

Atelier n°2

**" Un politologue en déroute " ¹
Faire la sociologie historique de " sociétés colonisées ",
entre " histoire politique " et " anthropologie culturelle "**

Communication présentée par

Eric SORIANO

Université Montpellier III

Cette contribution a pour objectif de décrire une expérience de recherche et de positionnement disciplinaire. Elle se fonde sur la description d'une enquête réalisée en Nouvelle-Calédonie entre 1994 et 1999 dans le cadre d'une thèse de science politique². Je n'insisterai pas sur des questions épistémologiques, mais plutôt sur l'ensemble des problèmes pratiques qui se sont posés à moi dans le cadre de cette enquête. Ces problèmes m'intéressent en ce qu'ils permettent de souligner les difficultés du jeune chercheur lorsqu'il s'agit à la fois de se situer dans sa discipline et de mesurer combien l'usage de concepts ou de méthodes extérieur(e)s s'impose pour la compréhension de situations concrètes. C'est donc l'histoire de quelques-uns de mes ajustements, de mes tactiques et de mes stratégies de lecture et d'écriture. Cette perspective s'articule cependant sur des éléments de réflexion a posteriori, fruit d'une prise de conscience progressive des raisons objectives de mes choix méthodologiques et de leurs conséquences sur la définition de l'objet. Je respecterai un plan chronologique, partant de l'analyse de mon travail de lecture jusqu'à la réalisation de l'enquête, du dépouillement d'archives et de la réalisation d'entretiens.

Ce travail consistait à saisir les modalités de construction de l'identité nationale kanake au travers de l'histoire sociale des dirigeants. Il s'agissait notamment de comprendre les mécanismes de recrutement social et politique des élus mélanésiens, saisir les logiques de leur travail de légitimation depuis l'abolition de l'indigénat en 1945. Le projet se confrontait pourtant à un contexte initial où les dynamiques du pouvoir se révèlent peu différenciées, où il est difficile pour le politiste de saisir " le " politique. En effet, durant la période précoloniale, l'ensemble mélanésien se compose de multiples unités patrilineaires énoncées en référence à des tertres d'origine et disséminées sur une île principale (la Grande-terre) et l'archipel de Loyautés. Ces unités s'insèrent dans des groupes plus larges reliés par un même ancêtre fondateur, mais qui se formalisent dans une

¹ Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot, 1992.

² Éric Soriano, *Une trajectoire du politique en Mélanésie. Construction identitaire et émergence d'un personnel politique. L'exemple kanak de Nouvelle-Calédonie*, Thèse pour le doctorat de l'université Montpellier 1, présentée en 2000 devant un jury composé de MM. Philippe Braud, Michel Miaille, Bernard Pudal, Yves Deloye et Alban Bensa.

remarquable fluidité. Elles structurent leurs liens extérieurs sur des dispositifs de parenté et de régulation démographique, mais également sur des jeux d'alliances et d'oppositions conflictuelles. Cet éclatement caractéristique des sociétés mélanésiennes et l'absence d'un " adversaire " commun ne permettent le développement d'une conscience commune. Celle-ci se façonne donc dans une expérience coloniale marquée par l'extension d'un colonat européen, la mise en œuvre de dispositifs particuliers d'action coloniale et l'exercice d'une violence pratique et symbolique. L'émergence d'un nationalisme à partir des années 70 est ainsi le produit d'un contexte social transformé par l'insertion des sociétés mélanésiennes dans la formation sociale néo-calédonienne. L'urbanisation, la scolarisation et le rapport salarial n'ont cessé de progresser depuis cinquante ans, mais n'ont pas remis en cause le maintien de pratiques spécifiques à l'intérieur de Réserves. C'est donc au moment où le rapport à ces pratiques se révèle le plus réflexif, qu'émerge un mouvement de revendication identitaire rassemblé en 1984 autour du Front de libération nationale kanak socialiste (FLNKS).

