépendantistes) tient sans doute pour beaucoup dans le fait que rares sont les ethnologues extérieurs qui se sont impliqués, aux côtés des « intellectuels identitaires caldoches », pour contribuer à produire un discours laudatif et un tant soit peu performatif sur les « traits culturels » caldoches et les fondements possibles de leur identité.

péjorative et construite par l'histoire coloniale, pour enfin procéder à son inversion symbolique, à sa réification (au travers des objets, traditions, musées, fêtes, patrimoines, etc.)⁷⁷⁸, et surtout, à sa reconnaissance *par le discours politique et l'action publique*, sous la forme d'une célébration officielle et d'une entrée sur la scène culturelle institutionnalisée, à l'instar de la culture kanak qui occupe désormais la place centrale⁷⁷⁹. Les porte-parole de *La Nouvelle* écrivent à ce propos en 1997 :

« Le but de notre démarche n'a jamais été de dénier à la culture kanak son existence, sa spécificité et sa place *majeure* en Calédonie » (*op.cit.* ; souligné dans le texte).

Ce même thème constitue également l'axe politique qui sous-tend l'accord de Nouméa et les politiques culturelles depuis 1998. Dès lors, l'idéologie dominante a substitué aux clivages entre indépendantistes et anti-indépendantistes des années 1980, une injonction politique de « communauté de destin » basée sur l'existence d'une « citoyenneté calédonienne » et sur le projet d'édification d'une *nation* multiculturelle. La priorité a été donnée à l'institutionnalisation accrue de la dimension culturelle et patrimoniale, en particulier autochtone : la reconnaissance de l'identité et de la souveraineté culturelle kanak ont été posées constitutionnellement comme point de départ du nouveau projet politique et institutionnel dans les textes issus du Préambule de l'accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998.

Dans son ouvrage, déjà abondamment cité, Pascale Bernut-Deplanque rappelle que l'État, par l'intermédiaire de la Délégation aux Affaires Culturelles, avait proposé différents types d'actions visant à inventorier et à valoriser une grande variété de patrimoines matériels et immatériels dans chacune des Provinces (« patrimoine bâti, sites, objets mobiliers, patrimoine ethnologique, toponymes »). Elle ajoute :

⁷⁷⁸ Parmi les illustrations que l'on trouve dans le recueil de 1994, une photographie évoque les réunions familiales du dimanche, une autre « le traditionnel pique-nique du week-end dans les années 1920 » (1994 : 41-42). Une autre encore montre une femme assise en train de prendre un bol de thé ou de café avec, au premier plan, une boîte métallique de biscuits australiens « Arnott's Biscuits », tandis que la légende indique laconiquement : « Un symbole... » (*ibid.* : 167).

⁷⁷⁹ Jean-Claude Mermoud, qui préside en 1994 l'association *Témoignage d'Un Passé* (ATUP), rappelle que le projet initial des bénévoles était bien de construire un « Musée des Arts et Traditions Populaires » (*ibid.* : 169). Un « Musée de la Déportation » était également en projet. Le « Musée du Bagne » de Nouvelle-Calédonie, en projet depuis au moins deux décennies, devrait voir le jour à Nouville en 2018. Cf. *supra* et également le site de l'association, dont l'actuel président est Yves Mermoud (<http://atupnc.blogspot.com/2013/02/le-mot-du-president-2012-2013.html>).

« Parallèlement, [la DAC] soulignait la nécessité de former des cadres scientifiques : conservateurs, archéologues, architectes spécialisés, techniciens en indiquant que "l'intervention d'un cadre scientifique devrait atténuer l'opposition patrimoine kanak/patrimoine non-kanak en restituant sur des bases fondées une perspective historique calédonienne". (...)

Cette conception unificatrice procède d'un but louable qui est celui de *l'homogénéisation du corps social* » (Bernut-Deplanque, 2002 : 134-135 ; c'est moi qui souligne).

Cette démarche, portée par les services culturels relevant de l'État, s'inscrit naturellement dans la ligne des accords de Matignon et de Nouméa où la question du *rééquilibrage ethnique* est au cœur du projet politique. Ainsi, la nécessité d'un accroissement du nombre d'acteurs – kanak, mais pas seulement – mobilisés autour des politiques culturelles et patrimoniales au sein des différentes collectivités n'est pas nouvelle. L'idée d'une « mélanisation » et d'une professionnalisation de ce groupe d'acteurs est allée de pair avec le développement exponentiel de l'offre culturelle en Nouvelle-Calédonie, et également l'émergence de nouveaux métiers du spectacle, de l'art, de la culture ou du patrimoine.

Pour terminer cette étude, je propose à présent de découvrir, quoique de manière nécessairement partielle, ce « groupe professionnel » (Dubois, 2013) tel qu'il s'est lentement constitué depuis la fin des années 1990 afin de venir combler les manques patents en capital humain au cœur des outils institutionnels et des services culturels ou patrimoniaux des collectivités publiques.

Chapitre 9

Les professionnels de la culture en Nouvelle-Calédonie : Vocations, trajectoires, enjeux⁷⁸⁰.

« Pour moi, je vais te dire, ça reste entre nous, le truc de la culture kanak, ça s'est fini dans les années 50 avec les derniers vieux. Ou les années 40, quand les derniers vieux en bagayou sont partis. Après Mélanésia 2000, c'est le renouveau, quoi, de tout ça. Pour moi, c'est ça. Moi, je vois les choses comme ça. C'est là, depuis Mélanésia 2000, que les choses ont changé. Ils ont créé une culture. Pour moi, c'est ça. Aujourd'hui, nous on est dans ça. Mais les vrais vieux d'avant, c'est les derniers qui sont morts dans les années 40, qui étaient encore en bagayou et tout ça. Ça, c'est le temps d'avant, c'est le temps qu'on a dans les salles [du Musée]. Moi, je vois les choses comme ça ».

Nouméa, entretien (juillet 2014).

Depuis l'accord de Nouméa, la dimension identitaire kanak continue de constituer l'axe majeur du travail des collectivités publiques, tout en faisant le vœu d'une meilleure reconnaissance des autres communautés ethno-culturelles durablement présentes en Nouvelle-Calédonie :

⁷⁸⁰ Ce chapitre reprend et développe une partie des thèmes que j'avais évoqués lors d'une communication au colloque international organisé par le VKS et le CNRS-CREDO à Port-Vila, du 21 au 23 octobre 2014, sur le thème : « Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone » (*op.cit.*).

« La décolonisation est le moyen de refonder un lien social durable entre *les communautés* qui vivent aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie, en permettant au peuple kanak d'établir avec la France des relations nouvelles correspondant aux réalités de notre temps.

Les communautés qui vivent sur le territoire ont acquis par leur participation à l'édification de la Nouvelle-Calédonie une légitimité à y vivre et à continuer de contribuer à son développement. Elles sont indispensables à son équilibre social et au fonctionnement de son économie et de ses institutions sociales. Si l'accession des kanak aux responsabilités demeure insuffisante et doit être accrue par des mesures volontaristes, il n'en reste pas moins que *la participation des autres communautés* à la vie du territoire lui est essentielle.

(...)

Les accords de Matignon signés en juin 1988 ont manifesté la volonté des habitants de Nouvelle-Calédonie de tourner la page de la violence et du mépris pour écrire ensemble des pages de paix, de solidarité et de prospérité.

Dix ans plus tard, il convient d'ouvrir une nouvelle étape, marquée par la pleine reconnaissance de l'identité kanak, préalable à la refondation d'un contrat social entre *toutes les communautés* qui vivent en Nouvelle-Calédonie, et par un partage de souveraineté avec la France, sur la voie de la pleine souveraineté.

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 » (Préambule, point 4 ; c'est moi qui souligne)⁷⁸¹.

Ce même accord, remarque Mokaddem, vient supplanter « le concept d'indépendance kanak pour l'accoler à celui d'une souveraineté "partagée", ou souveraineté calédonienne et non plus exclusivement kanak » (2010 : 197)⁷⁸².

Le document d'orientation de l'accord de Nouméa (art. 1.3) consacré au patrimoine culturel prévoit, pour sa part, une série d'actions prioritaires en faveur d'une reconnaissance des toponymes kanak et des lieux sacrés (1.3.1), de l'aide au retour de certains objets ethnographiques (1.3.2), de la pleine reconnaissance des langues kanak qui sont « avec le français, des langues d'enseignement et de culture en Nouvelle-Calédonie » (1.3.3), du développement culturel à travers les formations artistiques et la reconnaissance des droits d'auteur (1.3.4), et enfin, du soutien technique et financier de l'État au Centre Culturel Tjibaou,

⁷⁸¹ Accord sur la Nouvelle-Calédonie signé à Nouméa le 5 mai 1998.

⁷⁸² Sur cette notion de *souveraineté*, que l'anthropologie océaniste française a constitué en objet privilégié de recherche depuis les années 2000, je renvoie au recueil dirigé par Gagné et Salaün, dont est extrait le texte de Mokaddem, en particulier l'introduction (2010 : 11-40), où il est plus spécifiquement question de l'usage de la notion d'autochtonie à des fins politiques et/ou légales, mais aussi de la recomposition des champs politiques dans plusieurs pays du Pacifique Sud – y compris par l'expression croissante de mouvements ouvertement hostiles à l'autochtonie, comme c'est le cas par exemple à Hawaï ou en Polynésie (Johansson Dahre, 2010 : 91-111 ; Saura, 2010 : 159-183). Cf. aussi sur l'autochtonie et la citoyenneté : Demmer (2007) ; Faberon *et al.* (2011) ; Trépiéd et Guyon (2013) ; Bellier (2013).

« pour lui permettre de tenir pleinement son rôle de pôle de rayonnement de la culture kanak » (1.3.5) ; il prévoit en outre que, sur l'ensemble de ces questions relatives au patrimoine culturel, un accord particulier puisse être conclu. Ce dernier, qui intervient de fait en 2002, donne une vision précise du volontarisme politique clairement affiché en matière culturelle et patrimoniale lors de la séquence politique qui s'est ouverte en 1998⁷⁸³. Cet accord particulier considère en premier lieu que :

- « - la culture, élément constituant de l'identité des individus, est aussi fondatrice du lien social et de la conscience d'appartenir à une communauté de destin.
 - cette conscience se nourrit de la reconnaissance de l'ensemble des parties qui constituent cette communauté, que les différences culturelles, voire les valeurs propres à chacune de ses composantes, constituent un facteur d'enrichissement mutuel.
 - "la pleine reconnaissance de l'identité kanak" est un "préalable à la refondation d'un contrat social entre toutes les communautés qui vivent en Nouvelle-Calédonie", ainsi que l'ont reconnu les signataires de l'accord de Nouméa,
 - il importe, cependant, de privilégier une approche unitaire qui rassemble et qui n'exclut pas. Elle doit permettre à chaque individu d'exprimer son identité culturelle.
- (...)

Le rééquilibrage doit constituer l'un des objectifs principaux des politiques de développement culturel de la Nouvelle-Calédonie, conduites par le gouvernement de la Nouvelle-Calédonie et les Provinces, rééquilibrage inter et intra provincial, mais aussi rééquilibrage entre les différentes composantes de la population, au profit du peuple kanak, afin que le développement culturel de la Nouvelle-Calédonie soit l'un des vecteurs principaux qui contribuent plus particulièrement au processus dynamique de transformation sociale dont l'achèvement permettra "au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui vivent en Nouvelle-Calédonie une communauté humaine affirmant son destin commun".

(...)

L'accord conclu sur le développement culturel porte :

- sur la protection et la mise en valeur du patrimoine, notamment du patrimoine culturel kanak,
- sur le développement, la diffusion et l'enseignement des langues vernaculaires,
- sur les enseignements et les pratiques artistiques,
- sur l'agence pour le développement de la culture kanak,
- sur la création, la diffusion artistique et la circulation des œuvres ».

Il est précisé à propos des patrimoines et musées :

« Reconnaissant que le Patrimoine constitue l'un des fondements culturels de la citoyenneté calédonienne, l'État s'engage à soutenir la mise en œuvre par les collectivités publiques de Nouvelle-Calédonie d'une politique spécifique en matière de

⁷⁸³ « Accord particulier entre l'État et la Nouvelle-Calédonie sur le développement culturel de la Nouvelle-Calédonie », conclu pour une durée de sept ans à compter du 1^{er} janvier 2002.

protection, de conservation et de valorisation du patrimoine historique, artistique, archéologique, ethnologique ».

Ce texte souligne donc encore le rôle central conféré à la culture et au patrimoine, en tant qu'ensemble de représentations collectives et de symboles identitaires ou identificatoires partagés, officiellement reconnus et nommés en tant que tels, à l'intérieur d'un projet politique : *la construction d'une communauté calédonienne multiculturelle*. L'objectif politique consiste bien à transcender les clivages ethniques pour bâtir une « citoyenneté » et une « culture » à la fois communes et respectueuses des différences.

Ainsi, en tout juste trois décennies, on est passé (a) d'une société structurée autour de clivages coloniaux, assortie d'une situation de quasi « désert culturel » (selon le « baromètre métropolitain »), à (b) un mouvement de revendication, d'affirmation puis d'institutionnalisation d'une identité culturelle kanak, dont l'une des déclinaisons politiques pouvait s'envisager comme l'État indépendant de Kanaky, et enfin à (c) un projet d'édification d'une identité citoyenne multiculturelle⁷⁸⁴. Ce dernier projet pose en outre, comme référence identitaire, la dimension culturelle autochtone, souvent traitée de façon métaphorique comme le « clan des accueillants » (les « clans » accueillis étant les communautés issues des différentes vagues d'immigration), ou mieux encore, comme le « poteau central » *autour duquel* les autres communautés viendraient se placer à leur tour pour, ensemble, édifier la « grande case commune ». Or, cette idée n'est pas nouvelle, puisqu'on la retrouvait déjà en 1975 dans le projet mené par Tjibaou et soutenu par l'État : « Mélanésie 2000 invite toutes les ethnies du territoire à considérer l'avenir avec un regard neuf. Notre grande case reste à construire »⁷⁸⁵.

Au fur et à mesure du processus politique et institutionnel complexe que j'évoquais dans les deux chapitres précédents (et donc en lien étroit avec le développement et l'orientation des dépenses culturelles publiques depuis 1989), les rangs des militants socio-culturels devenus des voix indépendantistes (futurs élus ou *leaders* politiques kanak ; sympathisants caldoches ; fonctionnaires, enseignants et chercheurs métropolitains acquis à la cause autochtone) ont cédé la place à de nouveaux acteurs majoritairement (mais pas seulement) *endogènes* : ces derniers sont apparus ou se sont affirmés à l'intérieur du champ culturel, artistique ou patrimonial,

⁷⁸⁴ Sur ces deux versions paradigmatiques et antinomiques du nationalisme (nation culturelle vs nation citoyenne « indifférente aux différences »), cf. Babadzan (2009 : 188-189).

⁷⁸⁵ *Mélanésie 2000*, film, Pacific Audio Vision, 1975, 13 mn. Ce paradigme du partage culturel et de « la grande case commune » a également été employé plus récemment lors de la réouverture du Centre culturel provincial *Pomémie* à Koné (Province Nord) en juin 2014 (cf. le documentaire de Sari Oedin intitulé *L'histoire du Centre culturel Pomémie* : www.youtube.com/watch?v=m7YdBfNKyZA).

lequel s'est largement autonomisé et professionnalisé en l'espace de deux décennies. C'est à eux qu'incombent aujourd'hui la « gestion du symbolique » et la « mise en culture » d'une « communauté pluri-ethnique » dont le contenu reste à construire. Certains d'entre eux sont nés dans les années 1980, et n'ont donc pas vécu directement les années du militantisme culturel au sein de l'OCSTC (ou de la Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie), ni la période des « événements » de 1984-1988.

La vision de cette « génération Matignon » diffère donc quelque peu de celle de ses aînés, qui sont encore, pour partie d'entre eux, bien présents, et qui ont vécu de l'intérieur le passage d'une « culture militante », à une « culture objectivée » et incarnée dans des lieux d'exposition, des festivals, des œuvres en tous genres, qui lui sont dédiés. Petit à petit, la réalité institutionnelle s'est transformée, tout en forgeant des postures professionnelles nouvelles : ces dernières, qui sont celles que l'ethnologie et, plus largement, l'ensemble des sciences sociales, ont le loisir d'observer aujourd'hui, ne prennent évidemment tout leur sens qu'en regard de ces quarante années d'une construction symbolique complexe autour de la notion d'« identité kanak », dans un contexte post-colonial synonyme de profondes mutations sociales et économiques, autant que politiques et culturelles.

Dans ce dernier chapitre, plus prosopographique que les précédents, je m'intéresse aux origines sociales et aux trajectoires professionnelles de ce qu'il convient de nommer des « professionnels du pouvoir symbolique » (Bourdieu, 1984 : 6), afin de dégager quelques unes de leurs caractéristiques sociologiques et voir s'il y a lieu de parler d'un « corps social » un tant soit peu homogène, ou qui tende en tous les cas vers une sorte d'homogénéisation des pratiques sociales – en tant que groupe professionnel, et non plus en référence à l'une ou l'autre appartenance ethnique. L'une des questions que je me pose est notamment de comprendre ce qui a pu conduire ces acteurs sociaux à s'engager et à œuvrer à l'intérieur du champ culturel et patrimonial, et la manière dont eux-mêmes évoquent, le cas échéant, ce qui a guidé leur choix professionnel, ainsi que la part militante ou vocationnelle de leur métier (perçue et décrite comme telle par les acteurs eux-mêmes). Un autre pan de l'analyse s'intéresse à la manière dont ces professionnels de la gestion ou de la médiation culturelle assument, d'une part, leur propre métissage biologique et/ou culturel, et d'autre part, l'héritage historique et politique qui leur a été laissé. La troisième interrogation concerne l'influence de ces éléments biographiques sur leur manière de concevoir et de pratiquer leur métier, en rapport avec la dimension quasi œcuménique prise par la patrimonialisation et toutes les formes institutionnalisées de valorisation culturelle. En filigrane, la question qui est posée à l'ensemble de ces personnes

touche à la nature de leur engagement, à la fois personnel et professionnel, et l’ancrage familial, ethnique, symbolique, politique, auquel ils se réfèrent le plus volontiers à propos de leur activité, des missions et des responsabilités qui sont les leurs.

Enfin, les pages qui suivent visent à mieux connaître un petit nombre de ces parcours personnels et professionnels, d’une manière qui permette également d’ouvrir ensuite sur d’autres perspectives et d’autres pistes de recherche, toujours en lien avec les questions relatives à la construction des « identités » (culturelles, sociales, professionnelles...), à l’enracinement symbolique des sentiments communautaires d’appartenance, et surtout à la *légitimité* détenue par diverses typologies d’acteurs sociaux, endogènes ou non, à dire et à produire, par leurs discours et leur action quotidienne, *l’authenticité* des cultures.

1. Données ethno-sociologiques (mars-décembre 2014)⁷⁸⁶

Différents termes peuvent être utilisés pour évoquer la population ciblée par cette enquête, par laquelle je viens « clore » ici cette étape de ma recherche. J’évoquerai parfois une « élite intellectuelle » ou une catégorie d’« intellectuels identitaires ». Je pourrai également reprendre ici les termes de « passeurs de patrimoines », utilisés notamment par Gaetano Ciarcia. Par cette terminologie, l’ethnologue désigne :

« des acteurs et (...) témoins producteurs de discours sur des savoirs et des savoir-faire locaux, susceptibles d’être objectivés de l’extérieur et mis en inventaire (...): des militants politiques, des informateurs professionnels, des intellectuels dits communautaires, des maîtres-artisans, des mémorialistes, des conservateurs d’objets et de documents, des "témoins", des membres reconnus de milieux associatifs, des archéologues et des historiens locaux, des entrepreneurs touristiques, des promoteurs de

⁷⁸⁶ Ces données sont partiellement employées ici pour les besoins de la thèse, mais il s’agit bien en réalité d’un nouveau terrain, ne serait-ce qu’en regard de la dimension sociologique qui s’y trouve insérée. Or, cette dimension s’impose vraisemblablement à tout anthropologue désireux de mener des recherches aujourd’hui en Nouvelle-Calédonie. La toute dernière publication de la revue *Ethnies*, présentée par Bensa, Demmer et Salomon, est à ce titre exemplaire : « (...) 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 – [cet ouvrage collectif] ne peut qu’interroger également la place des Kanak dans le pays à l’avenir » (2015 : 7). On notera également, en vertu du principe de « décolonisation de la recherche » devenu paradigmatique, la présence de plusieurs auteurs kanak dans ce recueil, dont quelques figures emblématiques de la lutte indépendantiste : un poème de Déwé Gorodey (publié en 1992 dans la revue *Mwà Vélé*), un court texte de Nidoïsh Naisseline, un extrait du livre d’entretiens réalisés avec Paul Néaoutyine (publié en 2006), et un entretien (2013-2014) avec Marie-Adèle Néchéro-Jorédié (déjà cité *supra*) qui fut un acteur de premier plan lors de la mise en place des Écoles Populaires Kanak en 1985.

représentations folkloriques, des artistes-exégètes de "coutumes" anciennes » (Ciarcia, 2011 : 7)⁷⁸⁷.

Du fait de leur position sociale, ils sont aussi et surtout les interlocuteurs *endogènes* privilégiés du chercheur (qu'il soit anthropologue, ethnologue, sociologue, historien,...) dans une démarche d'objectivation critique qui doit porter à la fois sur le contenu du discours, sur la position sociale, statutaire, coutumière... de son auteur, et sur la relation enquêteur-enquêté dans laquelle ce discours est produit et recueilli. Chandivert (*in* Ciarcia, 2011) utilise pour sa part l'expression de « passeurs institutionnels », qui me paraît aussi pertinente, au sens où ce sont-là des personnes dont le chercheur pressent (ou s'entend dire) qu'il « faut aller les voir », au motif qu'ils sont les dépositaires du pouvoir symbolique de « faire et défaire les groupes » (Bourdieu), à travers la légitimité que leur confère l'institution à laquelle ils sont rattachés : à ce titre, ils vont se charger de sélectionner et de désigner les symboles de l'identité collective d'une « communauté » ou d'un « peuple », puis d'organiser les conditions de sa représentation et de sa diffusion publique officielle.

Près d'une cinquantaine de personnes se sont prêtées au jeu de l'entretien durant l'année 2014 que j'ai en partie consacrée à la compilation de nouvelles données ethnographiques. L'échantillon sur lequel je m'appuie ci-après est constitué d'une quarantaine de témoignages, dont la plupart ont été recueillis entre mars et décembre 2014⁷⁸⁸. Plus des deux-tiers de ces personnes (67%) sont des fonctionnaires ou des vacataires de la fonction publique⁷⁸⁹ : les établissements à caractère public sont très largement représentés, du fait notamment de leur visibilité, de leur rayon d'action, et des emplois dédiés qu'ils proposent dans le secteur d'activité qui m'intéresse ici. Il me faut toutefois rappeler qu'une des caractéristiques du champ

⁷⁸⁷ Cette publication est issue des actes du colloque international organisé à la Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier (8-9 octobre 2009), qui avait succédé à un séminaire interdisciplinaire organisé par le CERCE à l'Université de Montpellier 3 (2007-2009). Les actes du colloque ont fait l'objet d'une publication dirigée par G. Ciarcia (2011).

⁷⁸⁸ Deux personnes vues en 2014 n'occupent pas à proprement parler des fonctions dans le secteur culturel (l'un est le directeur du GIP de Cadres Avenir, l'autre le président de l'association des Anciens de Cadres Avenir) : je les ai donc exclues de mon échantillon. J'ai en revanche complété ce dernier par de nouveaux entretiens menés en 2015 dont je n'ai extrait, à ce stade, que quelques données biographiques et informations principales. D'autres témoignages seront recueillis par la suite, que j'entends cibler en priorité sur les personnes, aujourd'hui retraitées ou en fin de carrière, qui ont pu notamment participer aux activités de l'OCSTC et au lancement de l'ADCK, et qui pourraient porter un regard plus distancié, voire critique, sur « la culture » telle qu'elle s'expose et *se consomme* dans les espaces publics qui lui sont dédiés.

⁷⁸⁹ Une « loi de pays » du 21 novembre 2014 prévoit désormais de titulariser les « contractuels », très nombreux dans le secteur culturel comme dans d'autres branches de service public, afin d'aligner leur statut sur celui des fonctionnaires. Cette question statutaire faisait partie des préoccupations évoquées par certains de mes interlocuteurs rencontrés dans le courant de l'année 2014.

culturel calédonien est qu'il repose encore largement sur des initiatives et des dynamiques associatives, qui se sont – pour certaines – progressivement institutionnalisées au fur et à mesure de la mise en œuvre de politiques volontaristes en faveur de l'action culturelle, de la création artistique ou de la valorisation patrimoniale. Le tissu associatif, quoique très dense et représentatif du point de vue de la *production* artistique ou artisanale, ainsi que dans la gestion des petites structures patrimoniales, n'a été que faiblement sollicité par mes soins pour ce travail (au sens d'une population majoritairement bénévole et mue principalement par une forme de *militantisme*) ; toutefois, certains des professionnels de la culture que j'ai pu rencontrer (pour qui leur cœur de métier relève véritablement du secteur artistique ou patrimonial) sont aussi, pour au moins un quart d'entre eux, des adhérents ou des membres actifs d'associations, en sus de leurs fonctions proprement dites et/ou dans le cadre de ces fonctions : le Centre Culturel *Goa ma Bwarat*, à Hienghène, est géré par une association ; le Centre Culturel *Poméme* à Koné, hébergé par la Province Nord dans un bâtiment classé de style colonial, est géré depuis 2003 par l'association *Poa Boa Vi Thila* ; il travaille avec des associations locales d'artistes, dont certaines vendent leur production sur place (vanneries, bijoux, etc.) ; l'écomusée du café de Voh (Nord), ouvert en 2010, est également géré par l'association *Patrimoine et histoire de Voh*, comme l'est aussi l'ancien site minier réhabilité de Tiébaghi ; le projet du futur Musée du Bagne, qui doit voir le jour sur la presqu'île de Nouville, à Nouméa, est porté depuis plusieurs décennies par l'association *Témoignage d'un Passé*, qui gère également la « villa-musée » de Païta ; etc.

La grande majorité de mes interlocuteurs sont des « enfants du pays » (*i.e.* natifs de Nouvelle-Calédonie), qui se diront tantôt Kanak ou Caldoches, mais plus volontiers encore Métis ou Calédoniens⁷⁹⁰ : ceci revêt une importance toute particulière au regard de ce que j'ai pu évoquer plus haut, au sujet de la place des spécialistes exogènes de la culture dans les phases successives du processus de construction et d'institutionnalisation des symboles de la « chose identitaire »⁷⁹¹. A ce titre, ma population de « Métros » représente moins d'un quart de

⁷⁹⁰ Sur 44 personnes, on en dénombre 31 nées en Nouvelle-Calédonie (70%), 10 en France métropolitaine (22%), 3 à l'étranger (Australie, Maroc, Algérie). Au moins deux de ceux qui sont nés en dehors de la Nouvelle-Calédonie (lors d'un séjour en lien avec l'activité professionnelle de l'un des parents), se disent malgré tout Calédoniens et ont effectué toute leur carrière professionnelle en Nouvelle-Calédonie.

⁷⁹¹ Parmi les questions que je posais durant les entretiens, figurait bien celle du pays de naissance, mais pas celle de l'appartenance ethnique. En revanche, le plus souvent, mes interlocuteurs ont abordé spontanément le sujet et rendu cette identification très explicite durant l'entretien : la moitié d'entre eux sont des Kanak ou des « Métis d'origine kanak ». Je reviendrai un peu plus loin sur les notions de métissage et de *biculturalisme*, dont je ne manquerai pas de souligner l'importance tout à fait centrale qu'elles occupent désormais au cœur de la société calédonienne, et tout particulièrement dans le champ social dédié pour une large part à la culture kanak.

l'échantillon, ce qui ne reflète pas nécessairement la présence réelle de cette catégorie à l'intérieur des structures culturelles. J'ai néanmoins tenté de tracer quelques tendances significatives les concernant⁷⁹².

Assez curieusement, les femmes sont minoritaires (31%) à l'intérieur de cet échantillon, quoique largement majoritaires dans certains contextes, associatifs notamment, comme en témoigne la composition de l'association professionnelle dédiée aux musées et établissements patrimoniaux – l'AMEP-NC – dont je suis les activités depuis mars 2014⁷⁹³.

La pyramide des âges est assez large puisque certains de mes interlocuteurs étaient déjà des adultes en activité en 1975 lors du festival *Mélanésia 2000* (l'un d'eux est âgé de 75 ans en 2014), tandis que la plus jeune, en poste depuis 2012, est née en 1988 et est donc âgée de 26 ans au moment de notre rencontre⁷⁹⁴.

L'échantillon n'a pas été constitué de façon aléatoire : quand cela était possible, j'ai privilégié les rencontres avec des personnes qui ont exercé successivement des fonctions au sein de structures distinctes (par exemple à l'ADCK et au Musée de Nouvelle-Calédonie, ou dans l'un des deux précédents et dans un service culturel provincial). J'ai également ciblé de préférence celles et ceux qui cumulent, au cours de leur carrière, à la fois des expériences ou des fonctions techniques ainsi que des missions d'encadrement d'équipe et de management : en effet, ils sont exposés, non seulement à des questions de programmation ou de contenu culturel, mais également à des problématiques strictement gestionnaires (ressources humaines, enveloppes budgétaires, tutelles administratives, etc.) et managériales (recrutement, formation, dialogue social, multiculturalisme, etc.), auxquelles leur parcours initial de formation ou leurs expériences professionnelles ne les ont pas toujours forcément bien préparés, mais qui composent aussi leur quotidien. J'ai souhaité en cela tenir compte des études récentes menées par la sociologie, et notamment la tendance, mise en évidence par Vincent Dubois, à une diversification des compétences et des typologies d'acteurs du champ culturel, qui, tout au

⁷⁹² Compte tenu de ce qui précède, j'ai souhaité privilégier le point de vue des catégories *endogènes*. Je tiens néanmoins à préciser que j'ai organisé mes entretiens sans spécialement chercher à « éviter » les interlocuteurs qui n'étaient pas Calédoniens.

⁷⁹³ Association des Musées et Établissements Patrimoniaux de Nouvelle-Calédonie (www.facebook.com/amepnc). J'ai été présentée par l'un des membres à l'ensemble des adhérents de l'AMEP lors de l'Assemblée Générale tenue en 2014, peu après mon arrivée en Nouvelle-Calédonie, pour finalement y entrer en tant que membre associé (non institutionnel, non éligible au Bureau).

⁷⁹⁴ Il s'agit respectivement d'Yves Tissandier, président du Conseil Économique, Social et Environnemental, et d'Emmanuelle Eriale, embauchée par l'*Association Témoignage d'Un Passé* (ATUP), pour assurer la réalisation et la direction du futur Musée du Bagne dont l'ouverture, initialement prévue en 2015, est désormais annoncée pour 2018 (*cf. supra*).

moins en France métropolitaine, fait la part belle aux administrateurs culturels – capables de dialoguer avec une multiplicité de partenaires –, et aux médiateurs culturels – familiarisés avec des médias et des circuits de légitimation plus nombreux et plus complexes (Dubois, 1999 : 379-391). J'ai aussi cherché à privilégier les interlocuteurs qui pouvaient disposer d'une certaine autonomie et capacité d'action, même sans se trouver nécessairement au sommet d'un cadre hiérarchique.

S'il est encore un peu tôt pour tenter de dresser une véritable topologie sociale du groupe présenté ici, certains traits saillants peuvent déjà être soulignés.

Le rôle de l'école et de l'urbanisation dans le processus de socialisation des élites kanak

L'historiographie de l'« élite autochtone » entrée dans le champ politique à partir des années 1950-1960 avait permis de souligner le rôle de leur appartenance à l'une ou l'autre des Églises, mais surtout de leur accès à un capital biculturel, à la fois « indigène » et « occidentalisé ». Il ressort par exemple des travaux de Soriano (2000a ; 2014) que la seule voie d'ascension sociale ouverte aux Kanak dans les années 1950-60, et qui se retrouve d'ailleurs dans les trajectoires des premiers intellectuels et/ou élus autochtones, était la voie de l'enseignement privé religieux. L'histoire politique et culturelle de la Nouvelle-Calédonie, et en particulier l'apparition des premières élites mélanésiennes dans les structures associatives ou politiques, puis dans les organisations plus spécifiquement culturelles, a permis de souligner l'existence d'une forme exogène de capital social et culturel, acquise par le biais d'une éducation religieuse et, pour une faible minorité, à travers un cursus universitaire.

Dans l'ouvrage qu'il consacre à la trajectoire politique de Jean-Marie Tjibaou, Mokaddem (2005) aborde lui aussi la question des parcours scolaires de plusieurs intellectuels identitaires kanak, qu'il caractérise avant tout par un « arrachement » à leur milieu familial, en particulier à l'environnement socio-culturel endogène que constitue « la tribu »⁷⁹⁵. Je me suis tout naturellement intéressée à ce trait biographique caractéristique des premiers élus politiques et intellectuels kanak, dans le parcours des jeunes et moins jeunes Kanak que j'ai pu rencontrer au titre de cette enquête ethnographique.

La rupture, dans des conditions vécues comme difficiles, avec le milieu tribal et/ou familial, est encore évoquée par quelques personnes, nées jusqu'à la fin des années 1960, et qui

⁷⁹⁵ Cf. aussi Mokaddem (1999).

sont en poste aujourd'hui – de manière généralement bien établie – dans le secteur culturel. Ce changement d'environnement dans le cadre de leur parcours scolaire s'est produit pour des raisons particulières liées aux impératifs d'ordre familial, aux contraintes de la carte scolaire (les cursus se déroulaient au sein d'établissements consacrés, peu nombreux, et qui impliquaient fréquemment un passage par l'internat), l'accès à l'enseignement public se faisant parfois tardivement (au niveau du collège, voire du lycée pour certains). Le sentiment d'isolement est ressenti à différents degrés, même si le milieu de référence reste celui de la petite enfance et de la vie à la tribu.

D'abord élevé à Lifou (îles Loyauté), aux côtés de sa grand-mère, un cadre provincial kanak de 52 ans explique avoir quitté ensuite son île pour Nouméa, puis pour Houaïlou (côte Est de la Grande Terre) :

« Je suis passé d'un environnement tribal, chez moi, au milieu urbain, celui de Nouméa, où j'étais complètement perdu, puis à un autre milieu [l'école *Do Néva*, fondée par Leenhardt] qui se rapprochait de mon milieu de vie de Lifou, et où je me plaisais bien. J'étais en internat, il y avait avec moi d'autres jeunes de ma génération, qui venaient aussi de Lifou, donc je m'y retrouvais »⁷⁹⁶.

Pour un autre cadre kanak de la fonction publique territoriale (45 ans), dont la famille a été contrainte de quitter la tribu où elle vivait près de Poindimié, la rupture est plus brutale :

« Je me suis retrouvée parachutée à l'internat de Koumac, où là c'était un collège public, parce que j'étais dans le privé jusque là, donc il n'y avait que des petits Kanak à la mission de Tyé, j'étais à l'école à Tyé. Je crois que les seuls petits blancs qui étaient à l'école, c'était les enfants du directeur (...). Eux ils arrivaient de France, c'est les seuls petits blancs que j'ai vus à l'école. Après, à Koumac, il y a avait aussi des Kanak. Nous on était à l'internat. Il y a avait quand même pas mal de petits Kanak, puisqu'il y avait ceux qui venaient de Ouégoa, Bondé, Pouébo, même Poum, Belep, tout ça, Gomen... Donc on était pas mal de petits Kanak, mais c'est là aussi que j'ai vu beaucoup d'enfants blancs. Il y a eu les Javanais, pas beaucoup d'ailleurs. Les Javanais, je les connaissais beaucoup mieux, parce qu'il y en a pas mal dans la tribu : les familles des métayers, tout ça. (...)

Je sais que j'ai pris beaucoup sur moi. Je crois que c'est l'attitude d'ouverture qui a fait que... enfin, voilà, il fallait accepter ça. Mais j'ai beaucoup pris sur moi, parce que j'ai dû, du coup, accélérer mon apprentissage. Je sais que les premières années, moi la première, je ne parlais à personne parce qu'en fait, le français, je ne maîtrisais pas, quasiment pas. Il a fallu que j'apprenne le français, c'était plus facile à leur contact. Du coup, il n'y avait plus personne de ma famille, du tout, alors que là où j'étais, à Tyé, il y avait tous les enfants de la tribu, et des autres tribus, des gosses que je connaissais. (...) [Ce n'était] pas facile... »⁷⁹⁷.

⁷⁹⁶ Entretien avec un cadre du Service de la Culture en Province Nord ; Koné, août 2014.

⁷⁹⁷ Entretien avec une femme cadre du Service des Musées et du Patrimoine ; Nouméa, juillet 2014.

Au-delà de leur dimension biographique, ces extraits sont révélateurs du cloisonnement ethnique, très net dans les années 1960-1970, exacerbé du fait que les enfants kanak sont majoritairement scolarisés en primaire dans les écoles de proximité, qui relèvent le plus souvent de l'enseignement religieux (*cf. supra*). L'expérience exo-éducative de l'internat reste, pour cette tranche d'âge, celle d'un changement d'environnement familial, culturel et linguistique relativement brutal et désocialisant. Un autre Loyaltien, âgé de 50 ans, explique :

« J'ai quitté jeune Lifou, j'ai été éduqué, petit, en primaire, mais après pour le secondaire j'étais à Nouméa, pour suivre le parcours normal en 6^e, 5^e, 4^e... (...) Ça a été une cassure, il fallait partir de Lifou parce qu'on n'avait pas de secondaire à Lifou (...). Il y avait du secondaire créé à Lifou, mais qui était celui de l'Alliance Scolaire, c'est-à-dire l'Église Évangélique. Mais il ne fallait pas se mélanger, nous [les Catholiques], il fallait suivre, c'est l'enseignement qui dit : "Quand vous sortez de là, vous allez à Païta. Parce que vous êtes Catholiques, vous allez là" (...). Quand tu n'as pas de maison à Païta, tu arrives par le bateau, et tu y vas directement, tu es vraiment cassé de la famille, tu te retrouves directement avec les frères maristes et tout ça, à Païta, à l'internat. Du coup, la structure culturelle, même maternelle, elle est cassée. Il n'y a plus tout ça. Tu te retrouves le matin à la prière, à midi à la prière, le soir la prière, et entre les deux, tu as les cours »⁷⁹⁸.

La perception se modifie en revanche nettement chez les plus jeunes générations (personnes âgées de moins de 40 ans aujourd'hui) : la plupart ont fréquenté très tôt l'école publique. Ceux que j'ai eu l'occasion de rencontrer ont, de fait, grandi dans un contexte et selon un mode de vie urbanisé, « désenclavé » : pour eux, la tribu d'origine (ou les tribus respectives des parents) a pu encore être, au mieux, un environnement d'apprentissage et d'éducation durant la petite enfance (jusqu'à l'entrée à l'école primaire), avant de devenir un lieu de « retour » seulement pendant les vacances ou lors des grandes cérémonies coutumières (naissances, mariages, deuils). La familiarisation précoce avec le paysage urbain s'opère donc, soit par une installation familiale dans les quartiers de Nouméa (généralement les quartiers populaires), soit du fait de l'expansion spectaculaire de l'agglomération nouméenne : en particulier, les tribus situées dans la périphérie de la ville, vers le Sud (La Conception, Saint-Louis), se retrouvent « en prise directe avec de puissantes dynamiques urbaines et les formes classiques d'une société moderne » (Cugola, 2009 : 4)⁷⁹⁹. Hamelin souligne certaines

⁷⁹⁸ Entretien avec un responsable culturel ; Hienghène, juin 2014.

⁷⁹⁹ A propos de la tribu de La Conception (lieu d'émergence de l'association du *Mouvement Vers Un Souriant Village Mélanésien*), située aux abords de Nouméa, Cugola explique qu'elle finit par se fondre littéralement dans le territoire urbain et par devenir « morphologiquement un "quartier comme les autres" » (*ibid.* ; 6).

caractéristiques de « la formation d'une communauté kanak urbanisée » à Nouméa, notamment son implantation de manière durable et enracinée :

« La ville est en effet devenue, pour une partie de la population kanak, un lieu de résidence durable et un cadre de vie quotidien. Beaucoup de familles y sont désormais stabilisées. Les indicateurs démographiques témoignent de cette tendance à l'ancrage urbain. En effet, bien que le rythme des migrations vers Nouméa ralentisse, la proportion de Kanak urbanisés reste stable. L'urbanisation kanak tend donc à devenir le produit d'une croissance interne de la communauté déjà installée à Nouméa (croissance naturelle) et moins celui d'un apport externe (migrations) (Freyss 1995 : 286). C'est ainsi que depuis plusieurs décennies de nombreux enfants kanak naissent et grandissent à Nouméa et que l'urbanisation kanak n'est plus seulement affaire de migration. Cette fixation en ville est une tendance contemporaine de l'urbanisation kanak, un processus en cours d'élaboration qui, ne remontant que très rarement au-delà de trois générations, s'échelonne le plus souvent sur deux générations : les migrants venus à Nouméa à l'âge adulte et leurs descendants, nés ou socialisés depuis l'enfance en ville » (Hamelin, 2000 : 342-343).

Pour les jeunes Kanak nés et ayant grandi à Nouméa, et pour ceux qui sont originaires des tribus périphériques, leur scolarité les conduit généralement dans les établissements publics de la ville (« et pas à l'école catholique de la tribu »), ce qui n'est pas nécessairement synonyme de « déracinement » ; ou du moins cette dimension n'apparaît-elle plus comme aussi décisive puisque le paysage et le mode de vie urbains dans lesquels se déroule leur parcours scolaire, font déjà partie de leur quotidien :

« Mon père était animateur ici, à la Jeunesse et Sport. On a grandi ici [à Nouméa]. Après [pendant les événements] on a bougé à Hienghène parce que c'était trop dangereux à Nouméa... »⁸⁰⁰.

« Moi, j'ai grandi à Nouméa. Moi, c'est Nouméa, sinon Conception, Saint-Louis, les tribus. Sinon, quand on était petits, on était à Koné. Mais c'est plutôt Nouméa. Je suis plutôt quelqu'un de Nouméa [rires] »⁸⁰¹.

« On est venu sur Nouméa, on a au départ habité chez mon grand-père à Rivière Salée. Mon père ensuite a eu un poste à l'école Mauricette Devambez, et du coup a eu un logement de fonction qui était juste à côté de l'école. Et du coup on a toujours vécu là jusqu'en 98 où là, mes parents ont construit leur propre maison à Koutio, et là on a déménagé.

⁸⁰⁰ Entretien avec un cadre du Centre Culturel Tjibaou ; Nouméa, avril 2014.

⁸⁰¹ Entretien avec un employé du Musée de Nouvelle-Calédonie ; Nouméa, juillet 2014.

Il y a avait après des allers-retours sur Maré, mais c'était pendant les périodes de vacances. On partait pour les grandes vacances scolaires, parfois avec mes parents, parfois mes parents nous envoyaient moi et mon grand-frère »⁸⁰².

La situation professionnelle des parents et leur propre distanciation par rapport au mode de vie « en tribu », ne sont évidemment pas étrangers à cette forme de mobilité géographique et intellectuelle, avec parfois, pour certains, des séquences de scolarisation en dehors de la Nouvelle-Calédonie, à l'occasion de séjours professionnels ou de formation d'un des parents⁸⁰³.

A contrario, le « retour à la tribu » peut parfois constituer une démarche moins régulière, vécue avec moins de facilité et de familiarité, voire avec un certain malaise, même si elle demeure encore une référence familiale et culturelle où, rétrospectivement, « la coutume » tient une place prépondérante :

« Moi, dans la tribu de mon père, je n'ai jamais ressenti cette distinction entre les Maré de Nouméa et les gens qui vivent sur l'île. Quelques discours, parfois, chez les cousins du côté de ma mère, qui disaient "toi, t'es pas un vrai mec de Maré, vous vous êtes des gens de Nouméa, vous n'êtes pas des vrais gens de Maré"⁸⁰⁴. (...) On venait juste passer l'été aux îles. (...) Toutes les cérémonies coutumières, quand ça se faisait sur Nouméa, on y allait, et quand c'était sur les îles, c'était mon père et mon grand frère qui y allaient, moi j'y allais de temps en temps »⁸⁰⁵.

« Ma maman, très vite, s'est détachée du système tribal pour aller travailler. Elle est partie, elle était institutrice. Ça a été super difficile, d'autant qu'elle sort d'une grande chefferie. Mon grand-père a accepté le choix de sa fille, alors qu'elle était déjà "réservée" ailleurs [pour un mariage] (...). Le système tribal, ça ne lui convenait pas. Déjà, à l'époque, de remettre en cause un petit peu la coutume, c'était quelque chose, il fallait avoir un bon caractère, parce qu'à l'époque, c'était un peu machiste... Elle était déjà dans cette dynamique de vouloir aller voir ailleurs ce qui se passe, ne pas rester à l'intérieur pour vivre une vie qu'on avait décidée pour elle. *Mais elle nous a inculqué toutes les valeurs et les protocoles de la chefferie, parce qu'on doit montrer l'exemple. C'est très contradictoire...* »⁸⁰⁶.

⁸⁰² Entretien avec un archéologue ; Nouméa, août 2014.

⁸⁰³ Ces séjours peuvent en revanche être vécus comme un déracinement et une perte de repères, avec une confrontation à des clivages sociaux et ethniques, en métropole notamment, qui sont décrits comme extrêmement violents (entretien avec un archéologue ; Nouméa, août 2014).

⁸⁰⁴ Hamelin souligne l'occurrence de cette expression, « les gens de Nouméa », qui désigne « une communauté kanak urbanisée », vue sous un angle dépréciatif par leurs parents demeurés « à la tribu » : « un peu, dit-elle, comme on parle des "Parisiens", dans les campagnes françaises, pour désigner les membres de la famille installés en région parisienne » (*op.cit.* : 343 et note 11).

⁸⁰⁵ Entretien avec un archéologue ; Nouméa, août 2014.

⁸⁰⁶ Entretien avec une conservatrice ; IANCP, Nouméa, août 2014 (c'est moi qui souligne). Les deux témoignages ci-dessus ne sont pas sans rappeler la situation des autochtones « détribalisés » que décrit Elizabeth Rata à propos

Si le mode de vie urbain et l'insertion dans un cadre de vie distinct du contexte tribal sont tenus pour acquis, le parcours scolaire ne se fait pas toujours sans heurts. Comme pour une large majorité de jeunes Kanak, l'éloignement des contraintes de « la coutume », qui devient une référence abstraite, la familiarisation avec un mode de vie « moderne » plus individualiste (urbanisation-scolarisation-salariat), les contraintes professionnelles des parents, peuvent être synonymes d'oisiveté et d'errance « dans les quartiers » ; conjuguées à la perte de certains repères familiaux, au moins autant qu'à des formes persistantes de déterminisme scolaire (Wacquant, 1987) et d'erreurs d'orientation, ces situations ont parfois engendré des « décrochages », voire des dérives vers la délinquance. Ces dernières sont évoquées sans fard, et assumées comme telles, par plusieurs de mes interlocuteurs :

« Quand j'ai passé mon bac, j'ai dit à ma mère que je voulais rentrer à la tribu. Ça ne m'intéressait pas. J'ai passé un bac G1, secrétariat-administration, j'ai dit "je passe le bac, c'est pour toi, parce que le vieux il a dit qu'il faut aller à l'école...". Ça ne m'intéressait pas de traîner à Nouméa, on commençait à devenir des petites frappes, ici à Nouméa : voler des voitures, voler dans les magasins, voler dans les maisons... A partir du moment où il n'y a rien qui nous appartient, ben, on peut tout prendre (...). Nous on voulait aussi les T-shirts Quicksilver, les sandales Reef... ».