Mes difficultés à saisir " le " politique se sont ainsi cristallisées dans l'usage d'une catégorie d'analyse et de " sens commun " omniprésente durant mon enquête : la Coutume. En tant que référence ethnologique, elle désigne les pratiques et les représentations qui font la spécificité de la population mélanésienne. En tant que vocable administratif, elle procède d'une technologie d'État présidant à la rationalisation de l'action publique sur ces populations impliquant un travail d'identification de *tribus* et de *clans* à l'intérieur de *Réserves*. En tant qu'idéologie politique, elle est aujourd'hui une des sources essentielles du nationalisme kanak. Ce vocable renvoie au problème du " légitimisme " en histoire et en science politique³, c'est-à-dire à l'embarras des sociologues, politistes ou historiens lorsqu'il s'agit de saisir des objets " populaires " et de rendre compte de logiques " indigènes ". Je montrerai également que mon appréhension du politique s'est construite sur l'usage de la catégorie de néo-Tradition permettant de mettre à distance l'approche culturaliste de la politisation de ces sociétés et un vocabulaire de " sens commun " qui entérine la notion de coutume comme l'expression d'une réalité exclusivement culturelle.

I/ LES ENJEUX DE L'HISTORICISATION D'UN OBJET

Il me semble important de souligner combien le mode d'entrée dans une discipline participe d'une manière de " penser " et de se positionner " dans sa discipline ". Je n'ai pas fait d'étude de science politique et ce n'est qu'à partir du troisième cycle que je " rencontre " cette discipline pour la première fois après plusieurs années d'expériences professionnelles. Peu de contextes scientifiques offrent cette opportunité de conversion tardive,

³ Claude Grignon & Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire*, Paris, Gallimard/Le seuil, 1989.

même si les parcours présidant à l'accès aux métiers de la science politique demeurent marqués par le passage par un cursus spécifique. Il est probable que cette histoire ait favorisé le recours à des méthodes de recherche variées. Le manuel de sociologie politique de Jacques Lagroye, qui joue un rôle particulier dans mon apprentissage, contribuera à mon adhésion à un "relativisme méthodique"⁴ ; je découvre donc la Nouvelle-Calédonie en même temps que la science politique et la logique de mes lectures est significative d'une tension entre la nécessité de "jouer le jeu" d'une discipline et de me confronter à la variété des travaux qui couvrent mon objet. Mon "terrain" ne donnera lieu que tardivement à une véritable réflexion méthodologique. J'ai au départ procédé par intuition. Je pense aujourd'hui que ces imprécisions ont servi ma capacité d'adaptation. Si la reproduction de mes archives m'a permis de retarder leur interprétation, la réalisation des entretiens a ainsi fonctionné par "durcissement" successif. Une méthode un peu incertaine permettant néanmoins de contourner certains obstacles sur lesquels je reviendrai plus loin.

I. La genèse d'un enjeu identitaire

La littérature océaniste est fortement dominée par l'ethnologie. Les rares écrits de science politique commentent l'actualité de cette zone, mais restent fort éloignés des préoccupations du socio-historien. De nombreuses recherches traitent de l'histoire missionnaire, mais les populations indigènes sont généralement saisies en termes synchroniques. La quasi-totalité de la littérature publiée sur la Nouvelle-Calédonie jusqu'à la fin des années 70 se fonde ainsi sur l'hypothèse d'une autonomie de la culture et des sociétés kanakes. Cette hypothèse très classique en ethnologie demeure ici doublée de l'influence spécifique du travail missionnaire de Maurice Leenhardt⁵. S'ils s'avèrent orientés par la volonté de produire une connaissance favorable à la conversion à la chrétienté, ses écrits constituent le premier discours structuré sur le monde mélanésien. Puisant dans les réflexions de Lucien Levy-Bruhl⁶, son ethnologie développe une représentation de la "mentalité canaque" où "le Mélanésien, en tant que primitif, se caractérise par un mode de pensée à la fois mystique et prélogique"⁷. Les travaux de Jean Guiart s'inscriront plus tard dans cette perspective. Ils mêleront des éléments stratégiques et mystiques pour montrer les structures invisibles des sociétés mélanésiennes comme pour insister sur l'inaptitude des Européens à saisir la psychologie mélanésienne. Il

⁴ Jacques Lagroye, *Sociologie politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1991, p. 17

⁵ Maurice Leenhardt a exercé son activité de missionnaire entre 1902 et 1924 et a succédé à Marcel Mauss à la chaire d'anthropologie religieuse de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Voir notamment la biographie qui lui a été consacrée par James Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World, Person and Myth*, Berkeley - London - Los Angeles, University of California Press., 1982, p. 32.

⁶ En particulier Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1927.

⁷ M. Leenhardt, *Gens de la Grande-Terre*, Paris, Gallimard, 1937 ; Maurice Leenhardt, *Do Kamo : personne et mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

est significatif que les travaux d'histoire politique se soient à ce point accommodés d'une division du travail entre historiens et ethnologues. Les textes de Bernard Brou constituent une tentative significative. Ils se fondent notamment sur une histoire reconstituée grâce à la littérature partisane et la connaissance subjective de son auteur⁸. Cantonné aux références les plus légitimes de la politique, ce travail ne considère la " présence kanake " qu'à partir du début des années 70, période d'émergence de contestations étudiantes mélanésiennes. Limité au discours des " grands hommes qui ont fait la Nouvelle-Calédonie ", l'auteur laisse un pan entier de l'histoire calédonienne, celle des mélanésiens, renvoyant les formes spécifiques de leur politisation à des pratiques " coutumières ". Pourtant, les récits ethnologiques participent de l'illusion d'une permanence culturelle puisque des pratiques de parenté, des rituels et des modes de domination spécifiques ont survécu à la période coloniale.

Ces perspectives, si elles succombent quelquefois à la dérive " misérabiliste " évoquée par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, sont progressivement investies par le discours nationaliste. À la fin des années 70, les écoles " de tribu ", catholiques et protestantes, contribuent encore à assurer la diffusion de l'ethnologie missionnaire auprès des futurs dirigeants. L'exposé "sur la culture canaque" prononcé par Edmond Nekiriai en 1974 en est un exemple significatif :

"La prise de conscience de la personnalité canaque est en 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 (telle ou telle position de luxe correspond à telle période de travail de l'igname). Le maître de la terre est sa terre elle-même et en dehors également, sa terre ne peut pas donner une signification à sa vie."⁹

Le mysticisme demeure dominant lorsqu'il faut donner à voir le monde mélanésien. Quelques années plus tard, posant la question de la capacité des Mélanésiens à "assimiler les modèles culturels qui leur sont étrangers", Jean-Marie Tjibaou dissertera sur "le mythe" et la description d'une " cosmologie " mélanésienne¹⁰. Ce n'est toutefois pas tant la volonté de ces acteurs de renouveler la perception du monde mélanésien qui importe ici. Il

⁸ Bernard Brou, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie : les temps modernes, 1774 à 1925*, Nouméa, Publications de la Société des Études Historiques de Nouvelle-Calédonie, n°9, 1973 ; Bernard Brou, *Espoirs et réalités, la Nouvelle-Calédonie de 1925 à 1945*, Nouméa, Publications de la SEHNC, n°23, 1977.

⁹ Exposé d'Edmond Nekiriai sur la culture canaque, numéro spécial pour le quatrième Congrès de l'UMNC, janvier 1974, à Kéré/Kunié, *Justice*, p. 7.

¹⁰ Jean-Marie Tjibaou, "Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle", *Journal de la Société des Océanistes*, n°53, décembre, 1976, pp. 281-293.

s'agit surtout d'en faire une dimension légitime et acceptée du débat public, de construire une cause en imposant progressivement la reconnaissance d'un discours kanak sur les kanaks. En 1983, Nidoish Naisseline (un des principaux dirigeants nationalistes) s'offusque de la mainmise opérée par les ethnologues. Il évoque notamment les critiques dont seront l'objet les travaux d'Apolinaire Ataba, premier intellectuel mélanésien à s'exprimer sur ce terrain :