« D'abord, j'ai fait l'école jusqu'en première. Après j'ai arrêté l'école. J'étais délinquant, un peu. Enfin même beaucoup ! [rires]. (...) J'en avais rien à foutre ! Voilà, c'était l'adolescence. Mais vraiment, à un point ! Voilà : on se fout de tout. Et puis [on va] faire des conneries... ».

« Je n'ai pas senti que l'école pouvait nous apporter quelque chose, en fait. Nous on était dans la période la plus dure, c'était la période de la lutte. (...) On voyait bien les endroits où on avait le droit d'aller, et les endroits où on ne pouvait pas aller. C'était bizarre. (...) Les endroits où on ne pouvait pas aller, parce qu'en fait, on était vraiment parqués à Montravail [quartier populaire au nord de Nouméa], on était les premiers quartiers kanak, on ne pouvait pas vraiment sortir vers l'Anse Vata [quartier touristique et résidentiel en bord de mer, au sud de la ville], on voyait bien des espaces qui sont vraiment séparés (...). Cette époque de 70 à 80, ça a été la période où moi, comme la majorité des jeunes, on a sombré plus dans la délinquance, on a volé des voitures, cambriolé des magasins, brûlé des voitures... donc ça a été l'époque la plus folle de mon [existence] ! Moi j'ai plus grandi dans les quartiers, donc j'ai eu a chance, oui j'ai

des groupes Maoris les plus urbanisés de Nouvelle-Zélande, qui sont devenus les ardents promoteurs d'une forme de néotraditionalisme (Rata, 2005). Surtout, l'expérience qui décrit la mère, institutrice, refusant de se soumettre aux prescriptions matrimoniales de la coutume, reflète un phénomène sociologique caractéristique de ces dernières décennies, qui concerne précisément l'émancipation de plus en plus nette des femmes vis-à-vis de la coutume, à travers l'accès à l'emploi et à une certaine indépendance financière (cf. Pascal Rivoilan et David Broustet, « Vingt ans de mutation de l'emploi », *Synthèse*, n°22, Nouméa, ISEE, novembre 2011, p.2). Sur la place et le droit des femmes kanak dans la société contemporaine, on pourra se reporter aux travaux de Christine Salomon (2000, 2003).

eu la chance de connaître un peu ces problématiques, où nous on a connu l'alcool de bonne heure, l'alcool très tôt, la drogue aussi, pas la drogue dure, on n'en avait pas, mais c'est surtout la cigarette [cannabis]. On est tombé très tôt là-dedans. (...) En fait, on était entraîné directement dedans. J'ai senti, moi, dans ces quartiers, parce que tous les week-ends, nos vieux étaient saouls, tout le monde aux alentours était en état d'ébriété. On n'avait pas de terrain de foot, on n'avait pas de terrain de volley, on n'avait rien, nous. Dans notre espace de quartier, on n'avait pas tout ça. On n'avait pas de salle de musique. On n'a rien. On a que le chahut de tous les frangins. On était parkés, les gens de Maré, les gens d'Ouvéa, les gens de la Grande Terre... on était tous mélangés dans tous ces quartiers. (...) On arrivait à l'école, on n'avait pas dormi de la nuit... »⁸⁰⁷.

Le fait d'avoir fait l'expérience de la petite délinquance ou de la marginalité confère aussi à ces personnes une certaine lucidité quant aux inégalités sociales et aux dérives dangereuses qui semblent concerner plus particulièrement une grande majorité de jeunes Kanak, laissés-pour-compte du rééquilibrage, sans formation et sans perspectives professionnelles⁸⁰⁸.

En effet, les politiques de « promotion mélanésienne » mises en œuvre depuis la fin des années 1970 n'ont pas empêché le maintien de certaines formes de déterminisme social, ni la reproduction des inégalités sociales, culturelles, et en tout premier lieu, scolaires. Dans une étude publiée en 2009, l'INSEE retient une hausse globale du niveau de formation parmi les populations de l'archipel :

« Le niveau de formation générale des Calédoniens augmente. En 1996, un Calédonien sur six âgé de plus de 15 ans a le baccalauréat ; c'est le cas d'un sur 4 en 2004 et presque d'un sur trois en 2009. Parmi les 20-39 ans, la part des diplômés de l'enseignement supérieur double entre 1996 et 2009⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ Entretiens réalisés à Nouméa en 2014 avec trois acteurs (masculins) du champ culturel, dont deux responsables d'établissements. Contrairement aux deux premiers, le troisième, plus âgé, a connu les « événements » alors qu'il était déjà adolescent.

⁸⁰⁸ Je dois préciser ici que, vu la gravité de certains actes relatés dans les entretiens, et le fait qu'ils semblent avoir cessé du jour au lendemain, il m'est difficile de savoir avec précision si ces récits sont réellement autobiographiques ou s'ils procèdent plutôt d'une identification à des proches ou à une catégorie de Kanak moins bien lotis socialement, voire totalement désocialisés : j'ai envisagé un moment que les récits de vie qui m'avaient été restitués (surtout les deux premiers) dans des formulations plutôt vagues, puissent être légèrement travestis, soit pour estomper des différenciations sociales de plus en plus visibles entre une « élite kanak » et ceux qui en sont exclus (aux fins de donner à voir une « unité symbolique kanak » qui, de fait, n'existe plus depuis longtemps), soit pour tenter de s'identifier à l'image largement répandue d'une jeunesse kanak nécessairement « à la dérive » (une sorte de conformité avec le discours qui pourrait être attendu par certains sociologues ou sympathisants « misérabilistes ») et se dissocier par la même occasion d'une image trop « élitiste » (« occidentalisation » et privilégiée car pleinement intégrée au système social dominant).

⁸⁰⁹ D'après le site de l'INSEE (www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1338).

Pourtant, les marques de « l'école coloniale » sont encore parfaitement visibles, avec un accès moindre des élèves kanak jusqu'à la fin du secondaire, et encore une proportion très réduite de bacheliers et d'étudiants post-bac :

« Au sein des jeunes générations, des déséquilibres communautaires subsistent parmi les diplômés. En 2009, 54,1% des Européens ont le bac, contre 12,5% des Kanak et 14,2% des Wallisiens et Futuniens. Dans l'enseignement supérieur, le constat est encore plus sévère : un jeune Européen sur deux est diplômé de l'enseignement supérieur, contre *un sur vingt dans les communautés kanak ou wallisiennes* »⁸¹⁰.

De toute évidence, les jeunes Kanak ou « Métis d'origine kanak » qui, d'une part, accèdent au baccalauréat puis aux études supérieures, et d'autre part, parviennent à s'insérer dans les métiers de la médiation ou de l'administration culturelle, appartiennent à une minorité autochtone *bien dotée culturellement*, qui participe, peu ou prou, d'une forme de différenciation sociale et de domination symbolique désormais solidement instaurée. Leur insertion professionnelle passe de plus en plus souvent par un parcours scolaire et universitaire, rarement linéaire, voire parfois très chaotique, mais qui leur ouvre néanmoins la voie vers une ascension sociale, à l'identique de leurs homologues Calédoniens non-kanak (tous diplômés de l'enseignement supérieur).

Contre toute attente, les métiers qui s'ouvrent ainsi à l'intérieur du champ culturel peuvent apparaître comme moins valorisants que ceux qui touchent plus directement les sphères du pouvoir politique ou économique (pour ce dernier en particulier, la détention de diplômes *ad hoc* est synonyme de « métier d'avenir », donc plus facilement pourvoyeur d'emplois réguliers) : en dépit d'une envolée des budgets et donc d'une multiplication de l'offre culturelle pendant vingt ans – surtout liée à l'émulation engendrée par l'apparition du Centre Tjibaou et par l'ouverture ou la rénovation de plusieurs autres structures –, la situation est longtemps demeurée telle que la décrivait Pierre Culand (DAC) à l'aube des années 2000 :

⁸¹⁰ *Ibid.* (c'est moi qui souligne). Selon Richard Sio, directeur de l'Union des Groupements des Parents d'Elèves (UGPE), en 2013, les jeunes Kanak représentent 70% des élèves en 6^e, tandis que seulement un sur cinq obtient le baccalauréat, dont la majorité en filière technologique (« Pas assez de bacheliers kanak », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 10 décembre 2013). Sur l'école inégale, cf. aussi le texte de Mokaddem dans le Tome 4 du recueil *Chroniques du Pays Kanak* (1999 : 274-285 ; cité *infra*). Toujours selon l'ISEE, le taux de chômage des jeunes sans diplôme avoisine les 50%, l'absence de qualification étant le principal facteur d'exposition au chômage (*Synthèse*, n°22, ISEE, novembre 2011, p.4). Un rapport publié par l'ISEE en 2013 précise en outre que 18% des 16-65 ans sont en situation d'illétrisme (29 000 personnes), et que ce phénomène touche en majorité les personnes dont le français n'est pas la langue maternelle, en particulier les populations d'origine océanienne et les étrangers non francophones. Les auteurs rappellent aussi que les études sont le meilleur rempart contre l'illétrisme (Jacques Benoît et Thomas Denis, « 18% des adultes en situation d'illétrisme », *Synthèse*, n°29, ISEE, novembre 2013).

« Il y a un vrai déficit [de professionnels], un déficit qui continue, un déficit réel de formation des gens dans le domaine culturel, que ce soit au Centre culturel Tjibaou, que ce soit dans les autres secteurs, de toute évidence ; (...). Avec effectivement peu de gens qui s'étaient formés, ou qui avaient eu l'occasion de se former dans ce secteur, un secteur qui était problématique pour beaucoup de gens : *s'ils avaient à s'engager pour leur carrière à venir, un secteur sans visibilité, on n'y vient pas* »⁸¹¹.

Une de mes interlocutrices de 2014 (pourtant titulaire d'une licence en histoire, et en poste depuis plusieurs années au Musée de Nouvelle-Calédonie) évoque ainsi longuement durant notre entretien le parcours « sans faute » de son frère : tout comme elle, il a effectué une partie de ses études en France, avant de devenir comptable dans le secteur convoité de l'industrie minière, et plus précisément à « Vavouto » (l'usine du Nord, érigée en modèle de rééquilibrage économique à mettre au crédit de la gestion indépendantiste). Pour un autre (titulaire d'une licence professionnelle en gestion du développement culturel), son parcours (il a alors 31 ans) ne lui paraît pas franchement synonyme de réussite :

« Je crois que mon père n'a jamais trop voulu que je sois dans la culture. Parce que voilà, c'est encore perçu comme... c'est pas un travail, quoi ! Non, mais c'est vrai ! [*rires*]. Faire le guide, faire les trucs, c'est pas un vrai travail ! Enfin je crois que beaucoup de gens encore ici pensent que c'est pas un vrai travail. Parce que c'est vrai, c'est bizarre : soit tu es comptable, soit tu tiens la pelle et la pioche, je sais pas, tu es courtier [*sic*]. Mais faire des visites toute la journée, développer des animations, pour eux [l'entourage], c'est pas un travail ».

Il ajoute :

« Les gens, dans le milieu artistique, le milieu culturel, les gens sont très créatifs et tout, mais ça manque de discipline quand même... »⁸¹².

Dans un numéro de la revue *Mwà véé*, consacré aux langues kanak (*op.cit.*, 2010), la linguiste kanak Angy Boehe (alors âgée de trente ans, présidente de la commission de la culture, vice-présidente de la commission de l'enseignement de la Province Nord) raconte avoir fait le choix de suivre des études dans la filière LCR (Langues et Cultures Régionales) à l'Université de Nouvelle-Calédonie :

⁸¹¹ Nouméa, entretien du 11 février 1999 (c'est moi qui souligne).

⁸¹² Entretien avec un animateur du Musée ; juillet 2014. A noter que le père (Métis) de ce jeune homme a accompli, pour sa part, un parcours académique plutôt prestigieux (un doctorat ; plusieurs publications). L'attente sociale des parents, *a fortiori* s'ils sont eux-mêmes diplômés, joue un rôle déterminant dans la perception qu'ont les jeunes de leur propre parcours, puisqu'ils sont censés « faire au moins aussi bien » que leurs aînés (*cf. infra*). C'est ce qu'exprime un autre jeune passé par le programme « Cadres Avenir », qui se disait « obligé de réussir » du fait que son père et son oncle avaient accompli, avant lui, des parcours académiques prestigieux *via* le même programme (entretien, Nouméa, août 2014).

« Un de mes oncles, qui était pourtant parfaitement au courant de ma situation, m'a présentée un jour à une de ses connaissances, un gendarme qui passait lui rendre visite, comme sa "nièce en deuxième année d'anglais à l'université". Comme si le fait d'étudier l'anglais était plus valorisant que le fait d'approfondir la connaissance de nos propres langues. Autrement dit, on va à l'école pour apprendre des choses sérieuses comme l'anglais, mais pas les langues vernaculaires considérées comme des langues pauvres et mineures »⁸¹³.

Significativement, plusieurs de mes interlocuteurs kanak (bacheliers à partir de la fin des années 1990) ont choisi cette même filière « LCR » comme porte d'entrée aux études supérieures.

Accroissement du niveau d'études, diversité des parcours de formation

Le second aspect prépondérant dans l'évolution des parcours de ces professionnels de la culture, réside dans l'élévation nette de leur niveau d'études. Parmi tous les secteurs concernés par l'augmentation des niveaux de formation à l'embauche, les métiers de la médiation culturelle et de l'administration du patrimoine font indéniablement figure d'exemple : 80% des personnes que j'ai rencontrées, toutes ethnies confondues, ont effectué des études supérieures et possèdent, *a minima*, un diplôme de licence (**fig.9**). La proportion passe à 100% des personnes interviewées si l'on considère uniquement celles qui sont nées après 1975⁸¹⁴.

De ce point de vue, dans les années 1970-1980, l'accès aux métiers de la culture et du patrimoine concernait d'abord des diplômés et des experts métropolitains ; il restait toutefois ouvert à des jeunes Kanak mal dotés en terme de capital scolaire, mais disposant d'un capital social suffisant, notamment grâce à leur proximité sociale avec des élus ou des personnalités du paysage politique : parmi ces autodidactes de la culture et du patrimoine (tous sont aujourd'hui des « séniors »), un agent de médiathèque (titulaire d'un BEP en mécanique) évoque un oncle paternel qui fut un des premiers Kanak élus à l'Assemblée Territoriale ; un agent technique (sans diplôme) dit avoir été recruté au sein d'une institution par son oncle, ancien militant, qui

⁸¹³ *Mwà Véeé*, n°68, 2010, p.14. Après sa licence, elle a poursuivi ses études linguistiques à l'INALCO et entamé un doctorat. Outre la dévalorisation dont ont souffert les langues kanak pendant plus d'un siècle de gestion coloniale (interdites d'usage à l'école, interdites de publication et d'enseignement, jusqu'en 1984), le « déclassement » visible ici des filières littéraires ne fait que refléter le phénomène qui s'observe en France depuis des décennies au profit des filières dites « scientifiques », considérées comme « la voie royale ».

⁸¹⁴ Parmi les 13 femmes que j'ai rencontrées (toutes ethnies confondues), toutes sont titulaires *a minima* d'un bac+2, et plus largement, 10 d'entre elles (77%) possèdent un diplôme de maîtrise (Master 1) ou plus.

en était le directeur ; ce dernier, sans diplôme, avait accédé au champ culturel en émergence après des années d'action syndicale et de militantisme politique au cœur des « événements » ; un intervenant du Conservatoire de l'Igname (titulaire d'un CAP agricole) explique avoir fréquenté le père Apollinaire (Anova Ataba) et obtenu ensuite son premier emploi grâce à ses contacts avec le député Rock Pidjot.

En revanche, depuis vingt ans, si l'accès à des formes de capital social continue naturellement de favoriser les chances d'insertion et de socialisation professionnelle (*cf. infra*), l'entrée des Kanak dans les métiers de la culture se trouve davantage liée à un parcours académique minimum, et à l'obtention d'un diplôme dans une discipline des sciences sociales (anthropologie, sociologie, linguistique, histoire, archéologie), ou dans un des nombreux cursus spécialisés qui ont vu le jour depuis les années 1990, prioritairement dans des universités et des établissements de formation en France, plus rarement à l'étranger : gestion de projet culturel, médiation culturelle, animation des publics, traitement documentaire, techniques de restauration et de conservation, etc.⁸¹⁵

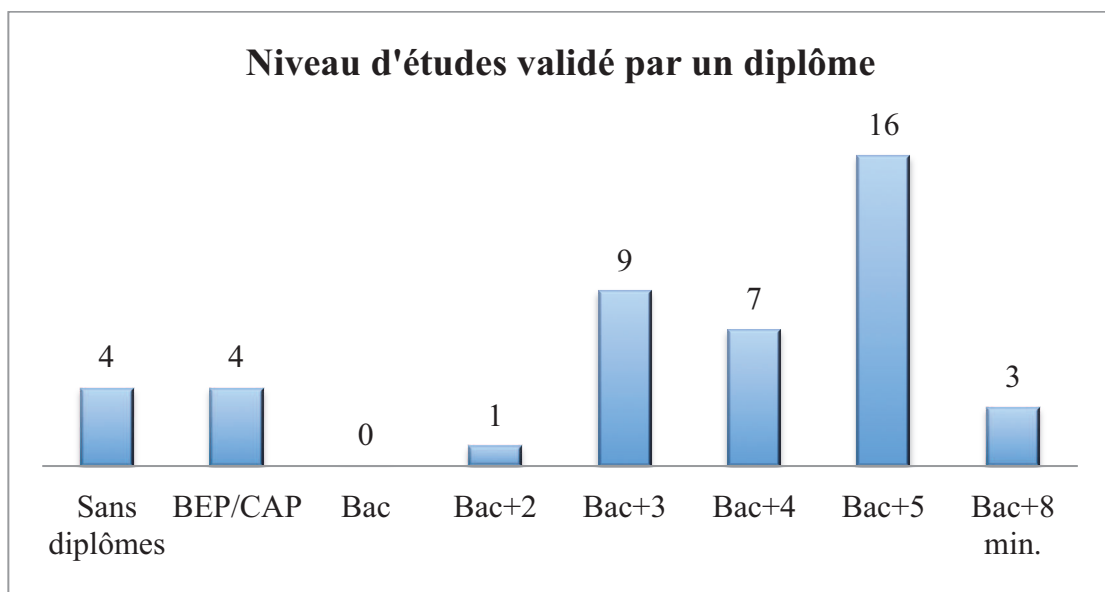


Fig.9. Le niveau d'études s'accroît au profit de formations spécialisées (d'après une étude réalisée en 2014-2015 auprès d'un échantillon de 44 personnes, âgées de 26 à 75 ans, exerçant ou ayant exercé une activité dans le champ culturel).

⁸¹⁵ Chez les plus jeunes, le choix des cursus commence d'ailleurs à faire l'objet d'une véritable stratégie à long terme : certains vont aller chercher la spécialisation qui fera la différence, l'université ou l'institut de référence, etc. La diversité de l'offre de formation s'entend principalement par référence au champ universitaire métropolitain, l'Université de Nouvelle-Calédonie (UNC) proposant simplement, depuis 2010, dans le cadre d'un Master 1 et 2 « Arts, Lettres et Civilisations », une spécialité « lire et interpréter les sources patrimoniales » (entretien avec Fanny Pascual, maître de conférence en histoire contemporaine à l'UNC ; Nouméa, 3 juin 2014). Parmi les personnes titulaires d'un bac+4 ou bac+5 que j'ai rencontrées, toutes se sont formées au moins partiellement en dehors de la Nouvelle-Calédonie.

Ce phénomène vient surtout confirmer combien la maîtrise du français, langue officielle et véhiculaire, et les titres scolaires et universitaires auxquels il peut donner accès, demeurent plus que jamais un tremplin vers des champs administratif et culturel de plus en plus étendus et autonomes⁸¹⁶. De fait, l'éducation et les titres des instituts et écoles français (surtout métropolitains) constituent indéniablement le capital le plus précieux (et le plus pérenne) de toute catégorie socio-professionnelle⁸¹⁷. D'une certaine manière, la reconnaissance de la domination du système éducatif français s'effectue désormais « sans conscience ni contrainte », pour reprendre les mots de Pierre Bourdieu (1982 : 36). Précisément, si la nécessité de maîtriser la langue française et d'accéder à une formation universitaire s'imposent de façon quasi « naturelle » aux Kanak des « classes montantes », comme étant le seul moyen d'accéder à une situation sociale plus *favorable* – parce que plus *favorisée* par le système dominant –, c'est qu'il existe une certaine logique pratique apprise, un *habitus*⁸¹⁸ qui incite quiconque dispose du capital linguistique et culturel requis à « jouer le jeu » en vue de s'approprier les profits symboliques associés à la détention et à l'utilisation de ce capital. Déjà en 1997, un responsable culturel originaire des îles Loyauté analysait ainsi son parcours universitaire et professionnel (il était âgé de 40 ans en 1997) :

« Avec les copains, on estimait que si on partait ensemble pour suivre des études supérieures, on pouvait arriver à quelque chose de mieux encore (...). C'est complexe, en fait, ce rapport à l'école, aux études. Pour les Kanak, qui sont pour la plupart issus de familles défavorisées, l'école constitue un moyen de réussir. On se persuade que grâce à elle notre vie va changer. Donc, je suis rentré. Je me disais qu'avec ma licence de sociologie, je pouvais faire quelque chose. (...) En un sens, j'ai eu la chance d'appartenir à l'une des toutes premières générations de diplômés de l'enseignement supérieur. Le réflexe des étudiants kanak qui rentraient, c'était de se tourner vers

⁸¹⁶ Jacqueline de la Fontinelle (linguiste, INALCO) est catégorique : « Évidemment, seul le français permet l'ascension sociale, l'accès aux carrières bien rémunérées et les familles ont encouragé, jusqu'à une date récente, l'acquisition de la langue dominante à valeur économique. En dépit de l'immense effort fait par certains pour la reconnaissance des langues (enseignement officiel de 4 d'entre elles présentées dans certains bacs et concours locaux), aucun bilinguisme n'a pu s'implanter (le nombre des idiomes étant un frein) » (extrait d'entretien publié dans *Langues et Cité, Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, ALK, n°26, novembre 2014, p.8). Dans un témoignage récent, Marie-Adèle Jorédié, militante kanak qui, en 1985, porta le projet des EPK (Écoles Populaires Kanak), explique que les élus kanak indépendantistes avaient, contre toute attente, maintenu leurs enfants dans les écoles occidentales (Néchéro-Jorédié, 2015).

⁸¹⁷ La culture n'est évidemment pas le seul secteur d'activité où le « droit d'entrée » suppose un niveau d'études qui a nettement augmenté. En 2014, les diplômés de niveau bac +3 ou plus connaissent une situation de quasi plein emploi puisqu'ils ne représentent qu'une très faible part (environ 4%) des chômeurs en Nouvelle-Calédonie (source : ISEE).

⁸¹⁸ Selon Bourdieu, les *habitus* sont des « systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre (...) » (1980b : 88).

l'enseignement qui offrait alors des débouchés. J'ai donc enseigné, comme maître auxiliaire durant trois ans, le français, l'histoire et la géographie au collège de Tadine. Ce ne serait plus possible aujourd'hui (...). Dans la réalité, sur le marché du travail, c'est le niveau d'études que l'on possède qui est déterminant avant même la nature de notre formation »⁸¹⁹.

Aujourd'hui, en Nouvelle-Calédonie comme en France métropolitaine, dans le secteur culturel,

« les "droits d'entrée" demeurent, comme pour la plupart des métiers artistiques, faiblement codifiés. Le niveau scolaire des prétendants s'est élevé, tout comme les exigences en terme de formation spécialisée, fortement développée depuis le début des années 1990. Les voies d'accès à ces métiers demeurent cependant multiples » (Dubois, *op.cit.* : 17)

A l'instar de ce qu'a pu observer Vincent Dubois au cœur des services publics français dédiés à l'administration culturelle, il n'existe pas à proprement parler de filière de formation unifiée pour pouvoir exercer ce type de métier, qui couvre d'ailleurs une palette extrêmement variée d'activités. Le sociologue emploie d'ailleurs le terme de « nébuleuse professionnelle », « c'est-à-dire un ensemble faiblement objectivé de positions et d'activités interdépendantes » :

« En plus de la diversité (...), ajoute-t-il, la cohésion de cet "ensemble flou" est assuré par l'appartenance à un domaine, celui de la culture, dont l'unité est elle-même toute relative. Il est en effet structuré institutionnellement et professionnellement par secteur, dont chacun a sa spécificité, des différents sous-secteurs du spectacle vivant au patrimoine en passant par le livre et l'audiovisuel » (Dubois, 2013 : 12-13).

Ainsi, à côté d'un certain nombre de personnes qui se sont tournées vers la gestion ou l'animation culturelle après avoir fait leur deuil d'une « vocation artistique »⁸²⁰, les acteurs du champ culturel et patrimonial calédonien ont le plus souvent connu des parcours atypiques, voire chaotiques : dans bon nombre de cas, les choix initiaux d'orientation professionnelle ont pu les conduire à se former, et souvent même à exercer, dans le champ de l'enseignement (voie

⁸¹⁹ Entretien avec Charles Washetine, *Mwà Véeé*, n°17, 1997, pp.23-24. C. Washetine est en fait titulaire d'un DEA en sociologie de l'éducation (université de Bordeaux), et sera l'un des piliers de l'opération « 400 Cadres », avant de diriger le Centre Culturel Yeiwéné Yeiwéné à Maré (d'où il est originaire), pour ensuite s'engager en politique au sein du PALIKA.

⁸²⁰ Certains continuent néanmoins d'exercer une activité artistique parallèlement à leur profession, parfois en amateur, mais également, dans plusieurs cas, en tant qu'artiste confirmé (comme le musicien Édouard Wamaï, dit Edou, ou l'artiste plasticienne Stéphanie Wamytan, qui exerce à mi-temps un emploi de « chargée d'action » au centre culturel municipal du Mont-Dore). Ceci tient principalement au fait qu'un très faible nombre de créateurs parviennent à vivre de leur art en Nouvelle-Calédonie.

privilegiée d'ascension sociale pour les Kanak depuis les « moniteurs » des années 1950 ; c'est aussi souvent le métier d'un parent ou d'un proche), de l'éducation spécialisée ou de l'aide médico-sociale (aide à la personne, aide-soignant, infirmier). Ces parcours seront peu à peu délaissés au profit de formations parfois poussées en art, archéologie, sciences sociales, sciences humaines. Cette « reconversion » survient généralement après un échec ou des difficultés personnelles, ou encore grâce à un événement ou une rencontre qui agit comme un déclencheur :

« J'ai d'abord fait du droit à Magenta [site de l'Université française du Pacifique][*rires*]. Il n'y avait pas d'autre place. (...) J'ai fait deux mois en droit et là j'ai dit : "ça ne va pas le faire !". Puis j'ai fait littérature anglaise et américaine, j'ai eu mon DEUG. Puis je suis rentrée à l'école d'art (...) C'était beaucoup de jeunes en reprises d'études, en difficultés scolaires.

(...) J'ai eu un sujet sur les chambranles sur la case de la chefferie. J'ai rencontré le notable de la Grande Chefferie. Le grand-père m'a regardée, puis avec son français un peu [approximatif] : "C'est malheureux, quand même, ma fille, parce que j'attendais un garçon !" J'étais loin de penser que ces deux jours que j'ai passés avec lui allaient changer ma vie. Une fois que j'ai fermé mon cahier, j'étais venue pour des chambranles et je me suis retrouvée avec l'histoire du clan. (...) Une semaine après, il partait. Ça, ça a changé ma vie »⁸²¹.

« Je suis parti en Papouasie Nouvelle-Guinée en 83, soit disant pour être journaliste. Arrivé là-bas, j'avais du mal à écrire l'anglais. Je voulais rentrer (...). Je me suis lancé dans la médecine, il n'y avait pas de docteur kanak, puis j'ai laissé tomber. Je jouais au football aussi. J'ai rencontré Les Groube, archéologue. C'est lui qui m'a initié à l'archéologie. J'ai abandonné le football. Le week-end on allait fouiller à droite, à gauche. J'ai eu ma licence avec l'université de Papouasie Nouvelle-Guinée à Port-Moresby »⁸²².

« J'ai fait des petits boulots saisonniers, c'était la fête, tout ça, fumer... J'ai travaillé à la BCI [Banque Calédonienne d'Investissement] ; puis je faisais les poteaux de barrière à Ponérihouen chez mon oncle (...). Le truc, c'était de toujours retourner voir les vieux. Ma mère voyait qu'on avait du mal à trouver notre place. J'ai fait instit à Hienghène, j'ai dû faire un an, par là, c'était pas trop ça. J'étais un instituteur remplaçant, un peu instit "volant". (...) C'était en 97. En 98, ils ont ouvert la formation en LCR, langues et cultures régionales. J'ai travaillé toute l'année, après, en février, ils nous ont recontactés⁸²³. Ils ont dit : "Nous on va recruter des enseignants en langues. Il faut se

⁸²¹ Entretien avec une conservatrice ; Nouméa, août 2014. Après une expérience professionnelle dans le secteur de la mine (« un truc rébarbatif, bien nul, mais qui me permettait quand même d'avoir un peu de thune »), une période passée à « vendre [ses] dessins », cette jeune femme sortie de l'École d'art de Nouméa (qui sanctionne un niveau d'entrée en école nationale des Beaux-Arts) parvient à intégrer l'ADCK, d'abord sur un contrat à mi-temps, puis à plein temps. Elle complètera sa formation par un Master quelques années plus tard.

⁸²² Entretien avec un archéologue ; Nouméa, juillet 2014.

⁸²³ L'année scolaire et universitaire s'échelonne de février à décembre, en décalage avec le calendrier scolaire métropolitain.

former". J'ai dit oui, je vais faire ça. J'étais boursier de la Province. Il y avait langues et anthropologie. Il y avait Godin, Sand, Angleviel. (...) Du coup, c'était la première fois que dans les enseignements, il y avait quelque chose qui me bottait. Après je suis parti en France, j'ai fait Langues O, là-bas, à Dauphine »⁸²⁴.

A la sortie de leur formation, certains se retrouvent d'abord avec des contrats temporaires, souvent précaires (prestataire extérieur, chargé de mission, stagiaire), ou des remplacements, dans un secteur d'activité peu médiatisé, mais où leur niveau de formation peut trouver à être rapidement valorisé grâce à l'acquisition d'une expérience professionnelle. A ce titre, les institutions-phares que sont le Musée de Nouvelle-Calédonie et le Centre Culturel Tjibaou constituent des pourvoyeurs essentiels de missions et de contrats à durée déterminée⁸²⁵. A l'intérieur d'un champ social qui s'est trouvé progressivement insitutionnalisé, il devient possible d'acquérir ou de compléter un capital scolaire et des expériences qui pourront être réinvestis rapidement ensuite. Dans cette logique de capitalisation professionnelle, certaines expériences, même en milieu associatif, et même de courte durée, deviennent des éléments biographiques pourvoyeurs de légitimité et d'opportunités⁸²⁶. Parmi les personnes que j'ai rencontrées, plusieurs ont donc démarré leur trajectoire professionnelle en prenant une patente (comparable à un statut métropolitain d'auto-entrepreneur) et en travaillant ponctuellement en tant que « guides » dans l'un ou l'autre des établissements culturels de la place, ou sous contrat à durée déterminée, dans l'attente d'une titularisation ou d'une meilleure offre.

Lors du recueil des récits de vie, les échecs, les périodes d'inactivité, et les « accidents de parcours » permettent du même coup de souligner et de valoriser *a posteriori* encore un peu plus la remobilisation et la re-socialisation qui s'effectuent par la suite : celles-ci s'opèrent le plus souvent par le biais d'un « retour aux sources » (à la tribu, à la tradition, aux valeurs de la coutume), par un contact privilégié avec les « vieux » ou les « vieilles » de la tribu ou du clan, une immersion dans une forme d'activité liée à la culture traditionnelle, le plus souvent par le biais d'associations d'inspiration culturaliste qui œuvrent en tribu, au travers de projets socio-

⁸²⁴ Entretien avec un cadre du Centre Tjibaou ; avril 2014.

⁸²⁵ Sur les 44 personnes référencées dans cette enquête, 30 ont effectué un passage, parfois juste le temps d'une mission, dans l'une de ces deux institutions, voire dans les deux. Une quinzaine y sont actuellement en poste, la plupart en CDI.

⁸²⁶ Ce phénomène est amplifié par la dimension réduite de l'archipel, et surtout par l'étroitesse du champ culturel local, où la plupart des actions culturelles bénéficient assez facilement d'une couverture médiatique (presse quotidienne, radio, journaux télévisés ou magazines). Le cas particulier de l'Inventaire du Patrimoine Kanak Dispersé (IPKD) commandité en 2011 par le gouvernement de Nouvelle-Calédonie et mené par Emmanuel Kasarhérou et Roger Boulay (détachés du Musée du quai Branly) a mobilisé un petit groupe de stagiaires originaires de Nouvelle-Calédonie, qui ont pu ainsi acquérir et valoriser une expérience patrimoniale hors du commun, certainement déterminante pour la suite de leur parcours (avec des missions d'inventaire menées dans les réserves des musées en France ou au Vatican, par exemple).

culturels, ou encore en enchaînant des « petits boulots » dans l'accueil ou l'animation au sein d'une institution à vocation patrimoniale : toutes ces activités, même brèves et précaires, ont notamment constitué une véritable « planche de salut » pour les « décrocheurs », et l'amorce de leur réinsertion à l'intérieur d'une dynamique d'apprentissage, de salariat temporaire, donc de reconnaissance sociale, généralement suivie d'une embauche ou d'un cursus de formation.

Au final, ces trajectoires sont donc très rarement linéaires : elles se construisent par étapes, au travers d'une succession d'échecs ou de ruptures, qui conduisent vers des métiers peu (re)connus, mais également peu balisés, parce que parfois nouvellement créés. Pourtant, plusieurs témoignages viendront néanmoins restituer *a posteriori* l'impression d'une destinée professionnelle formulée sur le mode de « l'illusion biographique » (Bourdieu, 1986, cité par Dubois, 2013 : 9), où les récits de vie « ordonnent rétrospectivement les trajectoires professionnelles comme des réponses à un appel ou à une nécessité intérieure » (*ibid.*) : d'abord « choix du nécessaire », « option par défaut », ou simple opportunité, « travailler dans la culture » peut devenir, lorsqu'on finit par s'y ancrer, un parcours auquel on s'identifie, pour lequel on pense avoir eu des « dispositions », voire une « vocation ». Les souvenirs d'enfance, passés à jouer à proximité des « vieux » et des « vieilles » de la tribu, à « écouter les histoires qu'ils racontaient », ou encore à suivre les allées et venues des chercheurs étrangers (archéologues, anthropologues, linguistes...) venus « faire du terrain » pour étudier les pratiques, les langues, les mythes, ou les habitats traditionnels, sont alors mobilisés pour donner du sens au cheminement professionnel, et préfigurer en quelque sorte un véritable « désir de métier » (Osty, 2003) :

« Mon père était enseignant (...) dans la région de La Foa, à Touho, puis à Maré. Il allait demander aux vieux des histoires traditionnelles. Ça m'a beaucoup aidé plus tard. C'est mon père qui m'a mis sur le chemin de tout ce qui est culturel »⁸²⁷.

« Nous, on voyait défiler les ethnologues à la maison : Jean-Claude Rivierre, Boulay, Bensa ; lui [Boulay] il a commencé avec mon grand-père. (...) J'aime bien écouter les histoires des vieux. La politique, ça dure longtemps, ils discutent, c'est trop long ! Alors que la tradition orale, il y a un début, un milieu et une fin. Nous on était avec le vieux [le père], on était un peu privilégiés. Moi, j'aimais bien, on était devant, juste à côté des vieux, on n'était pas dans l'assistance. Je les écoutais, je les voyais plaisanter, je les voyais raconter des histoires, c'était un peu un monde merveilleux [*rires*] »⁸²⁸.

⁸²⁷ Entretien avec François Wadra ; Nouméa, 17 juillet 2014.

⁸²⁸ Entretien avec Emmanuel Tjibaou ; Nouméa, 10 avril 2014.

« Certes, ça a influencé un peu mon choix pour mon DEA, la rencontre avec les scientifiques à cette époque-là. Mais aussi, j'avais une bonne assise culturelle. Ma démarche a été de savoir plus, de connaître plus, quand je me suis engagé en ethnologie, quand j'ai fait mes études en sciences humaines, c'est parce que j'ai rencontré bien avant, dans les tribus, les Rivierre, je faisais déjà des traductions à l'époque (...), et puis Roger Boulay, qui était là en licence, il était là dans ma tribu. Je voyais ce mec-là, je me disais "qu'est-ce qu'il fait ?", il va regarder les sites sacrés, il dessine les flèches faïtières, les chambranles, il pose des questions... Dans mon éducation, dans l'éducation d'un enfant de chef, ces choses-là, on doit [les] connaître, [savoir] quelle est leur fonction, etc. On doit connaître ça. J'avais déjà une connaissance sur cet ensemble de choses. Je voyais Roger arriver, qui dormait chez mon oncle, qui travaillait beaucoup avec mon oncle. J'ai dit : "Mais qu'est-ce qu'il fait ?" J'ai commencé à le suivre, je vois qu'il fait des croquis, qu'il pose des questions : "Ça, pourquoi c'est comme ça ? Pourquoi ça s'appelle comme ça ? Pourquoi c'est devant la case ? Pourquoi c'est dessus ?..." Je me dis : "Mais il y a un truc qui ne va pas, il est con ce blanc, là ! C'est normal que ce soit sur la case !" [rires] Petit à petit, c'est le B.A.ba des sciences humaines, on doit savoir qu'est-ce qui se passe, pourquoi c'est comme ça, donc petit à petit je suis rentré dedans : mon orientation, mon choix de faire un DEA, c'est en partie à cause de toutes ces choses... »⁸²⁹.

Pour une illustration significative d'un parcours à dimension vocationnelle, je renvoie une fois encore au travail d'Umberto Cugola (2009 : 28-32) : le récit autobiographique par lequel l'auteur présente son engagement dans un parcours doctoral s'y trouve amplement magnifié, par l'évocation de divers « signes » ou « rêves » identifiés par l'auteur comme autant d'injonctions, d'avertissements, d'encouragements émanant des ancêtres ou d'entités surnaturelles. La démarche culturaliste qui guide ensuite son engagement dans la « recherche-action » (la réintroduction de tarodières dans une vallée proche de la tribu de La Conception, ce projet constituant la dimension socio-ethnographique de sa thèse) se trouve dès lors justifiée et énoncée comme une nécessité inéluctable, marquée du sceau du destin et rendu possible grâce à l'aide des esprits⁸³⁰.

L'expérience décrite par Cugola à propos de sa contribution à l'action socio-culturelle au profit des tarodières dans la vallée de Tiati, est également révélatrice du rôle de

⁸²⁹ Entretien avec Béalo Gony ; Nouméa, 1^{er} août 2014.

⁸³⁰ Cette particularité du parcours doctoral de Cugola est soulignée par Leblic (2010b : 112-113). Sur la place du rêve dans la culture kanak, Déwé Gorodey explique : « Nous n'apprenons pas seulement par la parole, parce que c'est dans le silence que se manifestent nos dieux, dans le silence du rêve ou de la solitude où on peut les entendre, et où ils peuvent nous apprendre des choses. Cela peut être dans le silence du rêve, le silence du sommeil ou le silence d'un lieu, par la voix du vent dans les arbres, ou une brindille qui tombe là, à nos pieds, à terre (...). Il faut savoir lire les signes par lesquels la nature communique avec nous » (1998 : 81). L'artiste kanak Paula Boi souligne pareillement la part du rêve dans la conception de ses œuvres (entretien ; Nouméa, 18 décembre 1998 ; cf. Graille, 2003). De fait, la dimension spirituelle occupe une part prépondérante dans le discours de bon nombre d'interlocuteurs (pas seulement kanak) du champ culturel (cf. *infra*).

réhabilitation, voire de tremplin social, qu'a pu constituer, pour plusieurs jeunes originaires de la tribu, la dimension identitaire et patrimoniale du projet élaboré par l'association *Née Mwà Cidià* (« la renaissance du taro »), qu'il a créée en 2004 et animée :

« (...) il n'est pas inutile de juger de l'influence qu'elle a eue sur la trajectoire de certains acteurs. Les bénéfices que ces derniers en ont retiré ne se mesurent pas forcément en termes financiers mais ont pesé de façon évidente sur leurs projets professionnels. Ainsi, en deux ans, pas moins de quatorze personnes ont pu prendre appui sur l'activité de l'association pour en retirer des bénéfices, sous forme de débouchés professionnels ou de revenus monétaires directs. (...) Finalement, on peut constater que, bien que le projet de l'association s'appuie sur le secteur agricole et rural, il génère surtout des activités de services liés au secteur touristique et culturel (Cugola, 2009 : 147-148).

Parmi ces parcours, il cite celui de deux jeunes arrivés dans l'association alors qu'ils étaient sans emploi – dont un que j'ai rencontré ensuite lors d'un entretien en 2014 :

« MF [25 ans] est de retour en France en 2005 après l'obtention d'un BTS en maintenance. Sans emploi, il s'engage avec l'association dont il a contribué à la création. Au bout de 4 mois, il décide de saisir l'opportunité d'être recruté par le musée pour une période de 4 mois. A l'issue, il poursuivra son implication avec l'association avant d'être recruté par la province des îles en tant que chef du service de la culture.
(...)

Après un parcours scolaire difficile, TD [22 ans] parvient à obtenir un baccalauréat agricole en 2003. Sans activité durant 2 ans, il est recruté par l'association en juillet 2005 avec un contrat CPIP [contrat provincial d'insertion professionnelle]. Il a à charge d'assurer la fonction d'animateur culturel et est formé par le musée de Nouvelle-Calédonie. Il cède son contrat CPIP en octobre 2006 afin d'intégrer le musée durant 10 mois avec qui il monte un projet de formation en France. Le projet n'aboutit pas mais son expérience dans le domaine de l'action culturelle lui permet de se faire recruter en tant que prestataire du centre culturel Tjibaou » (*ibid.*).

On peut remarquer au passage que les aspirations (ou les influences) sociales des jeunes évoqués ici les conduisent à s'insérer au plus vite dans une logique d'emploi et de salariat (Cugola traite ici, il est vrai, de la problématique du « développement »), l'expérience associative n'étant qu'un viatique ou un tremplin pour des personnes moins diplômées, et sans projet professionnel précis, avec peut-être, à moyen terme, la possibilité d'intégrer la fonction publique dans le domaine patrimonial ou artistique : « Si je suis rentré dans la culture, me dira le jeune homme dont il est question ci-dessus, c'est à cause du taro en fait »...⁸³¹

⁸³¹ Entretien, Nouméa, juillet 2014.

La même indétermination prévaut pour les Calédoniens non-kanak dont les trajectoires professionnelles, si elles paraissent d'emblée plus studieuses et moins accidentées que celles de leurs homologues kanak, témoignent rarement, au moins au départ, d'un projet professionnel précis et soigneusement anticipé : l'opportunité de « travailler dans la culture » survient souvent « par hasard », et s'offre comme un horizon professionnel possible, compte tenu de l'éventail des formations qui peuvent donner accès aux métiers de l'administration culturelle et de la patrimonialisation, à l'intérieur d'un champ social qui, en s'autonomisant, gagne aussi en attractivité. Enfin, malgré la prégnance de ce que Dubois nomme « l'injonction à la professionnalisation » (2013 : 113), la mobilité intellectuelle, la polyvalence et l'éclectisme dans les choix de missions ou de postes restent de mise pour l'ensemble des acteurs du champ culturel calédonien, en partie aussi au vu du nombre limité de postes existant dans certaines spécialités (et qui sont généralement déjà pourvus).

Parmi mes interlocuteurs figurent plusieurs docteurs ou doctorants, ou encore des personnes qui nourrissent le projet d'une recherche doctorale à court ou moyen terme – projet suffisamment étayé et explicite durant notre entretien pour constituer une éventualité très plausible – naturellement en lien avec leur mission professionnelle. Dans certains cas, un parcours doctoral avait été sérieusement envisagé, voire entrepris, puis « remis à plus tard » en raison d'une opportunité professionnelle immédiate pour laquelle un diplôme plus élevé n'aurait pas véritablement changé la donne.

Dans de nombreux cas, la formation continue constitue un axe-clef de leur parcours professionnel, entendue comme une opportunité de progresser et d'acquérir de nouvelles compétences qui seront ensuite valorisées (formation diplômante, spécialisation, statut de « cadre niveau A » ou « hors-cadre », évolution de poste, prise en charge d'une équipe, etc.) : le retour à un cycle de formation ultérieur (y compris assez long), ou le projet d'une validation des acquis et de l'expérience (VAE), sont très souvent évoqués et paraissent presque aller de soi⁸³². La « reprise d'études » n'effraie pas, bien au contraire, et l'apprentissage à tout âge reste une dimension bien acceptée et extrêmement valorisée dans ce champ social en particulier. Ainsi un jeune homme évoqué précédemment fait-il part de son projet – encore imprécis – de reprise d'études :

⁸³² La VAE permet de valoriser une expérience (en tant que salarié ou bénévole), d'une durée minimale de trois ans, en rapport direct avec la certification visée, par l'obtention d'un diplôme, d'un titre, ou d'un certificat de qualification professionnelle.

« Après, je ne voudrais pas repartir en France, parce que c'est fatiguant [*rires*], mais j'aimerais bien faire un Master. (...) J'ai trouvé un master dans le truc que je fais... le truc sur les publics, l'étude des publics. Sociologie des publics et tout. C'est à Metz. J'étais à Metz en plus. J'aimerais bien faire ça. Ou un autre un peu dans le même domaine. C'est des formations où il n'y a personne qui est formé, ici, en Calédonie. Les gens qui travaillent là sont soit archéologues, soit sociologues, soit anthropologues, soit communicants – experts en communication. Mais sur les petits métiers qu'on fait – parce que ce sont des nouveaux métiers, en fait – il n'y a pas beaucoup de gens qui sont formés (...). Que ce soit ici ou au Centre Tjibaou, ou même dans tous les autres musées, il n'y a personne qui est formé sur ce genre de métier. (...) Il y a des besoins, ils ont créé pleins de postes là-dessus, mais les gens ne sont pas formés »⁸³³.

De surcroît, la spécificité liée à l'insularité, *a fortiori* dans une région à dominante anglophone, rend l'accès aux formations plus complexe, notamment pour des parcours de formation continue : une des femmes interviewées indique être partie en France pendant un an pour une formation complémentaire (Master Conservation du Patrimoine), en laissant derrière elle son conjoint et son jeune fils ; un autre explique avoir renoncé à poursuivre des études plus longues en France (il est titulaire de deux Master 2) car sa famille, qui l'avait suivi, souhaitait rentrer en Nouvelle-Calédonie. Au-delà des difficultés liées à l'éloignement et aux problématiques familiales souvent incontournables lors d'une reprise d'études, ces cursus révèlent aussi des enjeux financiers, pas toujours compensés par l'accès aux différents systèmes de bourses, véritables millefeuilles administratifs où il convient de savoir se saisir de toutes les opportunités qui permettront d'accompagner un parcours de formation (bourses de l'État, des Provinces, du pays, etc.).

A ce propos, lors de mes premiers contacts, j'avais tenu à intégrer autant que possible le critère du « rééquilibrage » qui a accompagné les accords de Matignon : 30% de l'échantillon présenté ici a participé, sur des périodes plus ou moins longues, au programme « 400 Cadres » ou « Cadres Avenir », un programme d'accompagnement et de financement d'études supérieures « en métropole » mis en place par l'État français depuis 1989 (et financé à 90% par ce dernier), afin de former des cadres moyens et supérieurs, majoritairement Kanak. Vraisemblablement, toutefois, ce programme n'a jamais réellement ciblé en priorité les formations aux métiers de la culture⁸³⁴. Ceux qui y ont eu accès ont dû justifier d'un niveau de

⁸³³ Entretien, Nouméa, juillet 2014.

⁸³⁴ Les formations recherchées ont d'abord concerné les secteurs bancaire et minier, ou l'administration ; aujourd'hui, priorité est plutôt donnée aux cursus de médecins, d'avocats, de magistrats, où les Kanak sont très peu (voire pas du tout) représentés, et pour lesquels le GIP cherche à développer des partenariats avec des instituts de formation en France (entretien avec Daniel Roneice, Directeur GIP Formation Cadres Avenir ; Nouméa, 5 mars 2014).

diplôme déjà élevé, de manière à ce que la formation complémentaire puisse véritablement ouvrir sur des perspectives professionnelles incluant une grande autonomie et/ou des fonctions d'encadrement⁸³⁵. Ainsi, le cursus « Cadres Avenir » requiert généralement une expérience professionnelle minimale de deux années, avec la promesse faite par l'employeur d'un poste de niveau plus élevé, qui nécessite absolument l'obtention d'un diplôme d'études supérieures. Conformément à ce que j'évoquais plus haut, concernant le peu de prestige attaché aux professions de la gestion culturelle, l'accès à ce programme n'est pas aisé pour ceux qui décident de s'engager dans des professions culturelles :

« En 1998, avant que le bâtiment ouvre, j'ai demandé à 400 cadres. (...) Je me suis un peu emporté, j'étais en colère après eux, j'ai dit "moi, je veux faire l'École Boule, là-bas à Paris, pour me former, pour devenir conservateur ou attaché de conservation, et puis avoir un métier qui soit en rapport, d'une part, à la transmission de patrimoine". Parce que je sortais juste de l'expérience au Musée, je voyais que c'était quelque chose d'intéressant après pour partir sur Hienghène et travailler là-bas au centre culturel. Eux, ils ont dit "Non, non". J'avais eu une dame qui m'avait dit : "Les 400 Cadres, c'est la mine et la banque : ce sont les secteurs porteurs aujourd'hui". J'ai déposé un dossier, je leur ai dit :

"Le centre culturel qui va ouvrir l'année prochaine, en 98, c'est qui qui va travailler dedans ? C'est les blancs encore qui vont venir nous expliquer comment on fait chez nous ? Mais vous ne pensez pas que nous, on peut faire des formations pour intégrer ces postes ? Donnez nous des formations pour qu'on trouve du boulot ici !"

"-Non !"

Du coup, je suis parti, j'ai fait mon truc avec la Province Nord. J'ai revu à la baisse mon objectif de l'École Boule (...). Cadres Avenir, ça s'est fait après la licence. Ils ont dit, parce que les accords [l'accord de Nouméa] ont stipulé que les langues océaniques avaient un rôle à jouer dans la formation des cadres (...). C'est sur cette base-là qu'on a essayé de pousser un peu 400 Cadres à intégrer les jeunes qui sortaient de la filière LCR, pour qu'ils puissent poursuivre minimum maîtrise, DEA, et puissent revenir et avoir des postes d'encadrants »⁸³⁶.

Si la très grande majorité des personnes que j'ai rencontrées ont suivi des études supérieures hors de la Nouvelle-Calédonie (plus de 80%, dont plus des trois-quarts en

⁸³⁵ Entretien avec Gilles Zanette, ancien conseiller technique du GIP Formation Cadres Avenir ; galerie DZ, Nouméa, 18 septembre 2014.

⁸³⁶ Entretien avec Emmanuel Tjibaou ; Centre Culturel Tjibaou, Nouméa, 10 avril 2014 (c'est moi qui souligne). Je n'ai malheureusement pas le temps de m'étendre ici sur le niveau réel d'insertion professionnelle des « 400 cadres », et la variation de légitimité octroyée à ces « aspirants cadres » en fonction du secteur d'activité qui les recrute (ou pas). L'historique du GIP, en raison notamment de la dimension éminemment politique dans laquelle il s'inscrit, constituerait à soi seul un objet de recherche. Je précise simplement ici qu'à l'issue d'un forum organisé en 2012 par l'association des anciens stagiaires (partis se former en France depuis 1989), le compte-rendu de réunion mentionne le fait que plusieurs personnes ayant intégré le programme 400 Cadres ou Cadres Avenir avaient finalement préféré ne pas le faire figurer sur leur curriculum vitae (entretien avec Yves Mignot, président de l'association des anciens ; Nouméa, 13 mars 2014).

France)⁸³⁷, ceux qui n'ont pas bénéficié du programme « Cadres Avenir » ont pu avoir recours à des bourses du Territoire ou des Provinces. A défaut, ils ont autofinancé leur séjour ou reçu l'aide financière de leur famille. Dans ce contexte, la mobilisation du réseau personnel (social, familial, amical, religieux, etc.) joue alors un rôle fondamental pour faciliter le séjour des étudiants : les solidarités familiales sont mobilisées lors de l'arrivée en France et durant toute la formation, qui peut durer plusieurs années ; le rapprochement avec un frère ou une sœur déjà installé(e) en métropole, permet d'atténuer la rupture liée à l'expatriation⁸³⁸. En dehors de Paris, les universités choisies par les étudiants kanak sont généralement celles où se concentre déjà une communauté étudiante calédonienne (Montpellier, Toulouse). Également, certains pôles académiques, comme le Collège Coopératif de Paris, le LACITO ou l'INALCO, ont accueilli plusieurs générations d'étudiants kanak, souvent en reprises d'études (Trépiéd, 2011 : 165) : ces derniers y retrouvaient des enseignants-chercheurs et acteurs de terrain comme Jacqueline de la Fontinelle, Michel Aufray, Claire Moysse-Faurie, ou encore Philippe Missotte⁸³⁹.

Une constante sociologique : la reproduction sociale de l'élite autochtone

Sans surprise, le parcours scolaire des interviewés traduit le plus souvent une forme de reproduction socio-culturelle, dans laquelle les parents ou un membre du cercle familial proche ont inmanquablement joué un rôle déterminant : la familiarité des « lieux de culture » (musées, expositions, associations culturelles), la sensibilisation précoce à l'importance et à la diversité des modes d'expression culturels et artistiques, et tout simplement le suivi de l'assiduité scolaire, sont très souvent en lien avec le parcours professionnel des aînés (que ce soit en politique, dans l'enseignement ou l'animation socio-culturelle, ou encore dans la muséographie,

⁸³⁷ Le taux atteint 93% pour les personnes nées à partir de la fin des années 1960. Le choix de formations dans des pôles universitaires étrangers, plus proches géographiquement (Australie, Nouvelle-Zélande), demeure encore une exception : outre la barrière linguistique, le coût des études peut s'avérer rédhibitoire, comme le risque que la formation suivie ne soit pas reconnue ensuite par l'enseignement supérieur français, qui régit la Nouvelle-Calédonie.

⁸³⁸ Aujourd'hui, la majorité des étudiants calédoniens qui partent étudier en France métropolitaine, sont accueillis et accompagnés par les équipes de la *Maison de la Nouvelle-Calédonie*, située à Paris. Les stagiaires « Cadres Avenir » bénéficient pour leur part d'un suivi personnalisé et d'un soutien accru s'ils le demandent.

⁸³⁹ Michel Aufray (1949-2007) avait déjà animé des missions en partenariat avec l'OCSTC dans les années 1980 (cf. *supra*, chapitre 7). A noter également, la présence de Claire Merleau-Ponty à l'ADCK entre 1996 et 1998 (en tant que responsable du service « jeune public »), ou de Roger Boulay qui intervient régulièrement auprès de l'ADCK : tous deux ont formé « sur le tas » plusieurs jeunes collaborateurs kanak ; ils ont également encouragé et soutenu certains d'entre eux à partir en France pour reprendre leurs études et compléter leur formation (entretien avec Albert Sio, directeur de la Culture à la Province Nord ; Koné, 19 août 2014).

l'ethnographie, voire la création artistique...). Le phénomène, qui n'est pas nouveau (Wacquant, 1987), fait dire à Mokaddem :

« Malheureusement, il semblerait que l'école "inégalement" et "difficilement" reproduise l'écart social et économique existant entre les deux systèmes culturels. Le déséquilibre ne fait que s'accroître. L'échec scolaire des enfants issus du système culturel kanak ne fait que formuler ce clivage social. L'école ne joue le rôle d'intégration ou d'égalité sociale que pour les individus qui sont déjà insérés dans les rouages du système scolaire et social » (1999 : 275).

En particulier, parmi les Kanak dont les parents font partie de l'élite intellectuelle et/ou politique, le poids du déterminisme social est particulièrement marqué. En effet, je n'ai pas pu m'empêcher de noter qu'un nombre élevé de mes interlocuteurs (notamment ceux qui ont intégré la fonction publique) possède un lien de parenté, parfois très étroit, avec des figures connues du champ politique, telles que : Rock Pidjot, Jean-Marie Tjibaou, Paul Néaoutyine, Dick Ukeiwé, Élie Poigoune, Nidoïsh Naisseline, Roch Wamytan, etc., certains de ces hommes politiques kanak ayant déjà des liens, familiaux ou d'alliance, entre eux... Ces personnalités avaient elles-mêmes pu accéder à un parcours scolaire et universitaire, le plus souvent *via* l'école missionnaire et le séminaire (Soriano, 2000 ; 2014 ; Mokaddem, 2005). Leurs enfants, petits-enfants, arrière-petits-neveux et nièces, cousins... sont aujourd'hui nombreux au sein des administrations et des établissements publics à vocation culturelle. Dans un article paru en 2002, consacré à ceux qu'elle nomme les « générations Matignon » (nés à partir des années 1980), la journaliste Anne Pitoiset souligne l'existence de certaines lignées appartenant à l'élite locale, fondées par les générations des élus kanak des années 1950 et 1980 :

« issus d'une minorité de "grandes familles" promues par la politique – Tjibaou, Néaoutyine, Wamytan, Pidjot, Cawidrone, Ajapunya, Béraoune, Naisseline, Waia – ils s'investissent dans la vie culturelle et économique » (Pitoiset, 2002)⁸⁴⁰.

Il a pu arriver que la personne que je rencontrais se trouvât liée à plusieurs « grands noms » de la politique, à des degrés divers. A tel point que l'une de mes premières questions lors d'un entretien a pu consister à situer la personne interviewée par rapport à une personnalité

⁸⁴⁰ L'expression employée ici me paraît assez inopportune puisque, dans le vocabulaire commun des Calédoniens, les « grandes familles » désignent implicitement les lignées calédoniennes aisées, d'ascendance européenne, dont certaines ont construit des fortunes sur l'exploitation d'immenses propriétés foncières ou de concessions minières. La situation patrimoniale de ces « grandes familles calédoniennes » (Ballande, Lafleur, Laroque, Magnin, etc.) n'est nullement comparable avec celle de ce que je nommerai, pour ma part, les « dynasties » kanak ou métisses, qui sont sur-représentées à l'intérieur du champ politique ou dans l'administration.

du champ politique ou culturel. Or, dans la terminologie kanak, comme ailleurs en Mélanésie, les lignages sont très étendus, et la complexité des liens de parenté se traduit dans les caractéristiques des relations sociales⁸⁴¹. Dans certains cas, la logique occidentale restreint très nettement le cadre de compréhension de ces liens familiaux, qui sont pourtant vécus comme des évidences par la personne qui s'exprime : l'explication fournie au chercheur prend parfois des teintes comiques ou embarrassantes car des quiproquos s'installent.... J'ai par exemple passé plus de deux heures d'entretien avec Johanito Wamytan (directeur au sein de l'association *La Case des Artistes*), dont le père se prénomme Roch, en étant persuadée qu'il était bien le fils du *leader* indépendantiste Roch Wamytan, pour découvrir en fin d'entretien qu'il s'agissait en réalité d'un homonyme et que l'homme politique était en fait son oncle...⁸⁴²

Dans mes entretiens, les références innombrables à tel ou tel homme politique connu surnommé « Tonton » viennent verbaliser des liens familiaux plus ramifiés et complexes, qui sont énoncés comme des évidences, et qu'il est toujours gênant de ne pas saisir d'emblée⁸⁴³. A plusieurs reprises, les acteurs du champ culturel que j'ai rencontrés font ainsi valoir des relations de cousinage, de parentèle, d'alliance directe ou indirecte, qui lient les uns aux autres : l'anthropologue Béalo Gony, par exemple, explicite ses liens avec Jean-Marie Tjibaou (« la maman de Jean-Marie Tjibaou, c'est la cousine germaine de mon papa, donc ça fait que nous on est germains. C'est dans la parenté kanak, ça, pas dans la parenté occidentale, parce que ça fait des degrés différents ») et avec la famille Néaoutyine (« par exemple, Solange Néaoutyine, elle dit "papa" à moi. La parenté kanak, elle se traduit par l'ancêtre commun. Il peut être sur

⁸⁴¹ Lors d'une communication devant un public métropolitain, Jean-Marie Tjibaou explique : « Un petit détail : ma mère, avec toutes ses sœurs, ce sont les "mamans", et mon père avec ses frères, ses cousins, ce sont les "papas". (...) Mais les entreprises européennes en Calédonie ont quelquefois des problèmes lorsque l'employé va enterrer son grand-père. Et après c'est un autre grand-père, et puis un autre grand-père ! Ensuite, c'est sa mère, et il y a beaucoup de mères. Parce que toutes les sœurs de sa mère, les cousines germaines de sa mère, etc., c'est des "mamans". Quant aux frères de ma mère, ce sont les oncles. En français, cela ne rend pas. Dans les langues mélanésiennes, on a des termes différents. Les oncles, en français, paternels ou maternels, c'est toujours des oncles. Chez nous, le sens de l'oncle, c'est du côté maternel, les autres ne sont pas oncles puisque ce sont des pères. Les tantes aussi, les tantes, c'est les sœurs du père » (Tjibaou, 1996[1981] : 107).

⁸⁴² Entretien, Nouméa, 29 avril 2014.

⁸⁴³ Dans une interview déjà citée, Gorodey tente de répondre à la perplexité de son interlocutrice (Blandine Stefanson, citée ici en italique) à propos des démarches coutumières effectuées auprès des oncles maternels d'un défunt : « (...) l'oncle maternel, qui représente la vie, doit venir enterrer sa nièce ou son neveu, c'est clair, là ? – Oui, mais difficile à concevoir, parce que les oncles sont plus âgés, et normalement ils devraient mourir les premiers. – Attention, c'est l'oncle biologique avec ses alliés. Il ne faut pas oublier chez nous, en pays *paicî*, l'arrière grand-père, et donc, l'arrière-petit-fils, ils sont frères ; l'arrière-grand-mère et l'arrière-petite-fille, elles sont sœurs, comme moi avec ma sœur de mêmes parents, d'accord ? Si la plus jeune dit *tante* à une femme, là, cela veut dire que son arrière-grand-mère aussi, elle dit *tante*, même si l'arrière-grand-mère est plus âgée que la femme en question. Les arrière-grands-parents sont sur le même niveau par rapport aux parents tout autour et on s'adresse aux autres avec les mêmes termes (oncle, tante, etc.). La quatrième génération reproduit la génération des arrière-grands-parents » (entretien avec D.Gorodey, *Notre Librairie*, n°134, 1998, p.80).

cinq générations plus haut, mais on a un ancêtre commun, donc toutes les filiations patrilinéaires se disent "papa", père »). La même Solange Néaoutyine confirme également des liens avec les Tjibaou, mais aussi avec les Wetta (nom de jeune fille de Marie-Claude Tjibaou), ainsi qu'une alliance avec les Poigoune (« Élie Poigoune s'est marié avec ma sœur »)⁸⁴⁴. Du côté des Wamytan, on évoque l'illustre « grand-père » ou « arrière-grand-père », le député Rock Pidjot, et les alliances – qui ne sont parfois pas exemptes de conflits – entre les clans ou familles (Togna, Wamytan, Dalmayrac, etc.). A Maré, Claude Yeiwéné (neveu de Yeiwéné Yeiwéné) rappelle aussi son lien avec la grande chefferie des Naisseline... Les imbrications sont très nombreuses, et contribuent très certainement à façonner et orienter certaines trajectoires. En Province Nord, Romaric Néa fait état de liens familiaux directs avec un membre du PALIKA, qui est aussi un acteur du champ culturel. Il précise qu'il était supposé, après des études en France, reprendre un poste au Musée (supervisé par Solange Néaoutyine), mais qu'à l'issue de certaines « discussions » entre son parent et la responsable du Musée (qui, non seulement, furent des collègues de travail pendant des années, mais qui sont surtout affiliés coutumièrement et politiquement), un autre emploi lui a finalement été proposé au service du patrimoine de la Province Nord⁸⁴⁵.

A la manière du champ culturel métropolitain que décrit Vincent Dubois, les bribes de parcours et de discours collectées en Nouvelle-Calédonie soulignent en fin de compte « la place que ces métiers occupent dans les stratégies de reproduction ou d'ascension sociale, tout en précisant ce que "travailler dans la culture" veut dire pour celles et ceux qui s'y destinent »⁸⁴⁶. Elles permettent en outre d'évoquer l'existence d'autres réseaux sociaux, déjà soulignée par Hamid Mokaddem à propos d'une personnalité-phare du champ politique et culturel : Déwé Gorodey. Selon l'anthropologue, le parcours de cette militante (*Groupe 1878*, PALIKA), poète et écrivain, vice-présidente du gouvernement en 1999, en charge aujourd'hui de la culture, de la condition féminine et de la citoyenneté, ne s'appuie pas seulement sur une formation universitaire en France, mais il doit aussi beaucoup à l'influence de « parentèles » spécifiques (liens de parenté ou d'alliance) avec des familles dont sont issus les mêmes leaders politiques

⁸⁴⁴ Il est d'ailleurs à noter que certaines de ces alliances se sont créées au travers de l'action militante et des projets socio-culturels ou politiques dans lesquels les uns et les autres étaient engagés : ces hommes et ces femmes n'auraient pas forcément eu l'opportunité de se rencontrer, et de se côtoyer – ou alors pas dans les mêmes conditions – en dehors du contexte de la mobilisation politique (cette idée a été évoquée par Éric Soriano lors de son intervention à l'IRD de Nouméa le 1^{er} juillet 2015).

⁸⁴⁵ Toutes les données ci-dessus sont issues d'entretiens effectués depuis 2014.

⁸⁴⁶ Dubois (2013 : 14).

influent : Tjibaou, Néaoutyine. Ces parentèles, et les relations de soutien autant que de concurrence qu'elles entretiennent, auraient en partie déterminé son « passage à la culture », apparemment pour ne pas « faire de l'ombre » à d'autres personnes qui se destinaient véritablement à la politique (Mokaddem, 2007 : 121)⁸⁴⁷. Bien que ce ne soit pas la visée de mon propos ici, cette proposition mériterait certainement d'être confrontée à d'autres biographies détaillées de « cultureux », qui auraient hypothétiquement intégré des postes dans l'administration culturelle au lieu d'« entrer en politique », sans pour autant se départir d'une certaine vision « militante » de leur action⁸⁴⁸.

Au-delà, l'étude des parcours biographiques semble montrer que l'insertion des plus jeunes acteurs du champ culturel s'effectue, peu ou prou, grâce à des réseaux de parenté ou d'alliance qui ont aussi partie liée avec la construction politique de l'identité kanak depuis les années 1970 et 1980. Ces derniers sont édifiés sur la base d'un certain legs idéologique qui entend privilégier l'accession des Kanak aux responsabilités dans les institutions (parmi lesquelles la gestion des outils de la culture occupe une place de choix) – mais d'où la disparité entre les sexes à l'intérieur des rapports sociaux ne paraît pas non plus totalement absente⁸⁴⁹. Si elles sont, certes, plus nombreuses dans les métiers de la culture (par comparaison avec le champ politique, par exemple), les femmes kanak sont encore rares à pouvoir accéder aux fonctions dirigeantes, qui demeurent l'apanage des hommes. Il serait sans doute opportun de se pencher sur les difficultés rencontrées par les femmes qui occupent des postes de direction et/ou d'encadrement à l'intérieur champ culturel en Nouvelle-Calédonie. La manière dont Octave Togna évoque ses relations avec Marie-Claude Tjibaou (qui bénéficie de surcroît d'un statut symbolique très particulier dans le champ de l'administration culturelle) me paraît significative :

« Je suis directeur de l'ADCK. Elle est présidente du Conseil d'Administration. Sur le papier, elle est ma patronne. Mais moi, vieux Kanak, je ne vais pas supporter qu'une femme me commande !!! Alors, quand on était en mission quelque part, c'est elle qui était devant, qui prenait la parole. J'étais derrière, et si elle me disait "Octave, tu veux

⁸⁴⁷ Déwé Gorodey n'en demeure pas moins avant tout une *militante kanak*, qui fut présente dans le paysage politique dès le début des années 1970 (son appartenance au monde de la culture étant bien plus liée à son statut d'auteur et de dramaturge). En préambule à notre entretien, elle précise toutefois qu'elle n'a jamais été élue, et que ses fonctions politiques n'ont démarré que tardivement, en 1999, lors de son entrée au Gouvernement de Nouvelle-Calédonie (entretien ; Nouméa, 1^{er} septembre 2015).

⁸⁴⁸ C'est la théorie défendue notamment par Guiart à propos du parcours d'Octave Togna qui, après un activisme politique marqué dans les années 1980, fut le premier directeur de l'ADCK (Guiart, 2007 : 295). Sur la position d'Octave Togna, entre culture et politique, je renvoie aux propos qu'il a confiés à la revue *Mwà Véeé* (n°60, 2008, pp.21-28).

⁸⁴⁹ Entretien avec Solange Néaoutyine ; Nouméa, 7 juillet 2014.

ajouter quelque chose ?", alors je m'avançais. Mais en tribu, devant des coutumiers, c'est moi qui étais devant, qui parlais, et elle restait derrière. *On n'en avait jamais parlé entre nous, mais c'était évident. Il fallait s'adapter au contexte* »⁸⁵⁰.

Un héritage idéologique et politique

La formation politique des acteurs kanak du champ culturel et patrimonial constitue un héritage naturellement très présent et éminemment structurant : leur éducation politique fut généralement très appuyée, souvent très précoce, du fait que les parents ou les proches étaient directement impliqués dans la lutte politique. Certains d'entre eux ont véritablement baigné depuis leur enfance dans les discours idéologiques et les revendications politiques, au point que l'on peut certainement évoquer à leur sujet un « ancrage dans une tradition nationaliste » (Cugola, 2009 : 13)⁸⁵¹. Dans les récits de vie que j'ai recueillis, les souvenirs de l'époque de « la lutte » affluent, sans *pathos* ni emphase :

« Après, c'était les "événements". Pour nous, ça a été une prise de conscience progressive de tout ça, du sens de la lutte qu'ils menaient, parce que nous, on a été embarqué dans tout ça par la force des choses. On est toujours embarqué d'ailleurs ! [rires] On n'est pas tous obligés de partager les mêmes idées que les gens de notre entourage familial, mais par la force des choses, on est embarqué... (...) C'est les choses qu'on a vécues de très près, quasiment de l'intérieur. On voyait venir les choses, on appréhendait. Après on se dit : "Ça aurait été super bien que ça se passe autrement". En même temps, c'était presque prévisible qu'on allait vers ça, un peu comme quelque

⁸⁵⁰ Entretien ; Nouméa, 8 juillet 2014 (c'est moi qui souligne). Marie-Claude Tjibaou dira pour sa part : « Peut-être m'a-t-on choisie pour exercer cette responsabilité en raison du fait que je suis perçue comme une personnalité sécurisante. Je n'oublie pas toutefois que, lorsque l'on m'a proposé cette responsabilité, certains se sont interrogés sur ma capacité à diriger un outil culturel alors que, dans la société kanak, ce sont les hommes qui ont en charge la culture » (*Mwà Vée*, n°60, 2008, p.17). Lors d'un entretien en 1997, Nidoish Naisseline suggérait que les femmes kanak choisissaient plutôt de s'engager dans des micro-projets économiques, où d'ailleurs elles réussissaient mieux, parce qu'elles ne nourrissaient pas les mêmes ambitions politiques que les hommes (entretien, Maré, 6 septembre 1997). Ce constat ressemble davantage aux effets d'un déterminisme social prégnant et normatif, qui exclut *a priori* les femmes de toute forme vernaculaire de pouvoir politique – et donc, par extension, du champ politique en général. Sur la naturalisation sociale des inégalités et la très lente ascension des femmes kanak à l'intérieur des champs de pouvoir, cf. encore Salomon (2000).

⁸⁵¹ Le témoignage de Cugola (qui figure en introduction de sa thèse) constitue à ce titre un *archétype* : « Du point de vue familial (et politique), écrit-il, je suis l'arrière-petit-fils de Rock Pidjot personnage illustre de la lutte kanak. Mon oncle maternel n'est autre que Rock Wamytan, signataire de l'accord de Nouméa en 1998 en tant que président du FLNKS. Du point de vue coutumier, je relève par mes maternels du clan Kambwa. Ce clan prétend à une aire d'influence s'étendant sur tout le Grand Sud avant l'arrivée des Européens. Rock Wamytan est un héritier de la succession des grands chefs Kambwa qui avait cours à cette époque. Il est aujourd'hui chef de la tribu de Saint-Louis et Grand chef du district du Pont-des-Français. Ce double positionnement coutumier et politique à la fois permet donc de mesurer mon ancrage dans une tradition nationaliste et dans des hiérarchies coutumières. Avec ces précisions, on comprend un peu mieux ce qui fait la légitimité de l'action engagée et de la réflexion subséquente. Le feu nationaliste dans lequel j'ai baigné depuis ma plus tendre enfance a en quelque sorte nourri mon engagement dans une action » (2009 : 13).

chose d'inéluctable. Parce qu'on sentait bien, à l'époque, que les gens n'étaient pas prêts, qu'ils ne comprenaient pas. C'était douloureux toute cette période-là... Quand il est mort, lui [Jean-Marie Tjibaou], moi j'étais en France déjà. J'étais en train de faire mes études. C'était d'autant plus douloureux que, pas longtemps avant – parce qu'il faisait justement les tournées après la signature de Matignon –, ils ont fait des tournées ici et ils ont fait des tournées en France aussi, dans les provinces où il y avait des concentrations d'étudiants calédoniens, en fait. (...) Pour expliquer. Ils l'ont fait ici, ils l'ont fait aussi là-bas. Donc peu de temps avant, il était venu, on l'avait suivi dans ses déplacements, parce qu'il y avait aussi les organisations politiques des étudiants là bas, et les associations, les sections de base...

C.G. : – Vous-même, vous étiez engagée ?

– Oui. En fait, toujours. Après, finalement, ça a fait partie de ma vie (...). Par la force des choses. Et puis arrivé à un moment, on vivait tellement les conséquences de tout ça que finalement, on ne pouvait pas s'en détacher (...). Moi, j'ai grandi dans ce truc-là, un peu comme tout le monde, révolutionnaire, indépendantiste... ».

Cet autre indique :

« On allait aux manifs avec mon père, puisque tous les gens venaient chez nous. De ma compréhension que j'avais du discours politique, c'était de se dire que nous, on était chez nous, et puis que nous, on avait le droit de parler chez nous pour dire ce qui était bon pour nous, [ce qu'il était bon] de prendre et puis de laisser de côté. Comme le vieux était souvent en voyage, en déplacement, on le voyait à la télé, on se demandait ce qu'il faisait, ma mère nous expliquait (...) Si lui était engagé dedans, les premiers convaincus, c'était nous ».

Ou encore :

« Ma famille, ils sont indépendantistes à 100%, donc voilà ! [rires] Il n'y avait que ça [des discussions politiques]. Moi, je suis né dans la politique. Dès que j'ai pu marcher, j'ai porté des bancs pour que les vieux s'assoient dessus pour faire [des discours], ou [j'allais] faire la cuisine avec les vieilles. Oui, il y a toujours eu la politique. Vraiment. A fond »⁸⁵².

Pour bon nombre de mes interlocuteurs, leur propre trajectoire s'est également construite sous le contrôle ou la tutelle bienveillante de certains de ces « aînés » – les mêmes figures du champ politique que j'évoquais ci-dessus –, qui les ont « encouragés » (et parfois clairement enjoins) à partir se former, à « aller le plus loin possible » en s'engageant dans un parcours de formation en France ou à l'étranger, qui puisse leur garantir, à leur retour, un accès à des postes à responsabilités, encore trop rarement occupés par des Kanak :

⁸⁵² Extraits d'entretiens (Nouméa, 2014).

« Quand je suis parti, avant de partir, mon père n'était pas tellement chaud. En fait, c'était le Grand chef Naisseline qui m'a un peu forcé, c'était mon tonton maternel, [il a dit] : "On a besoin de gens comme ça" ».

« Mon frère [un *leader* indépendantiste] a toujours insisté pour qu'on parte. C'était aussi une manière de nous préserver (...). En fait, mon frère a cherché à nous préserver, arrivé à un moment, parce que ça devenait...[dangereux]. Donc il a insisté : on avait le bac, donc on avait la possibilité de poursuivre nos études, du coup, l'idée, c'était qu'il fallait qu'on parte ailleurs. (...) Donc avant de partir d'ici, j'ai préparé plusieurs concours d'entrée dans les écoles d'éducateur de jeunes enfants et d'éducateur spécialisé. (...) J'ai réussi plusieurs concours, j'ai réussi trois concours sur les cinq que j'avais présentés. Puis après il fallait que je fasse un choix. Je voulais aller à Montpellier, parce que j'avais réussi à Montpellier, à Toulouse et à Angers. Il ne voulait pas que j'aille dans un endroit où il y avait une concentration de Kanak [*rires*] comme là-bas, en même temps que les événements ; là-bas, c'était assez effervescent, donc beaucoup de jeunes ont laissé tomber leurs études pour s'engager dans des trucs politiques ; en même temps, loin du pays, là-bas on avait le soutien des anarchistes, des gens du Parti Socialiste, du Parti Communiste..., donc il y avait beaucoup de jeunes qui ont négligé un peu leurs études. Il ne voulait pas que je me retrouve dans cette situation-là, donc je suis partie à Angers pour faire une école d'éducateur de jeunes enfants, du coup... ».

« Ma mère nous disait : "Je ne veux pas que vous vous salissiez les mains comme nous, ou que vous travailliez au soleil. Il faut travailler à l'école, [et plus tard] travailler dans un bureau". On a tous poussé, fait des études »⁸⁵³.

Paradoxalement, et c'est ce que j'évoquais plus haut, ces étudiants sont aussi rapidement sollicités pour occuper des postes dans l'administration culturelle, et certains interrompent ainsi des parcours universitaires qu'ils auraient sans doute souhaité poursuivre. Comme le dit très justement Trépied, un faible nombre d'étudiants Kanak s'engagent dans les métiers de la recherche :

« [T]rès peu nombreux, les rares diplômés kanak de l'enseignement supérieur sont en règle générale rapidement "happés" par diverses responsabilités en dehors du monde académique. (...) L'importance stratégique des postes politico-administratifs négociés par les partis indépendantistes à l'issue de la "lutte" des années 1980, que ces jeunes diplômés kanak "se devaient" d'assumer par solidarité militante, s'est donc ajouté ici aux difficultés classiques d'obtention des bourses de thèse (du moins jusqu'au tournant des années 2000) pour vider le vivier potentiel des chercheurs kanak en sciences sociales » (Trépied, 2011 : 167).

⁸⁵³ Extraits d'entretiens (Nouméa, 2014).

Pour la plupart de ceux qui ont grandi ou qui étaient étudiants dans le contexte des « événements », leur travail aujourd'hui dans la gestion ou l'animation culturelle est vécu comme une forme d'*engagement militant*, en quelque sorte un « devoir » vis-à-vis des « vieux qui ont donné leur sang », une « solidarité » envers ceux qui ont, en leur temps, mené la lutte politique pour la reconnaissance de l'identité kanak. Dans tous les cas, le *credo* choisi – qui est aussi celui que les accords de Matignon et de Nouméa ont gravé dans le marbre – consiste à partir se former (préférentiellement en France métropolitaine) pour revenir ensuite « travailler pour le pays », une cause symbolique qui n'est plus exactement située sur le même registre politique :

« Moi je suis resté dans la ligne que je m'étais fixée : *travailler pour mon pays*, travailler pour les vieux, et puis les vieilles. (...) [La] politique, ça commence dans sa maison. (...) Avant d'aller engager des grands débats sur les transformations de la société, il faut déjà être capable d'assumer son histoire, son parcours personnel, professionnel. (...) Moi, l'exemple que j'ai de mon père, c'est ça. Nous, on dit là-bas à Hienghène (...) : "Tu dis, tu fais". (...) C'est ça la phrase qu'il disait : "dire, faire" ; et puis "il ne faut pas sortir par la grande porte et puis revenir quémander à la fenêtre". Parce qu'on parle de dignité d'homme, là, on ne parle pas d'un paquet de cigarettes [*rires*]. Être des hommes debout, c'est important, mais c'est dur. Il faut être capable d'assumer, oui, les errances que parfois nos élus ont, ou nous mêmes. Après, voilà, personne n'est parfait. Il faut essayer de contribuer. C'est pour ça que moi, j'ai accepté le travail ici, de prendre ce travail-là. C'est parce que je me dis qu'on ne peut pas toujours dire "On pourrait faire ci, on pourrait faire ça...". Ben, on va faire. Et puis on va voir, ce qu'on peut changer, transformer. Mais on ne peut pas toujours être dehors et puis critiquer. L'engagement que j'ai, quand je dis "politique", c'est ça, c'est ce que j'essaie de faire ici »⁸⁵⁴.

« Pour moi, c'est une sorte de militantisme, mon travail. Aujourd'hui je le fais, ce n'est même plus parce qu'il y a le salaire ou quoi que ce soit, c'est parce que ça fait partie de la lutte kanak ; moi, c'est ma pierre à l'édifice. (...) Moi, je n'ai pas de carte syndicale, pas de carte politique, je n'appartiens à aucun parti. Moi, c'est ma lutte à moi. (...) C'est ma pierre à l'édifice, à la construction du pays »⁸⁵⁵.

Pour celles et ceux qui ont « subi » au plus près l'implication politique d'un ou plusieurs de leurs proches, souvent à un haut niveau de responsabilité, leur professionnalisation dans le secteur du patrimoine et de la culture est davantage vécu comme un engagement moral et idéologique ; il comporte une dimension politique dont ils sont peu ou prou imprégnés, assimilée à une forme de *militantisme* (terme qui revient régulièrement au cours des entretiens), et formulée sur le mode du « devoir » plus que de la vocation, mais aussi une dimension quasi

⁸⁵⁴ Entretien ; Nouméa, mai 2014 (c'est moi qui souligne).

⁸⁵⁵ Entretien ; Nouméa, octobre 2014.

philosophique, sur le « sens » que cela peut donner à leur action. Ceux-là se disent véritablement « investis » d'une mission au sein de leur institution.

Toutefois, cette dimension « patriotique » telle qu'elle s'exprime désormais dans un champ culturel autonomisé et bureaucratisé, est sans commune mesure avec les structures véritablement militantes que certains ont connues dans les années 1970 et 1980⁸⁵⁶ : un de ceux qui avaient critiqué le soutien apporté par l'État à l'organisation de *Mélanésia 2000*, Élie Poigoune, lorsque je le rencontrais en 1998, déplorait déjà une nette démobilisation politique des élites kanak et un abandon des idéaux libertaires qui avaient irrigué la lutte indépendantiste⁸⁵⁷. Plus encore, le discours culturaliste né dans les années 1970 et dont l'institutionnalisation s'amorce véritablement à partir de la fin des années 1980, s'est progressivement et irréversiblement matérialisé sous la forme d'un ensemble codifié et objectivé de pratiques et de consommations culturelles, où le politique s'efface au profit du divertissement et de l'émotion esthétique⁸⁵⁸.

Comme on va le voir ensuite, les plus habiles promoteurs de cette *nouvelle culture* kanak objectivée – et ainsi rendue, aux yeux de certains, « inoffensive »⁸⁵⁹ – sont aussi ceux qui parviennent à faire valoir, d'une part, *la ferveur* de leur ancrage dans la « tradition », et d'autre part, l'aisance et le *savoir-être* qu'ils sont capables de déployer au cœur des espaces modernes dédiés au développement culturel (salles d'exposition, vernissages, conférences internationales, documentaires, plateaux de télévision, etc.). Au final, ils sont ceux qui sauront opérer la symbiose entre, d'une part, une tradition revisitée et érigée en patrimoine culturel, et d'autre part, des pratiques sociales contemporaines qui, bien que pleinement inscrites dans un mode de vie urbanisé et salarié, visent continûment à recréer un lien « entre tradition et modernité », ou plutôt « entre coutume et culture ».

⁸⁵⁶ A propos des années passées à travailler à l'OCSTC, l'anthropologue kanak Béalo Gony évoquait une forme de « patriotisme » (*cf. supra*, chapitre 7).

⁸⁵⁷ Nouméa, entretien du 29 septembre 1998. Après une carrière dans l'enseignement (mathématiques), Élie Poigoune est actuellement le président de la Ligue des Droits de l'Homme et du citoyen de Nouvelle-Calédonie (LDH-NC) créée en 1999. A ma connaissance, il n'a jamais intégré aucune des institutions dédiées à la reconnaissance de l'identité kanak.

⁸⁵⁸ Cette idée d'un « engagement », d'une « implication », caractéristiques du contexte des années 1970-1980, fut clairement soulignée, non sans une certaine dose de nostalgie, par plusieurs intervenants de la table-ronde dédiée à *Mélanésia 2000*, organisée au Centre Culturel Tjibaou le 17 septembre 2015.

⁸⁵⁹ « Selon cette logique, l'objectivation de la culture kanak est inoffensive dans la mesure où elle est figée dans les musées et les centres culturels » (Cugola, 2009 : 231).

2. Entre coutume et culture : l'*agency* et les néo-traditions

L'éloge de la « double culture »

Dans l'article déjà cité (*cf. supra*, chapitre 8) sur « la question métisse », Muckle et Trépied soulignent combien le métissage de certains *leaders* indépendantistes fut utilisé dans les années 1980 pour tenter de délégitimer la revendication qu'ils formulaient au nom du « peuple kanak » :

« 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 académique et politique 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 (...) » (Muckle et Trépied, 2014 : 99)⁸⁶⁰.

Au contraire, les années 2000 auraient marqué « l'autonomisation de la question métisse » :

« Dans la dernière décennie, la question métisse a acquis une nouvelle visibilité en s'autonomisant de la question caldoche. (...) Après avoir été stigmatisée, passée sous silence puis instrumentalisée politiquement, la question du métissage fait (...) 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

⁸⁶⁰ On ne peut que regretter l'allusion pour le moins expéditive et absconse aux « polémiques » liées à « l'invention de la tradition », mentionnées ici sans aucune référence ni explication. Ceci fait une fois encore la démonstration d'un parti-pris épistémologique dans le discours dominant de l'anthropologie océaniste : la théorie « inventionniste » se trouve caricaturée une énième fois sous les traits exclusifs d'un « procès en inauthenticité » qui serait systématiquement dirigé *contre* les *leaders* indépendantistes (*cf. infra*, première partie). La question du métissage, qui fit, à n'en pas douter, l'objet d'instrumentalisations politiques au moment des « événements » de Nouvelle-Calédonie, était sans nul doute « politiquement suspecte » ou délicate à aborder du point de vue des sciences sociales, mais elle ne l'était ni plus, ni moins que les études portant sur les conditions de reproduction de la domination coloniale à travers l'école (Wacquant, 1987), ou sur « l'amorce, au sein du milieu mélanésien lui-même, d'une différenciation sociale, corrélative de la croissance du salariat urbain et de la formation de couches petites-bourgeoises canaques scolarisées » (Wacquant, 1987 : 47 ; *cf.* aussi Kohler, 1989). Sur ces questions de sociologie, aussi, l'anthropologie est longtemps restée silencieuse.

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 » (2014 : 100, 102-103)⁸⁶¹.

Pour autant, selon ces mêmes auteurs, les Métis peinent à trouver les moyens de s'exprimer à l'intérieur d'un espace social clivé, cloisonné historiquement selon des bases ethniques⁸⁶². Cugola évoque pour sa part un « dilemme métis » :

« En Nouvelle-Calédonie, il convient de distinguer le métissage culturel du métissage biologique car, quand on évoque le métis néo-calédonien, c'est avant tout à un métissage biologique qu'il faut faire référence. "Kanak/Blanc", "Wallisien/Blanc", "Tahitien/Kanak", "Javanais/Wallisien"... font partie des terminologies du sens commun pour désigner l'un ou l'autre type de métis. Mais le fait de tirer ses origines de deux groupes ethniques à la fois ne signifie pas que le métis exprime et vive une appartenance qui transcende sa dualité. Un métis "kanak/blanc" par exemple se reconnaîtra plus dans l'ethnie kanak s'il a grandi et été éduqué dans cet univers, et inversement. Dans tous les cas, le métis se retrouve au barycentre de tensions d'une société néo-calédonienne marquée par une ethnicisation généralisée de la vie sociale et politique. Il est d'ailleurs l'objet de convoitises de la part d'une certaine élite locale qui voit en lui la solution ultime au "vivre ensemble" des Calédoniens. La Nouvelle-Calédonie est une "Terre de métissage" certes, mais il serait imprudent de penser que le citoyen métis représente la nouvelle humanité des hommes qui l'habitent. Car le métissage est d'abord un concept opératoire permettant d'observer les phénomènes de mélanges et de contacts culturels. Si les métis biologiques sont censés être prédisposés à vivre le métissage culturel, on ne saurait leur attribuer d'être représentatifs d'une catégorie ethnique comme les Kanak ou les Wallisiens. Même si les métis éprouvent des expériences similaires qu'ils peuvent partager, cela ne leur suffit pas à se déterminer une

⁸⁶¹ Comme évoqué précédemment, cette affirmation s'appuie sur l'accroissement net, dans les derniers recensements de populations (chiffres de 2009, et tendance confirmée en 2014), d'une catégorie « Autres » qui entend se distinguer des références mono-ethniques habituelles (Kanak, Européen, Wallisien-Futunien, etc.). Ainsi, en 2014, sur 20% des habitants de Nouvelle-Calédonie qui ne se reconnaissent pas dans les choix ethniques proposés et qui optent pour la catégorie « Autres », 9% disent appartenir à « plusieurs communautés » (*cf. supra*, chapitre 8 pour le détail des chiffres par catégorie). *Cf.* aussi le témoignage de Christophe Sand dans l'ouvrage qu'il co-signe avec Louis-José Barbançon (2013 : 12). Il semblerait que ce phénomène soit particulièrement visible à l'intérieur du champ culturel où le bi-, voire le multi-culturalisme, tendrait à devenir la norme – sans pour autant que l'on puisse présager de la catégorie effectivement cochée sur le formulaire du recensement par ceux qui se disent métis lors d'un entretien avec l'ethnologue : comme évoqué précédemment, la propension de certains interlocuteurs à donner au chercheur les réponses qu'il/elle « a envie d'entendre », ou qui paraissent les plus appropriées sur le moment, n'est pas à négliger.

⁸⁶² Sur ce thème, je renvoie à l'article d'Elsa Faugère consacré au métissage sur l'île de Maré, au sous-titre évocateur : « Comment peut-on être un colon kanak ? ». L'auteur écrit en effet : « [C]es identités ne fusionnent pas pour autant pour créer une "identité ou une catégorie métisse". Elles se juxtaposent et se cumulent pour constituer une sorte d'identité plurielle. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de métissage. (...) Mais, dans le contexte (...) néo-calédonien, ce métissage n'est pas revendiqué. La représentation dichotomique d'une société néo-calédonienne clivée entre autochtones et colons se retrouve telle quelle à l'échelle individuelle, engendrant ainsi une sorte de clivage intérieur. Une telle représentation des identités collectives et individuelles va à l'encontre d'une représentation qui demanderait en quelque sorte de faire son choix : on est colon *ou* kanak, et non pas les deux en même temps » (2002 : 633).

condition commune.

À l'inverse des groupes ethniques, ils ne disposent d'aucune épaisseur historique ni de culture sécularisée sur lesquelles prendre appui. Ces points d'appui sont par contre utilisés par les groupes ethniques qui cherchent à se hisser au niveau politique et institutionnel quitte à figer les différences culturelles » (Cugola, 2009 : 280 ; c'est moi qui souligne).

D'une manière sans doute révélatrice du processus de dépolitisation et d'autonomisation du champ culturel en Nouvelle-Calédonie, certaines des personnes qui composent mon échantillon énoncent et assument pleinement leur statut de « métis » – parfois en des termes où s'exprime assez nettement la censure sociale qui peut s'exercer sur leurs origines pluri-ethniques :

« Déjà, moi, je suis né, *normalement, je suis un blanc*. Si tu suis mon lignage. Ma famille maternelle voulait m'adopter, les [W], ils m'ont pris jusqu'à l'âge de six ans. Et pour que mon père me reconnaisse, il a fallu que les gens de Poya, sa famille à lui, descendent avec la monnaie kanak pour me prendre comme on fait à la naissance. C'est de là que *je suis rentré dans la coutume...* (...) Dans la famille, tout le monde est métis. Et ça, c'est partout, je veux dire, ça n'a pas vraiment [d'importance]. (...) Comme je dis toujours, je suis un peu la Calédonie, tous les sangs d'ici ; (...) il faut qu'on accepte notre histoire, aussi, *nous, les descendants des bagnards*. Tu vois, quand tu vas en Australie, les gens sont fiers de dire qu'ils sont descendants de bagnards. Ici, pendant des années, les gens se cachaient. Tu vois, la famille de mon grand-père, notre famille, mon grand-père il me disait qu'il a su qu'il était [descendant de] bagnard vingt ans après ! ».

« [C'est] par rapport à la recherche que j'avais faite à l'époque, en 2006, sur un ancêtre qui était arrivé du bagne. Du côté de ma mère. (...) Je pense qu'il y a une grosse part d'ombre, en tous cas pour ce dossier-là, sur cet ancêtre bagnard, il y a une part d'ombre que la famille a volontairement voulu cacher. Et, du coup, [on a] cherché à enjoliver un ancêtre qui, dans le discours familial, était capitaine de la pénitencière, alors que dans les recherches d'archives historiques, non, il a un matricule de relégué. (...) De mon côté à moi, de ma famille, j'ai été confronté à une image qu'on a créée, et moi, à quelques générations, j'arrive après pour détruire au final une image, avec l'appui de documents d'archives. Je pense que c'est ça qui est difficile à faire, c'est quand sur plusieurs générations, on a enlevé l'identité de bagnard d'une personne, qu'on a masquée sous une identité un peu noble comme agent de la pénitencière. Du coup, réinverser le discours, moi on m'a dit : "Ce n'est pas à toi (...) de faire ça. Il faut que ce soit quelqu'un de notre famille à nous qui fasse ces recherches-là". Je dis "Oui, mais ma mère, elle sort un peu de chez vous !" [*rires*] (...) Ma mère n'a pas voulu en entendre parler. Ça a intéressé ma grand-mère, mais qui du coup m'a dit : "Oui, mais ça, c'est des choses qu'on ne dit pas"... (...). Je pense qu'il y a à l'origine métissage, mais métissage par un bagnard, qui ne "passe" pas. Et du coup, je pense que c'est pour ça qu'on veut

garder l'image, enfin, qu'ils veulent garder l'image (...) plus noble, au final, de cet aïeul... »⁸⁶³.