"En 1974, lorsque j'étais à Paris, j'ai lu un fascicule de M. Apolinaire, 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 Métails dans le Journal de Société des Océanistes traitant M. Apolinaire 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 est-ce le discours coutumier, genre discours Apolinaire où un vieux canaque s'adresse aux autres canaques ?"¹¹

S'opère ici une confusion entre discours ethnologique et discours coutumier qui placera les ethnologues dans une situation ambiguë. Néanmoins, certains leaders nationalistes s'investissent dans un projet de "promotion culturelle" et l'organisation du festival Mélanésia 2000 en 1975. L'entreprise manifeste alors la volonté d'instaurer "un dialogue plus profond et plus suivi entre culture autochtone et européenne"¹² et "d'aider le canaque à reprendre confiance en lui-même et à retrouver plus de dignité et de fierté par rapport à un patrimoine culturel"¹³. Le travail réalisé transforme les modes de représentation de la réalité mélanésienne. Non seulement le discours impose une formulation en termes de culture, mais cette culture fait aussi l'objet d'un devoir de représentation. Il ne s'agit pas tant de vivre des coutumes que de représenter une néo-Tradition en des termes hautement symboliques. On trouve, dans cette stratégie, le moyen de "rassembler plus de monde que la politique"¹⁴. Bien que cette référence patrimoniale ne fasse pas l'objet d'un consensus immédiat¹⁵, son efficacité politique s'impose vite à une grande partie des dirigeants. Ils y perçoivent un enjeu essentiel pour une mobilisation face à l'État.

¹¹Intervention de Nidoish Naisseline, session extraordinaire budgétaire de l'Assemblée territoriale, 22^{ème} séance, jeudi 3 février 1983.

¹²Voir notamment l'argumentaire utilisé par Jean-Marie Tjibaou dans *Le Semeur*, n°879 du 1^{er} novembre 1974.

¹³Brochure de présentation du festival Mélanésia 2000, 1975, 4 p.

¹⁴Voir le "Billet de l'affreux Jojo", *Les Nouvelles Calédoniennes*, 8 septembre 1975.

¹⁵ Voir, par exemple, les critiques formulées par certains dirigeants dans le journal *Nouvelles 1878*, n°62, 22 novembre 1980.

2. Faire la socio-histoire d'une néo-Tradition ou les transformations d'un rapport au pouvoir

L'émergence de ce discours, partiellement construit sur des savoirs ethnologiques, place les sciences sociales dans une situation relativement inédite. Alban Bensa, directeur d'études à l'EHESS, soulignera l'ambiguïté de sa position à la fin des années quatre-vingts :

"Quand l'objet reste bien sagement dans ses réserves -puisque les kanaks sont dans des réserves-, les recherches se développent tranquillement : des mythologies à la parenté, des systèmes 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. (...) Difficulté majeure : je me suis aperçu que ce que je savais de ce monde kanak -disons l'ensemble des règles, des pratiques habituelles de ce qu'on appelle leur 'culture', les ethnologues étant souvent définis comme 'des spécialistes d'une culture'- n'entrait pas dans les analyses convenues des problèmes de la décolonisation. Toutefois, et Jean-Marie Tjibaou s'était déjà engagé dans cette voie, j'ai pensé que le rapport de force politique nouveau que les kanaks essayaient d'instaurer avec l'État français était inséparable de la prise en compte de la spécificité mélanésienne."¹⁶

C'est en effet au moment où ces sociétés intègrent la formation sociale néo-calédonienne en transformant fondamentalement le rapport qu'elles entretiennent à leurs pratiques culturelles, que le discours ethnologique prend les apparences d'un discours politique. Cette contradiction constitue néanmoins un défi de taille pour les chercheurs en sciences sociales. Il donnera lieu à de nombreuses controverses et il est toujours important de percevoir aujourd'hui la littérature scientifique produite dans les années 80 à l'aune de l'enjeu de la reconnaissance identitaire. Si ces textes sont significatifs de manières variées de concevoir les pratiques " coutumières " mélanésiennes, ils s'engagent également dans un jeu de dérives " misérabilistes " ou " populistes " qui opposeront certains chercheurs.