Au cours de l'entretien, cette personne ajoute :

« Moi je suis un Métis. Je me dis Calédonien. D'origine kanak. Voilà. (...) Je trouve que le cloisonnement des personnes, Kanak, Wallis, et tout, c'est bien pour les chiffres. Mais après, moi, je me considère plus comme Calédonien, parce que j'ai grandi dans un quartier où j'avais du Zoreil, du Caldoche, et puis voilà, aujourd'hui, on se voit, c'est des frangins. Après, je pense qu'il y a aussi un discours qui est lié à mon âge, où on est plus dans les générations Matignon que dans les générations des événements. Je discutais il y a deux semaines avec [X] qui travaille à la Province Nord, et [Y], eux sont des enfants qui sont nés avant les événements. Du coup, pour eux, le discours est totalement différent. *Eux ce sont des Kanak kanak ! (...) Mes deux amis, là, eux ont connu les Écoles Populaires Kanak, que moi je n'ai pas connues du tout. Moi je suis allé à l'école publique.*

(...)

Il y a eu un reportage qui a été fait pour l'émission *Itinéraires*, c'était "Génération Matignon". Et je pense que nous, parce que moi, je me considère comme faisant partie de cette génération, on a vraiment ce discours de vivre ensemble, de se former, de se professionnaliser dans des domaines spécifiques, mais tout en pensant à revenir travailler pour le pays (...); ce qui est plutôt une bonne chose ».

Les cas de métissage en milieu kanak ne sont ni rares, ni nouveaux ; leur (désir de) visibilité croissante bouscule véritablement les visions – ou plutôt, pour paraphraser Bourdieu, les divisions – ethniques du monde social, qui se sont trouvées confortées et institutionnalisées tout au long de l'évolution politique post-coloniale du pays. Or, parmi les professionnels de la culture (et notamment de la culture kanak), le métissage biologique (qui souvent remonte à plusieurs générations) est clairement assumé et verbalisé, notamment par les femmes et par les jeunes, et ce en dépit du fait que ces origines mêlées ont pu parfois engendrer des rapports sociaux hostiles au sein-même du monde kanak :

« Je connais tous les protocoles [dans la coutume] (...). Il y a des fois où je réalise que j'ai eu une chance inouïe. Quand tu es Métis et que tu arrives en contexte tribal (...) et

⁸⁶³ Entretiens, Nouméa (2014) ; c'est moi qui souligne. Ces deux extraits témoignent surtout de la manière dont les « non-dits » relatifs à l'histoire du bagne (Barbançon, 1992) ont été parfaitement intériorisés en milieu kanak, et ont pareillement servi à occulter ces ascendances jugées « honteuses », nullement du fait qu'elles étaient la source d'un métissage, mais parce que « l'ancêtre » était un « transporté » ou un « relégué » (la troisième catégorie, les « déportés » de la Commune, n'a pas « fait souche » sur place et a généralement regagné la métropole après l'amnistie prononcée en 1879). Partout en Nouvelle-Calédonie, le passé d'un ancêtre bagnard a longtemps constitué un sujet tabou dont les descendants ignoraient tout, et qui, bien souvent, peine encore à refaire surface.

que tu ne connais pas les protocoles, c'est dur, parce qu'on va te traiter d'étranger. On va toujours te rappeler que tu as le cul entre deux chaises... »⁸⁶⁴.

« L'arrière-grand-mère vivait dans sa maison, à l'européenne, lui [l'arrière-grand-père kanak] vivait dans sa case. Elle, elle est de maman kanak, elle était déjà métis, mais quand tu la vois, elle est blanche, elle n'a rien de kanak ! (...) La première génération de notre famille, c'est que des métis, mon grand-père, toutes ses sœurs, c'est des blancs. (...) Moi je le vis très bien (...). Nous on le sait bien (...), nous on n'a pas de complexe par rapport à ça. Mon grand-père disait toujours : "Ma grand-mère, c'était une blanche, je suis fier de ça". Quand il y a des conflits à [la tribu], nous les [X], on nous traite d'"enculés de blancs". Par rapport à cette fille-là... »⁸⁶⁵.

Mais c'est surtout leur métissage culturel qui est saillant chez mes interlocuteurs : de l'accès précoce et ininterrompu au modèle d'éducation occidentale (et en particulier l'école publique – « l'école des blancs » dans les mots d'autres jeunes Kanak qui, eux, s'y trouvent en échec – puis les études supérieures), à la proximité sociale, voire affective et durable, avec les « Européens » (Caldoches, Zoreils) et les autres groupes ethniques, en passant par des séjours de plusieurs années à l'étranger, le plus souvent en France, pour des études, un stage, une expérience professionnelle... A ces parcours distancés du contexte traditionnel (et bien éloignés également des trajectoires qu'avaient pu suivre les premières générations de l'intelligentsia kanak, passées par les écoles de la Mission et devenues ce que Soriano appelle les « oblats » de l'institution religieuse)⁸⁶⁶, s'ajoutent, pour certains, des traits socio-culturels distinctifs, tels que la maîtrise savamment entretenue de plusieurs langues (*a minima* une langue kanak – quitte à l'apprendre ou à la réapprendre une fois atteint l'âge adulte – en plus du français ; et, si possible, l'anglais). Déjà en 1997, Bernard Gasser soulignait à quel point le *biculturalisme* (qu'il ne nommait pas ainsi à l'époque) était devenu, pour l'ensemble des jeunes Kanak, la clef d'une insertion sociale réussie dans le monde moderne :

« On a peur de ne pas réussir dans un système [occidental dominant], alors on l'adopte entièrement de peur d'échouer si l'on conserve des attaches avec l'autre [kanak] (...), sans se rendre compte que ceux qui sont les plus complets sont ceux qui acceptent et maîtrisent les deux systèmes »⁸⁶⁷.

⁸⁶⁴ Pour des témoignages plus anciens, et assez concordants, recueillis auprès de jeunes lycéens kanak, je renvoie au dossier présenté par Gérard del Rio dans la revue *Mwà Vée* (dossier « Oralité et écriture », *Mwà Vée*, n°18, 1997, p.11).

⁸⁶⁵ Extraits issus d'entretien avec deux jeunes femmes métisses d'origine kanak (2014).

⁸⁶⁶ Soriano (2014 : 142-143).

⁸⁶⁷ Revue *Mwà Vée*, n°18, 1997, p.33.

C'est ainsi que, par exemple, après une carrière exemplaire à l'intérieur du champ culturel en Nouvelle-Calédonie, et maintenant en France, Emmanuel Kasarhérou n'hésite plus à faire état de son métissage culturel, présenté comme un atout supplémentaire dans sa pratique professionnelle, comme il l'explique à l'occasion de l'exposition *Kanak, l'Art est une Parole* dont il est un des commissaires :

« J'ai eu la chance, dit-il, d'être élevé dans un niveau de culture relativement élevé, grâce à ma mère [métropolitaine : la linguiste J. de la Fontinelle], et un niveau de culture élevé grâce à mon père [kanak, originaire de l'aire Ajië-Aro]. *J'ai une double culture, en fait. Je passe de l'une à l'autre* »⁸⁶⁸.

« Intellectuel identitaire » par excellence, ce conservateur (diplômé en archéologie) avait débuté sa carrière au Musée de Nouvelle-Calédonie en 1985, avant d'occuper le poste de directeur culturel et artistique de l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou, dont il a ensuite été nommé directeur après le départ d'Octave Togna (2006)⁸⁶⁹. Au Musée du quai Branly, où il est arrivé comme chargé de mission en 2011 (aux fins notamment d'établir un nouvel « inventaire du patrimoine kanak dispersé » à la demande du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie), Kasarhérou occupe désormais (depuis 2014) les fonctions d'adjoint au directeur du département du patrimoine et des collections. On voit bien ici que le métissage – la « double culture », ou « biculturalité », ou encore « mixité culturelle » – constitue désormais un acquis précieux, qu'il convient de valoriser, plus particulièrement dans le cadre d'une activité professionnelle tournée vers les représentations patrimoniales et culturelles de l'identité kanak et, plus largement, océanienne. S'ajoutant à l'expertise, aux compétences techniques, ou encore à l'expérience managériale, la « biculturalité » devient *de facto* une source supplémentaire de *légitimité* : par sa dimension positive et enviable, elle se substitue symboliquement, dans le contexte

⁸⁶⁸ Interview dans *Le souffle des ancêtres* (documentaire réalisé par Emmanuel Desbouiges et Dorothée Tromparent, produit par PAO Production et Canal+ Calédonie, 2014, 52 min) ; c'est moi qui souligne.

⁸⁶⁹ Dès le milieu des années 1990, il devient le principal instigateur de la politique d'achat d'art contemporain océanien conduite par l'ADCK (à travers la création du FACKO), tout en activant un véritable réseau à l'intérieur du champ muséal et artistique régional et international, dans lequel vient s'insérer le Centre Culturel Tjibaou. Kasarhérou développe également le principe des « objets ambassadeurs » pour désigner les œuvres d'art traditionnel kanak détenues par les musées occidentaux (et constitutifs à ce titre de leur patrimoine national) : leur restitution définitive n'étant pas envisageable, ces objets pourront avoir vocation à « revenir » en Nouvelle-Calédonie sur des bases temporaires, aux fins de « se ressourcer ». Son parcours professionnel lui confère aujourd'hui une expertise, aussi bien en ce qui concerne le patrimoine kanak traditionnel que la création artistique contemporaine kanak et océanienne, ou encore l'appropriation endogène d'une nouvelle catégorie muséale : celle du patrimoine culturel immatériel (Bortolotto, 2011).

calédonien, à la notion d'« acculturation », à forte connotation coloniale, qui était vécue auparavant sur le registre du mal-être et de la *perte identitaire*⁸⁷⁰.

Dans le documentaire consacré à la préparation de l'exposition inaugurée au Musée du quai Branly, l'autre commissaire d'exposition, l'ethnologue métropolitain Roger Boulay, souligne également la *transformation* quasi physique (posture, intonations, etc.) d'Emmanuel Kasarhérou *lorsqu'il passe d'un registre culturel à l'autre* (kanak/occidental), un phénomène qui semble avoir été très distinctement perçu par leur entourage professionnel⁸⁷¹. On rappelle que les deux hommes travaillent ensemble autour des collections patrimoniales d'art kanak depuis les années 1980. A ma connaissance, jamais jusqu'alors la *kanakitude* de Kasarhérou ne s'était trouvée à ce point mise en exergue⁸⁷² : le but recherché ici pourrait être une forme ostensible d'« agencéité curatoriale », une manière *plus kanak qu'occidentale* de concevoir une exposition d'art kanak, qui se voudrait peut-être moins « élitiste » et « canonique », et de ce fait plus facilement identifiable comme *véritablement autochtone* – et non plus, comme c'est généralement le cas, apposée (imposée) à des collections ethnographiques par les régisseurs de tel ou tel musée occidental allochtone, parisien de surcroît –, au cœur d'un « nouveau musée » dont le projet avait suscité, en son temps, on se le rappelle, bien des controverses et une profonde remise en cause des paradigmes de l'ethnologie française et de la muséographie de « l'Autre »⁸⁷³.

⁸⁷⁰ Je renvoie aux propos de Kasarhérou (1999 : 440) cités *supra* (p.425). On pourra également se reporter aux écrits de Guiart à propos du père Apollinaire Anova Ataba (*op. cit.*), ainsi qu'aux biographies consacrées à Jean-Marie Tjibaou, notamment sur son retour à sa tribu, à Tiendanite, après plusieurs années d'absence pour suivre les études au séminaire (Rollat, 1989 ; Mokaddem, 2005). Pour Sylvie Poirier, « l'être biculturel » est un « passeur de frontières, celui ou celle qui tente le rapprochement entre deux mondes et vise une coexistence négociée, dans le respect des ontologies et des spécificités des uns et des autres et tout en cherchant à créer de nouveaux espaces interculturels » (2004 : 12). Le journal *La Croix* consacre un article au profil « biculturel » d'Emmanuel Kasarhérou : on y apprend qu'il a vécu à Paris dès l'âge de onze ans, et qu'il retournait passer les grandes vacances dans la région d'origine de son père, à Houaïlou (« Passeur d'art kanak », *La Croix*, 11 octobre 2013). Une rapide recherche permet d'établir que ses frère et sœur sont tous deux titulaires d'un doctorat, respectivement en physique et en histoire.

⁸⁷¹ Plus généralement, il n'est pas rare d'entendre dire (de la part des intéressés eux-mêmes) que les Kanak qui font partie de l'élite politique ou administrative ne sont « pas les mêmes » quand ils retournent « à la tribu », et qu'ils parviennent ainsi à passer d'un rôle à un autre selon le contexte, en se conformant aux codes sociaux en vigueur.

⁸⁷² D'aucuns, comme Octave Togna, peuvent ainsi affirmer aujourd'hui à propos d'Emmanuel Kasarhérou : « Je pense qu'ici, là, de tous les Kanak, c'est l'homme qui traduit le mieux ce que nous, en langue kanak, on a du mal à traduire en français. Il est habité par son homme kanak qui est profond en lui, qui est enraciné dedans » (*Le souffle des ancêtres, op.cit.*). D'autres, à l'intérieur même du champ culturel kanak, estiment plutôt que Kasarhérou était d'abord le dépositaire d'une « pensée occidentale », et qu'il aurait été « repêché » (*sic*) ensuite (entretien, Nouméa, 2014).

⁸⁷³ Cf. Guilhem (2000) ; Graille (2003) ; De L'Estoile (2007) ; Price (2011[2007]). Ces controverses n'ont pas tari, même si le Musée du quai Branly se définit aujourd'hui comme étant le lieu « où dialoguent les cultures ». Résumant le propos de l'ouvrage de Sally Price consacré au quai Branly et publié en anglais en 2007, un commentateur indique : « Au nom d'une esthétisation voulant rompre avec le "temps du mépris" colonialiste, auquel le discours ethnologique semble toujours associé, les objets ne sont pas interprétés à la lumière de ce que

Pour Emmanuel Tjibaou,

« le fait qu'Emmanuel [Kasarhérou] ait intégré l'équipe du quai Branly, c'est une opportunité d'autant plus intéressante pour nous qu'on a, à ce niveau, à ce poste-là, on a quelqu'un d'exception, de qualité, qui a une connaissance parfaite de la culture kanak, qui a une connaissance de la culture occidentale, du fait qu'il est métis. Une culture métisse, c'est là que c'est intéressant pour nous, pour développer d'autres analyses, d'autres projets, qui mettent en valeur un autre regard sur le patrimoine »⁸⁷⁴.

Grâce à son statut professionnel et à ce double capital culturel, Emmanuel Kasarhérou était donc vraisemblablement *le mieux placé* pour jouer un rôle symbolique inédit lors de l'inauguration de l'exposition *Kanak, l'Art est une parole*, en octobre 2013, au Musée du quai Branly : tandis que s'ouvre la cérémonie, des représentants du Sénat coutumier, vêtus de tenues « traditionnelles », s'avancent vers leurs hôtes aux sons d'un « rythme kanak »⁸⁷⁵. Dans le déroulement du protocole, ils déposent un « geste » sur une natte posée au sol : des *manous*, une igname et deux monnaies kanak sont présentées par les « vieux », qui s'expriment en français, puis « en langue »⁸⁷⁶. En réponse, les représentants de la « maison » (le Musée du quai Branly) font à leur tour un « geste » composé de *manous* et de livres d'art. Puis, Emmanuel Kasarhérou prononce *en leur nom* un discours dans sa langue paternelle (*ajië*). Joignant le geste à la parole, selon l'art oratoire kanak, il s'exprime d'une voix forte, tout en brandissant une

pourraient en dire les scientifiques. Mais ils le sont encore moins d'après la consultation des peuples et communautés actuels dont ils sont issus en vertu du principe de laïcité des musées français mis en avant par les responsables du quai Branly (*au contraire des musées anglo-saxons où les expositions sont réalisées en partenariat avec les représentants des communautés "autochtones" instaurant ainsi un dialogue autour d'un patrimoine commun*) » (Grognet, 2009 ; c'est moi qui souligne).

⁸⁷⁴ Entretien, Nouméa, 6 mai 2014.

⁸⁷⁵ Selon l'ethnomusicologue Raymond Ammann, on nomme généralement « rythme kanak » une composition qui allie la musique des instruments (dans le cas présent : tuyaux pilonnants en bambou, battoirs d'écorce, harmonica) et des sons de voix : « chuintements, phrases d'exclamation, cris et sifflements, effectués par toutes les personnes présentes. La relation entre ces sons vocaux et la musique des instruments percutés crée ce phénomène particulier appelé – d'une manière par trop simplifiée – "rythme" » (Raymond Ammann, « Le rythme kanak », *Cahiers d'ethnomusicologie*, 10, 1997 : 237-272 ; <http://ethnomusicologie.revues.org/898>).

⁸⁷⁶ Octave Togna (qui intervient en tant que sénateur coutumier de l'aire Drubéa-Kapumë) parle le premier, en français, juste avant que le « geste » des coutumiers ne soit déposé sur la natte. Le directeur du Musée, Stéphane Martin, prononce quelques mots en retour. Vient ensuite le discours en langue du porte-parole du Sénat coutumier, Armand Goroboredjo. Habituellement pliés, les *manous* sont ici ostensiblement déroulés, rendant parfaitement visible le logo du Sénat coutumier. Dans l'assistance, outre plusieurs sénateurs coutumiers, on remarque la présence, entre autres, de Marie-Claude Tjibaou, Jean-Pierre Deteix, Roch Wamytan, Julien Boanemoi, ou encore Emmanuel Tjibaou (d'après le film de 13 minutes produit par le Sénat coutumier et réalisé par Sarah Mapou : <https://www.youtube.com/watch?v=U0uvrZq7bfY>). Il est intéressant de noter que, dans ce film, l'intervention du second commissaire d'exposition, l'ethnologue Roger Boulay, est totalement occultée.

monnaie kanak enserrée dans l'extrémité d'un *manou* déplié⁸⁷⁷. L'intentionnalité symbolique est donc tout à fait significative : la cérémonie vise à transcender et à « sacraliser » un moment qui ne peut plus être vécu comme un simple « vernissage », dès lors que l'espace (tout comme l'attention prêtée par le public) reflète la vitalité culturelle et la spiritualité de tout un peuple venu au contact de « ses » objets. En outre, cette manière de procéder rend la cérémonie tout à fait atypique : en effet, par la voix d'un commissaire de l'exposition, qui est non seulement un des collaborateurs du Musée, mais également un membre du peuple autochtone dont l'art et ses représentations sont ici célébrés, l'institution parisienne *répond à la coutume dans ses propres termes*, et accueille les représentants coutumiers selon un protocole dont les codes et la liturgie sont spécifiquement et exclusivement kanak (paroles, gestes, objets échangés, approbations de l'assistance, etc.), ce qui, au final, confère à la mise en scène toutes les apparences – et toutes les vertus – de l'*authenticité culturelle*.

La performance d'inspiration fortement traditionaliste qui se tient ce jour d'octobre 2013 au musée du quai Branly peut être mise en parallèle avec la cérémonie de rapatriement des *toi moko* maories (têtes momifiées et tatouées, restituées par la France à la Nouvelle-Zélande à la demande expresse du Musée Te Papa Tongarewa) qui s'est déroulée au même endroit en janvier 2012. Natacha Gagné y décrit un moment, certes, beaucoup plus empreint de solennité compte tenu de la nature des « objets » qui sont restitués (elle emploie d'ailleurs le terme « religiosité »), mais qui, en se pliant au modèle de protocole maori, parvient à produire les conditions d'une inversion symbolique (le rituel qui s'applique est celui des délégations accueillies, et non celui des « gens du lieu »), assortie, selon l'auteur, d'un « renversement du rapport politique en faveur des Maori » (Gagné, 2012 : 19-20). Surtout, Gagné décèle, au cours de la cérémonie, des moments d'hésitation ou de perplexité, voire des maladresses, de la part des officiels français, ces derniers ignorant tout des codes de comportement qu'il eût fallu adopter à l'égard des délégations maories, et les « retours » ou les « signaux » que ces dernières étaient vraisemblablement en droit d'attendre de la part de leurs hôtes.

De la même manière, l'inversion symbolique paraît indéniable dans la cérémonie coutumière qui précède l'exposition d'art kanak de 2013 ; mais surtout, la présence d'un « autochtone » dans les rangs de l'institution muséale garantit une totale symétrie des prestations (en particulier oratoires), et une connivence entre les parties qui, *de facto*, parlent le

⁸⁷⁷ Ce geste, où l'orateur brandit l'étui contenant une monnaie kanak reliée à une étoffe, avait été pareillement inclus dans les cérémonies coutumières d'inauguration du Centre Culturel Tjibaou en mai 1998, assimilées symboliquement à une procédure d'adoption scellée entre deux clans (*cf. supra*).

même langage – celui de *la coutume*. Le moment d'échange qui s'y déroule entend donner à voir une culture kanak bien vivante, dont les acteurs prennent possession d'un espace muséal, en plein Paris, durant quelques heures. La dimension performative est ici spectaculaire. Surtout, elle rend compte de la présence d'un discours endogène qui énonce et produit les représentations de l'identité culturelle kanak au sein-même des outils exogènes (musées, centres culturels, festivals, expositions, journées culturelles, etc.) qui lui sont dédiés⁸⁷⁸.

Néo-rituels et reformulations endogènes de l'authenticité culturelle

Quelques semaines avant cette inauguration minutieusement orchestrée au Musée du quai Branly, un autre « geste coutumier », très informel celui-là, s'est déroulé à Nouméa. L'équipe en charge des collections du Musée de Nouvelle-Calédonie vient de préparer les objets qui doivent quitter temporairement les lieux car ils figureront dans l'exposition parisienne⁸⁷⁹. Parmi les personnes présentes ce jour-là, au milieu des caisses fabriquées sur mesure pour le transport des chambranles, des flèches faîtières, des haches ostensoirs, des masques, etc., une jeune femme kanak, employée du Musée, prend une initiative un peu particulière :

« Quand on a envoyé toute notre collection au quai Branly, (...) on a commencé à préparer les objets, les mettre en caisses et tout, puis à un moment donné, j'ai commencé à me sentir un peu mal. Il y avait un truc qui n'allait pas. J'ai envoyé un mail à Solange [la directrice] : "Voilà, il faut que je te fasse part de mes appréhensions. On a notre

⁸⁷⁸ *A contrario*, la formulation d'un « renversement du rapport politique », évoquée par Gagné à propos du discours maori, me paraît moins probante. Quant à l'inversion symbolique, elle se heurte malgré tout à certaines limites, comme le fait de ne pouvoir intégrer à l'exposition temporaire d'art kanak qu'un nombre restreint d'œuvres contemporaines (aux dires d'Emmanuel Kasarhérou, il y en eût cinq, toutes prêtées par le FACKO) ; l'exposition permanente du quai Branly dédiée au monde kanak n'en contient, à ma connaissance, aucune (*cf. supra*, introduction ; Graille, 2003). Pour finir, il convient de faire mention du fait que la scène parisienne confère à ce type de manifestation culturelle un prestige et une visibilité internationale, qui ne sont évidemment pas sans effet sur l'accueil qu'elle reçoit ensuite en Nouvelle-Calédonie : l'exposition *Kanak, L'Art est une parole*, après avoir rencontré un vif succès au Musée du quai Branly, s'est ensuite déplacée à Nouméa au second trimestre 2014 ; le Centre Culturel Tjibaou a évoqué le chiffre de 30.000 visiteurs pour la période couvrant l'exposition (la population totale de l'archipel, rappelons-le, compte alors moins de 270 000 habitants). Un phénomène similaire s'est produit autour de l'exposition *Calédoun, Histoire des Arabes et Berbères de Nouvelle-Calédonie*, qui fut d'abord présentée à Paris, à l'Institut du Monde Arabe, en 2011, dans le cadre de « l'année des outre-mers », puis en Nouvelle-Calédonie, à Bourail (commune où la communauté arabe est fortement ancrée) et à Nouméa.

⁸⁷⁹ *Kanak, L'Art est une Parole* présentait quelque 300 œuvres dans sa version parisienne (l'exposition qui s'est tenue ensuite à Nouméa a rassemblé environ 150 œuvres). Si bon nombre de pièces étaient issues des collections du Musée du quai Branly (collections héritées du Musée de l'Homme et du MAAO), une large part provenait des collections du Musée de la Nouvelle-Calédonie, et furent prêtées par ce dernier. D'autres institutions européennes ont également prêté certaines des œuvres exposées (le musée de Rochefort, notamment).

collection qui part au quai Branly, moi, il y a quelque chose qui ne va pas, je ne vais pas bien, ils vont partir, mais nous, on fait quoi ? Ils vont partir, ils vont traverser la mer, c'est la première fois qu'ils partent. Nous, on fait quoi ? (...) On est des gardiens, mais en même temps, c'est notre patrimoine, c'est nous, quoi. A travers ces objets-là, c'est nous". (...) Au final, on s'est dit : "Voilà, avant que les caisses partent, on va faire un geste". On va descendre. On a préparé une petite coutume. On a réuni les collègues. Ils étaient tous dans la salle d'exposition, toutes les caisses, les objets. Elles n'étaient pas encore fermées, les caisses. Solange a posé la coutume, et puis on a parlé :

(...)

– "Voilà, vous allez quitter votre maison, ici, c'est chez vous, nous on est vos gardiens, on s'occupe de vous tous les jours, vous allez quitter votre maison, vous allez être loin de nous. Nous on ne sera pas là pour vous accompagner (...). Mais c'est nous, quoi. Cette coutume, ça veut dire : vous allez partir parce que vous avez un travail là-bas à faire, vous avez un travail là-bas. Vous allez partir, puis vous allez revenir. Donc nous on va vous accompagner par la parole, par le geste, on va vous accompagner. Puis vous allez revenir".

Chacun a donné son sentiment à ce moment-là. Donc j'ai parlé, après, les collègues, chacun a dit son petit truc.

(...)

Parce qu'ils sont loin de chez nous (...), comme ils disent, *ce sont des "objets ambassadeurs", ils sont là pour nous représenter. C'est pour un travail. On ne les utilise pas. On ne prend pas un objet comme ça et puis on le met là.*

– C.G. : Et quand ils sont revenus ?

– On a fait pareil. (...) Déjà quand ils sont partis, on était tous là, il pleuvait à torrents. Puis quand ils sont revenus, on était tous là, on les a attendus. Ils sont arrivés à une heure, deux heures du matin, on était là, on a attendu, on se faisait des petits cafés, on a attendu, là... Quand les camions sont arrivés, on a sorti les objets, on était soulagés. C'était vraiment le soulagement. Parce que nos objets revenaient chez eux. Ils revenaient chez eux, à la maison. Et là, pareil. Solange n'était pas là, mais c'est moi qui ai fait le geste. J'ai sorti un manou, mille francs et puis voilà, j'ai remercié, (...) pour le travail que les collègues ont pu faire, pour s'adresser encore aux "vieux" en leur disant "merci, parce que vous êtes partis, vous avez fait un travail, merci, vous êtes revenus chez vous, merci pour ce que vous avez fait". Parce que tout s'est bien passé.

(...)

Quand même, c'est notre identité, quoi, c'est nous ! Les objets, c'est nous. Ce n'est pas comme les autres musées, quand ils prêtent leurs objets, ce sont de simples objets. Nous, non, on n'est pas dans cette démarche-là... »⁸⁸⁰.

Bien qu'inédite, parce que non codifiée selon un protocole coutumier traditionnel, cette pratique ritualisée s'avère finalement récurrente aujourd'hui à l'intérieur des nouveaux espaces professionnels où la symbolique identitaire kanak occupe une place centrale. Alors même que la sincérité des acteurs et l'émotion qu'ils ressentent ne font absolument aucun doute (le témoignage précité illustre tout particulièrement cette ferveur que j'évoquais plus haut), de tels

⁸⁸⁰ Entretien ; Nouméa, octobre 2014 (c'est moi qui souligne).

« moments de coutume » ont avant tout été créés de toutes pièces par les acteurs du champ culturel qui en sont à la fois les protagonistes et les destinataires : ces pratiques « néo-traditionnelles » sont ainsi apparues progressivement dans les interstices des systèmes d'organisation et de gestion du patrimoine culturel et artistique autochtone ; elles semblent trouver leur justification dans la volonté des acteurs sociaux de se conformer à une « façon d'être kanak » (en étant « fidèle à soi-même », aux clans, aux « vieux », etc.), érigée en « art de vivre », ou plutôt en « savoir-être » au cœur-même des services culturels et des institutions muséales.

Plus encore, du point de vue endogène, la *disposition* (capital scolaire et « habitus ») à s'insérer dans des modèles bureaucratiques et institutionnels dont les matrices sont avant tout allochtones, doit pouvoir aller de pair avec une aptitude à réactiver ou à réinventer des pratiques sociales où sont mobilisés certains idéaux « traditionnels ». Pour Emmanuel Kasarhérou, cette posture endogène contribue tout simplement à produire de nouveaux types de liens sociaux entre les personnes, à l'intérieur d'espaces professionnels comme le Centre Culturel Tjibaou, où la mixité culturelle parvient le mieux à s'exprimer :

« On fonctionne comme une espèce de grand clan traditionnel. C'est-à-dire, s'il y a quelque chose qui arrive à l'un d'entre nous, c'est tout le monde qui sent une sorte de [solidarité]. On reproduit là des modèles qui sont des modèles qu'on trouve dans les familles. Il y a une, comment on appelle ça, confraternité, qui est complètement artificielle puisqu'on travaille tous dans le même endroit : elle est professionnelle. Malgré tout, on se sent participer du même corps, aussi parce qu'on travaille dans un secteur qui est un secteur un peu particulier, probablement. Je ne sais pas si les gens de la SLN ont le même [fonctionnement] »⁸⁸¹.

Emmanuel Tjibaou, qui a succédé à Emmanuel Kasarhérou à la direction du Centre Culturel Tjibaou depuis 2011, explique :

« Même nous, quand on accueille des artistes ici, on leur dit : "Vous faites la coutume. Vous faites la coutume, on n'est pas dans un libre-service, là ! Vous payez et puis ça y est, c'est bon, on branche les guitare, et puis pfff ! Ici, vous arrivez ici, vous trouvez des hommes. Et le seul moment où on les rencontre, ce n'est pas quand on signe des contrats, c'est quand on fait la coutume". Eux disent qui ils sont, ce qu'ils viennent faire, puis nous on dit qui on est. Après, on se salue, on fait des petites photos, on va boire un café, et après : "Vous êtes libres. C'est nous qui vous ouvrons les espaces, ici". Ce n'est

⁸⁸¹ Entretien avec Emmanuel Kasarhérou (alors directeur culturel du Centre Tjibaou) ; Nouméa, 3 novembre 1998. La SLN (Société Le Nickel) est le groupe métallurgique créé en 1880, pourvoyeur d'emploi pour un grand nombre de Calédoniens, et filiale historique du groupe industriel ERAMET. Je précise ici que la SLN recèle une forte culture d'entreprise, liée en partie à son ancrage historique dans le paysage économique local et à son rôle d'ascenseur social pour plusieurs générations de Calédoniens, toutes ethnies confondues.

pas le fait de louer, de passer au département communication et puis de dire "je veux réserver tel espace, et puis voilà le chèque". Ça, c'est pas des manières de faire, ça, on n'est pas dans les cultures *drive-in*, là ! Non. C'est important de se rencontrer.

(...)

Même là, quand on a fait la journée "ignames"⁸⁸². Ça, c'est inventé aussi (...), ça, c'est inventé. Au départ, c'est un projet de cohésion sociale pour les équipes, où on travaille ensemble. On se retrouve, parce qu'on est collègues de travail, lorsqu'il y a un décès, il y a un mariage, il y a une naissance dans les familles, on fait une petite enveloppe, une couronne (...), une étoffe [tissu de coutume ; *manou*]. *Mais nous, on n'est pas liés par les relations coutumières. On est simplement liés par le fait de travailler ensemble.* Donc, là, le fait de tirer les ignames d'ici, c'est parce qu'on dit : "Oui, vous tous, là, vous travaillez dans un établissement qui promeut les valeurs de la culture kanak". "Mais il y a le champ d'ignames, là. La terre, ce n'est pas à nous, c'est aux gens du sud". On a regroupé tout le monde, on a dit : "On va accueillir les gens du sud, et la production qui est là, on va leur donner, et puis on va manger ensemble".

Pour remercier la terre et pour reconnaître cette valeur-là, qui est une valeur ancestrale, on a essayé de transposer une pratique qui est issue de la tradition dans un... comme un événement culturel. Et puis réinscrire une nouvelle forme de tradition ici. Tous les ans, on le fait. Mais on est obligés d'attendre que tout le monde ait mangé les ignames, tous les Kanak, pour ne pas qu'on soit aussi en porte-à-faux vis-à-vis, oui, de nos familles. (...) C'est comme ça après qu'on a ouvert au public, aux écoles, aux services-vie des quartiers de Nouméa (...) »⁸⁸³.

Ainsi, avec l'autonomisation du champ culturel et patrimonial, la présence de profils biculturels aux postes de décision et d'encadrement contribue à ce que soient réunies les conditions d'une agencité des acteurs sociaux de la culture : ces derniers vont se trouver plus légitimes à promouvoir des formes endogènes de représentation et d'interaction des identités collectives, *via* la réinjection d'éléments d'inspiration traditionaliste, sélectionnées pour leur malléabilité et leur potentiel identitaire, à l'intérieur d'un contexte qui est en premier lieu professionnel et fortement bureaucratisé. Cette démarche performative fait partie intégrante d'une réappropriation symbolique des outils culturels, où *la légitimité à produire le discours sur sa propre culture* constitue bien l'enjeu principal, comme le décrit encore Emmanuel Tjibaou :

⁸⁸² Le Centre Culturel Tjibaou organise une « journée de l'igname nouvelle » (« Sarèxwàda », qui signifie « éparpiller, clore l'année » en langue xârâcùù) ouverte au grand public. La brochure 2015 indique : « La nouvelle année commence au rythme de l'igname. Nous aurons récolté les champs du centre culturel et, à cette occasion, nous invitons chacun à partager autour de ce tubercule sacré. *C'est le moment où la tradition kanak s'exprime au cœur de la ville. Pour ceux qui sont loin des tribus, c'est l'occasion de profiter des animations et des rencontres proposées durant cette journée* » (brochure de la saison 2015, p.22 ; c'est moi qui souligne).

⁸⁸³ Entretien avec Emmanuel Tjibaou, directeur du Centre Culturel Tjibaou ; Nouméa, 6 mai 2014. On peut noter ici une subordination symbolique de cette néo-tradition, qui ne peut intervenir légitimement qu'à partir du moment où la « vraie » célébration des ignames a déjà eu lieu à l'intérieur des tribus, dans l'espace social coutumier.

« Il y a des gens qui se morfondent aussi dans une société un peu romantique, le romantisme de la société kanak, le mythe du bon sauvage, voilà. Leenhardt, ça c'est bien, Leenhardt, mais c'est fini. Du coup, je dis, il y a deux angles : ce volet-là, on dit "les vieux savaient tout" ; et puis, il y a un angle qui est plus proche des réalités sociologiques d'aujourd'hui, du monde contemporain, qu'il faut aussi prendre en compte. Les deux sont pour moi à prendre en compte, parce que *la société d'aujourd'hui, elle est bâtie sur des équilibres qui sont nés de cet héritage-là : non seulement du regard qui a été porté sur nous, mais aussi de la manière dont nous, on a intégré, on a joué aussi ce rôle-là, du sauvage, quoi. Jusqu'à cette phase de réappropriation. On a dit : "C'est bon, il faut assumer ce truc". Se dire qu'aujourd'hui, on est capable de dire notre parole, que ce ne soit plus quelqu'un d'autre qui parle à notre place. C'est ça, l'enjeu (...).*

(...) Pour moi, l'approche de la consommation du produit culturel, c'est quelque chose de complètement nouveau pour les gens d'ici. On n'a pas besoin de ça. Et même ça [d'un geste, il désigne l'espace du centre culturel] ».

Il ajoute :

« Cette structure, elle a été voulue dans les accords politiques comme un outil de promotion de notre patrimoine, et *par définition, c'est aux gens d'ici – enfin si on se rapproche des concepts qui sont rattachés à la culture autochtone, indigène – c'est aux propriétaires légitimes de cette culture de dire quelle est leur manière de concevoir le rapport à l'autre, de concevoir le rapport aux espaces, aux expressions plastiques en général, et puis, du coup, d'imprimer cette dimension particulière dans le cadre de leur travail, ici au sein de l'établissement* »⁸⁸⁴.

L'instauration de formes particulières de régulation sociale, qui commandent et hiérarchisent la manière dont les différents acteurs sociaux vont interagir dans des contextes précis, ne se substitue en aucune façon aux modèles gestionnaires « classiques » (allochtones) tels que les contraintes légales et budgétaires, les impératifs liés à chaque programmation culturelle, la réglementation en matière de droit du travail, le règlement intérieur, ou encore les prérogatives dévolues à la représentation syndicale : elles se juxtaposent. L'ensemble confère alors une dimension particulière au modèle social et/ou économique de l'institution concernée, qui prendrait davantage en considération la subjectivité des acteurs. Au-delà du « néo-rituel » ou de la « tradition inventée » aux fins d'une meilleure cohésion du groupe, cette « indigénisation » des pratiques socio-professionnelles à l'intérieur d'un champ codifié de production symbolique centrée sur l'identité kanak, introduit également une dimension

⁸⁸⁴ Extraits des entretiens des 10 avril et 6 mai 2014 (c'est moi qui souligne).

spirituelle et « immatérielle » qui ré-enracine les sujets dans un univers idéalisé de conventions et de croyances⁸⁸⁵.

Il est important de préciser que ces pratiques entendent favoriser également l'inclusion des autres acteurs sociaux présents sur les lieux, en dehors de toute considération d'ordre ethnique, statutaire, de genre, d'âge, d'ancienneté dans la structure, etc. : ce fut le cas, par exemple, lors du « geste » destiné à accompagner, par la parole de tous les employés, les objets destinés à être embarqués vers le quai Branly.

Les professionnels non-Kanak de la culture : l'autre voix du (bi)culturalisme

Parmi ceux qui j'ai eu l'occasion d'interviewer, les professionnels non-kanak de l'art, des spectacles, du patrimoine, etc., se sont retrouvés, à un moment ou à un autre, au cœur d'une dynamique d'expansion et de professionnalisation du champ culturel et artistique calédonien, grâce à laquelle ils ont capitalisé, *a minima*, des expériences significatives, et parfois même certaines étapes-clefs de leur parcours professionnel. Pour ceux que leur parcours a conduits à exercer assez tôt des fonctions au cœur des institutions dédiées à la culture kanak, les propos recueillis lors des entretiens traduisent l'attrait pour la nouveauté, une certaine humilité devant la tâche qui restait à accomplir, et surtout la conscience aiguë d'avoir participé à quelque chose « qui [les] dépasse ». Parmi ceux-là, une ancienne collaboratrice de l'ADCK se rappelle sa première visite sur le chantier du Centre Culturel Tjibaou, en 1997, alors qu'elle venait tout juste d'être embauchée pour le département de la médiathèque :

« Octave Togna nous a emmenés visiter le chantier. Là, je m'en souviens, c'était extraordinaire. J'étais complètement bouleversée. On était dix, les nouvelles recrues. Voir Octave Togna nous faire visiter ça !!! Moi, justement, Calédonienne d'origine européenne, je voyais ça et j'allais en faire partie !... »⁸⁸⁶.

⁸⁸⁵ D'après ce qui ressort des entretiens, si la dimension spirituelle (les « ancêtres », le « monde des esprits », le « jinu ») se trouve unanimement reconnue au sein des établissements à vocation patrimoniale et culturelle, les valeurs d'appartenance et de cohésion sociale, en revanche, ne semblent pas toujours aussi bien partagées.

⁸⁸⁶ Entretien avec Liliane Tauru ; Mont-Dore, 2 décembre 2014. Liliane Laubreaux-Tauru est une descendante de Jean Taragnat, un des frères maristes arrivés à Balade en 1843. Elle a travaillé à l'ADCK-CCT pendant dix ans, jusqu'en 2007. Elle a créé depuis 2011 une maison d'édition. Je renvoie ici à la discussion développée *supra*, à propos de la lettre ouverte de l'association *La Nouvelle*, qui nourrissait des inquiétudes quant à la manière dont allaient s'effectuer les recrutements en vue de l'ouverture du Centre Culturel Tjibaou.

La situation de ces spécialistes n'a pourtant pas toujours été exempte de difficultés, du fait notamment de certaines incompréhensions formulées localement par leurs proches, pour qui « travailler dans la culture kanak » – en particulier dans la première moitié des années 1990 – était peu ou prou assimilé à une forme de parti-pris « gauchiste » en faveur de l'indépendance. Or, leur posture se situe davantage dans une vision progressiste du politique, où l'action culturelle et les lieux qui l'incarnent viennent jouer un rôle symbolique, pédagogique et fédérateur, de premier plan. Pour Octave Togna, directeur de l'ADCK (1989-2006) et « patron » plébiscité par tous ceux qui ont travaillé à ses côtés au Centre Tjibaou :

« On a planté un champ d'ignames. On a fait des tarodières. Ce n'était pas planifié, *ça s'est fait comme ça, naturellement*. Les gens qui travaillent ici n'ont pas de souci avec ça. S'ils sont ici, ce n'est pas un hasard, c'est qu'ils s'intéressent à tout ça. Quelqu'un qui ne s'intéresse pas à ces choses-là ne vient pas travailler ici »⁸⁸⁷.

Pour les « autochtones non-kanak » (*op.cit.*) qui participent *de l'intérieur* au processus d'institutionnalisation de l'identité culturelle autochtone, le geste coutumier matérialisé par leurs collègues kanak (biculturels) est quelque chose de *naturel* et d'*authentique*, y compris lorsqu'il s'extrait du cadre intime, familial ou clanique, pour être incorporé à un contexte professionnel et *de facto* multiculturel. Il renvoie peu ou prou à la dimension immatérielle du patrimoine culturel autochtone, telle qu'elle est énoncée par la Convention de l'Unesco (2003), dont la force paradigmatique réside dans le fait que « l'attribution de la valeur patrimoniale [devient] une prérogative des acteurs sociaux » (Bortolotto, 2011 : 37). Ce principe d'agencéité trouve une application dans la dimension de spiritualité réintroduite au cœur des musées, des festivals, ou des centres culturels, aussi bien dans la conception des projets muséographiques que dans l'accueil des artistes et du public. Il s'exprime également dans la manière particulière dont ces « gens de métier », qui sont aussi des « non-Kanak », vont l'intérioriser pour appréhender à leur tour, *d'un point de vue qui se veut, en quelque sorte, plus autochtone*, leur rapport aux objets, aux références culturelles qu'ils évoquent, aux publics qu'ils accueillent, etc.

Le cas du Musée de Nouvelle-Calédonie est particulièrement significatif : l'endroit a été longtemps considéré comme une sorte de mausolée, un espace « pour les blancs », où les Kanak « ne venaient jamais », et où étaient entreposés des objets *ethnographiques* identiques à ceux qui occupaient par centaines les réserves des musées occidentaux, et dont Tjibaou expliquait,

⁸⁸⁷ Entretien, Nouméa, 8 juillet 2014 (c'est moi qui souligne). Togna est décrit comme un dirigeant charismatique, respecté par tous, et qui sait, comme il le dit apparemment lui-même, « mener sa pirogue ».

sans détour ni état d'âme, qu'ils ne représentaient plus que « du matériel mort » (1996[1985] : 192)⁸⁸⁸. Aujourd'hui, alors que les collections du musée calédonien sont sensiblement les mêmes, les lieux sont *habités*, les agents du musée sont les « gardiens » d'une force immatérielle attachée aux objets, et le moindre événement en lien avec le contenu des salles ou des réserves se charge d'une tout autre signification, qui remet également en question la dimension exogène des concepts patrimoniaux :

« Parce que tout le monde n'en a pas conscience. Particulièrement chez les Européens. Justement, ça paraît tellement évident [un musée, une exposition, un festival, etc.] que le fait de dire "Mais vous êtes au courant qu'il y a certains objets, normalement, vous n'êtes pas censés les voir ? Les enfants ne sont pas censés les voir, les femmes ne sont pas censées les voir... Et vice-versa : il y a des objets de femmes que les hommes ne sont pas censés voir". *Le "grand public", en Océanie, ça n'existe pas. Cette notion de grand public, cette notion universelle, c'est une forme de colonialisme culturel.* Mais tout le monde n'en a pas conscience. Sans parler de colonialisme culturel, parce que là [*rires*], il va y avoir des grincements de dents, et les gens vont se sentir tout de suite agressés, et ce n'est pas le but, c'est juste faire prendre conscience aux gens que ces objets ont... une symbolique, un pouvoir, une importance qui va au-delà de : "tableau que j'ai accroché au mur", quoi... »⁸⁸⁹.

Ce faisant, ces mêmes acteurs, du seul fait qu'ils n'appartiennent pas à la culture concernée, se posent aussitôt la question de leur propre *légitimité* :

« Parce que ce ne sont pas des tableaux du XIV^e siècle, une statue grecque, ou un truc comme ça ; ce sont des objets qui, pour beaucoup, ont un pouvoir, ont une signification, ont une dimension immatérielle [sur laquelle] *moi, en tant que femme, en tant que blanche, en tant qu'étrangère, (...) je vais intervenir, et à ce moment-là, je vais les abîmer spirituellement, on va dire (...)* J'en ai parlé avec des restaurateurs en France, c'est quelque chose qui est venu, petit à petit, qui commence à venir, mais en général, pour les restaurateurs d'art en métropole, ce sont des objets, point. Ils sont dans un musée, ils sont coupés de leur origine, maintenant on en fait ce qu'on veut. Et justement, moi, mon travail là-dedans, ça a été vraiment : "Non, ces objets, on n'en fait pas ce qu'on veut, ces objets, ils ont une origine, ils ont un pouvoir, ils ont une culture, ils proviennent d'une culture, ce n'est pas parce que vous, vous décidez que vous allez les mettre dans un musée qu'ils n'ont plus du tout de lien avec leur culture d'origine". (...) Est-ce que légitimement, (...) [parce que] j'ai appris des techniques de restauration, est-ce que j'ai le droit de restaurer ces objets ? Donc c'était une question légitime que je me suis posée. Et par rapport aux gens que j'ai rencontrés [majoritairement des Kanak ou des Métis acteurs du champ culturel], l'avis général était plutôt positif : comme je suis justement extérieure à la culture, j'ai plus de latitude à intervenir sur les objets que si

⁸⁸⁸ Conformément à une conception très ethnographique et obsolète de la muséographie. *Cf. infra*.

⁸⁸⁹ Cette dimension est omniprésente dans la littérature muséologique anglo-saxonne (*cf.* Message, 2006a ; Price, 2011[2007]). Il peut être utile de préciser que la personne qui s'exprime ici a effectué ses études en Australie.

j'en faisais partie. Oui. Parce que, quelque part, l'idée c'est qu'il ne va rien m'arriver parce que je ne fais pas partie de la culture, donc je n'ai rien à craindre, quelque part, à toucher les objets ou à m'en occuper, etc., tant que c'est fait dans un respect, évidemment. Mais *je n'ai rien à craindre, alors que si j'étais kanak, ça poserait beaucoup plus de problèmes* »⁸⁹⁰.

Une de ses collègues kanak dira pour sa part ne jamais manipuler certains objets sans prendre ses précautions :

« Il faut avoir des pensées positives. Donc quand je dois manipuler la monnaie kanak, je porte des gants. Comme ce n'est pas de chez moi [dans le Sud], je ne touche pas »⁸⁹¹.

Ici, le port de gants n'est pas justifié par des préoccupations d'ordre bactériologique, ni à des fins de meilleure conservation physique, etc., mais en rapport avec une spiritualité et une sacralisation qui mobilisent des croyances et des interdits si unanimement partagés qu'ils en arrivent à être naturalisés comme « faisant partie du métier ».

L'inculturation de la symbolique autochtone va plus loin encore, lors des « néo-rituels coutumiers » que j'évoquais précédemment. Dans le même registre, c'est à deux personnes *non-kanak* (en charge des collections du Musée de Nouvelle-Calédonie) qu'incombait la tâche de « convoier » les œuvres prévues pour l'exposition *Kanak, L'Art est une Parole* jusqu'au Musée du quai Branly. L'une d'elle raconte l'arrivée sur place :

« Avant d'ouvrir les caisses, on a fait un geste – enfin, j'ai, en l'occurrence, puisque j'étais toute seule à ce moment-là –, j'ai fait un geste coutumier pour transmettre, pour à la fois dire bonjour, merci, aux deux (...) régisseuses d'exposition qui étaient en charge du montage de l'exposition. Donc *c'était une façon aussi de nous attacher ensemble, de faire un lien* (...).

Ils ont adoré. Enfin, ils ont adoré... En dehors de l'aspect un peu exotique-machin, je pense que ça mettait du sens. Et pour nous, c'était aussi une façon de dire "Attention, ce qu'on est en train de vous donner là, ce n'est pas n'importe quoi. *Ce sont nos vieux*. C'est des choses qui sont importantes, qui ont un pouvoir. On vous confie, *non seulement, c'était le cœur de la collection, mais c'était vraiment des personnes, il y a vraiment une dimension qui va au-delà de l'objet*". Et c'était aussi une façon de leur dire : "On vous donne tout ça, mais faites-y vraiment très, très gaffe !!!" »⁸⁹².

⁸⁹⁰ Ces deux derniers extraits proviennent d'un entretien avec une restauratrice ; Nouméa, juillet 2014.

⁸⁹¹ Entretien, Nouméa, octobre 2014.

⁸⁹² Entretien avec Marianne Tissandier ; Musée de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 28 juillet 2014 (c'est moi qui souligne). On notera l'emploi du possessif (« ce sont *nos* vieux »), qui démontre pour le moins le sentiment d'identification (ou d'oubli de sa propre personnalité et de ses propres déterminismes) qui se trouve exprimé ici : il n'y pas de doute à avoir quant à la sincérité de mon interlocutrice, qui vit sa pratique professionnelle – et qui me la décrit ensuite – d'un point de vue qui se veut, d'une certaine manière, *autochtone*, surtout quand elle est extériorisée et présentée à des *outsiders*.

Et elle ajoute :

« Moi, quand je [pars] à l'international et que je représente le musée, je fais un geste à chaque fois. (...) Je vais amener un manou, je vais amener un billet de mille francs. Et je vais parler, avant de donner quoi que ce soit. Parce que... je ne sais pas, ça me semble important, de montrer, c'est une façon de leur montrer un respect, c'est une façon de leur dire bonjour et merci, mais c'est aussi une façon de leur montrer : "Même si j'ai l'air comme vous, je ne suis pas, je ne viens pas du même pays que vous, je viens d'une autre culture. Et prenez ça en compte aussi. Et je vous fais confiance, et au travers de ce qui se passe, on est en train de créer un lien entre nous, et c'est ça que symbolise le tissu". (...) *Après, moi, on ne m'a jamais appris, j'ai appris sur le tas. Je ne le fais sûrement pas bien du tout, j'essaie de le faire en tout cas avec le cœur, même si je n'ai pas forcément les codes complets !* Mais je sais que, pour en avoir discuté avec (...) d'autres, j'ai droit aussi, dans la mesure où je suis européenne, on ne va pas m'en vouloir de faire une gaffe, ou de ne pas dire les choses exactement comme il faudrait. (...) Au pire, on se moquera de moi, mais *ça fait partie du jeu !* [rires] »⁸⁹³.

De la même manière, à l'occasion d'un séminaire de formation consacré au travail d'aménagement et de (ré)organisation des réserves muséales, un groupe d'agents de la fonction publique venus de l'ensemble du champ culturel calédonien (Musée, ADCK, Province Nord, Province Sud, Institut d'Archéologie...) s'est retrouvé deux semaines durant au cœur des réserves du Centre Culturel Tjibaou, pour une mise en pratique *in situ* d'acquis théoriques nouveaux centrés sur la conservation préventive et la formation de formateurs⁸⁹⁴. L'arrivée des stagiaires sur le site avait été signalée par une « coutume de bonjour » (geste effectué par un ethnologue – Calédonien non-kanak – employé au Musée, à destination de la direction de l'ADCK et du « responsable coutumier » du Centre Tjibaou) ; la fin de leur mission s'est accompagnée d'une présentation on ne peut plus « classique » (*Powerpoint*) à l'ensemble du groupe, suivie d'une visite des réserves qui venaient d'être réaménagées : une fois les participants rassemblés dans le sous-sol, au seuil des réserves, un nouveau « geste » a été

⁸⁹³ *Ibid.* (c'est moi qui souligne). Elle précise néanmoins que, lorsque ces gestes coutumiers se produisent dans l'enceinte du musée de Nouvelle-Calédonie, elle s'efface complètement et laisse à d'autres (généralement des hommes kanak, membres de l'équipe) le soin de s'en charger. Lorsque l'écrivain calédonien (européen) Frédéric Ohlen « fait la coutume » à son éditeur, Antoine Gallimard, à Paris, le 17 mars 2014, il considère ce geste comme une façon de montrer son « océanité » (rencontre avec l'auteur ; 1^{er} août 2014).

⁸⁹⁴ Il s'agit d'un séminaire proposé par *Re-Org International*, un concept né en 2007 du partenariat entre l'UNESCO et l'ICCROM (Centre international d'études pour la conservation et la restauration des biens culturels) pour la « conservation préventive des collections de musée menacées des pays en développement ». Durant deux semaines, un intervenant de *Re-Org* a présenté, puis mis en pratique, des outils méthodologiques à destination des professionnels du champ muséal et patrimonial calédonien : régisseurs de collections, conservateurs, muséographes et, plus largement, toutes les personnes ayant la responsabilité d'actions patrimoniales et de projets d'exposition.

matérialisé et présenté, au nom de tous les stagiaires, cette fois par un intervenant kanak originaire de Province Nord, à destination du directeur de l'établissement, comme une passation symbolique formulée de manière à « restituer les objets » (manipulés, déplacés, classés par taille, poids, volume, etc.) à leurs « gardiens » légitimes. Ces derniers, par la voix d'Emmanuel Tjibaou, ont remercié leurs visiteurs, expliquant qu'il leur avait été nécessaire de « déranger les esprits » attachés au lieu et aux objets, pour pouvoir mener à bien la mission qui leur avait été confiée par la direction de l'établissement⁸⁹⁵.

Ainsi, au moment du « geste », les non-Kanak deviennent des acteurs *endogènes* à part entière, à l'intérieur de ce champ symbolique dont ils font indiscutablement partie, et dont personne ne songe à les exclure, dès lors que leur comportement, porteur de « codes » qu'ils ont intériorisés, rappellent qu'ils sont des « célébrants » (Bourdieu) comme les autres.

La marge de manœuvre paraît en revanche un peu plus étroite pour la part (minoritaire) de Métropolitains que j'ai rencontrés : quoique parfaitement intégrés au tissu socio-professionnel local, ils sont de plus en plus nombreux à avoir recours à un statut juridique de « patenté » (auto-entrepreneur), c'est-à-dire de *non-salarié*. Ce statut offre l'avantage d'une flexibilité d'emploi et surtout d'un évitement des tensions sociales, voire de conflits syndicaux ouverts, en lien avec l'épineux sujet de l'emploi local⁸⁹⁶ :

« Il y a de plus en plus une professionnalisation des jeunes de Nouvelle-Calédonie (...) qui sont intéressés par les métiers de la culture et qui, du coup, vont être intégrés, soit sur titre s'ils ont des diplômes, soit [en passant] des concours [de la fonction publique]. Ça commence à intéresser, ces métiers-là commencent à intéresser. Mais, parallèlement, je pense qu'il y aura toujours beaucoup de patentés. Je pense que c'est une des dérives de la loi sur l'emploi local : du coup, les gens prennent des patentés parce que c'est tellement simple de prendre des patentés ! Donc je pense qu'il y a beaucoup de Métros comme moi aujourd'hui qui travaillent en patentés et qui sont des salariés déguisés. (...) On m'a dit que si je ne travaillais pas en patenté, j'aurais peu de chance d'obtenir un emploi salarié. Et puis quelque part, ce statut m'arrange »⁸⁹⁷.

⁸⁹⁵ On peut noter au passage que la présence des « esprits » se trouve pareillement associée aux réserves du Centre Culturel Tjibaou, c'est-à-dire à des œuvres du Fonds d'Art Contemporain Kanak et Océanien (aucune pièce ne provient de collections d'« objets ethnographiques » ayant eu des fonctions rituelles ou symboliques dans leur société traditionnelle d'origine, puisque la totalité des œuvres sont *contemporaines*, et ont donc été fabriquées à partir des années 1980 puis achetées par l'ADCK) : les différents « patrimoines », « traditionnel » et « contemporain », sont ainsi mis sur le même plan symbolique.

⁸⁹⁶ Le statut de patenté (prestataire indépendant) est désormais celui choisi par d'anciens collaborateurs des institutions culturelles (parvenus au terme d'un ou plusieurs contrats à durée déterminée), pour continuer de proposer leurs prestations aux collectivités publiques.

⁸⁹⁷ Entretien, Nouméa, juin 2014.

Depuis la seconde moitié des années 2000, le poids des mouvements syndicalistes se fait sentir à l'intérieur du champ culturel : de plus en plus d'acteurs sociaux et syndicaux militent en faveur d'une discrimination positive à l'embauche, en faveur des natifs calédoniens (la « calédonisation des compétences »), en particulier au sein d'institutions qui jouent un rôle de premier plan dans la production symbolique en lien avec l'identité culturelle kanak. Ainsi, alors même que, durant les saisons de préfiguration du Centre Tjibaou (1995-1998), et dans les années qui ont accompagné sa mise en place, l'ADCK avait eu continûment recours à des professionnels de la culture qui étaient des « étrangers » (majoritairement des Métropolitains, généralement pour des CDD de trois ans, parfois reconduits) pour pourvoir les postes les plus qualifiés⁸⁹⁸, dix ou quinze ans plus tard, avec l'élévation sensible du niveau de qualification des natifs calédoniens, la position syndicale s'est durcie. Aussi, en 2009, peut-on lire dans le quotidien local que l'un des syndicats historiques du pays a entamé un mouvement de grève au Centre Culturel Tjibaou (CCT) :

« Pour les grévistes, l'heure est plus largement au bilan après vingt ans d'existence de l'ADCK (dix ans pour le CCT), celle-ci étant susceptible d'être transférée à la Calédonie dès cette année si les futurs élus le décident : *"Au bout de toutes ces années, nous déplorons la présence insuffisante de cadres kanak à des postes à responsabilité : un seul sur sept chefs de département (Emmanuel Tjibaou, à la section Recherche et patrimoine). Il ne faut pas oublier que l'ADCK est un outil du rééquilibrage"*. Emmanuel Kasarhérou [à l'époque directeur] corrige : *"Nous avons aussi deux Wallisiens et les autres sont tous des locaux. Il est certain qu'il n'y a pas suffisamment de Kanak formés en études supérieures, mais ce n'est pas une volonté de notre part de les exclure. On ne peut pas inventer la ressource humaine"*. Et de préciser : *"à la collecte, nous avons six Kanak sur six, qui ont un niveau licence"*. Enfin, l'USTKE regrette *"une marginalisation progressive de l'empreinte kanak dans une programmation guidée de plus en plus exclusivement par des exigences économiques"*. Le directeur du CCT assume ses choix : *"Notre conseil d'administration comprend les institutions locales, y compris le Sénat coutumier. Si la programmation dérivait à ce point, je pense qu'on me le ferait savoir"* »⁸⁹⁹.

L'interlocutrice (métropolitaine) citée plus haut explique :

« Ça peut se comprendre, on est sur deux tableaux : il va y avoir *grosso modo* les Métros qui arrivent, qui vont être sur le ponctuel, le précaire, parce qu'ils vont venir en effet

⁸⁹⁸ Cf. l'interview d'Octave Togna (*Mwà Vée*, n°60, 2008, p.24) : « (...) aux débuts de l'ADCK, en 1989, il n'existait presque rien en matière de structures et d'offres culturelles. Nous mêmes, nous nous cherchions et nous avons eu besoin de professionnels de la culture pour élaborer et mettre des programmes en place ».

⁸⁹⁹ « Un seul cadre kanak sur sept », *Les Nouvelles Calédoniennes*, 3 avril 2009. En 2009, l'ADCK était encore un établissement public d'État. Je précise au passage que ce type de conflit n'est pas réservé au seul champ culturel, mais se retrouve dans l'ensemble des secteurs, et pas exclusivement dans la fonction publique.

combler des besoins à des moments précis. Et puis, ce qui se met en place de manière plus durable, qui se fait avec les Calédoniens »⁹⁰⁰.

Aujourd'hui, les « experts étrangers » possèdent tous un niveau de formation souvent élevé, spécifiquement axé sur des acquis et des expériences dans un domaine d'activité précis (muséographie, art contemporain, patrimoine, etc.) : leur statut n'a pourtant rien de commun avec celui que connaissaient leurs homologues arrivés dans les années 1970-80 dans le contexte de *Mélanésia 2000* ou de l'OCSTC. Bon nombre de ceux qui sont actifs aujourd'hui ne résident en Nouvelle-Calédonie que depuis la seconde moitié des années 1990, voire les années 2000 : à ce titre, ils ne possèdent pas le statut de « citoyen calédonien » (au sens de la loi organique de 1999) et ne peuvent faire valoir l'antériorité de leur présence localement, une dimension qui a pris une tout autre portée depuis qu'il est question de la construction d'une Histoire commune à un seul et même « peuple calédonien ». Pour autant, leur vie personnelle et familiale est souvent bien ancrée en Nouvelle-Calédonie⁹⁰¹. Leur discours les classe dans une catégorie de professionnels experts (particulièrement bien dotés en ce qui concerne les compétences liées à l'écrit et à la formalisation des projets), et surtout très polyvalents. Leur conviction politique ou idéologique n'est jamais mise en avant, ce qui s'explique sans doute en partie par la relative précarité de leur situation. Il est vrai également que la posture « militante » ne constitue plus, ni une garantie d'emploi, ni la principale source de motivation ; la posture idéologique, quelle qu'elle soit, n'offre guère de valeur ajoutée à l'intérieur d'un champ social qui entend bien poursuivre sa déradicalisation, et qui, en vertu d'une dépolitisation croissante de ses contenus et d'une professionnalisation accrue de ses acteurs, est surtout devenu un secteur d'activité de plus en plus convoité et concurrentiel.

Du point de vue de l'employabilité des « experts métropolitains », la précarité se renforce avec l'indétermination actuelle des politiques culturelles et l'attentisme des services publics de la culture : ces acteurs sociaux allochtones du champ culturel composent un groupe de plus en plus nombreux et hétéroclite, qui gravite au plus près des institutions, à l'affût des projets⁹⁰². Pour démontrer leur sérieux et leur professionnalisme, certains de ces praticiens de la culture – médiateurs entre, d'un côté, les pouvoirs publics (et prêteurs de deniers), et de l'autre,

⁹⁰⁰ Entretien, Nouméa, juin 2014.

⁹⁰¹ Aucun de mes interlocuteurs n'a évoqué durant l'entretien la perspective d'un retour en métropole, sauf dans le cadre de missions ponctuelles ou de formations, ou encore, cette fois à titre personnel, pour des vacances.

⁹⁰² On y retrouve pêle-mêle des diplômés en ethnologie, en muséographie, en histoire de l'art, ainsi que des experts en gestion de projet culturel, en médiation culturelle, etc., souvent nourris d'expériences professionnelles diverses au sein des collectivités publiques métropolitaines et/ou locales et des institutions qui sont désormais devenues leurs commanditaires.

les publics et les artistes – n’hésitent pas parfois à s’appuyer sur des arguments « chocs ». Le « spectre » de la « dérive folkloriste » revient alors, agité tel un chiffon rouge :

« La culture mélanésienne n’est pas représentée et contrôlée par le peuple mélanésien. Du coup, il y a un risque de folkloriser cette culture et de la vider de son sens. Un exemple frappant est le cas d’Hawaii. Dans ces îles, le marketing a fait son travail et on ne voit, pour parler franchement, que des belles fesses et des beaux seins, rien de plus. Et il est hors de question de réduire la culture mélanésienne et océanienne à des clichés »⁹⁰³.

La référence à ce type de « marketing culturel » peut surprendre, d’autant plus que le contexte (historique, politique, religieux, économique, social, etc.) dans lequel s’est construite l’institutionnalisation de la culture kanak n’est guère comparable à ce qui se fait ailleurs en Océanie. Vraisemblablement, ces propos – qui ne sont pas non plus dénués de paternalisme/populisme – n’ont d’autre visée que celle de légitimer une expression, parmi d’autres, des nouveaux « business de l’authenticité ». Il s’y façonne des prestations variées et sur mesure (médiation, formation, management, accompagnement, etc.), développées selon « une rhétorique gestionnaire », et qui relèvent désormais, en Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, d’une véritable spécialité professionnelle : l’« ingénierie culturelle » (Dubois, 2013 : 35).

Il semblerait que, parallèlement au gonflement du volume de « patentés de la médiation culturelle », d’autres métropolitains choisissent de contourner la difficulté liée à l’emploi local, par le biais des concours administratifs territoriaux qui peuvent constituer une porte d’entrée dans l’administration culturelle (et donc une sécurité d’emploi par la suite). Quelques uns des entretiens que j’ai pu mener laissent entrevoir certaines divergences entre ces deux types de stratégie professionnelle :

« J’ai rencontré d’autres personnes qui sont arrivées après, que j’ai rencontrées pour leur parler du système de la patente, et qui elles, sont intégrées, je pense par exemple à [B.], qui fait partie de l’AMEP⁹⁰⁴, (...) elle a fait le choix en fait de passer le concours d’assistant qualifié de conservation, sachant qu’elle a un niveau d’études qui est

⁹⁰³ « Un risque de folkloriser », interview de Cyril Pigeau, magazine *Local*, n°157, du 16 au 22 juillet 2015, p.29.

⁹⁰⁴ L’AMEP-NC, que j’évoquais en introduction, est l’Association des Musées et des Établissements Patrimoniaux de Nouvelle-Calédonie. Créée en 2006, elle rassemble les principales institutions culturelles du pays et certaines associations du champ patrimonial, ainsi que plusieurs « patentés » de la culture, qui sont des prestataires réguliers des collectivités publiques. Les missions de l’AMEP concernent plus particulièrement la mutualisation des manifestations en direction des publics (Nuit des Musées, Journées du Patrimoine...) et des personnels (formations), notamment à destination des services culturels des trois Provinces et des associations adhérentes.

largement au-dessus. Ça, c'est une des dérives, aussi : (...) comme les places sont restreintes, du coup, les personnes qui se présentent à ces concours ont un niveau de plus en plus haut ; du coup, ceux qui ont un niveau plus bas n'ont même plus accès aux concours qui sont censés leur correspondre ! Un concours de catégorie B, c'est le bac, quand même, donc aujourd'hui personne ne passe le concours avec un bac. On peut le passer, mais on ne l'aura pas, puisqu'à côté, il y aura un mec qui a un bac + 5 ! (...) Il y a de plus en plus de diplômés qui acceptent, et ça c'est dur aussi quand tu as un bac + 5, de passer un concours de niveau bac. Après c'est des choix personnels. Ça dépend de l'âge. [B.], c'est une fille, elle a une petite trentaine. Moi, j'ai 40 ans, je ne vais pas aller passer un concours de catégorie B à 40 ans... »⁹⁰⁵.

Quelques tensions sont perceptibles⁹⁰⁶, car après les années dynamisées par la création de nouveaux postes, les institutions culturelles sont désormais instaurées et les équipes n'augmentent guère : les offres d'emplois sont plutôt rares, et le « milieu de la culture » demeure un cercle restreint. Les restrictions budgétaires sont également ressenties à tous les niveaux et impactent aussi bien les contenus de la programmation culturelle que la composition des équipes. Plusieurs projets conséquents ont également été gelés entre 2014 et 2015, comme l'extension du Musée de Nouvelle-Calédonie, pourtant prévue de longue date, ou encore la construction d'un Musée du Baigneur à Nouville (déjà évoquée plus haut). Plus généralement, la situation d'insularité et l'éventail réduit des postes ouverts dans la fonction publique dédiée à l'art et au patrimoine, contribuent à une contraction de l'emploi. La culture est un acquis précieux, mais elle n'est plus érigée en priorité de l'action publique⁹⁰⁷.

⁹⁰⁵ Entretien précité, Nouméa, juin 2014. Moins d'un an plus tard (mai 2015), la même personne s'est pourtant résolue à passer le concours de la fonction publique territoriale (catégorie B), avec succès (elle s'apprête à présenter en 2016 le concours de catégorie A)... Elle justifie ce changement de décision par un intérêt « stratégique » (précarité du statut de patenté, restrictions budgétaires drastiques) et la recherche d'une sécurité de l'emploi ; les vacances de postes auxquelles elle s'apprête à candidater ne concerneront pas nécessairement le secteur culturel : un sacrifice qu'elle se dit prête à accepter durant quelques années, avec l'idée néanmoins de pouvoir revenir ensuite vers les métiers de la culture (communication personnelle, 30 septembre 2015). Un autre Métropolitain patenté, plus âgé, associé aux actions de l'ADCK depuis le milieu des années 1990, déplore pour sa part cette tendance : « Bientôt il n'y aura plus que des fonctionnaires à la culture ! » (entretien, Nouméa, juin 2014).

⁹⁰⁶ Par exemple, un membre institutionnel de l'AMEP (allochtone) ne comprenait pas que des prestataires extérieurs soient intégrés aux assemblées générales (en tant que « membres associés »), durant lesquelles chaque représentant d'établissement public dévoile ses préoccupations et ses projets pour l'année en cours, et où sont également débattues les actions communes à mettre en œuvre.

⁹⁰⁷ Déwé Gorodey, membre du Gouvernement de Nouvelle-Calédonie en charge de la Culture, admet clairement que les projets culturels sont désormais soumis aux arbitrages du service des finances de l'exécutif local. Elle souligne volontiers l'impact des contraintes budgétaires sur l'avancement de certains projets qui ont pourtant été entérinés (entretien ; Nouméa, 1^{er} septembre 2015). L'attentisme est désormais de mise dans un contexte économique en berne et des perspectives politiques qui demeurent incertaines au moins jusqu'en 2018, date prévue pour la première consultation électorale sur la question de la souveraineté. Ce point renvoie aussi plus largement au thème, développé par Vincent Dubois pour le cas de la France métropolitaine, d'une « économicisation » de la culture, qui tend à inscrire « les logiques économiques comme nouvel horizon des politiques culturelles » (2012 : 16). En Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, les gestionnaires de la culture sont conduits à s'expliquer sur l'utilisation des fonds publics et sur les financements alternatifs qu'ils sont susceptibles de mobiliser (mécénat, ventes directes). Après la publication en 2012 d'un rapport critique de l'Inspection générale des finances

« Être ce que nous étions »⁹⁰⁸ : une injonction traditionaliste

A l'intérieur du champ de production symbolique, le discours traditionaliste sur la culture est donc devenu avant tout une affaire de spécialistes et de *vrais professionnels*, aux parcours diversifiés, parfois chaotiques, mais pour qui, finalement, la fabrication des représentations de « l'identité culturelle » (qu'elle soit kanak, océanienne, caldoche, calédonienne...) constitue le cœur de leur métier : intellectuels, artistes, « collecteurs » et « passeurs » de patrimoines, administrateurs de la culture, muséographes, ethnologues, etc., et plus généralement tous ceux qui sont détenteurs d'une forme reconnue de légitimité à produire ou à mettre en forme un discours sur l'identité culturelle.

Parallèlement, la position dominante conquise par l'identité kanak à l'intérieur du champ institutionnel local, ravive l'opposition paradigmatique entre, d'une part, une culture objectivée et montrée (la « haute culture ») et d'autre part, la culture vécue, subjective. Cugola déplore à ce titre les effets d'une institutionnalisation excessive de la culture kanak objective, contrôlée par une minorité d'intellectuels identitaires, et qui tient lieu désormais de référence culturelle officielle :

« Le développement culturel, explique-t-il, implique forcément une scission entre une culture kanak où domine le rapport marchand et une autre plus subjective tapie dans les recoins des tribus et des quartiers populaires. De ce fait, *une distance menace de s'insérer entre les détenteurs d'une culture institutionnelle et les représentants d'une culture populaire, les premiers, minoritaires, disposant du pouvoir de légitimer par un discours scientifique ou par le maniement des lettres, la construction des représentations sur la culture des seconds.* Insérées dans un appareil d'État et des dynamiques de marché, les institutions de la culture kanak sont passibles de reproduire le rapport de domination d'une culture "officielle" sur une culture populaire. En ce sens, l'objectivation de la culture kanak par son institutionnalisation n'est pas inspirée par la

(transférée à la Nouvelle-Calédonie depuis 2012, l'ADCK reçoit toujours le soutien financier de l'État à hauteur d'un tiers de son budget annuel, soit 350 millions de FCFP – ou 2,9 millions d'euros), le secrétaire général de l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou, Ashley Vindin, a dû justifier que certaines restrictions budgétaires avaient bel et bien été consenties par l'institution (en termes de charges de personnel notamment), avant d'évoquer un partenariat financier avec le groupe industriel Xstrata Nickel : « Élargir aux bailleurs de fonds privés de façon à sécuriser le financement de l'ADCK-CCT est toujours stratégique » (interview d'Ashley Vindin, *Les Nouvelles Calédoniennes*, 20 septembre 2012).

⁹⁰⁸ « Mais si nous sommes traditionalistes, nous décidons non seulement de nous étudier nous-mêmes en relation avec d'autres peuples, nous choisissons de maintenir notre tradition, d'y adhérer quelles que soient les difficultés et les tentations, d'être ce que nous *étions*, d'être nous-mêmes sans changement ni déviation. Seul le traditionalisme (...) peut faire notre salut, car nous sommes parvenus à un point où nous perdrons notre âme si nous ne retournons pas à ce qui précisément nous a fait ce que nous sommes » (Weil, 1971 : 14 ; cité par Babadzan, 1999 : 22).

subjectivité de la culture populaire mais tend à s'autonomiser » (2009 : 292 ; c'est moi qui souligne)⁹⁰⁹.

Prônant une vision subjective et endogène de la culture, l'association créée par Cugola et ses compagnons a donc pris le parti de réintroduire (et donc de *réapprendre*) une forme d'agriculture traditionnelle qui avait entièrement disparu localement depuis plus de cent cinquante ans, et qui concerne la plantation de taro en terrasses :

« Pour les tribus du Grand Nouméa, cette pratique a complètement disparu dès le début des années 1960. (...) Mais, dans le cas de La Conception, la culture irriguée en terrasses du taro avait disparu depuis bien plus longtemps déjà. Les habitants de Tiati ont fait les frais de l'implantation de la capitale dès les débuts de la colonisation et ont dû fuir en abandonnant leurs tarodières aux alentours de 1859. C'est pourquoi *les membres de l'association n'ont pas pu trouver sur place les savoirs traditionnels nécessaires à la réalisation d'une tarodière*. Ils ont donc dû, en utilisant des réseaux coutumiers, s'adresser aux derniers détenteurs de ce savoir-faire dans la région de Païta. *Dans la tribu de Bangou, des anciens ont consenti à nous céder leur savoir, enthousiasmés par l'intérêt de cette jeunesse pour des savoirs qu'ils voyaient déperir avec eux* » (Cugola, 2009 : 141 ; c'est moi qui souligne).

Initialement, la démarche vise à « "réinjecter" le taro dans les échanges coutumiers » :

« La circulation des objets lors des cérémonies coutumières s'est profondément transformée dans les tribus du sud. Les sacs de riz, le pain, les cigarettes, l'argent et les tissus sont autant d'éléments provenant de la sphère marchande. Ils se substituent peu à peu aux produits de la terre mettant ainsi en place d'autres systèmes symboliques. *Il est même courant aujourd'hui d'acheter son igname pour participer à une coutume. La réintroduction du taro dans les échanges coutumiers participe de la réappropriation d'un système symbolique important pour les Kanak*. L'abondance des vestiges de tarodières en de nombreux points du pays (Sand, 1995), montre que la culture du taro a constitué la base de leur alimentation au même rang que l'igname. Par conséquent, du point de vue symbolique, le taro avait une fonction aussi importante que celle de l'igname » (2009 : 163-164).

Au cours d'un entretien, une personne originaire de la tribu de Saint-Louis (voisine de La Conception) confirmera cette tendance actuelle à privilégier les ignames et les taros pour les offrandes coutumières. Elle cite les préparatifs auxquels elle a participé peu de temps auparavant en prévision d'un grand rassemblement coutumier :

⁹⁰⁹ L'argument n'est pas sans rappeler celui des anthropologues « modernistes » des années 1980, quant au rôle joué par les élites dans l'édification des représentations légitimes des identités collectives (*cf. supra*, chapitres 1 et 2).

« (...) la consigne, maintenant, c'est parce que nous, on dit « vrai manger », à Saint-Louis, on dit "il faut qu'il n'y ait que du vrai manger" ; une manière de dire "il faut qu'il n'y ait que des ignames, des taros, des légumes, il ne faut plus qu'il y ait du riz, etc". Mais après, tu ne peux pas faire sans, il y a des gens, c'est pas tout le monde qui a un champ... Donc, après, la consigne c'était : "O.K., pour ceux qui n'ont pas de champ, vous allez apporter du riz, et la nourriture qu'on trouve dans les magasins, mais ça, ça ne va pas rentrer dans la coutume". C'est-à-dire que quand on va présenter la coutume, ce sera à part, ce sera à côté (...), pour faire à manger (...). Il faut que les ignames viennent de ton champ. Après, c'est sûr, il y en a qui vont aller acheter et puis ils vont dire que ça vient de leur champ ! [rires] (...) C'est les consignes qu'on a reçues : qu'il faut arrêter avec les produits du magasin (...). Il faut arrêter aussi avec les tissus. Donc on a limité le nombre de tissus. Parce que d'habitude, quand il y a une coutume, on va chez le Chinois [boutique du « quartier asiatique » de Nouméa], on prend 4-5 tissus, c'est notre participation en plus de la nourriture. Et puis là, mon oncle a dit "Non, non, il n'y en aura pas trente-six mille (...). Il y aura la coutume de bonjour". Les coutumes de bonjour, on ne peut pas faire sans, donc on va utiliser les manous »⁹¹⁰.

Pour Béalo Gony, la réintroduction des « monnaies kanak traditionnelles » participe pareillement de cette *resacralisation* des échanges et de la *restauration* d'un système symbolique spécifiquement kanak, d'où la présence d'objets « profanes » (dans ce cas précis, les billets de banque qui ont remplacé les « monnaies » lors des coutumes) doit à tout le moins *s'estomper*. Aussi les « monnaies kanak » devront-elles être (re)fabriquées avec des matériaux « authentiques », même si, parallèlement, le processus de leur élaboration (jadis secret et réservé à quelques initiés) devra faire aussi quelques concessions à la « modernité » (*cf. encadré pages suivantes*).

Mais dans les tarodières de La Conception, le « retour de la tradition » ne s'arrête pas là. Une fois les taros plantés et les systèmes d'irrigation mis en fonction, l'association, qui bénéficie de certains appuis institutionnels (en particulier le Musée de Nouvelle-Calédonie), a souhaité faire connaître son travail bien au-delà du cadre de la tribu et des échanges coutumiers, en participant au « mois du patrimoine » organisé par la Province Sud :

« Sur le principe, il est proposé au public une visite du musée sur le thème de l'année, à savoir "La Terre en pays kanak". Le public est ensuite transporté vers Tiati où l'attend une visite guidée de la tarodière ainsi que la dégustation de plats à base de taro. Ce concept s'est agrémenté dans le temps avec la proposition de parcours botaniques et d'ateliers d'artisanat traditionnel. En janvier 2006, un camp de vacances a été organisé pour un groupe d'une vingtaine de jeunes adolescents de la tribu (12-18 ans). La même année a été mise en place une visite mensuelle, les "Samedis de Tiati". Elle a permis d'expérimenter une large palette de savoir-faire de l'artisanat traditionnel : confection de

⁹¹⁰ Entretien, Nouméa, octobre 2014.

monnaie kanak, d'instruments de musique, gravures sur bambou, vannerie, nasses à poisson, filets de pêche... En Juillet 2007, le site a accueilli des troupes de danseurs proposant une mise en scène de l'historique de la vallée dans un spectacle en plein air. Le même concept sera reproduit par une troupe de théâtre en octobre 2007. (...) Au total, depuis son ouverture au public il y a trois ans, la vallée de Tiati a accueilli sept cent cinquante visiteurs environ : 60 % sont non-kanak, dont la moitié Européens » (2009 : 145)⁹¹¹.

L'anthropologue et le « faux monnayeur » : Resacraliser la « monnaie kanak »

Béalo Wedoye a repris son nom de clan : Gony. Il est issu de la chefferie Bwaxat de la région de Hienghène ; il est à la fois *Daahma le Tuun** et anthropologue, actuellement chargé de mission au patrimoine au sein du gouvernement de Nouvelle-Calédonie (Direction de la Culture). Dans un ouvrage qu'il consacre à la monnaie kanak traditionnelle, il explique comment, dans la région de Hienghène, cette dernière avait totalement disparu des échanges coutumiers, avant d'être réintroduite dans le milieu des années 1980 (Gony, 2006). Aujourd'hui, le phénomène s'est amplifié, grâce au regain d'intérêt manifesté par de nouveaux fabricants des monnaies traditionnelles – en particulier des femmes. L'extrait de la discussion retranscrit ici porte moins sur la disparition puis la « réintroduction » des monnaies elles-mêmes que sur les conditions dans lesquelles elles sont refabriquées, et sur le rôle déterminant joué par ce chef coutumier-anthropologue dans ce processus de « resacralisation » des échanges cérémoniels**.

Gony évoque d'abord le « vieux » Benoît Boulet (qui n'est autre que le propriétaire du nom « Tjibaou »), qui a utilisé pendant des années des matériaux non traditionnels pour la fabrication des monnaies kanak (plastique, laine, textile). Il explique comment il a demandé au « vieux Boulet » – qu'il qualifie en riant de « faux monnayeur » – de revenir aux matériaux traditionnels (perles de coquillage, os de roussettes, nacre, perles végétales,...).

(suite p.531)

*Dans un récit autobiographique qui constitue son mémoire de maîtrise à l'EHESS (et dont un bref extrait est ensuite publié par le *Bulletin de la Société d'Études Mélanésiennes*), Wedoye décrit son parcours d'enfant adopté par son oncle maternel et éduqué comme un « Daahma le Tuun » : l'« aîné du clan ou petit chef » (Wedoye, 2001).

** Notre entretien s'est déroulé à l'Institut d'Archéologie de la Nouvelle-Calédonie et du Pacifique, où il travaillait à l'époque (Nouméa, 1^{er} août 2014).

⁹¹¹ De la même manière, une des femmes de la région de Hienghène expose régulièrement son stand de « fabrication de monnaie kanak » lors de diverses manifestations « grand public » (fêtes communales, fête de la citoyenneté, et même le 5^e Festival des Arts Mélanésiens en Papouasie-Nouvelle-Guinée), ce qui ne manque pas de susciter parfois des réticences en lien avec le caractère « sacré » de la monnaie traditionnelle. L'une de mes prochaines enquêtes doit s'effectuer auprès de cette fabricante de monnaies, rencontrée brièvement en septembre 2015, afin d'évoquer avec elle les particularités et les difficultés de son métier.

« Ce qui fait la valeur de la monnaie kanak, c'est les matériaux qui sont dedans. Le travail vient en plus. Je l'ai estimé comme ça, en jours [109 jours (Gony, 2006 : 79)], pour donner un supplément à la valeur culturelle de l'objet. Mais ce sont les matériaux qui composent l'objet qui lui donnent une entité de valeur culturelle. (...) Ce monsieur Boulet, ce n'est pas un fabriquant de monnaie, il n'est pas du tout fabriquant de monnaie. (...) Jean-Marie [Tjibaou] lui a demandé, à l'ouverture du centre culturel de Hienghène [1984], il lui a demandé de présenter son savoir-faire. (...) A cette époque, la monnaie a disparu – je l'ai dit dans le bouquin – des circuits d'échange, remplacée par des billets de banque. (...) Il a dû prendre une monnaie ancienne, il a regardé puis il a recopié. Mais n'ayant pas, comment on dit ça, l'histoire de la monnaie, "qu'est-ce qu'une monnaie ? pour faire la monnaie, qu'est-ce que je prends comme matériaux ? pourquoi je dois prendre ces matériaux et pas d'autres ?" ... N'ayant pas ça, il a fabriqué de la monnaie en plastique. Mais il a respecté la longueur, il a respecté le nombre de matériaux qui sont dedans, les couleurs... Sauf que, n'ayant pas la connaissance du statut, de l'importance des matériaux traditionnels qui sont dans la monnaie, il a fait du plastique. S'il avait eu conscience de ça, il n'aurait jamais pu faire de la monnaie en plastique***. (...) Maintenant, il y a d'autres personnes qui font [des vraies monnaies kanak]. Le centre culturel [de Hienghène] avait mis des ateliers de monnaie, c'était une seule femme qui faisait ça. Moi j'ai conduit un atelier de réflexion sur la monnaie, qu'est-ce que la monnaie avant ? Qu'est-ce que la monnaie aujourd'hui ? Qu'est-ce qu'on fait avec ? On paie ? on ne paie pas ? quel prix ? Etc. J'ai réussi à travers cet atelier de réflexion à amener 5...6 femmes. Pour refabriquer la monnaie avec les normes, l'exactitude, le métrage, les "brasses" [longueurs de bras]. J'ai donné mon bouquin à chaque femme, en disant : "Regardez, si ça vous va, copiez là-dessus".

C.G. : – Pourquoi les femmes ?

B.G. : – C'est la technicité. Les femmes, dans la société traditionnelle, apportent un savoir-faire, une ingénierie, des techniques qui sont fines : la poterie, la monnaie, les nacres... Ça n'empêche qu'il y a aussi des hommes qui font ça, mais les femmes sont plus attentives, minutieuses, leurs objets sont mieux réussis. (...) La motivation pour elles, aujourd'hui, pour les fabricantes de monnaies à Hienghène, c'est qu'enfin, quand on fait les cérémonies coutumières, on a la monnaie sur la coutume, on peut lire une monnaie, tout le monde peut en parler, les jeunes garçons et les femmes peuvent toucher la monnaie, mesurer, demander...(...) enfin, ça, c'est la partie pour moi intéressante. L'autre partie, pas moins intéressante, mais moins noble, on va dire, c'est la partie où une fabricante, à un moment donné, fait payer 10 000 F pour une monnaie noire, l'autre elle fait 5 000, l'autre 3 500... donc il n'y a pas une maîtrise, en fait, du prix, de la valeur monétaire. Je suis arrivé là-dedans, j'ai dit : stop. C'est une source de revenu. Parce que plus elles fabriquent de la monnaie, plus elles ont de revenu monétaire. Si elles font la monnaie à 10.000F, elles fabriquent cent monnaies, ça y est, c'est bon, elles s'achètent une voiture ! J'ai dit stop. La monnaie n'est pas là pour acheter une voiture ! Stop. On va définir ensemble avec les autorités coutumières la valeur monétaire qu'on lui donne. On a fait ça (...).

C.G. : – Ça sert à empêcher la dérive capitaliste ?

B.G. : – On dit "glissement". Et donc aujourd'hui, c'est 3 500 F la monnaie, l'enveloppe, mais pour prendre coutumièrement la monnaie, c'est un tissu européen, un billet de 1 000F, deux taros, deux ignames et une natte. C'est le protocole instauré. Si la personne vient et veut donner plus d'ignames, une natte en plus, elle peut. Le billet de banque, c'est fixe, c'est 3 500 F, peu importe la longueur, la couleur. Ces monnaies servent ensuite dans les échanges coutumiers (...) ».

*** Dans son livre, Gony s'interroge dès l'introduction : « Est-ce que la monnaie en plastique préserve la symbolique et la valeur culturelle du statut attribué à la monnaie traditionnelle ? » (2006 : 15).

Du côté de la tribu de La Conception, Cugola ne craint pas de signaler que le projet de promotion touristique des tarodières de la vallée de Tiati a suscité quelques réticences de la part des cultivateurs résidant à la tribu :

« Les champs des familles ont été présentés au public lors du mois du patrimoine de septembre 2005. Leur consentement n'était pas évident à obtenir car *elles ne comprenaient pas en quoi leurs champs méritaient d'être visités* » (*ibid.* : 136, note 116 ; c'est moi qui souligne).

On retrouve ici – comme en 1975 pour *Mélanésie 2000*, puis en 1995 au moment où est conçu le projet du Centre Culturel Tjibaou – toute l'ambiguïté des questionnements épistémologiques autour de la distinction (et de l'opposition) entre « *une culture que l'on vit entre soi* » et « *la culture que l'on peut montrer aux autres* »⁹¹² : malgré l'inflation de la patrimonialisation, la multiplication des lieux contemporains dédiés au développement culturel et à « l'ouverture aux autres cultures », il existe encore, ici et là, des formes de résistance au processus mondialisé de patrimonialisation et de marchandisation des cultures (Babadzan, 2013 : 157)⁹¹³.

Les promoteurs du projet associatif auront raison de ces résistances (« culturelles pourtant ! »)⁹¹⁴. La dimension traditionaliste *et marchande* qu'ils entendent développer devient acceptable à leurs yeux, uniquement parce qu'elle reste maîtrisée par ceux qui en sont à la fois les concepteurs et les acteurs *endogènes* :

« Le processus d'objectivation culturelle décrit ici, ajoute Cugola, est posé sur des bases endogènes, mais, la plupart du temps, il se réalise de l'extérieur, sous l'effet des forces du marché et d'une domination politique » (2009 : 205).

⁹¹² Dans le cas évoqué ici, il s'agirait même plutôt d'éléments inconscients du vécu quotidien, qui n'avaient pas (encore) été saisis par le discours ayant autorité à les ériger en « vraie culture », à laquelle il devient *ensuite* possible de s'identifier : les « champs des familles » accèdent ainsi à un univers symbolique dans lequel ils « méritent » d'être « montrés au public » (60% de non-Kanak) et « visités ».

⁹¹³ Outre les réticences des cultivateurs de la tribu de Saint-Louis qui sont évoquées par Cugola, je renvoie, pour le Nord, aux remarques formulées sur ce thème par Denis Monnerie (2005 ; *op.cit.*) et à la démarche impliquée de Patrice Godin (« Une approche concertée du patrimoine immatériel », entretien avec Christophe Challier et Patrice Godin, *Mwà Vêé*, n°34, 2001, pp.24-26). Ainsi certains rites, chants, danses ou lieux « tabous », conservent-ils une signification à l'intérieur d'un répertoire symbolique traditionnel *qui n'est pas* celui de l'hyper-culturation et qui, pour le coup, semble bien plus relever d'un processus de continuité que de ré-invention culturelle.

⁹¹⁴ Cf. Babadzan (2013a : 153).

Aussi l'auteur dénonce-t-il à son tour les dérives « folklorisantes » que certains représentants des collectivités publiques en Province Sud (le « bastion historique », précise Cugola, de la « mentalité coloniale ») n'ont pas manqué de vouloir leur imposer :

« On peut citer l'exemple de ce directeur de l'office du tourisme de la province qui nous conseillait de nous associer à des voyageurs qui feraient venir des touristes par milliers sur Tiati. *Pour divertir les touristes, il nous incitait à convaincre nos grand-mères de se vêtir à la façon de nos ancêtres (façon qu'elles n'ont jamais connue) et de mettre en scène le travail des tarodières* » (2009 : 153 ; c'est moi qui souligne)⁹¹⁵.

Ce récit est révélateur d'une généralisation du rapport traditionaliste des acteurs endogènes à « leur culture », et du surgissement de nouveaux énoncés culturalistes en lien avec l'*empowerment* des autochtones, dès lors qu'il est question de « faire renaître », sauvegarder, et valoriser des patrimoines matériels et immatériels dans lesquels peut s'incarner un « sentiment d'identité et de continuité » (Bortolotto, 2011 : 35). En effet, par le biais de reformulations ou d'innovations portées par l'agencité des acteurs, on voit fleurir les expressions contemporaines du traditionalisme (Lawson, 1999 : 50) et du culturalisme romantique : tous deux sont caractéristiques d'un rapport moderne à la tradition tel qu'il s'était notamment exprimé dans la revendication culturelle du mouvement ethno-nationaliste (Babadzan, 1999 : 28), lequel a largement contribué ensuite à sa diffusion (Babadzan, 2013 : 157).

Lawson rappelle surtout que le traditionalisme est une idéologie (pas nécessairement utilisée à des fins politiques) : la « tradition » y joue depuis longtemps le rôle d'un « réservoir du passé » (« *the reservoir of the past* »), mis à la disposition du présent, et dans lequel il devient possible de piocher des éléments qui seront ensuite réintroduits et recontextualisés pour créer ou réinventer des pratiques rituelles, culturelles, ou artistiques à la fois nouvelles *et* authentiques (1997b : 29). Or, comme les pages qui précèdent tentent de le démontrer, ce « réservoir » n'est pas accessible à tous, mais uniquement aux « gardiens de l'authenticité », ceux à qui leur statut confère une position de légitimité par rapport à tout ce qui a trait à l'identité culturelle et aux représentations de la coutume (*ibid.* : 30).

⁹¹⁵ Paradoxalement, en sus des préparations culinaires et de l'artisanat, l'association a aussi su générer une source complémentaire de revenus, depuis début 2007, grâce à la vente de... kava ! (Cugola, 2009 : 153). Cette boisson rituelle traditionnelle, concoctée à partir d'une racine, était présente uniquement dans certaines sociétés de Mélanésie (elle a été érigée en symbole national au Vanuatu, et compte pour une part non négligeable de l'économie de ce pays). Le kava n'a fait son apparition en Nouvelle-Calédonie que depuis la fin des années 1980 : les *nakamals* (bars à kava), qui n'ont rien de traditionnel, se sont depuis multipliés à l'intérieur du cadre urbain et péri-urbain, où ils accueillent à partir de la fin d'après-midi, une clientèle multi-ethnique en quête d'une plus grande mixité sociale, au cœur d'une ambiance « océanienne » que n'offrent pas les bars classiques (« entre exotisme et océanitude » écrit Chanteraud, in *Chroniques du pays kanak, Émancipations*, tome 4, 1999, pp.158-159).

S'il est omniprésent dans ce que d'aucuns célèbrent comme la « réinvention des performances culturelles »⁹¹⁶, ce (néo)traditionalisme imprègne pareillement certaines pratiques sociales *a priori* anartistiques, qui fonctionnent comme des néo-rituels à l'intérieur même des institutions et des administrations chargées de promouvoir les formes objectivées et actualisées de l'identité autochtone.

Très récemment, à l'occasion du dernier Congrès du pays kanak⁹¹⁷, le Département Recherche et Patrimoine de l'ADCK a, par la voix d'Emmanuel Tjibaou, directeur de l'ADCK, proposé la réintroduction systématique des « vraies nattes » en fibre végétale (tressées par les femmes porteuses de ce savoir-faire ancestral) et du « tapa traditionnel » (étoffe végétale en écorce battue, fabriquée par les hommes) : cautionné à la fois par l'institution culturelle (ADCK) et par le Sénat coutumier, ce « retour » de la natte traditionnelle et du tapa lors des cérémonies coutumières permettrait de relancer une production artisanale locale, tout en limitant l'usage des tapis importés d'Asie et tressés à partir de fibres plastiques (*cf.* Paini, 2003), et en réduisant le nombre de « tissus de coutume », importés également⁹¹⁸. Surtout, à l'instar de toute production culturelle d'inspiration traditionnelle, ces objets sont marqués du sceau de l'authenticité : à l'initiative de ceux dont le métier consiste, précisément, à « dire et faire l'identité et la culture kanak », ils confèrent un surcroît de *valeur symbolique* aux gestes et aux espaces dans lesquels ils sont utilisés.