La réponse d'Alban Bensa au défi de la modernisation de ces sociétés s'appuie sur un travail réalisé avec Jean-Claude Rivierre sur des sociétés du nord est de la Grande-Terre. Son ethnologie s'inscrit en rupture avec l'ethnologie missionnaire : les termes ne sont plus mystiques et il tente

¹⁶ Alban Bensa, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Documents, n° 18-19, vol. 10, automne, 1995, pp. 11-16.

d'introduire une dimension stratégique dans l'analyse des énoncés mythiques. Sa perspective le conduit cependant à rapprocher la notion de culture de celle d'identité même s'il ne fait pas de la culture un déterminant absolu dans l'interprétation des phénomènes contemporains¹⁷. En affirmant que "parler d'identité kanak" revient à "dégager les lignes de force du comportement des kanaks au sein de leur univers villageois rural"¹⁸, il lie l'identitaire à la capacité des individus à reproduire ou à produire un certain nombre de conduites qui les différencient de la population européenne. Il maintient l'hypothèse d'une autonomie culturelle mélanésienne et s'engage politiquement dans un combat pour la reconnaissance. À l'inverse, l'approche défendue par Jean-Marie Kohler, qui s'appuie sur des concepts construits par Pierre Bourdieu, souligne la dimension idéologique de cette identité. Ses textes soulignent combien c'est l'évolution de la position des Mélanésiens dans la structure sociale néo-calédonienne et l'émergence d'une petite bourgeoisie kanake qui déterminent son apparition¹⁹. Il envisage ainsi la notion de Coutume, non comme un ensemble de pratiques spécifiques, mais comme une production idéologique destinée à la légitimation de nouveaux groupes sociaux. Il précise que son usage témoigne plutôt d'une capacité de distanciation, matérielle et intellectuelle, par rapport à une réalité "coutumière". L'auteur ne nie pas l'existence des caractéristiques sociales, mais insiste plus particulièrement sur le lien entre la proclamation identitaire et les formes de domination qu'implique l'émergence de nouvelles couches sociales au sein de la population mélanésienne. Cette perspective le portera à des prises de positions farouchement orientées vers la nécessité de l'indépendance, restant notamment hostile à la signature des accords de Matignon en 1988.

Les deux auteurs s'opposent néanmoins à la version " misérabiliste " du géographe Jean-Pierre Doumenge. Celui-ci se dote d'un important corpus de données statistiques qu'il double de nombreuses observations ethnologiques proches des perspectives missionnaires. Il l'auteur lie la "difficile entrée des Mélanésiens dans la Modernité" à la persistance de réflexes traditionnels hérités du passé précolonial²⁰. Il oppose ainsi le monde autochtone des "campagnes" à la "société technicienne" incarnée par

¹⁷ Cette dernière perspective est, au contraire, défendue par J. Guiart, dans une contribution consacrée à la prise d'otage d'Ouvéa en 1988.

¹⁸A. Bensa, " L'identité kanak. Croquis d'une civilisation ", in " Comprendre l'identité kanak ", *Dossiers du Centre Thomas More*, Centre Thomas More, 1989, pp. 9-35.

¹⁹J.-M. Kohler, " Identité canaque et intégration coloniale ", *Journal de la Société des Océanistes*, n° 92 - 93, 1991, pp. 47-51, et surtout en collaboration avec Patrick Pillon et Loïc Wacquant, " Jeunesse, ordre coutumier et identité en Nouvelle-Calédonie ", Paris, *Cahiers ORSTOM Sciences Humaines*, XXI (2 - 3), 1985, pp. 203-225.

²⁰Jean-Pierre Doumenge, *Du terroir ... à la ville. Les Mélanésiens et leurs espaces en Nouvelle-Calédonie*. Domaine Universitaire de Bordeaux-Talence, CEGET/CNRS, Travaux et Documents de Géographie Tropicale, n°488, 1982 ; Jean-Pierre Doumenge, "Les mélanésiens et la société pluriethnique en Nouvelle-Calédonie", *Hérodote*, n° 37 - 38, 1987, pp. 97-128.