Cette tendance, qui se donne toutes les apparences d'une « résistance » ou d'une « renaissance » de tel ou tel savoir-faire traditionnel (tout comme la culture du taro en terrasses, le tressage des nattes et la confection du tapa sont sélectionnés comme étant parfaitement représentatifs d'une *identité culturelle* spécifique), traduit en réalité bien davantage un processus largement engagé d'innovation et d'agencéité, dans de nouveaux espaces sociaux qui

⁹¹⁶ « Du corps à l'image. La réinvention des performances culturelles en Océanie » : l'appel à contribution pour le numéro 142 du *Journal de la Société des Océanistes* a été diffusé en 2014 pour une parution prévue en 2016. Le dossier « entend faire le point sur la manière dont l'étude des festivals et des performances culturelles dans le Pacifique peut contribuer aux débats qui sont au cœur de la pratique des sciences sociales aujourd'hui ». Le projet éditorial évoque les critiques formulées à propos de la légitimité des chercheurs « non-autochtones » depuis « les débats sur la notion d'"invention des traditions" », et souhaite « rendre compte de l'impact de ces critiques sur le renouvellement des approches en sciences sociales et sur le développement d'autres formes de discours académique dans le Pacifique ».

⁹¹⁷ Il s'agit de l'assemblée annuelle des autorités coutumières – conseils d'aires et Sénat – qui a vu en septembre 2015 le renouvellement des seize sénateurs coutumiers (nommés pour cinq ans par les huit conseils d'aire coutumière, selon les « us et coutumes » de chaque région) et parmi eux, la désignation, pour un an, d'un nouveau président (Gilbert Tein, de l'aire Hoot ma Whaap).

⁹¹⁸ Selon Yvon Kona, membre du Département Recherche et Patrimoine de l'ADCK, à l'origine du projet, cette réintroduction des objets symboliques traditionnels ne pourrait se faire progressivement (entretien, Nouméa, 7 octobre 2015).

sont réinvestis symboliquement : c'est à l'intérieur de ces espaces que les professionnels de la culture construisent les représentations contemporaines de l'identité kanak.

C'est là aussi, sans doute, en vertu de la seconde injonction culturaliste contenue dans l'accord de Nouméa, qu'ils seront appelés à construire celles de « l'identité calédonienne ».

Conclusion

« L'hypothèse est que là où il y a égalité entre les groupes, les différences ethniques n'ont plus guère de signification ».

Ronald Cohen (1978).

J'ai voulu retracer dans les pages qui précèdent la genèse d'un discours culturaliste sur l'identité kanak, depuis l'inversion symbolique des catégories coloniales de stigmatisation et d'exclusion des « indigènes », jusqu'à l'affirmation endogène de représentations, de croyances, et de néo-traditions incarnant une culture et une coutume kanak qui disposent désormais de moyens (administratifs, humains, financiers...) leur permettant de s'institutionnaliser : ce processus est en réalité moins le signe d'une résilience culturelle ou d'un « sursaut » anti-hégémonique, que la démonstration des profondes transformations et recompositions survenues ces quarante dernières années à l'intérieur du champ social et culturel de la Nouvelle-Calédonie.

La dimension culturelle autochtone – que *Mélanésie 2000* a véritablement *fait surgir* sur la scène publique et dans l'enceinte de la « ville blanche » pour la première fois en septembre 1975 – a rapidement fait partie intégrante de la rhétorique du champ politique, sans lequel elle n'aurait pas été en mesure d'accéder au niveau d'institutionnalisation qui est le sien aujourd'hui.

Sans pour autant dresser un panorama du champ culturel et artistique local, mon travail entendait revenir sur chacune des étapes de la réification de l'identité kanak, afin de montrer notamment qu'aucune d'entre elles ne donne véritablement lieu, ni à une rupture idéologique, ni à un renversement paradigmatique : au contraire, l'histoire de la construction du discours sur l'identité kanak souligne, de mon point de vue, l'existence d'un processus continu de

modernisation socio-politique du champ social calédonien, qui s'accompagne plus particulièrement de l'émergence et de l'autonomisation d'un champ culturel et artistique dédié à la culture mélanésienne autochtone et, plus largement, à « l'océanisation » des productions symboliques qui voient le jour en Nouvelle-Calédonie depuis maintenant plus de deux décennies.

Ce processus demeure l'axe problématique qui a structuré ma réflexion et la (re)construction de mon objet de recherche : depuis les années 1970, et au moins jusqu'en 2019 (date-butoir prévue pour l'organisation d'une consultation des « populations intéressées » sur la question de l'autodétermination), le contexte politique et idéologique, local et national, n'aura presque jamais cessé tout à la fois de se nourrir et d'encourager la *réification et la patrimonialisation* des identités collectives postcoloniales en Nouvelle-Calédonie. A certaines époques charnières de l'avenir statutaire du pays, l'analyse anthropologique d'un tel processus, appréhendé en termes de construction symbolique des identités culturelles, s'avère d'un maniement plutôt délicat ; elle tend en effet à souligner l'usage politique ou idéologique qui a pu et peut encore en être fait, à des fins de sensibilisation et d'identification collective : mono-ethniques et nationalistes dans un cas (1975-1988), multi-ethniques et « citoyennes », ou plus volontiers autochtones, dans le second (1998-2015) – ce dernier point n'étant pas le moins problématique. En revanche, à d'autres moments, plus ouvertement inscrits dans le cours des politiques publiques nationales et provinciales ou territoriales, la patrimonialisation identitaire se destine davantage à la marchandisation des biens culturels et à leur promotion auprès de différents publics (parfois avec des intentions louables comme celle d'une « démocratisation de la culture »).

Quoi qu'il en soit, dans un tel contexte, la notion d'invention ou de réinterprétation des traditions ne suscite pas les mêmes engouements, ni les mêmes contre-feux épistémologiques, selon qu'elle sert, ou pas, des desseins idéologiques ; elle invite toutefois à questionner inlassablement certains poncifs de l'anthropologie, en particulier celui de l'essentialisation et du caractère prétendument immémorial et irréductible des identités ethnoculturelles (*cf.* Babadzan, 2009), ou encore celui du spectre – si redouté par l'ethnologie – de la folklorisation des cultures⁹¹⁹.

⁹¹⁹ *Cf.* Nathalie Heinich, compte-rendu d'ouvrage, « Chiara Bortolotto (éd.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie* », *Gradhiva*, 15, 2012, pp.227-229 (<http://gradhiva.revues.org/2412>).

Au final, il faudrait retenir que l'histoire des *identifications* collectives en Nouvelle-Calédonie ne peut s'énoncer et se comprendre que comme la résultante complexe d'un triple processus de colonisation-évangélisation-spoliation, puis par l'amorce d'un lent mouvement de rééquilibrage du pouvoir symbolique au profit des représentants de l'ethnie colonisée : ce dernier inclut la recomposition du paysage culturel, le renforcement du poids d'institutions nouvellement créées, et surtout les parcours, les discours, et les représentations qui sont portés par les nouveaux acteurs du champ culturel et artistique – sans négliger les liens historiques complexes avec les élites du champ politique et les autorités « coutumières », en tant qu'elles sont aussi, peu ou prou, des « protagonistes identitaires » et des représentants tout aussi légitimes de l'identité autochtone.

Dès le début de cette recherche, j'ai donc pris le parti de questionner la construction et la réification de l'identité kanak, passée de « la culture [comme] revendication politique » à « la culture [comme] produit de consommation »⁹²⁰ (celle qui s'expose aussi, en partie, dans les salles du Centre Culturel Tjibaou), tandis qu'un certain discours savant s'attache à décrire une « culture objective », « montrée », de plus en plus en dissonance avec la « culture subjective », « vécue » (Cugola, 2009 : 175). Mes analyses sont le fruit d'une ambition d'objectivation sociologique des expressions contemporaines de la culture, avec un accent tout particulier mis sur la question des usages idéologiques ou symboliques de la coutume ; elles entendent proposer une vision heuristique, par les textes, les archives, les témoignages, et l'observation ethnographique, de la manière dont les croyances et les pratiques sociales des acteurs du champ symbolique kanak et calédonien, se sont largement nourries des paradigmes de l'anthropologie océaniste. Le rôle de cette dernière est en effet central dans le processus historique que je décris, comme il a pu l'être aussi ailleurs, dans d'autres contextes post-coloniaux : d'abord missionnaire ou primitiviste, puis militante et culturaliste, l'anthropologie se veut désormais, non seulement « historique », mais surtout « décolonisée » ou « équitable », comme le suggère Alban Bensa :

« Il est temps que les Océaniens donnent leur point de vue, leurs propres analyses, de ce qui leur est arrivé, et que ça ne reste pas un seul discours académique européen, australien, français, etc. Et c'est vrai qu'une histoire équitable, c'est une histoire qui fait place à l'expérience historique telle qu'elle a été transmise dans ce milieu kanak »⁹²¹.

⁹²⁰ « La culture, ciment de la citoyenneté », interview de Victor Tutugoro, revue culturelle *Endemix*, 22/04/2015 (consultable sur : <http://www.poemart.nc/actualites/victor-tutugoro>).

⁹²¹ Entretien avec Alban Bensa, « La Fabrique de l'Histoire », émission de *France Culture*, 8 décembre 2014.

D'un point de vue épistémologique, il ne s'agit pas pour moi d'idéaliser ou d'hypostasier ce que Bensa désigne comme la « création narrative » des sujets sociaux (2006)⁹²², ni de prôner une position « ultra-relativiste » qui mettrait tous les types de *discours* sur le même plan, au nom d'un antipositivisme qui « soutient que la vérité et le savoir sont construits, pluriels, actuels et politiques » (Douglas, 1996 : 125). Mon travail s'attache davantage à mettre en évidence un élargissement du champ symbolique et une multiplication des discours (souvent congruents, parfois concurrents) sur l'*identification* et l'*appartenance* à un groupe ethnoculturel, à un « peuple » et, le cas échéant, à une « nation ». Cela revient notamment à pouvoir discerner les conditions sociologiques, historiques, et politiques, qui rendent désormais possible l'émergence d'un discours sur le « processus *endogène* d'objectivation culturelle » (Cugola, 2009 : 292). Ce dernier, qui se veut distinct du processus d'institutionnalisation d'une certaine représentation de la « haute culture » kanak, a encore bien du mal à se distinguer de l'actuelle *doxa* culturaliste. Comme j'espère l'avoir démontré, c'est précisément le processus d'objectivation *exogène* qui a servi de base à l'idéologie indépendantiste kanak puis au paradigme traditionaliste sur lequel se sont édifiées l'institutionnalisation des formes identitaires, leur patrimonialisation tous azimuts, et leur mise en spectacle.

Cependant, à l'issue de cette recherche, qui prône d'emblée la déconstruction de toute forme de célébration culturaliste de l'authenticité, une des inflexions qui semble se dessiner est la suivante : certes, les catégories exogènes dominant encore aujourd'hui très largement le champ culturel et artistique calédonien, mais cependant, la capacité d'initiative, d'action, et d'innovation des acteurs de ce nouveau champ social (l'*agency*) permet, au moins en partie, une *reformulation endogène* des représentations identitaires – même et y compris par le recours à certaines (ré)inventions de traditions, une expression à laquelle Jackie Assayag dit en préférer une autre : la « réinvention des différences », qui a l'avantage, dit-il, d'être « exempte de connotations binaire et inauthentique, linéaire et essentialiste ; en somme liées à l'idéologie eurocentrique et diffusionniste du progrès » (Assayag, 2006 : 102 et note 10).

Au-delà des nuances de terminologie, la déconstruction du discours ethno-nationaliste kanak s'accompagne de celle de la mise en culture de la symbolique identitaire autochtone (dans les musées, les festivals, les centres culturels) ; chacune renvoie systématiquement à la question de l'authenticité ou plutôt de l'*authentification* des représentations culturelles données

⁹²² Cf. aussi le compte rendu de l'ouvrage d'Alban Bensa par Claude Dubar : « Alban Bensa, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, 2006 », *Temporalités*, 4, 2006 (<http://temporalites.revues.org/392>).

pour acquises, et à celle de la *légitimité* de ceux qui en sont les garants : conservateurs, intellectuels identitaires, « passeurs », inventeurs, ou rénovateurs de coutume, de patrimoines, de mémoires et de traditions. Comme l'écrit Chiara Bortolotto :

« la production du patrimoine n'est pas conçue simplement comme une production de connaissance mais aussi comme l'expression d'un pouvoir (...). En choisissant de transmettre certains éléments au détriment d'autres, les interventions patrimoniales, souvent considérées comme éminemment techniques ou scientifiques, conditionnent les représentations identitaires des groupes sociaux et font apparaître leur dimension sociale et politique. Qui détient la légitimité d'un tel choix ? Au nom de quels intérêts ? De quels groupes ? Ces questionnement ne sont plus simplement au cœur de la réflexion anthropologique mais s'imposent désormais aux responsables de la formulation et de la mise en œuvre des politiques culturelles » (2011 : 33).

A côté des incontournables célébrations de la « renaissance culturelle autochtone », désormais parfaitement calibrées et professionnalisées, et au-delà d'une tendance à la promotion des « formes d'auto-exotisme » (Ciarcia, 2011 : 15), certaines de mes observations de terrain, ou des bribes de témoignages des acteurs du champ culturel calédonien, me portent à croire qu'une objectivation endogène de la construction du discours identitaire (en particulier kanak) est en marche⁹²³. A la manière d'un Roger Keesing, on peut se demander quelle place doit être accordée (ou concédée) aux chercheurs « étrangers » dans ce travail de déconstruction des récits identitaires kanak (auxquels bon nombre d'entre eux ont jusqu'ici amplement contribué). A ce titre, la manière dont pourrait être perçue la réflexion que je livre ici, et notamment l'origine et la teneur des commentaires et critiques émanant de contributeurs endogènes au champ culturel et patrimonial (ce que Heinich nomme « l'épreuve de pertinence »), pourraient constituer un indicateur sur ce point :

« En quoi ce que nous disons de la réalité vécue par les acteurs est-elle pertinente pour eux ? En quoi les intéresse-t-elle ? En quoi y adhèrent-ils ou, au contraire, la rejettent-ils ? Et que nous disent ces approbations ou ces rejets de la valeur de nos analyses ? » (Heinich, 2002 : 124-125)⁹²⁴.

⁹²³ J'en veux pour preuve l'une des toutes dernières conférences présentées en 2015 au Centre Culturel Tjibaou par le Département Recherche et Patrimoine (DRP), qui a posé la nécessité d'analyser la production et les usages de traditions orales mémorielles en lien avec les événements douloureux de la « révolte » kanak de 1917 (rébellion, répression, destruction des relations d'alliances entre les clans rebelles et les « auxiliaires » ayant participé à la répression aux côtés de l'armée coloniale). A noter que ce travail du DRP sert des desseins bien particuliers, en lien avec un processus, déjà engagé entre les aires Hoot ma Waap et Xâracùù, de réconciliation et de réparation des traumatismes subis (« La guerre kanak de 1917 », conférence d'Emmanuel Tjibaou et Yvon Kona, avec la participation d'Alban Bensa ; Centre Culturel Tjibaou, 1^{er} octobre 2015).

⁹²⁴ Heinich avait déjà introduit dans son ouvrage – *Ce que l'art fait à la sociologie* (1998) – ce concept de « l'épreuve de pertinence ».

Perspectives autochtones

A ce stade, et pour éclairer la suite qui pourrait être donnée à ce travail, il ne paraît pas inutile de souligner combien la référence aux textes fondateurs des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones (déclaration du 13 septembre 2007, dont la mise en œuvre a été votée par le congrès de la Nouvelle-Calédonie en août 2012), confère encore davantage, depuis quelques années, une dimension « onusienne » au concept de patrimoine (Trépiéd, 2011), et une assise juridique d'ampleur « universelle » à tout ce qui relève, de près ou de loin, à la question des patrimoines culturel, naturel, matériel, et immatériel relatifs à l'autochtonie⁹²⁵. C'est précisément dans cette direction que le Sénat coutumier a choisi de s'engager : l'institution, qui rassemble « des "fonctionnaires coutumiers" rémunérés par l'État » (Cugola, 2009 : 208) s'est ralliée depuis longtemps à une position idéologique qui n'exige plus une « indépendance kanak », mais inscrit plutôt sa souveraineté sur le modèle d'un « biculturalisme », à l'intérieur des frontières politiques de l'État, en faisant valoir le statut d'antériorité des Kanak⁹²⁶. En particulier, dans le secteur du développement et de l'exploitation minière (activité hautement stratégique en Nouvelle-Calédonie), le Sénat coutumier appuie notamment l'action d'un comité associatif qui vise à faire valoir les droits des *premiers occupants*, propriétaires légitimes du patrimoine naturel (et notamment des ressources minières), dans la redistribution des profits générés par l'activité industrielle⁹²⁷. Selon Demmer, la dimension essentielle dans la démarche

⁹²⁵ Voir aussi l'introduction de B. Trépiéd et S. Guyon dans le numéro spécial « Outre-mers indigènes » de la revue *Genèses*, n°91, juin 2013, p.2. Les déclarations d'un représentant local du Conseil National Des Peuples Autochtones sont tout à fait significatives de l'ampleur de ce paradigme autochtoniste, étendu aux autres peuples qui partagent la même « océanitude » (*sic*) : « Le peuple kanak, peuple autochtone de Nouvelle-Calédonie en Océanie », intervention de Sarimin Boengkih au 1^{er} Congrès des Peuples Autochtones Francophones ; Agadir, 2-6 novembre 2006 (www.gitpa.org/Dvd/pj/KANAK/KanakC1_1.pdf).

⁹²⁶ Bosa et Wittersheim (éds.), 2009 ; Gagné et Salaün (dir.), 2010 ; Faberon *et al.* (dir.), 2011. Sur ce thème dont les sciences sociales se sont abondamment saisies depuis quelques années, je renvoie aux conférences et publications du Programme de recherche Scales of Governance & Indigenous People (SOGIP), notamment l'intervention de R. Dickins-Morrison (« Le Sénat coutumier de Nouvelle-Calédonie : enjeux politiques et articulations discursives autour de l'institutionnalisation de l'identité kanak et de la coutume », séminaire 2013-2014 : « Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones », séance du 14 novembre 2013). Le thème de l'autochtonie apparaît comme un objet d'étude privilégié pour l'anthropologie exogène, en proposant des terrains d'enquête qui ont vraisemblablement vocation à être de plus en plus convoités (*cf.* Chabrol, 2008). Bellier parle même d'une « anthropologie des mouvements autochtones » : en résulterait, selon elle, « une forme d'interpellation qui appelle à réexaminer nos pratiques comme à s'intéresser à l'impact de nos écrits, situation qui fragilise les disciplines comme l'ethnologie, l'anthropologie et la sociologie » (2013).

⁹²⁷ Le Comité Autochtone de Gestion des Ressources Naturelles (CAUGERN), créé en 2005, entend s'opposer aux intérêts des multinationales de l'industrie minière, afin de faire valoir la revendication du peuple kanak sur l'ensemble des ressources terrestres et maritimes du pays, en vertu des droits inaliénables des peuples autochtones (Demmer, 2007).

des « coutumiers » demeure bien celle des obligations des États envers l’autochtonie de certains peuples, laquelle n’exige pas la congruence des limites ethniques et politiques ; à l’inverse, le projet historique du FLNKS propose davantage une intégration des Kanak aux structures décisionnaires et aux outils du développement économique (*empowerment*), avec la perspective inéluctable d’une émancipation politique irréversible du pays (Demmer, 2007 ; 2015). Les dissensions actuelles, que ce soit autour du chantier de « socle des valeurs communes du peuple kanak »⁹²⁸, ou du projet de pluralisme juridique combinant droit français et droit coutumier (pour ou contre lequel un certain nombre d’anthropologues ont d’ailleurs pris assez nettement parti)⁹²⁹, en disent long sur les conflits de légitimité qui s’expriment au cœur du champ de production symbolique, et qui continuent de questionner, voire de fragiliser, l’assise institutionnelle du Sénat coutumier. Les propositions récentes de cette instance consultative, en particulier sur le plan juridique, pourraient bien, si elles devaient être entendues, tendre vers un développement de formes de plus en plus institutionnalisées de biculturalisme, qui ne sont pas sans rappeler la situation de peuples autochtones voisins⁹³⁰.

Pour Déwé Gorodey, militante indépendantiste de la première heure, devenue membre du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, plus particulièrement en charge de la Culture (et qui fut aussi chargée des relations avec le Sénat coutumier), la position *autochtoniste* – défendue par une partie de l’intelligentsia kanak et rendue visible dans l’espace public par le truchement des institutions coutumières – constitue véritablement un « retour en arrière », pour la bonne raison que les acquis de l’accord de Nouméa (qui précède de près de dix ans la Déclaration de l’ONU sur les Droits des Peuples Autochtones signée en 2007) avaient déjà engagé le « pays » tout entier sur la voie de la pleine souveraineté. Qui plus est, le paradigme autochtoniste ne serait pas, selon elle, le mieux adapté à la situation de la Nouvelle-Calédonie, puisque les Kanak ne représentent pas une minorité ethnique au sein d’un État pluriethnique : forts de leur représentativité dans la société calédonienne (la communauté kanak représente 39% de la population en 2014, suivie par les « Européens » pour 27%), les électeurs kanak auront la possibilité d’exercer leur droit de vote pour décider, aux côtés des autres « populations

⁹²⁸ Ces travaux ont abouti à la proclamation en 2014 d’une *Charte du Peuple Kanak*, déjà évoquée plus haut, dont la valeur performative, ainsi que les caractéristiques sociales de ses auteurs, devraient être appréhendées et discutées rapidement par les sciences sociales. Cf. la brève approche critique de Demmer (2015).

⁹²⁹ Demmer, Salomon, *et al.* (2013) ; Merle (2013) ; Godin et Passa (2014) ; Tcherkézoff (2015).

⁹³⁰ A titre comparatif, les travaux d’Elizabeth Rata proposent une analyse critique des usages politiques de l’autochtonie en Nouvelle-Zélande, où les représentants du « peuple indigène », les Maoris, édifient de nouvelles exigences sur la base de leur statut de « premiers occupants » : l’auteur entend également signaler certaines dérives anti-démocratiques induites par le biculturalisme Maori/Pakeha (2005 : 274).

intéressées », de l'avenir politique de leur pays⁹³¹. Celui-ci s'articule désormais, on l'a dit, autour de la notion de « citoyenneté » – un portefeuille dont la gestion revient aussi à Déwé Gorodey – dans laquelle les différentes « composantes du pays » doivent trouver à s'exprimer aussi par la voix des institutions culturelles et de toutes celles et ceux qui, à travers elles, sont les dépositaires du pouvoir symbolique de faire advenir *en réalité* ce qu'ils énoncent *en représentation*⁹³².

Une des personnalités métropolitaines impliquées de longue date dans la gestion étatique du « dossier calédonien », Alain Christnacht⁹³³, suggérait déjà en 1994 que l'unité calédonienne pouvait être rendue possible :

« Ce n'est pas une vision univoque selon laquelle chacun n'aurait qu'une culture. Il peut très bien y avoir une superposition d'une référence culturelle communautaire (sans pour autant verser dans le communalisme complet) et d'une référence identitaire calédonienne, composée, comme le disent nos ancêtres, de la volonté de vivre ensemble, d'une histoire en partie commune, d'objectifs en partie communs, d'un sol unique, etc. Je pense qu'il peut y avoir *une identité calédonienne avec des éléments culturels communs*, s'enracinant dans un passé assez récent et dans le présent, avec des projets

⁹³¹ Entretien avec Déwé Gorodey ; Nouméa, 1^{er} septembre 2015. Toutefois, selon Gorodey, si les personnes relevant du statut de droit coutumier (c'est-à-dire la très grande majorité des Kanak) sont inscrites d'office sur les listes électorales dites « spéciales », une partie non négligeable d'entre elles s'abstiennent pourtant d'aller voter à chaque scrutin.

⁹³² Selon Bourdieu : « L'efficacité du discours performatif qui prétend faire advenir ce qu'il énonce dans l'acte même de l'énoncer est proportionnelle à l'autorité de celui qui l'énonce (...). Mais l'effet de connaissance qu'exerce le fait de l'objectivation dans le discours ne dépend pas seulement de la reconnaissance accordée à celui qui le tient : il dépend aussi du degré auquel le discours qui annonce au groupe son identité est fondé dans l'objectivité du groupe auquel il s'adresse, c'est-à-dire dans la reconnaissance et la croyance que lui accordent les membres de ce groupe autant que dans les propriétés économiques ou culturelles qu'ils ont en commun (...). Le pouvoir sur le groupe qu'il s'agit de porter à l'existence en tant que groupe est inséparablement un pouvoir de faire le groupe en lui imposant des principes de vision et de division communs, donc une vision unique de son identité et une vision identique de son unité » (Bourdieu, 1980b : 66).

⁹³³ Alain Christnacht, déjà mentionné *supra*, est un haut fonctionnaire, diplômé de l'ENA en 1973. Il a été secrétaire général de Nouvelle-Calédonie (1980-1982). En 1988, il est directeur de cabinet du ministre des DOM-TOM, Louis Le Penec : il participe à la préparation des accords de Matignon-Oudinot, avant d'être nommé Haut-Commissaire de la République en Nouvelle-Calédonie (1991-1994). Il intervient également dans la préparation de l'accord de Nouméa en tant que conseiller du Premier Ministre Lionel Jospin. Sa participation à la rédaction de l'accord de Nouméa est fréquemment évoquée (il a d'ailleurs écrit un ouvrage à ce sujet : *La Nouvelle-Calédonie*, Paris, La Documentation Française, 2004). En septembre 2014, il s'est vu confier, par le premier ministre Manuel Valls, une mission d'écoute et de conseil destinée à préparer, aux côtés des signataires de l'accord de Nouméa, l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie. Cette mission, conduite avec un autre expert, Jean-François Merle, a fait l'objet de vives critiques de la part du « camp loyaliste » en Nouvelle-Calédonie, qui a dénoncé une mission déséquilibrée (Christnacht et Merle sont deux personnalités proches du PS). Pour faire taire la polémique, la mission « Christnacht-Merle » a été élargie depuis fin 2014, afin de rassurer le camp anti-indépendantiste quant à la neutralité bienveillante de l'État au travers de cette mission.

d'avenir, sans que personne ne renonce à ses caractéristiques culturelles, à son organisation culturelle propre »⁹³⁴.

A côté des échéances strictement politiques – sur lesquelles je ne me risquerai à aucun pronostic –, il incombe donc depuis deux décennies aux institutions publiques du champ culturel et patrimonial de donner à voir les formes symboliques de la « communauté de destin » que les composantes ethniques du pays sont vouées à partager depuis la signature de l'accord de Nouméa et, au-delà, dans le processus d'édification d'une communauté calédonienne multiculturelle. Comme le rappelle un collectif d'archéologues calédoniens conduit par Christophe Sand, la démarche qui vise l'édification d'un peuple pluriethnique (avec, à terme, la possibilité pour « les citoyens calédoniens » de se prononcer en faveur de la pleine souveraineté du pays, et donc d'une « nationalité calédonienne ») passe nécessairement par la construction de références culturelles communes, sortes de « mythes fondateurs » partagés par l'ensemble de ses membres disposés à se constituer en « peuple calédonien ». Sur le socle de ces « mythes fondateurs » communs pourrait, *à terme* (mais selon toute vraisemblance, pas avant le terme de l'accord de Nouméa, voire bien au-delà), s'édifier la conscientisation et *la croyance* en l'existence d'une *identité calédonienne* pluriethnique et multiculturelle, et le sentiment partagé d'une appartenance à cette nouvelle *communauté imaginée* (Anderson, 1983) :

« L'évolution contemporaine accompagnant le processus politique de création d'une citoyenneté et d'édification d'un avenir en commun, pose les limites de comportements culturels décrits comme immuables pour chaque communauté. Elle ouvre des espoirs de rapprochements futurs sur un certain nombre de valeurs et de traits culturels partagés. La définition de nouveaux "mythes d'origine" rassembleurs devra passer par une redéfinition de symboles, dans le cadre de ce que les historiens ont défini comme un processus "d'invention de la tradition", caractéristique de l'édification des États-nations » (Sand *et al.* : 2003 : 147 ; c'est moi qui souligne).

Comme le rappelle également Babadzan, citant Hobsbawm, tout projet nationaliste vise la constitution d'un État-nation qui ne peut être que l'émanation de la volonté d'un *peuple* :

« (...) par le simple fait de devenir un "peuple", les citoyens d'un pays devinrent une sorte de communauté, bien qu'imaginaire, et ses membres en vinrent donc à chercher, et donc à trouver, des choses en commun, des lieux, des pratiques, des héros, des souvenirs, des signes et des symboles » (Hobsbawm, 1992 : 117 ; cité par Babadzan, 1999 : 19).

⁹³⁴ Interview d'Alain Christnacht (« Est-ce que la culture kanak est vivante », *Mwà Vée*, n°5, 1994, p. 53 ; c'est moi qui souligne).

C'est bien cet esprit qui sous-tend le texte de l'accord de Nouméa (art. 1.5 et art. 2 du Document d'orientation), lequel prévoit notamment ceci :

« Des signes identitaires du pays, nom, drapeau, hymne, devise, graphismes des billets de banque devront être recherchés en commun pour expliquer l'identité kanak et le futur partagé entre tous.

La loi constitutionnelle sur la Nouvelle-Calédonie prévoira la possibilité de changer ce nom, par "loi du pays" adoptée à la majorité qualifiée (...).

L'un des principes de l'accord politique est la reconnaissance d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie. Celle-ci traduit la communauté de destin choisie et s'organiserait, après la fin de la période d'application de l'accord, en nationalité, s'il en était décidé ainsi ».

Mais de toute évidence, la tâche est ardue : si trois des « symboles identitaires » ont émergé assez rapidement (l'hymne : « Soyons unis, devenons frères » ; la devise : « Terre de Parole, Terre de Partage » ; le graphisme des billets de banque), la question du drapeau et du nom du pays continue de poser problème⁹³⁵.

De la même manière, les tentatives visant à rendre visible une « communauté » de destin peinent à s'imposer durablement dans l'espace public, à l'instar du « Mwâ Kââ », cette sculpture monumentale destinée à symboliser l'avenir partagé entre les Kanak et les autres ethnies, dont l'initiative est analysée par Benoît Carteron en terme d'« expression d'une identité offensive » (2008 : 1) : édifié pour le cent cinquantième anniversaire de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France (1853-2003), en référence à l'accord politique « préfigurant une nation calédonienne en devenir », le Mwâ Kââ est rapidement devenu un enjeu strictement politique au cœur de dissensions très marquées :

« Comme tentative de susciter de nouveaux mythes fondateurs et d'exprimer des liens fédérateurs entre les groupes, le monument du Mwâ Kââ et la cérémonie du 24 septembre posent ainsi, à travers les débats et oppositions suscitées, la question de l'efficacité symbolique d'un nouveau rituel commémoratif, dans un contexte post-colonial marqué par l'incertitude du devenir politique de la Nouvelle-Calédonie, l'absence de consensus sur les référents historiques et culturels communs ainsi que sur les signes susceptibles de traduire l'identité calédonienne » (2008 : 3).

⁹³⁵ Sur proposition du député RPCR Pierre Frogier, le Congrès de Nouvelle-Calédonie a validé en 2010 la présence des deux drapeaux (français et indépendantiste) sur l'ensemble des bâtiments publics de la Nouvelle-Calédonie. Après une levée du drapeau kanak sur la mairie du village de Bourail, le 8 septembre 2015, à l'initiative des coutumiers (la nuit suivante, les deux drapeaux et les mâts étaient saccagés...), une seule commune en Nouvelle-Calédonie (sur trente-trois) a préféré conserver le seul drapeau tricolore. Quant au nom du pays, certaines autorités morales ou religieuses ont simplement accolé les deux noms : « Kanaky-Nouvelle-Calédonie ». Un certain nombre de chercheurs, notamment des anthropologues, ont fait de même.

De fait, l'espace du Mwâ Kàà est désormais davantage reconnu comme « un support à l'expression de la culture et du combat kanak dans Nouméa » (*ibid.* : 14)⁹³⁶, rejeté à divers titres par une partie de la population (y compris par certains Kanak), ou banalisé comme un nouvel « objet patrimonial kanak » dans le paysage touristique (*ibid.* : 19)⁹³⁷. La journée symbolique du 24 septembre (date de prise de possession/deuil kanak), d'abord associée au projet du Mwâ Kàà, est devenue en 2005, à l'initiative du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, une « journée de la citoyenneté » qui s'efforce de rassembler les communautés ethniques du pays autour d'un programme d'échanges culturels et de divertissements (spectacles de danses traditionnelles, stands culinaires, artisanat, etc.)⁹³⁸.

Les écueils successifs dans la lente construction d'une symbolique identitaire susceptible de fédérer durablement les différentes communautés composant le « peuple calédonien » sont surtout révélateurs de la difficulté à faire émerger des « saillances événementielles » (Soriano, *op.cit.*), des « lieux de mémoire », des « héros nationaux », etc., qui pourraient constituer ce que Stephanie Lawson qualifie de « passé historique convenable »

⁹³⁶ Dans un documentaire récent consacré au Grand Chef et homme politique Nidoïsh Naisseline (décédé en juin 2015), le site où se dresse le Mwâ Kàà est présenté (en sous-titre) comme « espace identitaire kanak à Nouméa » (*Naisseline, une parole qui ne meurt pas*, documentaire de Nunë Luepack, Sanosi Productions/France Télévisions, 2015, 56 min.). En septembre 2015, une scène et des équipements de sonorisation ont été installés à côté du Mwâ Kàà pour la célébration du trentième anniversaire de Djïido, la radio indépendantiste.

⁹³⁷ Associées dans un premier temps à la célébration (Carteron, 2008 ; Dickins-Morisson, 2011), certaines amicales et associations représentatives des « autres communautés » du pays se sont progressivement détournées de l'événement. La disqualification/requalification symbolique du Mwâ Kàà semble définitivement consommée depuis la tournure prise par les « célébrations » de 2012, qui ont débouché sur un conflit ouvert et médiatisé entre, d'un côté, certains groupes organisateurs radicalisés, et de l'autre, les pouvoirs publics et le Sénat coutumier, lequel avait pourtant porté l'initiative à ses débuts (2003). Un des groupes s'est opposé au démantèlement de « cases kanak traditionnelles » qui avaient été édifiées pour la cérémonie du 24 septembre : dans un article récent, LeFevre retrace les étapes du conflit qui a abouti à un retrait des représentants du Sénat coutumier et à la démolition des cases par des engins de chantier sur décision de la municipalité. Si l'image « choc » est restée pour l'opinion publique (locale et régionale) celle du bulldozer détruisant une case kanak, LeFevre met surtout en exergue une rupture entre les « coutumiers », porte-parole de l'institution, et une jeunesse kanak « détribalisée » et urbanisée, en recherche de lieux d'attache identitaire forts au cœur de la ville (LeFevre, 2015). Le poteau sculpté, auquel se sont ajoutés, année après année, d'autres œuvres et symboles (pirogue, sculptures, drapeau indépendantiste, stèle commémorative de l'abolition de l'esclavage), est situé au cœur d'un espace progressivement aménagé et paysagé, en face du Musée de Nouvelle-Calédonie, en bordure d'une vaste aire de stationnement proche du marché municipal de Nouméa. Pour plusieurs de mes interlocuteurs (qui sont aussi des « jeunes Kanak urbanisés »), ce « poteau » a été édifié sur un remblai (la zone, autrefois marécageuse, a été comblée pour les besoins de l'expansion urbaine) et ne possède donc aucune signification en regard de la coutume et du monde kanak (entretiens réalisés en 2014). Cela n'empêche nullement son investissement symbolique par une partie de la population kanak.

⁹³⁸ D'abord célébrée sur la « Place du Mwâ Kàà », l'événement a ensuite été délocalisé chaque année depuis 2011. La fête du 24 septembre s'inscrit désormais dans le cadre élargi du « mois de la citoyenneté », où se déroulent diverses manifestations culturelles (festivals, expositions, colloques, etc.). D'autres élus ont proposé que la date de la poignée de main entre Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur soit retenue comme un emblème de la citoyenneté.

(*suitable historic past*)⁹³⁹ : une sorte de « socle symbolique » dans lequel la « communauté multiculturelle » parviendrait un jour unanimement à se reconnaître, ou tout au moins à « accommoder ses différences »⁹⁴⁰. Si l'initiative du Mwâ Kàà a rapidement fait l'objet de récupérations ou de polémiques (quant au choix du lieu d'implantation, aux acteurs impliqués, aux messages qui se sont ajoutés année après année, etc.)⁹⁴¹, d'autres projets peuvent, en revanche, s'inscrire dans le cadre d'un champ culturel et artistique déjà institué et pérenne, capable d'offrir les conditions d'une objectivation dépolitisée de l'identité culturelle calédonienne. L'autonomisation des lieux de création et de valorisation patrimoniale et artistique, la force institutionnelle et la somme de compétences qu'ils concentrent en tant que tels, en font des lieux privilégiés d'innovation symbolique autant que de légitimation des représentations culturelles qui y sont présentées. C'est ainsi que le Centre Culturel Tjibaou, a pu initier, à l'occasion de son dixième anniversaire (2008), une cérémonie dans laquelle le *peuple autochtone* représenté par les huit aires coutumières, a accueilli les autres communautés ethniques du pays, venues planter chacune un arbre symbolisant à la fois des origines culturelles diverses et un attachement à une même terre d'accueil⁹⁴².

⁹³⁹ Lawson (1997b : 20).

⁹⁴⁰ Selon Poirier : « La notion d'"accommodation des différences", chère aux politiques de la reconnaissance et du multiculturalisme, apparaît parfois bien faible face aux défis, aux compromis et aux transformations institutionnelles qu'implique la négociation d'une co-existence. Dans cette ère de globalisation et de modernité avancée, le discours néo-libéral sur le multiculturalisme et l'accommodation des différences donne en effet l'impression de reconnaître et de célébrer les différences. Mais les différences culturelles qui sont reconnues sont souvent superficielles ; ce sont celles qui sont présentables et acceptables selon les codes moraux de la société dominante, celles qui offrent la stimulation de la différence mais *sans déranger et sans causer d'anxiété*. En d'autres termes, des différences qui ne remettent pas en question l'ordre social et moral dominant, ni les principes ontologiques et épistémologiques dominants. L'expression de la différence est dès lors inhibée et contrôlée à l'intérieur de balises prédéfinies » (Poirier, 2004 : 10 ; c'est moi qui souligne).

⁹⁴¹ Lors des célébrations du 24 septembre 2010, l'exposition d'une fresque représentant l'étreinte érotique de Marianne et du Grand chef Ataï a totalement scandalisé Berger Kawa (Grand chef du district coutumier de Couli, descendant d'Ataï et initiateur des démarches en vue de la restitution par la France des reliques de son ancêtre), au motif que la « scène pornographique » constituait une atteinte à la dignité et à la mémoire du Grand chef Ataï, et une violation des principes de la coutume. Dans un courrier adressé au Procureur de la République, Berger Kawa demandait notamment la démission du président du gouvernement de Nouvelle-Calédonie et de la ministre de la culture, Déwé Gorodey (<http://archives.caledosphere.com/2011/08/06/la-fameuse-plainte-de-berge-kawa/>). Il est permis de penser que la même fresque, exposée par l'artiste (Éric Mouchonnière, dit « Fly ») au Centre Culturel Tjibaou, n'aurait pas suscité de réaction aussi hostile. On peut signaler qu'en 2015, la Fondation Ataï présidée par le même Berger Kawa, a souhaité inviter l'humoriste Dieudonné à l'occasion de la cérémonie de levée de deuil du Grand chef Ataï (*Les Nouvelles Calédoniennes*, 25 août 2015, p.7). Le projet (qui, du point de vue de ses initiateurs, ne constituait visiblement pas une atteinte à la mémoire ou à la dignité de qui que ce soit) a finalement été abandonné...

⁹⁴² « De jeunes arbres ont été plantés par les différentes communautés qui, au fil du temps, ont fait souche dans cet archipel mélanésien. Au cœur même d'un des espaces emblématiques de la culture kanak d'hier, d'aujourd'hui et de demain, ils témoignent paisiblement de cette volonté commune, que les accords institutionnels avaient appelée de leurs vœux, de vivre ensemble dans un esprit de respect et de reconnaissance mutuels » (« Les racines de l'alchimie », éditorial de Gérard del Rio, *Mwâ Vêé*, n°60, 2008, pp.2-3). La même année, le Centre Tjibaou accueillait une exposition intitulée « Si y'a pas toi, y'a pas moi », en référence à la poignée de main historique entre Jean-Marie Tjibaou et Jacques Lafleur qui, en 1988, avaient scellé les accords de Matignon. A propos de

En attendant le « Grand Musée des cultures »...

Mais c'est plus particulièrement dans un autre « temple » de l'identité culturelle que la « communauté de destin » devrait avoir, tôt ou tard, vocation à se trouver représentée : les équipes du Musée de la Nouvelle-Calédonie sont engagées depuis plusieurs années dans une réflexion et un projet d'extension de l'établissement, destinés à rompre avec une muséographie clairement passéiste, et surtout de plus en plus en décalage avec le message institutionnel porté par la direction territoriale du patrimoine. La perspective de ce « Grand Musée de Nouvelle-Calédonie », qui, tout en étant centré sur l'identité kanak et océanienne, devrait également s'ouvrir à l'ensemble des autres communautés ethniques enracinées sur le territoire, pose clairement les conditions d'inscription des symboles d'une nation pluriethnique à l'intérieur de l'espace public patrimonial : elle questionne les conditions de représentation du multiculturalisme calédonien en contexte post-colonial. Le musée a d'ores et déjà produit depuis 2010 plusieurs expositions temporaires sur le thème « mémoires des gestes, héritages à partager », destinées à impliquer directement des communautés subjectives au cœur du processus d'objectivation de leur propre « patrimoine immatériel », lui-même appelé à réifier et à symboliser leurs particularismes culturels (Hafstein, 2011 : 88)⁹⁴³.

L'autre enjeu – et non le moindre – d'un tel projet consiste à produire une narration à la fois acceptable et « décomplexée » de la *rupture coloniale* (« reconnaître les ombres de la période coloniale, même si elle ne fut pas dépourvue de lumière »⁹⁴⁴), à l'image de ce qui a pu s'opérer dans d'autres musées *nationaux* de la région, pareillement chargés de rendre compte de la confrontation historique entre des populations autochtones et les modalités de mise en œuvre d'une domination coloniale sans nuances : en Nouvelle-Calédonie, comme en Australie ou en Nouvelle-Zélande, où l'idéologie dominante semble s'être de plus en plus tournée vers la

l'exposition, Lafleur dira : « On nous voit [Tjibaou et lui] tantôt en Che Guevara, tantôt en Gandhi. J'ai trouvé que tout le monde était imprégné de cette bi-culture » (*Mwà Vée*, n°60, 2008, p.12). Le dixième anniversaire du Centre Tjibaou a également été marqué par la fabrication de huit poteaux sculptés d'inspiration traditionnelle, représentant chacune des aires culturelles kanak : ils furent ajoutées dans l'aire coutumière du Centre Tjibaou, devant leurs cases respectives (Nord, Sud, îles Loyauté), pour « [ancrer] encore un peu plus le Centre en pays kanak » (*ibid.* : 2).

⁹⁴³ « En 2010, le musée de Nouvelle-Calédonie inaugure un cycle d'expositions temporaires intitulé "mémoires des gestes, héritages à partager", dont le but est de favoriser l'échange entre les différentes communautés du territoire autour de matières, de techniques ou de savoir-faire » (d'après le site du musée : www.museenouvellecaledonie.nc/portal/page/portal/smp/expositions/expo_tempo).

⁹⁴⁴ Extrait du préambule de l'accord de Nouméa. J'emprunte le terme « décomplexée » à Marianne Tissandier, conservatrice, actuellement mobilisée sur le projet d'extension du musée (entretien, Nouméa, 28 juillet 2014).

« réconciliation des peuples » et le « multiculturalisme », la question qui se pose est bien celle de la coexistence et de la représentativité de différents groupes ethniques (autochtone et allochtones) sur un même espace public *proto-national*. A la lecture des critiques dirigées contre le Te Papa Museum de Nouvelle-Zélande (ouvert en 1998), Michael Goldsmith souligne le fait que tout établissement patrimonial conçu selon les préceptes d'une *muséographie décolonisée* (les « *new museums* » également décrits par Message)⁹⁴⁵, court le risque de cristalliser l'opposition paradigmatique entre, d'un côté, le « sacré » et la « spiritualité » d'un « peuple premier » colonisé et bafoué dans sa culture, et de l'autre, le « profane » et l'artificialité d'un *folklore* (frôlant parfois le « kitsch ») censé incarner « la culture » des « *settlers* » (pionniers, colons, etc.). Goldsmith voit d'ailleurs dans ce dilemme la « condition inéluctable du biculturalisme postcolonial » (« *the inescapable condition of postcolonial biculturalism* »)⁹⁴⁶.

A cette caractéristique de la « muséalité » (*museumhood*) post-coloniale (*ibid.*) s'ajoutent, pour le cas de la Nouvelle-Calédonie, la relégation des politiques publiques de la culture et les restrictions budgétaires de plus en plus lourdement ressenties par l'ensemble des musées et des établissements patrimoniaux : elles affectent d'ores et déjà les programmations culturelles, et pèseront de toute évidence sur les projets en cours, aussi bien pour ce qui concerne les constructions ou réaménagements que dans l'amplitude laissée aux pratiques curatoriales⁹⁴⁷ – au risque de voir certains acteurs s'en détourner pour s'engager dans d'autres champs sociaux.

La notion de « culture(s) en chantier »⁹⁴⁸ semble à même de décrire le travail sélectif et performatif d'« accession à la dignité patrimoniale » et d'institutionnalisation du multiculturalisme, qui constitue notamment le cœur du futur projet muséographique calédonien –

⁹⁴⁵ Message (2006a ; 2006b).

⁹⁴⁶ Goldsmith (2003). Les mêmes critiques ont touché le National Museum of Australia (*cf.* McCarthy, 2004). Le modèle muséal qui propose une représentation de la mosaïque des « communautés culturelles de Nouvelle-Calédonie » donne lieu localement à différentes interprétations : « Ce qu'il faut, c'est un Mélanésie 2000, mais de chaque culture », explique un ancien acteur du champ culturel ; un autre propose « une approche sociologique (...) et culturelle, où on présenterait les différentes communautés [dans le musée], où il y aurait beaucoup de témoignages », et s'appuie sur le concept muséographique de la Cité de l'Immigration à Paris ; pour un troisième, enfin, la démarche actuelle du musée calédonien en direction des « communautés » est plutôt celle « où l'affirmation de la diversité sert à ne pas prendre position sur la nécessité de l'unité... » (entretiens, Nouméa, 2014). On perçoit bien qu'il y aurait encore beaucoup à écrire sur le projet du « Grand Musée » des Calédoniens, et notamment sur les critiques qu'il ne manquera pas de susciter, quel que soit son véritable contenu objectif et subjectif.

⁹⁴⁷ Marianne Tissandier rappelle à juste titre qu'un musée s'organise avant tout autour de ses collections (*op.cit.*) et donc des moyens consentis en faveur de sa politique d'acquisition et de conservation.

⁹⁴⁸ C'est le nom donné par son gérant, Cyril Pigeau, à une société d'ingénierie culturelle implantée en Nouvelle-Calédonie (www.culturesenchantier.com).

parmi d'autres initiatives identitaires telle que celle, également très attendue, du musée du bain⁹⁴⁹. Ce processus de « réinvention des différences » (Assayag, *op.cit.*), dans lequel l'*agency* des acteurs se voit désormais confier un rôle central, soulève en retour la question de la place dévolue aux sciences sociales, et celle de la (re)consolidation de leur stature épistémologique.

En ethnologie comme en sociologie, l'insertion du chercheur à l'intérieur du champ de production culturelle qu'il entend étudier – tout particulièrement à une étape aussi critique de l'avenir politique et institutionnel du pays – me semble devoir privilégier une forme de « neutralité engagée » (Heinich, 2002) ou d'« anthropologie pragmatique » (Tornatore, 2011 : 214) : ces postures, si elles s'entendent aussi comme des invitations à l'action, devront avant tout être mises au service d'une salutaire « herméneutique du soupçon » (Lawson, *op.cit.*), et plus généralement, d'une objectivation indéfectiblement critique des conditions sociologiques et politiques dans lesquelles le *discours autorisé*, qu'il soit endogène ou exogène, va conférer une légitimité aux futures représentations d'une ou de plusieurs identités collectives calédoniennes, entre culture(s) et citoyenneté.

Nouméa, le 14 octobre 2015.

⁹⁴⁹ D'aucuns évoquent aussi un projet de « Musée des Origines » en Province Nord, centré sur la valorisation des sites archéologiques Lapita.

Références

Bibliographie générale

- ADCK (Agence de Développement de la Culture Kanak)
1993-2015, *Mwà Véeé, revue culturelle kanak*, trimestriel, n° 1 à 86.
- , 1997, *Centre culturel Tjibaou : le projet culturel*.
- , 1998, *Dossier de Presse : Centre culturel Tjibaou*.
- , 1999, *Rapport d'activité 1998* (présenté par Octave Togna au Conseil d'Administration du 21 septembre 1999).
- ALK (Académie des Langues Kanak)
2014, « Entretien avec Alban Bensa », *Langues et cité, Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, 26, pp.12-13.
- ALTER, Norbert, et DUBONNET, Christian
1994, *Le manager et le sociologue*. Paris, L'Harmattan.
- AMSELLE, Jean-Loup
2008, « Retour sur "l'invention de la tradition" », *L'Homme*, 185-186, pp.187-194.
- , 2010, « De la déconstruction de l'ethnie au branchement des cultures : un itinéraire intellectuel », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 185, pp.96-113.
- AMSELLE, Jean-Loup, et M'BOKOLO, Elikia
1985, *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, La Découverte.
- ANDERSON, Benedict
1996[1983], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- ANGLEVIEL, Frédéric
2003a, « La Nouvelle-Calédonie à travers le regard "testamentaire" de deux chercheurs engagés, l'anthropologue Jean Guiart et l'historien Bernard Brou », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.329-339.
- , 2003b, *Historiographie de la Nouvelle-Calédonie, ou l'émergence tardive de deux écoles historiques antipodéennes*, Paris, Publibook.
- , 2005[2002], « De "kanaka" à "kanak" : l'appropriation d'un terme générique au profit de la revendication identitaire et politique mélanésienne », *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Nouvelles approches, nouveaux objets*. Paris, L'Harmattan, pp.71-81.

—, 2007, « Introduction », in Collectif, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Approches croisées*. Conférence de Koné (2004). Paris, Les Indes Savantes, pp.9-15.

APIKAOUA, Roch et BRISEUL, Jean-Paul

2014, *Le Prêtre et le Juge. Le père Roch Apikaoua s'entretient avec le juge Jean-Paul Briseul*, Saint-Pierre, Le Corridor Bleu.

APPADURAI, Arjun

1981, « The Past as a Scarce Resource », *Man*, 16, pp.201-219.

ASSAYAG, Jackie

2006, « "Sur les échasses du temps". Histoire et anthropologie chez Eric J. Hobsbawm », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 53 (4bis), pp.100-113.

ASSOCIATION POUR LE 4^e FESTIVAL DES ARTS DU PACIFIQUE

1982-83, *Pacific 2000, revue trimestrielle d'information culturelle*, n° 1 à 3, Nouméa.

ATABA, Apollinaire Anova

1969, « L'insurrection des Néo-calédoniens de 1878 et la personnalité du grand chef Ataï », *Journal de la Société des Océanistes*, 25, pp.201-219.

—, 2005[1965][1984], *Calédonie d'hier, Calédonie d'aujourd'hui, Calédonie de demain*, présentation et notes de Bernard Gasser et Hamid Mokaddem. Expressions / Mairie de Moindou.

AVENZA, Martina

2008, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », in Fassin, D. et Bensa, A., (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, pp.41-58.

BABADZAN, Alain

1982, *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*. Paris, ORSTOM, Coll. Travaux et Documents, n°154.

—, 1984, « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? », *Archives européennes de sociologie*, tome XXV, pp. 309-318.

—, 1985, « Tradition et histoire : quelques problèmes de méthode », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol. XXI, n° 1, pp. 115-123.

—, 1988, « *Kastom* and Nation-Building in the South Pacific », in Guidieri R., Pellizzi F. and Tambiah S. J. (éds), *Ethnicities and Nations : Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Austin, University of Texas Press, pp.199-228.

—, 1999, « Avant-propos » et « L'invention des traditions et le nationalisme : les enjeux d'un débat », in Babadzan A. (éd.), *Les politiques de la tradition. Identités nationales et identités culturelles en Océanie*. Numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2), pp. 7-11 et pp. 13-35.

—, 2000, « Anthropology, nationalism and "the invention of tradition" », *Anthropological Forum*, 10 (2), pp.131-155.

—, 2001, « Les usages sociaux du patrimoine », *Ethnologies Comparées*, N°2, *Miroirs*

—, 2004, « L'invention des traditions et l'ethnologie: bilan critique », in Dimitijevic, D., *Fabrication de traditions : Invention de modernité*. Paris, Éditions de la MSH, pp.313-325.

—, 2007, « Le crépuscule de la coutume : culture et politique à l'heure du tournant néolibéral dans le Pacifique Sud », *Critique internationale*, 37, pp.71-92.

—, 2009, *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes.

—, 2013a, « Les ressources de la culture », *Le monde Pacifique dans la mondialisation*, *Hermès*, 65, pp.153-159.

—, 2013b, « Les tribus du néolibéralisme », *L'Homme*, 207-208, pp.349-365.

BALANDIER, Georges, *et al.*

2010, « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 185, pp.44-61.

BARBANÇON, Louis-José

1992, *Le pays du Non-Dit. Regards sur la Nouvelle-Calédonie*. La Mothe-Achard.

—, 2008, *Il y a 25 ans: le gouvernement Tjibaou (18 juin 1982-18 novembre 1984)*. Cahiers des conférences de l'ADCK, n°11, Nouméa, ADCK-CCT.

—, 2011, « Les signes identitaires. Une expérience de démocratie participative dans l'accord de Nouméa: le comité de pilotage (2007-2010) », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M., (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, vol.2, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.687-695.

—, 2015, « Des accords de Matignon à l'accord de Nouméa 1988-1998 », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, 37-38. Paris, Survival International, pp.46-59.

BARBE, Domitille

2013, « Définir l'art contemporain et ses enjeux culturels et politiques et Mélanésie », in Barbe, D., Perez, M., et Zimmer, R., (dir.), *Objets d'Art et Art de l'Objet en Océanie*. Actes du XXI^e Colloque Corail, Paris, L'Harmattan, pp.203-223.

BARTH, Fredrik

1995[1969], « Les groupes ethniques et leurs frontières » in Poutignat, P., et Streiff-Fenart, J., *Les théories de l'ethnicité*. Paris, PUF, pp. 205-251.

BAYART, Jean-François

1994, « L'invention paradoxale de la modernité économique », in Bayart J.-F. (éd.) *La réinvention du capitalisme*. Paris, Karthala.

—, 1996, *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard.

—, 2010, *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Paris, Karthala, Collection Disputatio.

BAYART, Jean-François, et BERTRAND, Romain

2006, « De quel "legs colonial" parle-t-on ? », *Esprit*, décembre, pp.134-160.

BELLIER, Irène

2013, « Peuples autochtones : un construit pratico-heuristique ? Le concept à l'épreuve d'un terrain globalisé », in Gaudez, F. (dir.), *Transversalités de l'altérité, Comment peut-on être socio-anthropologue aujourd'hui ? Autour de Pierre Bouvier*. Paris, L'Harmattan, pp.219-231.

BENSA, Alban

—, 1988, « Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologie française*, XVIII, 2, pp.188-197.

—, 1990, « L'identité kanak. Questions d'ethnologie », in Bensa, Alban, Kohler, Jean-Marie, Saussol, Alain, et Tissier, José, *Comprendre l'identité kanak*. Dossiers du Centre Thomas Moore, L'arbresle, Centre Thomas Moore, pp.9-35.

—, 1995, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*. Paris, Ethnies-Documents, Vol. 10, 18-19.

—, 1996, « L'image brouillée de la cause indépendantiste en Nouvelle-Calédonie », *Le Monde Diplomatique* (février), p.7.

—, 1998a, « Culture kanak et art contemporain. Le Centre Tjibaou », in Tryon, D., et de Deckker, P., (dir.), *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire : hommage à Joël Bonnemaison (1940-1997)*. Bordeaux, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'Université Montaigne, Collection « îles et archipels », n°26, pp.101-109.

—, 1998b, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*. Paris, Gallimard.

—, 2000, *Ethnologie et architecture: le Centre culturel Tjibaou, Nouméa, Nouvelle-Calédonie, une réalisation de Renzo Piano*. Paris, Adam Biro.

—, 2002, « Résistances et innovations culturelles kanak. « L'aire coutumière » du Centre Tjibaou (Nouvelle-Calédonie) », in Wittersheim Eric, et Hamelin, Christine (dir.), *La tradition et l'État*. Paris, L'Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud Contemporain. n°2, pp.185-205.

—, 2003, « A quoi sert la notion de culture ? », in Mokaddem, H., éd., *Approches autour de culture et nature dans le Pacifique Sud*. Actes du XIII^e colloque CORAIL. Nouméa, Expressions, pp.43-59.

—, 2006, *La Fin de l'Exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis Éditions.

—, 2008a, « Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours », in Fassin, D. et Bensa, A., (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, pp.19-39.

—, 2008b, « Champs et contrechamps de l'anthropologie. Film documentaire et texte ethnographique », *L'Homme*, 185-186, pp.213-228.

—, 2008c, « De l'autre côté du mythe. Entretien avec Alban Bensa », *Vacarme*, 44, pp.4-14.

—, 2011a, « La tradition écrite kanak. Un engagement mémoriel et politique essentiel en Nouvelle-Calédonie », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M. (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, 2 vol., Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp. 649-655.

—, 2011b, « Ethnographie et engagement politique en Nouvelle-Calédonie », in Naudier, D., et Simonet, M., (dir.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*. Paris, La Découverte, pp.44-61.

—, 2015[1998], « Vers l'émancipation », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, 37-38. Paris, Survival International, pp.18-29.

BENSA, Alban, et BOURDIEU, Pierre

1985, « Quand les Canaques prennent la parole », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 56, pp. 69-83.

BENSA, Alban, GOROMOEDO, Kacué Yvon, et MUCKLE, Adrian

2015, *Les Sanglots de l'Aigle Pêcheur. Nouvelle-Calédonie : la Guerre kanak de 1917*. Toulouse, Anacharsis Éditions.

BENSA, Alban, et MILLET, Michel

2013, *1878, carnets de campagne en Nouvelle-Calédonie*. Précédé de : *La Guerre d'Ataï, récit kanak*. Toulouse, Anacharsis Éditions.

BENSA, Alban, et RIVIERRE, Jean-Claude

1982, *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie (région de Touho – aire linguistique cémuhi)*. Paris, SELAF.

—, 1984, « Jean Guiart et l'ethnologie », *L'Homme*, 24 (1), pp.101-105.

BENSA, Alban, et WITTERSHEIM, Eric

1997, « Nationalisme et interdépendance : la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou », *Revue Tiers-Monde*, T.XXXVIII, 149, pp.197-216.

—, 1998, « Jean Guiart and New Caledonia : a drama of misrepresentation », *The Journal of Pacific History*, 33 (2), pp.221-224.

BENSIGOR, François

2015, « Le Kaneka. La musique identitaire de la Nouvelle-Calédonie en passe de conquérir une vraie reconnaissance internationale », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, 37-38. Paris, Survival International, pp.232-239.

BERNUT-DEPLANQUE, Pascale

2002[1999], *L'identité culturelle calédonienne : construction possible ou utopie ? Des Accords de Matignon à l'Accord de Nouméa : quelle place pour l'identité dans les politiques culturelles de Nouvelle-Calédonie ?* Nouméa, Ile de Lumière.

BERTRAND, Romain

2007, « Par-delà le grand récit de la nation : l'identité nationale au prisme de l'histoire globale », *Savoir/Agir*, 2, pp.51-60.

BOCCARA, Guillaume

2011, « Le gouvernement des "autres". Sur le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine, *Actuel Marx*, 50, pp.191-206.

BONNEMAISON, Joël

1998, « Terre et identité », in Tryon, D., et de Deckker, P., (dir.), *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire : hommage à Joël Bonnemaïson (1940-1997)*. Bordeaux, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'Université Montaigne, Collection « îles et archipels », n°26, pp.39-45.

BORTOLOTTI, Chiara (éd.)

2011, *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BOSA, Bastien, et WITTERSHEIM, Eric (éds.)

2009, *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique)*, Paris, Karthala.

BOUBIN-BOYER, Sylvette

2011, « Communautés calédoniennes et guerres mondiales », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M. (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, 2 vol., Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.593-603.

BOULAY, Roger

2001, *Kannibals et Vahinés. Imagerie des Mers du Sud*, catalogue de l'exposition du MAAO (2000). Paris, Réunion des musées nationaux.

BOULAY, Roger, et LEBARS, Jean-Pierre

1984, *Musée Imaginaire des Arts de l'Océanie*. Nouméa.

BOURDIEU, Pierre

1977, « La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, pp. 3-43.

—, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.

—, 1980a, « L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, pp. 63-72.

—, 1980b, *Le sens pratique*. Paris, Minuit.

—, 1982, *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.

—, 1984, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, pp. 3-12.

—, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63, pp. 69-72.

—, 1998[1992], *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil (Points Essais).

—, 2000[1972]. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Seuil.

2003, « L'objectivation participante », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150, pp.43-58.

BOURDIEU, Pierre et WACQUANT, Loïc

1992, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*. Paris, Seuil (Collection « Libre examen »).

BRIFFA, Jenny

2002, *La parole emprisonnée. Les relations entre les pouvoirs politiques et les médias en Nouvelle-Calédonie, 1998-2002*. Mémoire de fin d'études, Institut d'Études Politiques de Lille.

BROU, Bernard

1982, *1945-1977 : 30 ans d'histoire de la Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, Société d'Études Historiques de Nouvelle-Calédonie.

BROWN, Peter

1998, « New Caledonia : Strangers in Paradise, Stranger than Paradise », *International Journal of Francophone Studies*, 1 (3), pp.125-139.

—, 1999, « A l'écoute de Nicolas Kurtovitch, écrivain », in *Mots Pluriels*, 10, 1999.

—, 2008, « Récit fondateur et culture politique en Nouvelle-Calédonie. "Téa Kanaké", de Mélanésia 2000 au Festival des Arts du Pacifique (1975-2000) », *International Journal of Francophone Studies*, 11 (4), pp.539-557.

BRUBAKER, Rogers et JUNQUA, Frédéric

2001, « Au-delà de l'"identité" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 139 (2), pp.66-85.

BRUCKNER, Pascal

1983, *Le sanglot de l'homme blanc : Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*. Paris, Seuil (Points Actuels).

BURT, Ben

1982, « Kastom, Christianity and the First Ancestor of the Kwara'ae of Malaita », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, 13 (4), pp.374-399.

CAHIERS D'ETUDES AFRICAINES

1997, « La Caraïbe des îles au continent », 148, XXXVII(4), Paris, EHESS.

CARRIER, James

1992, « Occidentalism : the World Turned Upside Down », *American Ethnologist*, 19(2), pp.195-212.

CARTACHEFF, Nathalie

2013, « Le Processus de création océanien : tradition-modernité, un faux débat ? », in Barbe, D., Perez, M., et Zimmer, R., dir., *Objets d'Art et Art de l'Objet en Océanie. Actes du XXI^e Colloque Corail*, Paris, L'Harmattan, pp.171-202.

CARTERON, Benoît,

2008, « La cérémonie du Mwâ Kââ en Nouvelle-Calédonie : l'instauration incertaine d'une "communauté de destin" ». Colloque « Néo-ritualisations et construction des identifications collectives », Montpellier, France (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00526225v2>).

—, 2012, *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie. Sur le seuil de la maison commune*. Paris, L'Harmattan.

—, 2014, « Compte rendu de *Des sociétés dans l'État: anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, d'Eric Wittersheim », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 138-139 (<http://jso.revues.org/7174>).

CAZAUMAYOU, Jérôme, et DE DECKKER, Thomas

1999, *Gabriel Païta : témoignage kanak. D'Opao au pays de la Nouvelle-Calédonie, 1929-1999*. Paris, L'Harmattan.

CHABROL, Fanny

2008, « Enquêter en milieu convoité. Les terrains surinvestis de l'anthropologie », in Fassin, D., et Bensa, A., dir., *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, Collection « Recherches », pp.229-244.

CHAMPAGNE, Patrick

1977, « La fête au village », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18, pp.73-84.

—, 1984, « La manifestation : la production de l'événement politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53, pp.18-41.

CHAPPELL, David

2003, « The Kanak Awakening of 1969-1976 : Radicalizing Anti-Colonialism in New Caledonia », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.187-202.

—, 2007, « Le réveil kanak : des intellectuels anti-colonialistes ré-inventent la Nation », in Collectif, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Approches croisées*. Paris, Les Indes Savantes, pp.205-217.

—, 2013, *The Kanak awakening : the rise of nationalism in New Caledonia*. Honolulu, University of Hawaii Press.

CHARPENTIER, Jean-Michel

1998, « Identité et communication au Vanuatu », in Tryon, D., et de Deckker, P., (dir.), *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire : hommage à Joël Bonnemaison (1940-1997)*. Bordeaux, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'Université Montaigne, Collection « îles et archipels », n°26, pp.85-98.

CHESNAUX, Jean

1989[1988], « Culture politique kanake et pratique politique française : Réflexions sur la crise calédonienne », in Spencer M., Ward A. et Connell J. (éds), *Nouvelle-Calédonie : essais sur le nationalisme et la dépendance*. Paris, L'Harmattan (édition française), pp.75-108.

CHRÉTIEN, Jean-Pierre et PRUNIER Gérard (éds)

1989, *Les ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala-ACCT.

CIARCIA, Gaetano

2001, « Croire aux arts premiers », *L'Homme*, 158-159, pp.339-351.

—, 2011, (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*. Paris/Montpellier, Karthala/Maison des Sciences de l'Homme de Montpellier.

CLIFFORD, James

1987 [1982], *Maurice Leenhardt : personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Jean-Michel Place (traduction française).

—, 1996[1988], *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts.

—, 2001, « Indigenous Articulations », *The Contemporary Pacific*, 13 (2), pp.468-490.

COHEN, Ronald

1978, « Ethnicity : Problem and Focus in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 7, pp.379-403.

COHN, Bernard

1980, « History and Anthropology : the State of Play », *Comparatives Studies in Society and History*, 33, pp.198-221.

COLLECTIF

1994, *Être Caldoche aujourd'hui*. Nouméa, Île de Lumière.

COLLOMB Gérard

1998, « En Guyane : « ethnologie » ou « patrimoine » ? », *Terrain*, 31, pp.145-158.

—, 1999, « Ethnicité, nation, musée, en situation post-coloniale », *Ethnologie française*, XXIX, 3, p.333-336.

CONNELL, John

1989[1988], « Le nationalisme mélanésien : une perspective comparative sur la décolonisation en Nouvelle-Calédonie », in Spencer M., Ward A. et Connell J. (éds), *Nouvelle-Calédonie : essais sur le nationalisme et la dépendance*. Paris, L'Harmattan (édition française), pp.269-296.

CONSEIL COUTUMIER DU TERRITOIRE de NOUVELLE-CALEDONIE

1997, *Revue du Conseil Coutumier du Territoire de la Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Espace Pub.

C.O.R.A.I.L. (Coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures)

1997, *Education, culture et identité*. Actes du X^e Colloque CORAIL (sous la direction de Wéniko Ihage), Nouméa, CORAIL/Université du Pacifique.

COULON, Marc

1982, *L'action culturelle en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, Haut-Commissariat de la République en Nouvelle-Calédonie et dépendances.

COULON, Christian

1997, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », in Birnbaum, P. (dir.), *Sociologie des nationalismes*. Paris, PUF, pp.37-53.

CUGOLA, Umberto,

2003, « Perspectives pour une décolonisation en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.273-280.

—, 2009, *Les contradictions culturelles du développement. La tribu de La Conception à Nouméa, Nouvelle-Calédonie*, thèse de doctorat en sciences sociales (Etudes rurales, mention développement), Université de Toulouse Le Mirail.

DAENINCKX, Didier

1998, *Cannibale* (roman). Paris, Verdier.

DAUPHINÉ, Joël

1998, *Canaques de la Nouvelle-Calédonie à Paris en 1931. De la case au zoo*. Paris, L'Harmattan.

—, 2007, « Les Kanaks dans le regard des savants (1860-1940) », in Angleviel, F. (dir.), *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Approches croisées*. Paris, Les Indes Savantes, volume 1, pp.71-78.

DAVID, Carine

2011, « Le recensement ethnique », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M. (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, 2 vol., Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.675-685.

DAVID, Gilbert, GUILLAUD, Dominique, et PILLON, Patrick (éds.)
1999, *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins : 1989-1997*. Paris, Société des Océanistes/IRD.

DE DECKKER, Paul

1994, (dir.), *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle (1788-1914). Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chân Dang*. Actes du Colloque Universitaire International, Association Pacifique 93 et Université Française du Pacifique (Nouméa). Paris, L'Harmattan, 1994.

—, 1998, « Uvea-Walis : une identité mouvementée », in Tryon, D., et de Deckker, P., (dir.), *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire : hommage à Joël Bonnemaison (1940-1997)*. Bordeaux, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'Université Montaigne, Collection « îles et archipels », n°26, pp.47-55.

DE DECKKER, Paul et KUNTZ, Laurence

1998, *La bataille de la coutume et ses enjeux dans le Pacifique Sud*. Paris, L'Harmattan (coll. Mondes océaniques).

DE L'ESTOILE, Benoît

2007, *Le Goût des Autres. De l'Exposition coloniale aux arts premiers*. Paris, Flammarion.

DEL RIO, Gérard,

2014, Editorial, « Coutume et culture », *Mwà Véeé*, 85, p.7.

DEMMER, Christine

2003, « Nationalisme kanak et génération: une approche du changement social en Nouvelle-Calédonie », article remanié de l'intervention au colloque « Les approches générationnelles : enjeux, avancées, débats » des 13 et 14 novembre 2003, 24 p. (texte non publié).

—, 2007, « Autochtonie, nickel et environnement. Une nouvelle stratégie kanake », *Vacarme*, 39, pp.43-48.

—, 2015, « De la diversité des enjeux du nickel pour les Kanak aujourd'hui », *Émancipations kanak, Ethnies*, vol. XXI, n°37-38, pp.134-157.

DEMMER, Christine, et SALOMON, Christine

2013, « Droit coutumier et indépendance kanak », *Vacarme*, 64, pp.63-78 (avec Bensa, A., Hamelin, C., Naepels, M., Salaün, M., Trépied, B., et Wittersheim, E.).

DICKINS-MORRISON, Rowena

2011, *The New Caledonia written press and the politics of Kanak culture and identity : continuities and discontinuities in the discursive representation of three cultural events (1975-2005)*. Thèse de doctorat en Philosophie, The Australian National University.

DIMITRIJEVIC, Dejan (éd.)

2004, *Fabrication des traditions, Invention de modernité*. Paris, Éditions de la MSH (Préface de Éric Hobsbawm).

DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise, GUILLEMIN, Alain, et ZHENG, Chantal, (dir.), 2008, *Missionnaires chrétiens. Asie et Pacifique XIX^e-XX^e siècle*. Paris, Éditions Autrement.

DOUGLAS, Bronwen

1982, « “Written on the Ground” : Spatial Symbolism, Cultural Categories and Historical Process in New Caledonia », *The Journal of the Polynesian Society*, 91, pp.383-415.

—, 1992, « Doing Ethnographic History : Reflections on Practices and Practising », in Brij V. Lal, ed., *Pacific Islands History: Journeys and Transformations*. Canberra, *The Journal of Pacific History*, pp.92-106.

—, 1996, « L’histoire face à l’anthropologie : le passé colonial indigène revisité », *Genèses*, 23, pp.125-144.

—, 1998, *Across the Great Divide : journeys in history and anthropology*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.

—, 1999, « Art as Ethno-historical Text : Science, Representation and Indigenous Presence in Eighteenth and Nineteenth Century Oceanic Voyage Literature », in Thomas, N., et Losche, D., (eds), *Double Vision: Art Histories and Colonial Histories in the Pacific*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.65-99.

—, 2000, « Weak States and Other Nationalisms : Emerging Melanesian Paradigms ? », State, Society and Governance in Melanesia Project (SSGM), RSPAS, Discussion Paper 00/3, Canberra, The Australian National University., pp.414-428.

—, 2002, « Des individus traditionnels ? Réflexions sur les femmes, l’identité, le christianisme et la citoyenneté au Vanuatu », in Wittersheim Eric, et Hamelin, Christine (dir.), *La tradition et l’État*. Paris, L’Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud Contemporain. n°2, pp.82-101.

—, 2007, « La violence et la modération : images de la guerre indigène en Nouvelle-Calédonie dans le passé et de nos jours », in Collectif, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie. Approches croisées*. Paris, Les Indes Savantes, pp.51-62.

DUBOIS, Vincent

1999, *La politique culturelle. Genèse d’une catégorie d’intervention publique*. Paris, Belin.

—, 2012, *Le politique, l’artiste et le gestionnaire. (Re)configurations locales et (dé)politisation de la culture*. Broissieux, Éditions du Croquant (collection champ social).

—, 2013, *La culture comme vocation*. Paris, Editions Raisons d’Agir (Cours et Travaux).

DUBUC, Élise, et TURGEON, Laurier

2004, « Musées et premières nations : la trace du passé, l’empreinte du futur », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (2), pp.7-18.

DUSSY, Dorothée

1996, « Les squats de Nouméa. Des occupations océaniques spontanées à la conquête symbolique de la ville en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 103, pp.275-287.

—, 2000, « La mémoire kanak de Nouméa », in Bensa, A., et Leblic, I. (dir.), *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp.147-168.

—, 2012, *Nouméa, ville océanienne ?* Paris, Karthala (Mémoire et actualité du Pacifique).

ELBAZ, Mikhaël, et HELLY, Denise

1995, « Modernité et postmodernité des identités nationales », *Anthropologie et Sociétés*, 19 (3), pp.15-35.

FABERON, Jean-Yves, et HAGE, Armand, (éds.)

2010, *Mondes Océaniens : études en l'honneur de Paul de Deckker*, Paris, L'Harmattan.

FABERON, Jean-Yves, FAYAUD, Viviane, et REGNAULT, Jean-Marc, (éds.)

2011, *Destins des collectivités politiques d'Océanie : peuples, populations, nations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*. Actes de colloque international organisé du 7 au 10 mars 2011 à Nouméa (2 volumes). Presses Universitaires d'Aix-Marseille.

FASSIN, Didier, et BENSA, Alban (dir.)

2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, Collection « Recherches ».

FAUGERE, Elsa

2002, « La fabrique identitaire dans les îles Loyauté. Comment peut-on être un colon kanak ? », *Ethnologie française*, 32, pp.629-635.

FAUGERE, Elsa, et MERLE, Isabelle (dir.)

2010, *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala.

FAURIE, Mathias, et NAYRAL, Mélissa

2012, « L'Ordre et la morale : quand l'industrie du cinéma bouscule la coutume kanak », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, pp.121-136.

FAVOLE, Adriano

2001a, « Alban Bensa, *Ethnologie et architecture. Le Centre culturel Tjibaou, une réalisation de Renzo Piano* », compte-rendu, *Journal de la Société des Océanistes*, 112, pp.91-92.

—, 2001b, « Le Centre Culturel Tjibaou. Les musées occidentaux et l'ethnologie : réflexions sur une mission », *Bulletin de la Société d'Etudes Mélanésiennes*, 31, pp.9-14.

—, 2006, « Hamid Mokaddem, *Ce souffle venu des Ancêtres... L'œuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989)* », compte-rendu d'ouvrage, *Journal de la Société des Océanistes*, 122-123, pp.221-222.

FAVRET, Jeanne

1967, « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, tome VIII, n°1, pp.71-93.

FILLOL, Véronique, et LE MEUR, Pierre-Yves, (dir.)

2014, *Terrains océaniens : enjeux et méthodes*. Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain (HS n°2)

FISHER, Edward, F.

1999, « Cultural Logic and Maya Identity. Rethinking Constructivism and Essentialism », suivi de « Reply » (réponse aux critiques et commentaires), *Current Anthropology*, 40 (4), pp.473-499.

FOSTER, Robert J.

1992, « Commoditization and the Emergence of *Kastam* as a Cultural Category : A New Ireland Case in Comparative Perspective », in Jolly, M., et Thomas, N., (éds), *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4), pp.284-294.

—, (éd.), 1995, *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

FREYSS, Jean

1995, *Economie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*. Paris, PUF (I.E.D.E.S. – Collection Tiers Monde).

FRIEDMAN, Jonathan

1992, « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist*, 94 (4), pp.837-859.

—, 1994, *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage.

—, 2002, « Y a-t-il un véritable Hawaïen dans la salle ? Anthropologues et “indigènes” face à la question de l’identité », in Hamelin, C. et Wittersheim, E. (éds), *La tradition et l’État*. Paris, L’Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain, pp.207-245.

—, 2004, « Culture et politique de la culture. Une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, 28 (1), pp.23-43.

GAGNÉ, Natacha

2008, « Le savoir comme enjeu de pouvoir. L’ethnologue critiquée par les autochtones », in Fassin, D. et Bensa, A., (dir.), *Les politiques de l’enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte, pp.277-298.

—, 2012, « Affirmation et décolonisation : la cérémonie de rapatriement par la France des *toi moko* à la Nouvelle-Zélande en perspective », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, 2012-1, pp.5-24.

—, 2013, « Musées et restes humains : Analyses comparées de cérémonies maori de rapatriement en sols québécois et français », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137, pp.77-88.

GAGNÉ, Natacha et SALAÜN, Marie

2010, « De la souveraineté comme affaire d’Etat à la souveraineté comme droit à s’autodéterminer : une présentation », in Gagné, N. et Salaün, M. (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*. Paris, L’Harmattan, Collection Cahiers du Pacifique Sud contemporain, n°6, 2010, pp.11-40.

GASSER, Bernard

1998, « Permanence d'une pensée : Apollinaire Anova », *Notre Librairie*, n°134, pp.53-63.

GAUGUE, Anne

2009, « Du savoir ethnologique au produit touristique », *Géographie et cultures* [En ligne], 70 (<http://gc.revues.org/2333>).

GEISSER, Vincent

2006, « L'intégration républicaine : réflexion sur une problématique post-coloniale » in Blanchard, P., et Bancel, N. (dir.), *Culture Post-coloniale, 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*. Paris, Éditions Autrement, collection Mémoires/Histoire, n°126, pp.145-164.

GELLNER, Ernest

1989[1983], *Nations et nationalismes*. Paris, Payot.

—, 1996, « Do nations have navels ? », *The nation : real or imaginad ? The Warwick Debates on Nationalism, Nations and Nationalism*, 2 (3), pp.366-370.

GIRAUD, Michel

1999, « La patrimonialisation des cultures antillaises. Conditions, enjeux et effets pervers », *Ethnologie française*, XXIX, 3, pp.375-386.

GHASARIAN, Christian

1999, « Patrimoine culturel et ethnicité à la Réunion : dynamiques et dialogismes », *Ethnologie française*, XXIX, 3, pp.365-374.

—, 2002, « La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles », *Ethnologie française*, vol.32, pp.663-676.

GLOWCZEWSKI, Barbara et HENRY, Rosita (dir.)

2007, *Le défi indigène. Entre spectacle et politique*. Montreuil, Aux lieux d'être.

GODIN, Patrice

1999, « Téâ Kānaké : mythe, politique et culture », *Chroniques du Pays Kanak, Mutations* (tome 4). Nouméa, Planète Mémo, pp.342-344.

—, 2014, « Le "terrain" ethnographique, en toute subjectivité », in Fillol, V. et Le Meur, P.-Y. (dir.), *Terrains océaniques : enjeux et méthodes*. Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain (HS n°2), pp.27-43.

GODIN, Patrice, et PASSA, Jone

2014, « Coutume, droit, société en Nouvelle-Calédonie : un point de vue socio-anthropologique. A propos des juridictions civiles coutumières ». Communication au Symposium « Working with Legal Pluralism in the Francophone & Anglophone Pacific Islands » (SSGM-EHESS), 25 septembre 2014, The Australian National University, Canberra (www.pacific-dialogues.fr/op_france_pacifique_sept2014.php).

GOLDSMITH, Michael

2003, « "Our Place" in New Zealand Culture : How the Museum of New Zealand Constructs Biculturalism », *Ethnologies comparées*, 6 (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/m.g.s.htm>).

GONY, Yves-Béalo

2006, *Thewe men jila. La monnaie kanak en Nouvelle-Calédonie*, Editions Expressions/Province Nord.

GORE, James M.

2003, « Representations of Non-Indigenous History and Identity in the National Museum of Australia and Museum of New Zealand Te Papa Tongarewa », *The Electronic Journal of Australian and New Zealand History*, (www.jcu.edu.au/aff/history/articles/gore.htm).

GOROHOUNA, Samuel, et RIS, Catherine

2015, « Inégalités ethniques sur le marché de l'emploi en Nouvelle-Calédonie », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.122-131.

GRAFF, Stéphanie

2012, « Quand combat et revendications kanak ou politique de l'État français manient indépendance, décolonisation, autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, pp.61-83.

GRAILLE, Caroline

1998, compte-rendu de l'ouvrage de Paul de Deckker et Laurence Kuntz, *La Bataille de la Coutume et ses Enjeux dans le Pacifique Sud*, in *Journal de la Société des Océanistes*, 107, pp. 235-236.

—, 1999, « Coutume et changement social en Nouvelle-Calédonie », in Babadzan, A. (dir.), *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, pp.97-119.

—, 1999b, *L'enfance de l'art : dynamiques et enjeux au sein du champ culturel en Nouvelle-Calédonie*, mémoire de DEA en Anthropologie, Université Paul-Valéry, Montpellier 3, juin 1999 (sous la dir. du Pr. A. Babadzan).

—, 2001a, « Patrimoine et identité kanak en Nouvelle-Calédonie », *Ethnologies comparées*, n°2, « Miroirs identitaires » (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r2/c.g.htm>). Réédité en 2004 (*cf. infra*).

—, 2001b, « From "Primitive" to Contemporary : a Story of Kanak Art in New Caledonia », Discussion Paper 01/2. *State, society and Governance in Melanesia Project*, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National Univ.. (https://digitalcollections.anu.edu.au/bitstream/1885/41833/3/Graille_Kanak_Art.pdf).

—, 2003, « Primitifs d'hier, Artistes de demain : l'art kanak et océanien en quête d'une nouvelle légitimité », *Ethnologies Comparées*, n°6, printemps 2003, « Océanie, début de siècle » (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/c.g.htm>).

—, 2004[2001a], « Patrimoine et identité kanak en Nouvelle-Calédonie », in Ben Naoum, A., Girard, A., Olive, J.-L., Pavageau, J., Schaffhauser, P., *Les Formes de Reconnaissance de l'Autre en Question*, Actes du colloque international (mai 2000), Presses Universitaires de Perpignan, Collection Etudes, pp.331-350.

GRIGNON, Claude et PASSERON Jean-Claude

1989, *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris, Seuil.

GROCHAIN, Sonia

2013, *Les dynamiques sociétales du projet Koniambo*. Nouméa, Institut Agronomique Calédonien.

—, 2015, « La constitution d'une identité sociale et spatiale VKP », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.186-205.

GROGNET, Fabrice

2009, « Sally Price, *Paris Primitive. Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2007 », compte-rendu d'ouvrage, *L'Homme*, 189, pp.280-282.

GUIART, Jean

1977, compte-rendu de l'ouvrage de Jean-Marie Tjibaou, Philippe Missotte, Michel Folco et Claude Rives, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Les Éditions du Pacifique, Papeete, 1976, in *Journal de la Société des Océanistes*, 54-55, tome 33, pp.105-108.

—, 1985, compte-rendu de l'ouvrage du père Apollinaire Anova Ataba, *D'Atai à l'indépendance*. Nouméa, Edipop. In *Journal de la Société des Océanistes*, 80, tome 41, pp.140-148.

—, 1992, « A propos de la vallée de Kouaoua », *Journal de la Société des Océanistes*, 95, pp.241-249.

—, 1996a, « Réflexion sur le concept de culture appliqué au Pacifique Sud », *Etudes Mélanésiennes*, 30, mars 1996, pp.33-59.

—, 1996b, « Avant et après le festival Mélanésie 2000 : le contexte », *Journal de la Société des Océanistes* 102, pp.91-112.

—, 1997, « Nouméa, cité métisse ? », *Journal de la Société des Océanistes* 103, pp.231-273.

—, 2007, *Du sang sur le sable. Le vrai destin de Jean-Marie Tjibaou*. Nouméa, Le-Rocher-à-la-Voile et les Éditions du Cagou.

—, (dir.), 2009, *Étudier sa propre culture. Expériences de terrain et méthodes*. Paris, L'Harmattan.

GUIART, René

1991, « Témoignage: la vie et la mort d'Eloi Machoro », *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93, pp.129-139.

GUIDIERI, Remo, PELIZZI, Francesco, et TAMBIAH, Stanley J., (éds.)

1988, *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Austin, University of Texas Press.

GUILHEM, Julien

2000, « Art primitif ou patrimoine culturel ? Le Musée du quai Branly en question », *Ethnologies comparées*, 1 (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r1/j.g.htm>)

HALL, John

2000, compte-rendu de l'ouvrage d'Anthony Smith, *Nationalism and Modernism: a critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London, Routledge, 1998. In *Nations and Nationalism*, 6 (2), pp.295-296.

HAMELIN, Christine

2000, « "Les gens de Nouméa". Mutations et permanences en milieu urbain », in Bensa, A. et Leblic, I., *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp.339-354.

HAMELIN, Christine et WITTERSHEIM, Eric (dir.)

2002, « Introduction: Au-delà de la tradition », *La tradition et l'État*. Paris, L'Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud Contemporain. n°2, pp.11-23.

HANDLER, Richard

1984, « On Sociocultural Discontinuity : Nationalism and Cultural Objectification in Quebec », *Current Anthropology*, Vol. 25, No. 1, pp.55-71.

—, 1985, « On dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity », *Journal of Anthropological Research*, 41, pp.171-182.

HANDLER, Richard, et LINNEKIN, Jocelyn

1984, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, Vol. 97, pp.273-290.

HANSON, Allan

1989, « The Making of the Maori : Culture Invention and Its Logic », *American Anthropologist*, Vol. 91, No. 4, pp.890-902.

—, 1991, « Reply to Langdon, Levine and Linnekin », *American Anthropologist*, 93, pp.449-450.

HAU'OFA, Epeli

1987, « The New South Pacific Society : Integration and Independence », in Hooper A., Britton S., Crocombe R., Huntsman J., Macpherson C., *Class and Culture in the South Pacific*. Centre for Pacific Studies, University of Auckland (New Zealand) ; Insitute of Pacific Studies, University of the South Pacific (Fiji), pp.1-12.

—, 1994[1993], « Thy Kingdom Come : The Democratization of Aristocratic Tonga », *Contemporary Pacific* 6(2), pp.414-428.

—, 1998, « The Ocean in Us », *Contemporary Pacific* 10 (2), pp.391-410.

Haut-Commissariat de la République en Nouvelle-Calédonie,
1992, *Accords de Matignon. Bilan 1991. Le chemin parcouru*. Nouméa.

—, 1996, *Insertion professionnelle des anciens stagiaires "400 Cadres" et utilité du Programme*. Nouméa, Mission Formation.

HEINICH, Nathalie

1998, *Ce que l'art fait à la sociologie*. Paris, Minuit.

—, 2002, « Pour une neutralité engagée », *Questions de communication*, 2, pp.117-127.

—, 2011, compte-rendu de l'ouvrage de Bortolotto, C. (éd.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris, MSH, 2011. In *Gradhiva*, 15, pp.227-229.

HOBSBAWM, Eric

1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*. Paris, Gallimard (traduction française).

HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence (éds.)

1983, *The invention of tradition*. Cambridge, University Press.

HOROWITZ, Leah S.

2003, « La micropolitique de la mine en Nouvelle-Calédonie. Analyse des conflits autour d'un projet minier au sein d'une communauté kanak », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.254-271.

JOHANSSON DAHRE, Ulf

2010, « Après le changement: l'opposition aux mouvements autochtones à Hawai'i », in Gagné, N., et Salaün, M., (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*. Paris, L'Harmattan, pp.91-111.

JOLLY, Margaret

1982, « Birds and Banyans of South Pentecost : Kastom and Anti-Colonial Struggle », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4, pp.338-356.

—, 1992a, « Specters of Inauthenticity », *Contemporary Pacific*, Vol. 4, No.1, pp.49-72.

—, 1992b, « Custom and the Way of the Land : Past and Present in Vanuatu and Fiji », in Jolly, M., et Thomas, N., (éds), *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4), pp.330-354.

—, 1997, « Woman-Nation-State in Vanuatu: Women as Signs and Subjects in the Discourses of Kastom, Modernity and Christianity », in Otto, T. & Thomas, N., (éds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, pp.133-162.

JOLLY, Margaret, et THOMAS, Nicholas (éds)

1992, *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4).

KASARHEROU, Emmanuel

1998, (dir.), *Mwakaa. Les sentiers de la coutume*. Nouméa, ADCK.

—, 1999, « Le Centre culturel Tjibaou: entre Kanak et Calédoniens », entretien avec Emmanuel Kasarhérou, *Ethnologie française*, XXIX, 3, pp.437-444.

—, 2011, « Le Centre Culturel Tjibaou, symbole identitaire de la Nouvelle-Calédonie ? », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M., (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, vol.2, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.697-702.

KASARHEROU, Emmanuel, et WEDOYE, Béalo

1998, *Guide des plantes du chemin kanak*. Nouméa, ADCK.

KEESING, Roger M.

1982, « Kastom in Melanesia : An Overview », et « Kastom and Anticolonialism on Malaita : "Culture" as Political Symbol », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4, pp.297-301 et pp.357-373.

—, 1989, « Creating the Past : Custom and Identity in the Contemporary Pacific », *Contemporary Pacific*, Vol. 1, No. 1&2, pp.19-42.

—, 1990, « Theories of culture Revisited », *Canberra Anthropology*, 13(2), pp.46-60.

—, 1991, « Reply to Trask », *Contemporary Pacific*, 3, pp.168-171.

—, 1993, « Kastom re-examined », *Anthropological Forum*, 6 (4), pp.587-596.

—, 1996, « Class, culture, custom », in Friedman, J., et Carrier, J., (éds), *Melanesian Modernities*. Lund, Lund University Press, pp.162-182.

KEESING, Roger M. et TONKINSON, Robert (éds.)

1982, « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4.

KOHLER, Jean-Marie

1979, *Religions et dynamique sociale en Nouvelle-Calédonie* (fascicule II), Nouméa : ORSTOM.

—, 1980, *Le christianisme en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté*, Nouméa, ORSTOM (Coll. Profils du Christianisme dans le Pacifique).

—, 1987, *Colonie ou Démocratie : Éléments de sociologie politique sur la Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, Edipop.

—, 1989a, « Sociologie surveillée en Nouvelle-Calédonie », *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, n°36.

—, 1989b[1988], « Églises et structures dominantes », in Spencer M., Ward A. et Connell J. (éds), *Nouvelle-Calédonie : essais sur le nationalisme et la dépendance*. Paris, L'Harmattan (édition française), pp.186-218.

—, 1990, « Coutume et colonisation », in Bensa, A., Kohler, J.-M., Saussol, A., et Tissier, J., *Comprendre l'identité kanak*. Dossiers du Centre Thomas Moore, L'arbresle, Centre Thomas Moore, pp.71-75.

—, 1991a, « Identité canaque et intégration coloniale », *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93, pp.47-51.

—, 1991b, « Heurs et malheurs du nationalisme canaque », *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93, pp.127-128.

KOHLER, Jean-Marie, et WACQUANT, Loïc

1985, « La question scolaire en Nouvelle-Calédonie : idéologies et sociologie », *Les Temps Modernes*, « Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance », n°464, mars 1985, pp.1654-1685.

KOHLER, Jean-Marie, PILLON, Patrick et WACQUANT, Loïc

1985, « Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle Calédonie », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, vol.XXI, n°2-3. Edité également sous le titre « Jeunesse Canaque et Coutume », Institut Culturel Mélanésien, collection Sillon d'Ignames et Éditions ORSTOM, Nouméa, 1985

KUMOLL, Karsten

2013[2010], « Indigenous Research and the Politics of Representation : Notes on the Cultural Theory of Marshall Sahlins », in Zenker, O., et Kumoll, K., (éds), *Beyond Writing Culture : Current Intersections of Epistemologies and Representational Practices*. New York, Berghahn Books.

KUPER, Adam

2003, « The Return of the Native », *Current Anthropology*, 44 (3), pp.389-402.

KUPIAINEN, Jari

2007, « *Kastom* sur scène n'est pas coutume mise en scène. Réflexions sur le premier Festival des Arts et de la Culture mélanésien », in Glowczewski, B. et Henry, R., (dir.), *Le défi indigène*. Montreuil, Aux lieux d'être, pp.235-255.

KURTOVITCH, Ismet

1997, *Aux origines du F.L.N.K.S., l'U.I.C.A.L.O. et l'A.I.C.L.F. (1946-1953)*. Nouméa, Ile de Lumière.

—, 2000a, *La Vie politique en Nouvelle-Calédonie (1940-1953)*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

—, 2000b, « A Communist party in New Calédonia (1941-1948) », *The Journal of Pacific History*, vol.35, n°2, pp.163-180.

LAFARGUE, Régis

2012, « Valoriser la dimension culturelle kanak dans l'organisation de la société calédonienne : la voie étroite du respect de l'identité », in Faberon, J.-Y., et Mennesson, T., (dir.), *Peuple premier et cohésion sociale en Nouvelle-Calédonie. Identités et rééquilibrages*. Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.49-62.

LARCOM, Joan

1982, « The Invention of Convention », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4, pp.330-337.

LAROCHE, Manouka

1945, « Pour un inventaire des collections océaniques en France », *Journal de la Société des Océanistes*, T.1, n°1, pp.51-57.

LAROCHE, Marie-Charlotte

1983, « Babadzan, Alain, *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, compte-rendu, *Journal de la Société des Océanistes*, N°76, Tome 39, p.132.

LAULANNÉ Pierre

1993, *La problématique artistique du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou*. Nouméa, ADCK.

LAWSON, Stephanie

1990, « The Myth of Cultural Homogeneity and its Implications for Chiefly Power and Politics in Fiji », *Comparative Studies in Society and History*, 32, pp.795-821.

—, 1993, « The Politics of Tradition : Problems for Political Legitimacy and Democracy in the South Pacific », *Pacific Studies*, 16 (2), pp.1-29.

—, 1996a, « The Tyranny of Tradition : Critical Reflections on Nationalist Narratives in the South Pacific », in Otto, T. & Thomas, N., (eds.), *Tradition versus democracy in the South Pacific : Fiji, Tonga and Western Samoa*. Cambridge University Press, pp.15-31.