Nouméa²¹. Évoquant le déplacement et l'installation de mélanésiens à Nouméa, l'auteur affirme ainsi que "le devenir de l'ethnie n'est plus perçu en terme strict de vie agricole dans le cadre des réserves, mais partiellement selon les codes de la modernité introduite par le peuplement européen ". Cette perspective lui permettra plusieurs fois de dénoncer le nationalisme mélanésien comme le résultat de la stratégie d'une " poignée de leaders " et à promouvoir ce qu'il nomme la " société pluriethnique " de Nouvelle-Calédonie. D'ailleurs, rapidement, les chercheurs se confrontent au déplacement progressif des débats sur l'identité kanake sur le terrain de l'authenticité. Cette identité est-elle vraie ? En 1990, un des conseillers municipaux de Nouméa déclarait :

*"On nous parle de peuple canaque par-ci, du peuple canaque par-là. (...) Prestidigitateurs, car ils nous entraînent à discuter sur les situations qu'ils évoquent à partir des mots qui ne recouvrent aucune réalité, espérant que nous serons assez naïfs pour nous laisser entraîner par le ronron des mots sans en rechercher la signification. Mais qu'est-ce donc que ce peuple canaque dont on nous rabat les oreilles ? Quel peuple canaque ? Tout le monde sait bien qu'il n'y a jamais eu de peuple canaque ! Oui, il existe des Mélanésiens. Oui, il y a ici, comme partout ailleurs des autochtones, mais il n'y a jamais eu de peuple autochtone."*²²

Les termes du débat politique expliqueront probablement les réticences de certains chercheurs à accepter le vocable de la " construction " et de " l'invention " identitaire qui alimentera la controverse dans le champ des recherches océanistes. Si notre travail débute dans un contexte d'apaisement, cette tension politique et intellectuelle reste très présente dans mon parcours d'enquête.

Le projet d'historiciser l'identité kanake, c'est-à-dire de décrire les processus socio-historiques qui participent à son énonciation, se heurte néanmoins aux mots de la colonisation. Ceux-ci ont constitué un obstacle dans l'analyse du travail de mobilisation et de légitimation réalisé par les dirigeants. En effet, les catégories inventées par l'administration coloniale (*Coutume, chef, tribu, clan*) constituent un inévitable " sens commun " du discours sur les kanaks. Qu'il s'agisse de mener à bien des entretiens ou d'interpréter des archives, ces termes fonctionnent comme s'il y avait une discontinuité entre un monde coutumier et le monde moderne. Ils révèlent mal l'hybridation de dynamiques sociales inhérente à la modernisation des sociétés traditionnelles. La " Coutume " n'est en effet pas historiquement dissociable du statut progressivement façonné à partir de la fin du dix-

²¹Jean-Pierre Doumenge, op. cit., 1982, p. 349. Voir également, sur ce point, l'article critique de Loïc Wacquant, "Un mythe savant, la modernisation de la Nouvelle-Calédonie", *Actes de la Recherche en Science Sociale*, n°73, 1988, pp. 77-84.

²²René Durand, conseiller municipal Front National de Nouméa, *Le Quotidien Calédonien*, p. 2.

neuvième siècle. Dans un rapport destiné au haut-commissaire, un élu mélanésien le souligne :

*"La Réserve a été le tronc sur lequel la Coutume a pu s'accrocher pour survivre et continuer, malgré l'impact de la civilisation européenne, à demeurer vivace. La Réserve, bastion de notre Coutume, fait donc partie de notre chair et de notre sang. Rempart hier, tremplin aujourd'hui, garantie de l'existence d'une coutume vivante, la Réserve est pour nous aussi indispensable que l'air que nous respirons. La défendre, la développer est donc pour chacun d'entre nous un devoir sacré."*²³