—, 1996b, *Tradition versus Democracy in the South Pacific*. Cambridge, University Press.

—, 1997a, « Cultural Traditions and Identity Politics: Some Implications for Democratic Governance in the South Pacific », *State, Society and Governance in Melanesia Project (SSGM), RSPAS, Discussion Paper 97/4*, Canberra, The Australian National University.

—, 1997b, « The Tyranny of Tradition : Critical Reflections on Nationalist Narratives in the South Pacific », in Otto, T. & Thomas, N., (eds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, pp.15-31.

—, 1999, « Le traditionalisme et les politiques de l'identité culturelle en Asie et dans le Pacifique : une mise au point critique », in Babadzan A. (éd.), *Les politiques de la tradition. Identités nationales et identités culturelles en Océanie*. Numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2), pp.37-51.

LEBLIC, Isabelle

1991, « Au fondement de l'identité culturelle kanak, les représentations du foncier ». Version remaniée d'une communication aux III^e journées scientifiques de la Société d'Ecologie humaine, *Perceptions et représentations de l'environnement*, à Aix-en-Provence, les 22 et 23 novembre 1991 (<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00201035>).

—, 1993, *Les Kanak face au développement. La voie étroite*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

—, 2002, « Ignames, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 114-115, pp.115-127.

—, 2003, « Présentation: Nouvelle-Calédonie, 150 ans après la prise de possession », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.135-145.

—, 2010a, « Compte-rendu de l'ouvrage *Pratique et théorie kanak de la souveraineté...30 janvier 1936, Jean-Marie Tjibaou, 4 mai 1989* de Hamid Mokaddem », *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131, pp.241-244.

—, 2010b, « Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 130-131, pp.105-118.

—, 2012, « Le film de Mathieu Kassovitz, *L'Ordre et la morale*. Quand la fiction se confronte à la réalité », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, pp.111-120.

—, 2013, « Introduction : La part "d'immatériel" dans les objets de culture dite "matérielle" », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137, pp.5-15.

LECA, Antoine

2014, *Introduction au droit coutumier kanak*. Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille (Collection Droit d'outre-mer).

LEENHARDT, Maurice

1945, « La Société des Océanistes », *Journal de la Société des Océanistes*, T.1, n°1, pp.13-18.

—, 1985[1947], *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

LEFEVRE, Tate

2015, « "Nous ne sommes pas des délinquants !" L'autorité coutumière et la marginalisation de la jeunesse urbaine kanak », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.254-267.

LEGOFF, Jacques (dir.)

1998, *Patrimoines et passions identitaires. Actes des Entretiens du patrimoine*. Paris, Fayard.

LE MEUR, Pierre-Yves

2010, « La terre en Nouvelle-Calédonie : pollution, appartenance et propriété intellectuelle », *Multitudes*, n°41, pp.91-98.

—, 2012, « Politique et réforme foncière en Nouvelle-Calédonie. Entre rééquilibrage et reconnaissance », in Faberon, J.-Y. et Mennesson, T., (dir.), *Peuple premier et cohésion sociale en Nouvelle-Calédonie. Identités et rééquilibrage*. Actes du colloque organisé à Nouméa le 30 et 31 août 2012. Presses Universitaire d'Aix-Marseille, pp.91-113.

LENCLUD, Gérard

1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... », *Terrain*, 9, pp.110-123.

—, 1992, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Althabe G., Fabre D. et Lenclud G. (éds), *Vers une ethnologie du présent*. Paris, Maison des sciences de l'homme, pp.9-37.

LENORMAND, Maurice

1991, « Décolonisation ratée, indépendance avortée », *Journal de la Société des Océanistes*, 92-93, pp.141-155.

LE ROUX, Géraldine

2007, « Tactiques urbaines et performances artistiques », in Glowczewski, B. et Henry, R., (dir.), *Le défi indigène*. Montreuil, Aux lieux d'être, pp.151-175.

—, 2012, « Regards d'artistes sur les processus de patrimonialisation et de commercialisation de la culture aborigène », *Journal de la Société des Océanistes*, 134, pp.85-94.

LEVINE, Hal B.

1991, « Comment on Hanson's "The Making of the Maori", *American Anthropologist*, 93, pp.444-446.

LINDSTROM, Lamont

1982, « Leftamap Kastom : The Political History of Tradition on Tanna, Vanuatu », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4, pp.316-329.

—, 1993, « Cargo Cult : Toward a Genealogy of Melanesian Kastom », *Anthropological Forum*, 6 (4), pp.495-513.

LINDSTROM, Lamont et WHITE, Geoffrey M.

1993, « Introduction : Custom Today », *Anthropological Forum*, 6 (4), pp.467-473.

LINNEKIN, Jocelyn

1983, « Defining Tradition : Variations on the Hawaiian Identity », *American Ethnologist*, Vol.10, No 2, pp.241-252.

—, 1990, « The Politics of Culture in the Pacific », in Linnekin, J., et Poyer, L. (éds), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu, University of Hawaii Press, pp.149-173.

—, 1991a, « Text Bites and the R-Word: the Politics of Representing Scholarship », *Contemporary Pacific*, 3, p.172-177.

—, 1991b, « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist*, 93, pp.446-449.

—, 1992, « On the Theory and Politics of cultural Construction in the Pacific », in Jolly, M., et Thomas, N., (éds), *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4), pp.249-263.

LINNEKIN, Jocelyn, et POYER, Lin

1990, « Introduction », *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu, University of Hawaii Press.

MARTIN, Jean-Hubert

1998, Préface, catalogue de la 3^e Biennale d'art contemporain de Nouméa, Mairie de Nouméa, pp.7-10.

MARY, André, FGHOUL, Karim et BOUTIER, Jean

1995, Introduction à la traduction du texte d'Eric Hobsbawm, « Inventing traditions », *Enquête* 2, pp.171-173.

McCARTHY, Gregory

2004, « The "New" Cultural Wars : "Constructing" the National Museum of Australia », Refereed paper, Australasian Political Studies Association Conference, University of Adelaide, 29 sept.-1 Oct. 2004, pp.1-32.

MEIJL, Toon van

1996, « Historicising Moaritanga : Colonial Ethnography and the Reification of Maori Traditions », *The Journal of the Polynesian society*, 105 (3), pp. 311-346.

MERLE, Isabelle

1995, *Expériences coloniales : la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Belin.

—, 2000[1998], « De l'idée de cantonnement à la constitution des réserves. La définition de la propriété indigène », in Bensa, A., et Leblic, I., (dir.), *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp. 217-234.

—, 2004, « Les *Subaltern Studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *Genèses*, n°56, pp.131-147.

—, 2010, « Du sujet à l'autochtone en passant par le citoyen », in Merle, I., et Faugère, E., (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala, pp.19-37.

—, 2013, « Les conditions d'un dialogue "post-colonial" ». Réponse à l'article de C. Demmer et C. Salomon publié dans *Vacarme*, n°64 (2013) et à la lettre-réponse d'Élie Poigoune (2013). Dossier présenté sur le site du Laboratoire de Recherches Juridique et Économique de l'Université de Nouvelle-Calédonie (<http://larje.univ-nc.nc>) sous le titre « Droit coutumier, justice coutumière et émancipation : un débat ».

MERLE, Isabelle, et NAEPELS, Michel

2003, « Comme à la limite de la mer... », *Les rivages du temps. Histoire et anthropologie du Pacifique*. Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud Contemporain, 3.

MESSAGE, Kylie

2006a, *New Museums and the Making of Culture*. Oxford, Berg.

—, 2006b, « Contested sites of identity and the cult of the new : the Centre Culturel Tjibaou and the constitution of culture in New Caledonia », *reCollections : Journal of the National Museum of Australia*, vol.1, no.1, pp.7-28.

MISSOTTE, Philippe

1985, *Endogène et exogène en développement mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Une décennie 1970-1980*, thèse de doctorat. Paris, EHESS (3 tomes + annexes).

—, 1995, « Le Festival Mélanésia 2000 – Septembre 1975 », *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, pp.59-100.

MOHAMED-GAILLARD, Sarah

2008, « *Du sang sur le sable. Le vrai destin de Jean-Marie Tjibaou. Epitomé d'une tragédie de Jean Guiart* » (compte-rendu), *Journal de la Société des Océanistes*, 126-127, pp.343-345.

—, 2015, « Du réveil kanak à la demande de révision des listes électorales : usages politiques de la personnalité kanak dans la revendication d'indépendance en Nouvelle-Calédonie (1969-1988) », in De Gayffier-Bonneville, A.-C., El Mechat, S., et Gojosso, E., (dir.), *Les minorités ethniques, linguistiques et/ou culturelles en situations coloniale et post-coloniale (XVIII^e-XXI^e siècles)*, Université de Poitiers, Presses Universitaires Juridiques, Collection de la Faculté de Droit et des Sciences Sociales, pp.159-171.

MOKADDEM, Hamid

1999, « L'école difficile. La pénible question de l'échec scolaire », *Chroniques du Pays Kanak, Mutations* (tome 4). Nouméa, Planète Mémo, pp.274-280.

—, 2003, (éd.), *Approches autour de culture et nature dans le Pacifique Sud*. Actes du XIII^e colloque CORAIL. Nouméa-Koné, Expressions.

—, 2005, *Ce souffle venu des ancêtres... L'œuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1936-1989)*. Nouméa-Province Nord, Expressions.

—, 2010, « La reformulation permanente de la souveraineté de la Kanaky/Nouvelle-Calédonie », in Gagné, N., et Salaün, M., (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*. Paris, L'Harmattan, pp.185-209.

—, 2011, « Qui est peuple en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui ? », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M. (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, 2 vol., Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.615-623.

—, 2013, « Éloi Machoro (1946-1985). Recherche d'anthropologie politique sur une trajectoire », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137, pp.181-194.

—, 2014, *Papiers... Svp*. Marseille, Transit-Expressions.

MONNERIE, Denis

2002, « Nouvelle-Calédonie. La terre et les hommes, la culture et la politique: consensus et confrontations », *Ethnologie française*, 32, pp.613-627.

—, 2003, « Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et region Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.213-231.

—, 2005, *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, CNRS Editions-Éditions de la MSH.

—, 2006, « Vous avez dit “modernité” ? Modernité, nationalisme et consommation dans un monde globalisé », *L'Homme*, 180, pp.184-196.

—, 2008, « Nouvelle-Calédonie : histoire commune et malentendus partagés », in Douaire-Marsaudon, F., Guillemain, A., et Zheng, C., (dir.), *Missionnaires chrétiens. Asie et Pacifique XIX^e-XX^e siècle*. Paris, Éditions Autrement, pp.31-49.

MOULIN, Raymonde

1992, *L'artiste, l'institution et le marché*. Paris, Flammarion.

MORVAN, Arnaud

2007, « Retour d'exotismes. La présence des artistes aborigènes en France », in Glowczewski, B. et Henry, R., (dir.), *Le défi indigène*. Montreuil, Aux lieux d'être, pp.125-149.

MUCKLE, Adrian

2007, « Tropes of (mis)understanding: imagining shared destinies in New Caledonia, 1853-1998 », *Journal de la Société des Océanistes*, 124, pp.105-118.

—, 2010, « La "Dernière Révolte" de Kanaky Nouvelle-Calédonie : visions de conflits passés dans un avenir commun », in Merle, I., et Faugère, E., (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala, pp.39-59.

—, 2012, *Specters of Violence in a Colonial Context, New Caledonia, 1917*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

MUCKLE, Adrian, et TREPIED, Benoît

2014, « Les transformations de la "question métisse" en Nouvelle-Calédonie », *Anthropologie et Sociétés*, n°38-2, pp.89-108. Réédité en 2015, in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C., (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.100-121.

NAEPELS, Michel

1997, « « Il a tué les chefs et les hommes ». L'anthropologie, la colonisation et le changement social en Nouvelle-Calédonie », *Terrain*, 28, pp.44-58.

—, 1998, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, Belin.

—, 2015, « L'Ordre et la Morale : film politique ou film de guerre », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C., (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.60-65.

NAEPELS, Michel, et SALOMON, Christine, (éds.)

2007, *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*. Paris, EHESS.

NAISSELINE, Nidoïsh

2015, « Inégalités sociales et incarcération », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C., (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.132-133.

NAROKOBI, Bernard

1983, *The Melanesian Way*. Port-Moresby, Suva ; Insitute of Papua New Guinea Studies ; Insitue of Pacific Studies ; University of the South Pacific (Fidji).

NAUDIER, Delphine, et SIMONET, Maud (dir.)

2011, *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*. Paris, La Découverte.

NAYRAL, Méliissa

2015, « Les "événements d'Ouvéa" : parler ou se taire ? », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.66-79.

—, 2015, « Des femmes à la mairie. La loi sur la parité au conseil municipal d'Ouvéa », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.206-221.

NOTRE LIBRAIRIE *Revue des littératures du Sud*,

1998, « Littérature de Nouvelle-Calédonie », n°134, mai-août 1998.

NEAOUTYINE, Paul

2006, *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*. Paris, Syllepse.

NEAOUTYINE Solange

1996, *Le centre culturel Jean-Marie Tjibaou et la construction de l'identité kanak. Contribution à une réflexion sur la notion de patrimoine*, mémoire de DEA d'anthropologie sociale et culturelle (sous la direction d'Alban Bensa), Paris, EHESS.

NÉCHÉRO-JORÉDIÉ, Marie-Adèle

2015, « L'École Populaire Kanak trente ans après, quel héritage ? », entretien, in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.80-99.

NORTON, Robert

1993, « Culture and Identity in the south Pacific : A comparative Analysis », *Man*, 28 (4), pp.741-759.

OSTY, Florence

2003, *Le désir de métier. Engagement, identité et reconnaissance au travail*. Presses Universitaires de Rennes.

OTTO, Ton

1992, « The Ways of Kastam : Tradition as Category and Practice in a Manus Village », in Jolly, M., et Thomas, N., (éds), *The Politics of Tradition in the Pacific, Oceania*, 62 (4), pp.264-283.

—, 1997, « After the "Tidal Wave" : Bernard Narokobi and the Creation of a Melanesian Way, in Otto, T. & Thomas, N., (éds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, pp.33-64.

OTTO, Ton et THOMAS, Nicholas (éds.)

1997, « Introduction », *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers. pp.1-13.

PAÏNI, Anna

2003, « Rhabiller les symboles : les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 117, pp.233-253.

PHILIBERT, Jean-Marc

1986, « The Politics of Tradition : Toward a Generic Culture in Vanuatu », *Mankind*, Vol. 16, No. 1, pp.1-12.

PIGEAU, Cyril

2011, « Le développement des expressions culturelles et artistiques calédoniennes », in Faberon, J.-Y., Fayaud, et Régnauld, J.-M. (dir.), *Destins des collectivités politiques d'Océanie. Peuples, populations, États, territoires, pays, patries, communautés, frontières*, 2 vol., Presses Universitaires d'Aix-Marseille, pp.665-671.

PILLON, Patrick

1989[1988], « Mobilisations ethniques et genèse des organismes de développement du milieu rural mélanésien », in Spencer M., Ward A. et Connell J. (éds), *Nouvelle-Calédonie : essais sur le nationalisme et la dépendance*. Paris, L'Harmattan (édition française), pp.159-185.

—, 1993, « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des Océanistes*, 96, pp.83-89.

—, 1996, Notes de lecture sur l'ouvrage d'Alban Bensa (*Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*), *Cahier des Sciences Humaines* 32 (3), pp.687-716.

POIRIER, Sylvie

2004, « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, vol.28, n°1, pp.7-21.

POUCHEPADASS, Jacques

2004, « Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ? », *Critique Internationale*, n°24, pp.67-79.

POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne

1995, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF (Le Sociologue).

PRICE Sally

1989, « Art autre – art nôtre », *Les cahiers du musée national d'art moderne*, 28, pp.61-68.

—, 2011[2007], *Au musée des illusions : le rendez-vous manqué du quai Branly*. Paris, Denoël.

RANGER, Terence

1983, « The Invention of Tradition in Central Africa », in Hobsbawm, E., et Ranger, T., (éds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.211-262.

—, 1993, « « The Invention of Tradition revisited : The case of Colonial Africa », in Ranger, T., et VAUGHAN, O., (éds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. New York, Palgrave.

RATA, Elizabeth

2000, *A Political Economy of Neotribal Capitalism*. Lanham, Lexington Books.

—, 2003, « An Overview of Neotribal Capitalism », *Ethnologies comparées*, 6 (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r6/e.r.htm>).

—, 2005, « Rethinking biculturalism », *Anthropological Theory*, 5 (3), pp.267-284.

REMY, Julien

2011, « Sur les postcolonial studies : hybridité, ambivalence et conflit », *Revue du MAUSS permanente*, 28 avril 2011 [en ligne], (<http://www.journaldumauss.net/./?Sur-les-postcolonial-studies>).

RÉUNION DES MUSÉES NATIONAUX

1990, *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*. Catalogue de l'exposition (1990-1991) tenue au Musée territorial de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, et au Musée national des Arts Africains et Océaniens, Paris.

RICŒUR, Paul

1998, « Vulnérabilité de la mémoire », in Le Goff, J., (dir.), *Patrimoine et passions identitaires. Actes des entretiens du patrimoine*. Paris, Fayard, pp.17-31.

ROGNON, Frédéric

1993, *Conversion, Synchrétisme et Nationalisme*. Thèse de doctorat en Ethnologie et Sociologie comparative, sous la direction de R. Guidieri, Université de Paris X.

—, 2007, « Le sujet dans la religion kanak. Anthropologie et missiologie chez Maurice Leenhardt », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 81/2 | 2007, mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 21 mars 2015. URL : <http://rsr.revues.org/562>.

ROLLAT, Alain

1989, *Tjibaou, le Kanak*. Lyon, La Manufacture.

SAÏD, Edward

2000[1994], *Culture et Impérialisme*. Fayard-Le Monde Diplomatique.

SAHLINS, Marshall

1989, *Des îles dans l'Histoire*. Paris, Gallimard (Seuil). Traduction française de *Islands of History*, Chicago, University Press of Chicago, 1985.

—, 1992, « The Economics of Develop-Man in the Pacific », *RES Anthropology and Aesthetics*, 21, pp.12-25.

—, 1993, « Goodbye to *Tristes Tropes* : Ethnography in the Context of Modern World History », *Journal of Modern History*, 65, pp.1-25.

—, 1999, « Two or Three Things I Know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3), pp.399-421.

SALAÛN, Marie

2005, *L'école indigène. Nouvelle-Calédonie, 1885-1945*. Presses Universitaires de Rennes, collection « Histoire ».

—, 2010, « Identité restituée, identité instituée ? L'Académie des Langues Kanak et les enjeux de la normalisation linguistique en Nouvelle-Calédonie », in Faugère, E. et Merle, I., (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala, pp.81-100.

SALOMON, Christine

2000, « Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd ? », in Bensa, A. et Leblic, I., (dir.), *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp.311-338.

—, 2003, « Quand les filles ne se taisent plus : un aspect du changement postcolonial en Nouvelle-Calédonie », *Terrain*, 40, pp.133-150.

—, 2015, « L'emploi des femmes kanak à Vavouto », in Bensa, A., Demmer, C, et Salomon, C. (dir.), *Émancipations kanak, Ethnies*, n°37-38. Paris, Survival International, pp.158-193.

SAND, Christophe

1997, « Variété de l'habitat ancien en Nouvelle-Calédonie : étude de cas sur les vestiges archéologiques du Centre-Nord de la Grande Terre », *Journal de la Société des océanistes*, 104, 1997-1. pp. 39-66.

SAND, Christophe, BOLE, Jacques, et OUETCHO, André-John

2000, « Les sociétés préeuropéennes de Nouvelle-Calédonie et leur transformation historique. L'apport de l'archéologie », in Bensa, A. et Leblic, I., (dir.), *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp.171-194.

—, 2003, « Les aléas de la construction identitaire multi-ethnique en Nouvelle-Calédonie : quel passé pour un avenir commun ? », *Le Journal de la Société des Océanistes*, 117, 2003-2, pp.147-169.

—, 2011, « Évolutions du discours archéologique sur 150 ans d'histoire coloniale et postcoloniale en Nouvelle-Calédonie », *Les nouvelles de l'archéologie* [En ligne], 126 | 2011, mis en ligne le 30 décembre 2014, consulté le 19 février 2015. URL : <http://nda.revues.org/1183>.

SAND Christophe, BOLE, Jacques, OUETCHO, André-John, BARET, David 2008, *Parcours archéologique. Deux décennies de recherches du Département Archéologie de Nouvelle-Calédonie (1991-2007)*. Nouméa, Département Archéologie, Direction des Affaires culturelles et coutumières, Les Cahiers de l'Archéologie en Nouvelle-Calédonie 17, 278 p.

—, 2009, « Contribution à l'archéologie du "séjour paisible" kanak : étude et mise en valeur du hameau de Tipéhéne, Pombeï (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 128, pp.53-68.

SAND, Christophe et BARBANÇON, Louis-José
2013, *Caledoun, Histoire des Arabes et Berbères de Nouvelle-Calédonie*. Catalogue de l'exposition, Collection Archeologia Pasifika, Vol. 1.

SAURA, Bruno

2010, « Le mouvement royaliste et coutumier contemporain en Polynésie française : de l'étranger-roi à l'autochtone souverain ? », in Gagné, N., et Salaün, M., (dir.), *Visages de la souveraineté en Océanie*. Paris, L'Harmattan, pp.159-183.

SAUSSOL, Alain

1969, « La mission mariste et la colonisation européenne en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, tome 25, pp.113-124.

—, 1979, *L'Héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*. publications de la Société des Océanistes, n°40, Paris : Musée de l'Homme.

—, 1990, « Nouvelle-Calédonie : le choc d'une colonisation singulière », in Bensa, Alban, Kohler, Jean-Marie, Saussol, Alain, et Tissier, José, *Comprendre l'identité kanak*. Dossiers du Centre Thomas Moore, L'arbresle, Centre Thomas Moore, pp.37-49.

SÉNAT COUTUMIER DE LA NOUVELLE-CALEDONIE

2003-2015, *La Parole*, journal d'informations du Sénat coutumier, n°1 à n°22.

—, 2014, *Charte du Peuple Kanak. Socle Commun des Valeurs et Principes Fondamentaux de la Civilisation Kanak*, 52p.

SMITH, Anthony

1991, « The Nation : Invented, Imagined, Reconstructed ? », *Millenium : Journal of International Studies*, Vol. 20, No. 3, pp.353-368.

—, 1996, « Nations and their pasts » (opening statement), et « Memory and modernity : reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism », *The nation : real or imaginad ? The Warwick Debates on Nationalism, Nations and Nationalism*, 2 (3), pp.358-365 et pp.371-388.

—, 1998, *Nationalism and Modernism : A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. New York, Routledge.

SMOUTS, Marie-Claude (dir.)

2007, *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français* (préface de Georges Balandier). Paris, Presses de Sciences Po.

SOCIÉTÉ DES OCÉANISTES,

1995, « Vingt ans après le Festival Mélanésia 2000. Dossier-Témoignages », *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101 (1-2).

SORIANO, Éric

1997, « Une identité saisie par le droit », in Faberon, Jean-Yves (dir.), *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, La Documentation Française (Coll. Etudes et Documents), pp.149-161.

—, 2000a, *Une trajectoire du politique en Mélanésie. Construction identitaire et formation d'un personnel politique. L'exemple Kanak de Nouvelle-Calédonie (1946-1999)*. Thèse de doctorat en Science Politique, Université Montpellier I (2 tomes).

—, 2000b, « Tisser des liens politiques. Mobilisation électorale et vote mélanésien (1946-1958) », in Bensa, A. et Leblic, I. (dir.), *En pays kanak*. Mission du Patrimoine Ethnologique, Cahier 14, Paris, Editions de la MSH, pp.235-252.

—, 2014, *La fin des Indigènes en Nouvelle-Calédonie. Le colonial à l'épreuve du politique, 1946-1976*. Paris/Montpellier, Karthala/MSH-M (Préface d'Alban Bensa).

SOULA, Virginie

2014, *Histoire littéraire de la Nouvelle-Calédonie (1853-2005)*. Paris, Karthala.

TABANI, Marc Kurt

1999, « Kastom et traditionalisme : quelles inventions pour quelles traditions à Tanna (Vanuatu) ? », in Babadzan, A., *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 1999-2, pp.121-131.

—, 2002, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu. Traditionalisme et édification nationale*. Paris, L'Harmattan (coll. Connaissance des hommes).

TCHERKÉZOFF, Serge

2002, « L'humain et le divin. Quand les Polynésiens ont découvert les explorateurs européens au XVIIIème siècle... », *Ethnologie comparées*, N°5, Automne 2002 (<http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r5/s.t.htm>).

—, 2015, « La culture sans essentialisme. L'exemple d'un "droit coutumier" dans la société multiculturelle de la Nouvelle-Calédonie », *Le Débat*, 186, pp.81-93.

TEMPS MODERNES (LES)

1985, « Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance », n°464 (mars).

TENGAN, Ty Kāwika, et WHITE, Geoffrey, M.

2001, « Disappearing Worlds : Anthropology and cultural Studies in Hawai'i and the Pacific », *The Contemporary Pacific*, Vol. 13, Nb 2, pp.381-416.

TESTART, Alain,

1986, « L'objet de l'anthropologie sociale », in *L'Homme, Anthropologie : état des lieux*. Paris, Navarin/Le Livre de poche, pp.147-150.

- THIESSE, Anne-Marie,
1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e*. Paris, Seuil.
- THIESSE, Anne-Marie, *et al.*
2007, « La nation, une construction politique et culturelle », *Savoir/Agir*, n°2, pp.11-20 (propos recueillis par Bertrand, R., Defrance, J., et Weber, L.).
- THOMAS, Nicholas
1990, « Regional Politics, Ethnicity and Custom in Fiji », *Contemporary Pacific*, Vol. 2, No. 1, pp.131-146.
- , 1992, « The Inversion of Tradition », *American Ethnologist*, Vol. 19, No.2, pp.213-232.
- , 1997, « Nations' Endings: from Citizenship to Shopping ? », in Otto, T. & Thomas, N., (éds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers, pp.211-219.
- TJIBAOU, Jean-Marie,
1976, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle » (introduction de Jean Guiart), *Journal de la Société des Océanistes*, 53, Tome 32, pp.281-292.
- , 1996, *La présence kanak* (écrits et entretiens réunis par A. Bensa et E. Wittersheim), Paris, Odile Jacob.
- TJIBAOU, Jean-Marie, MISSOTTE, Philippe, RIVES, Claude et FOLCO, Michel,
1976, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*. Papeete, Editions du Pacifique.
- TJIBAOU, Marie-Claude, et VELOT, Jean-Pierre
1995, « Tous vibraient de la même force, de la même conviction », *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, pp.117-124.
- TOBIN, Jeffrey
1995[1994], « Cultural Construction and Native Nationalism : Report from the Hawaiian Front », in Wilson, R., et Dirlik, A., (éds), *Asia/Pacific as Space of Cultural Production*. Duke University Press, pp.147-169.
- TONKINSON, Robert
1982, « Kastom in Melanesia: Introduction », et « National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu », in Keesing, R. et Tonkinson, R., (éds), « Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia », *Mankind*, vol. 13, n°4, pp.302-305 et pp.306-315.
- , 1993, « Understanding "Tradition" – Ten Years On », *Anthropological Forum*, 6 (4), pp.597-606.
- TRASK, Haunani-Kay,
1991, « Natives and Anthropologists : the Colonial Struggle », *Contemporary Pacific*, 3, pp.159-167.

TRÉPIED, Benoît

2010, « "Deux couleurs, un seul peuple" ? Les paradoxes de l'Union Calédonienne pré-indépendantiste dans la commune de Koné », in I. Merle et E. Faugère (dir.), *La Nouvelle-Calédonie, vers un destin commun ?* Paris, Karthala, pp.61-79.

—, 2011, « Recherche et décolonisation en Nouvelle-Calédonie contemporaine : lectures croisées », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 24, pp.159-187.

—, 2013, « La décolonisation sans l'indépendance ? Sortir du colonial en Nouvelle-Calédonie (1946-1975) », *Outremers indigènes, Genèses*, 91, pp.7-27.

TRÉPIED, Benoît, et GUYON, Stéphanie

2013, « Introduction », *Outremers indigènes, Genèses*, 91, pp.2-6.

TRISTAN, Anne,

1990, *L'autre monde : un passage en Kanaky*. Paris, Gallimard.

TUPOUNIUA, Sione, CROCOMBE, Ron, SLATTER, Claire

1980, *The Pacific Way : social issues in national development*. Suva : South Pacific social Sciences Association.

TURNER, James

1997, « Continuity and constraint : Reconstructiong the Concept of Tradition from a Pacific Perspective », *The Contemporary Pacific*, 9 (2), pp.345-381.

VAN MEIJL, Toon

1999, « Fractures culturelles et identités fragmentées. La confrontation avec la culture traditionnelle dans la société maori post-coloniale », in Babadzan A. (éd.), *Les politiques de la tradition. Identités nationales et identités culturelles en Océanie*. Numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2), pp.53-70.

VERACINI, Lorenzo, et MUCKLE, Adrian

2002, « Reflections of Indigenous History inside the National Museums of Australia and Aotearoa New Zealand and outside of New Caledonia's Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou », *The electronic Journal of Australian and New Zealand History* (www.jcu.edu.au/aff/history/articles/veracini_muckle.htm).

VOLLANT, Réginald, et DUBUC, Elise

2004, « L'implantation d'un musée dans une communauté autochtone : les cinq premières années du musée Shaputuan à Uashat mak Mani Utenam », *Anthropologie et Sociétés*, vol.28, n°2, pp.155-166.

WACQUANT, Loïc J.D.,

1986, « Communautés canaques et société coloniale », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 61, pp.56-64.

—, 1987, « Différence ethnique et différences sociales dans les écoles primaires de Nouvelle-Calédonie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (70), pp.47-63.

—, 2011, « La chair et le texte : l'ethnographie comme instrument de rupture et de construction », in Naudier, D., et Simonet, M., (dir.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*. Paris, La Découverte, pp.201-221. Republié en 2014 in Fillol, V. et Le Meur, P.-Y. (dir.), *Terrains océaniques : enjeux et méthodes*. Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique sud Contemporain (HS n°2), pp.101-115.

WASSMANN Jürg,

1998, *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Construction*. Oxford, Berg.

WEBER, Max

1995[1971], « Les relations communautaires ethniques » (chapitre IV), *Économie et société 2*. Paris, Plon (Agora Pocket), pp.124-144.

WEDOYE [GONY], Yves-Béalo

2001, « L'enfance d'un chef », *Bulletin de la Société d'Études Mélanésiennes*, 31, pp.15-20.

WEIL, Eric

1991[1971], *Essais et conférences II*. Paris, Vrin.

WHITE, Geoffrey M.

1993, « Three discourses of custom », *Anthropological Forum*, 6 (4), pp.475-494.

WITTERSHEIM, Éric,

1999, « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne », *L'Homme*, tome 39, n°151, pp.181-205.

—, 2002, « Qui est chef ? La représentation politique de la coutume au Vanuatu », in Wittersheim Eric, et Hamelin, Christine (dir.), *La tradition et l'État*. Paris, L'Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud Contemporain. n°2, pp.131-160.

—, 2006a, *Des sociétés dans l'Etat. Anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*. La Courneuve, Aux lieux d'être.

—, 2006b, *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*. La Courneuve, Aux lieux d'être.

ZIMMERMANN, Francis

1998, « Sahlins, Obeyeseké et la mort du capitaine Cook », *L'Homme*, tome 38, n°146, pp.191-205.

Filmographie

DAGNEAU, Gilles

1998, *Cérémonies d'inauguration du Centre culturel Tjibaou*. Documentaire, ADCK/RFO Nouvelle-Calédonie, 51 min.

—, 2008, *Renzo Piano, le chemin kanak*. aaa production Matthieu Lamotte/RFO/ADCK-CCT, 52 min.

DAGNEAU, Gilles, et KOTRA, Walles

1998, *Tjibaou, la parole assassinée*. Documentaire, aaa production Marcelle Pont-Rouxel/RFO/INA/ADCK, 52 min.

—, 2006, *Tjibaou, le pardon*. Documentaire, aaa production Matthieu Lamotte/RFO/ADCK-CCT, 52 min.

DESBOUIGES, Emmanuel, et TROMPARENT, Dorothee

2014, *Le souffle des ancêtres*. Documentaire, PAO Productions/Canal + Calédonie, 52 min.

LUPACK, Nunë

2015, *Naisseline, une parole qui ne meurt pas*. Documentaire, Sanosi Productions/France Télévisions, 56 min.

SALAMA, Ben, et MARIE, Thomas

2013, *Naissance d'une nation*. Documentaire, Un monde meilleur/France Télévisions (Public Sénat), 52 min.

Documents d'archives

Archives de la Nouvelle-Calédonie (n° de carton ou de fonds documentaire)

Documents

ANC, 538W-1 (4e Festival des Arts du Pacifique)

ANC, 538W-2 (OCSTC)

ANC, 538W-3 (OCC)

ANC, 538W-39 (Office Culturel)

ANC, 538W-40 (Festival des Arts du Pacifique)

ANC, 538W-41

ANC, 538W-43 (Patrimoine Calédonien)

ANC, 538W-45 (Pacific 2000)

ANC, 538W-81 (Musée Imaginaire)

Presse locale d'époque

ANC, 7J-133 (*Les Calédoniens*, février à mai 1975)

ANC, 7J-134 (*Ibid.*, juin à décembre 1975)

Liste des illustrations

Fig.1 : Carte des aires coutumières de Nouvelle-Calédonie	12
Fig.2 : Geste coutumier au Centre Tjibaou, 28 nov. 2014.....	14
Fig.3 : Affiche de l'exposition « Coutume kanak » (S. Lebègue-ADCK).....	17
Fig.4 : Danses au festival <i>Mélanésia 2000</i> (sept. 1975).....	232
Fig.5 : Couverture du journal <i>Les Calédoniens</i> (sept. 1975).....	280
Fig.6 : Couverture du journal <i>Réveil Canaque</i> (sept. 1973).....	312
Fig.7 : Aire coutumière <i>Mwakaa</i> du Centre Tjibaou.....	419
Fig.8 : Le T-shirt <i>Mélanésia 2000</i> (1975) et sa réédition (2015).....	432
Fig.9 : Niveau d'études des acteurs du champ culturel (2014-2015).....	482

ANNEXES

1. Chronologie indicative⁹⁵⁰

1975 (septembre) : festival *Mélanésia 2000*.

1979-1980 : mission exploratoire confiée par Jean-Marie Tjibaou et Jacques Iékawé à l'ethnologue Roger Boulay dans l'objectif d'élaborer une politique de soutien aux artistes kanak qui se sont révélés lors du festival Mélanésia 2000.

1979 : mise en place au sein du Centre territorial de ressource et de documentation pédagogiques du Bureau des langues vernaculaires.

1981 : lancement, à la demande de Jean-Marie Tjibaou, d'un premier inventaire des objets kanak dispersés dans les musées européens.

1982 : création de l'Office Culturel, Scientifique et Technique Canaque (OCSTC).

1984 : annulation du Festival des Arts du Pacifique prévu à Nouméa, en raison des événements politiques qui secouent le Territoire.

1984 : création du centre culturel de Hienghène (qui deviendra plus tard le centre culturel provincial Goa ma Bwarat).

1986 : naissance du mouvement musical Kaneka.

1988 : signature des accords de Matignon; décision de créer une agence culturelle kanak et un comité consultatif coutumier.

1989 : mort de Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné à Ouvéa.

1989 : mise en place de l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK).

1990 : exposition *De Jade et de Nacre. Patrimoine artistique kanak*, qui réunit pour la première fois dans leur pays d'origine des "objets ambassadeurs de la culture kanak" prêtés par les musées européens.

1990 : décision d'ériger un centre culturel kanak qui sera également le siège de l'ADCK, et inscription du projet sur la liste des Grands Travaux de la République.

⁹⁵⁰ D'après la chronologie publiée par l'ADCK-CCT dans la revue culturelle *Mwà Vée*, « 40 ans de culture kanak au présent », n°74-75, 2011-2012, p.3.

1990 : exposition *Ko I Névé*, réunissant pour la première fois des œuvres contemporaines d'artistes plasticiens kanak.

1991 : lancement du concours international d'architectes, qui sera remporté par l'architecte italien Renzo Piano.

1992 : introduction de quatre langues kanak dans le second degré de l'enseignement public.

1994 : ouverture du centre culturel Yeiwéné Yeiwéné à Maré.

1995-1997 : déroulement des trois Saisons de Préfiguration du Centre Culturel Tjibaou.

1998 : inauguration puis ouverture du Centre Culturel Tjibaou.

1998 : signature de l'accord de Nouméa.

1998 : le Conseil Consultatif Coutumier est remplacé par le Sénat coutumier.

1999 : mise en place d'une option Langues et Cultures Régionales dans le cadre de la licence Arts, Lettres, Langues à l'Université du Pacifique devenue Université de la Nouvelle-Calédonie.

2000 : la Nouvelle-Calédonie accueille le VIII^e Festival des Arts du Pacifique.

2002 : signature de l'accord particulier sur la culture prévu par l'accord de Nouméa.

2005 : mise en place de l'enseignement des langues kanak dans les écoles primaires.

2007 : création de l'Académie des Langues Kanak (ALK).

2010 : la Nouvelle-Calédonie accueille le 4^e Festival des Arts Mélanésiens.

2012 : transfert de l'ADCK-Centre Culturel Tjibaou, établissement public d'État, à la Nouvelle-Calédonie.

2013-2014 : exposition *Kanak, l'Art est une Parole* au Musée du quai Branly puis au Centre Culturel Tjibaou.

2014 : retour des reliques d'Ataï en Nouvelle-Calédonie.

2015 : 40^e anniversaire du Festival *Mélanésia 2000*.

2. Liste des entretiens réalisés en 2014 et 2015 (données exploitables)

AÏTA (HONAKOKO), Christine

Chef de Service Création Artistique et Culture, Province Sud
Nouméa, 22 juillet 2014 (enregistrement)

BOUACOU, Raoul

Consultant, Conservatoire de l'Igname
Nouméa, 26 septembre 2014 (enregistrement)

CAMERLYNCK, David

Professeur des écoles (ex-Responsable du Département des Publics, ADCK-CCT)
Nouméa, 3 septembre 2014 (enregistrement)

CASTEJON, Manuel

Responsable Médiathèque, ADCK-CCT
24 juillet 2014 (enregistrement)

CIDOPUA, Augustin

Technicien médiathèque, ADCK-CCT
Nouméa, 24 juin 2014 (enregistrement)

CUMENAL, Corinne

Iconographie Médiathèque, ADCK-CCT (spécialiste iconographie)
Nouméa, 28 août 2014

DALMAYRAC, Teddy

Service Animations Public, Musée de NC
Nouméa, 24 juillet 2014 (enregistrement)

DEL RIO, Gérard

Rédacteur en chef, revue *Mwà Vée*
Nouméa, 27 juin 2014 (enregistrement)

DETEIX, Jean-Pierre

Ex-secrétaire general, ADCK-CCT
Nouméa, 10 juillet 2014 (enregistrement)

DOMERGUE, Stéphanie

Archéologue, IANCP
Nouméa, 29 juillet 2014 (enregistrement)

DUBUISSON, Nicolas

Ex-Conservateur, Archives de Nouvelle-Calédonie
Nouméa, 12 août 2015 (enregistrement)

ÉRIALE, Emmanuelle

Présidente Association Témoignage d'Un Passé / directrice du futur Musée du Bagne
Nouméa, 12 septembre 2014 (enregistrement)

EURITEIN, Yamel

Collecteur, Musée de Nouvelle-Calédonie
Nouméa, 21 novembre 2014 (enregistrement)

GAMA, Henri

Médiateur culturel indépendant
Nouméa, 22 avril 2014 (enregistrement)

GLAUNEC-MAINGUET, Muriel

Médiateur culturel indépendant
Nouméa, 4 juin 2014 (enregistrement)

GONY (WEDOYE), Béalo

Anthropologue, IANCP
Nouméa, 1er août 2014 (enregistrement)

GOROBOREDJO, Armand

(avec QUENEGEÏ, Pierre-Jean, chargé de mission)
Artiste, porte-parole du Sénat coutumier
Nouméa, 17 septembre 2014 (enregistrement)

GORODEY, Déwé Eperi

Auteur, Ministre du Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie
Nouméa, 1er septembre 2015 (enregistrement)

JACQUOT-BOUTIN, Sophie

Médiatrice culturelle
Nouméa, 4 décembre 2014 (enregistrement)

KATÉ, Léonard

Responsable coutumier, ADCK-CCT
Nouméa, 3 septembre 2015 (enregistrement)

KONA, Yvon

Coordinateur/Collecteur, Département Recherche et Patrimoine ADCK-CCT
Nouméa, 7 octobre 2015 (enregistrement)

LAUBREAUX-TAURU, Liliane

Éditrice
Mont-Dore, 2 décembre 2014 (enregistrement)

LE BARS, Jean-Pierre

Graphiste, CPS
Nouméa, 29 juillet 2014 (enregistrement)

MIGNOT, Yves

Président de l'Association des Anciens du GIP 400 Cadres/Cadres Avenir
Nouméa, 14 mars 2014 (notes)

MAILLOT, Sandra

Conservatrice, IANCP
Nouméa, 5 août 2014 (enregistrement)

MEUREUREU YARI, Éloi

Collecteur et coordinateur, Pôle Oralité ADCK-CCT
Koné, 19 août 2014 (enregistrement)

NÉA, Romaric

Chargé de mission Patrimoine, Service Culture de la Province Nord
Koné, 19 août 2014 (enregistrement)

NÉAOUTYINE, Solange

Chef du Service Patrimoine, Conservatrice du Musée de NC
Nouméa, 17 juillet 2014 (enregistrement)

PAPINEAU, Christian

Association pour la Sauvegarde du Patrimoine Minier et Historique du Nord Calédonien (Tiébaghi)
Nouméa, 27 mai 2014 (enregistrement)

PASCUAL, Fanny

Maître de conférence, Université de la Nouvelle-Calédonie
Nouméa, 3 juin 2014 (notes)

RONEICE, Daniel

Directeur du GIP Formation Cadres Avenir
Nouméa, 5 mars 2014 (notes)

SAND, Christophe

Archéologue, Directeur IANCP
Nouméa, 6 novembre 2014 (enregistrement)

SIO, Albert

Directeur Service Culture Province Nord
Koné, 19 août 2014 (enregistrement)

TISSANDIER, Marianne

Conservatrice, Musée de NC
Nouméa, 28 juillet 2014 (enregistrement)

TISSANDIER, Yves

Président Conseil Économique, Social et Environnemental
Nouméa, 25 novembre 2014 (enregistrement)

TJIBAOU, Emmanuel

Directeur de l'ADCK-CCCT
Nouméa, 10 avril et 6 mai 2014 (enregistrements)

TOGNA, Octave

Sénateur coutumier (ex-Directeur ADCK-CCT)
Nouméa, 8 juillet 2014 (notes)

TUILALO, Pétélo

Responsable du Département des Arts Plastiques et des Expositions (DAPEX), ADCK-CCT
Nouméa, Centre Culturel Tjibaou, 28 mars 2014 (notes)

UKEIWË, Jean-Krist

Consultant (culture), conseiller technique Cadres Avenir
Nouméa, 2 octobre 2014 (enregistrement)

VINDIN, Ashley

Secrétaire Général ADCK-CCT
Nouméa, 11 décembre 2014 (enregistrement)

WADRA, François

Archéologue indépendant
Nouméa, 17 juillet 2014 (enregistrement)

WADRAWANE, Jean-Marie

Archéologue, IANCP
Nouméa, 6 août 2014 (enregistrement)

WAMAÏ, Édouard (dit Édou)

Directeur, Centre Culturel *Goa Mwa Bwarat*
Hienghène, 11 juin 2014 (enregistrement)

WAMYTAN, Gilbert

Technicien ADCK-CCT, Président de l'Association *Dicaze*
Nouméa, 31 juillet 2014 (enregistrement)

WAMYTAN, Jessica

Responsable des Expositions, Musée de NC
Nouméa, 9 octobre 2014 (enregistrement)

WAMYTAN, Johanito

Directeur de l'Association *La Case des Artistes*
Nouméa, 29 avril 2014 (enregistrement)

WAMYTAN, Stéphanie

Artiste, Chargée de mission au centre culturel du Mont-Dore
Mont-Dore, 25 août 2014 (enregistrement)

YEIWENE, Claude

Archiviste, Archives NC
Nouméa, 7 juillet 2015 (notes)

ZANETTE, Gilles

Galeriste (ex-conseiller techn. 400 Cadres)
Nouméa, 18 septembre 2014 (enregistrement)

3. Entretiens réalisés sur les périodes antérieures (1997-2001). Notes ou retranscriptions

BOENKIH, Jacques

Comité Organisateur 8e Festival des Arts du Pacifique
Nouméa, 27 octobre 2001

BOI, Paula

Artiste
Nouméa, 18 décembre 1998

BOULAY, Roger

Anthropologue (MAAO)
Nouméa, 23 juillet 1998

CHEVALIER, Isabelle

Comptable ADCK-CCT
Nouméa, 9 décembre 1998

CULAND, Pierre

Délégué aux Affaires Culturelles
Nouméa, 11 février 1999

DETEIX, Jean-Pierre

Secrétaire Général ADCK-CCT
Administrateur du 8e Festival des Arts du Pacifique
Nouméa, 6 mars 2001

DINET, Julien

Artiste
Hienghène, 14 novembre 1998

FRADET Françoise

Responsable de la Culture, Province Sud
Nouméa, 18 janvier 1999

JAUNEAU, Yvon

Artiste
Nouméa, 23 septembre 1998

KASARHEROU, Emmanuel

Directeur Culturel et Artistique, ADCK-CCT
Nouméa, 3 novembre 1998

MARTIN, Stéphane

Directeur, Musée du quai Branly
Paris, 15 septembre 2000

MARTIN, Jean-Hubert

Directeur, Musée d'Art Moderne et Contemporain de Strasbourg
Commissaire d'Exposition, Biennale d'Art Contemporain de Nouméa (1998)
Strasbourg, 7 décembre 2000

MICHEL, Érika

Assistante au Service Culture, Mairie de Nouméa
Nouméa, 3 novembre 1998

NAISSELINE, Nidoïsh

Grand chef du district de Guahma, Maré
Nécé, Maré, 6 septembre 1997

NÉAOUTYINE, Solange

Assistante-conservateur, Musée de Nouvelle-Calédonie
Nouméa, 25 septembre 1998

NÉPORON, Micheline

Artiste
Nouméa, 6 août 1998

PFEIFFER, Béatrice

Galeriste
Nouméa, 23 septembre 1998

POIGOUNE, Élie

Professeur de mathématiques (Lycée Lapérouse)
Nouméa, 29 septembre 1998

REGENVANU, Ralph

Directeur du Musée National et du VKS, Port-Vila, Vanuatu
Nouméa, 27 octobre 2001

ROBINEAU, Béatrice

Responsable Service Culture et Fêtes, Mairie de Nouméa
Nouméa, 3 Novembre 1998

SONG, Norman

Artiste
Koumac (tribu de Chagrin), 13 novembre 1998

THYDJEPACHE, Maryline

Artiste
Nouméa, 10 novembre 1999

TIAVOUANE, Denise

Artiste + Département Art Contemporain Kanak et Océanien ADCK-CCT
Nouméa, 6 août 1998

TOGNA, Octave

Président ADCK-CCT
Nouméa, 24 octobre 2001

VIALLARD, Laurence

Editrice (Grain de Sable)

Nouméa, 16 février 1999

WEISS, Léonce

Artiste

Koumac, 13 novembre 1998