Le code de l'indigénat constitue d'abord un arsenal juridique répressif limitant la liberté de circulation des indigènes au-delà de certains territoires, organisant la répression d'infractions spéciales et facilitant leur recrutement pour les travaux forcés et obligatoires. Si les dispositions les plus contradictoire avec les droits et libertés fondamentales sont supprimées à partir de 1946, un ensemble d'institutions est maintenu pour constituer ce statut de droit particulier²⁴. Il permet notamment de laisser une liberté totale aux Mélanésiens dans l'organisation de la distribution des terres et des dévolutions successorales à l'intérieur des *Réserves*. Le statut crée en outre un tissu de dépendances communautaires juridiquement consacré en se référant à ce que le droit considère comme les "*pratiques coutumières*". Il déclare l'existence légale de *tribus*²⁵ intégrant des groupes d'individus dans une même entité juridique. Celles-ci s'intègrent à leur tour dans des ensembles plus larges d'espaces fonciers inaliénables, incommutables et insaisissables appelés *Réserve* permettant de protéger les mélanésiens d'une expansion européenne. Une récente délibération de l'Assemblée territoriale reconnaît encore le *clan* comme une sous composante *tribale*²⁶ permettant de pallier une identification trop rigide. À chacune de ces entités correspondent des institutions exerçant des prérogatives acceptées par l'administration. L'État procède ainsi à la nomination des *grands* et *petits chefs*, entérine des décisions de conseil des *Anciens*, des *chefs de clans* et des *grands Chefs*. La création de ces catégories répond avant tout à une volonté historique de création d'un lien à l'État colonial et à un centre de décision politique ; elle s'inscrit ensuite dans une logique conceptuelle révélatrice d'une perception distanciée de pratiques sociales antérieures ;

²³Ce rapport sera publié sous le titre " L'Union Multiraciale de Nouvelle-Calédonie examine le problème des réserves mélanésiennes ", compte-rendu du 4ème Congrès de l'UMNC, *Justice*, janvier 1974 à Kéré (Ile des Pins), p. 1-22.

²⁴L'article 75 de la Constitution de 1958 énonce ainsi que "Les citoyens de la République qui n'ont pas le statut civil de droit commun, seul visé à l'article 34, conservent leur statut personnel tant qu'ils n'y ont pas renoncé."

²⁵Il s'agit de l'arrêté du 24 décembre 1867 déclarant par voie d'interprétation des actes législatifs antérieurs l'existence légale de la tribu indigène dans l'organisation coloniale de la Nouvelle-Calédonie.

²⁶Délibération de l'Assemblée Territoriale n°116 du 14 mai 1980.

elle s'accorde enfin aux impératifs d'un État en action et de ses nécessités planificatrices.

De même, l'usage du vocable de " chef coutumier " relève de situations très diverses. Le **chef** fait partie de ces institutions considérées comme spécifiques au monde mélanésien, mais dont la domination coloniale a considérablement transformé la portée. La variété des contextes locaux témoigne, en premier lieu, du caractère incertain du concept de **chef**. S'il est légitime de vouloir saisir la spécificité de l'organisation du pouvoir communautaire, force est de constater que la notion rend mal compte des formes par lesquelles la domination s'exerce dans les sociétés précoloniales. Alban Bensa montre, par exemple, à propos du nord est de la Grande-Terre combien le **daame** (région de Touho) ou l'**ukai** (région de Poindimié) procèdent de configurations différentes de ce que l'on entend communément par **chef**²⁷. En effet, ces derniers symbolisent davantage le pouvoir qu'ils ne l'exercent²⁸. D'une part, la période coloniale a contribué à centraliser le pouvoir des représentants de la chefferie en leur attribuant le rôle de redistributeur des ressources de l'État et, dans certains cas, en en faisant des promoteurs privilégiés de l'entreprise missionnaire. D'autre part, la hiérarchisation sociale y fait intervenir un nombre suffisamment important de rôles pour que l'on appréhende avec complexité les mécanismes par lesquels le pouvoir s'y exerce. La figure du **chef** demeure d'abord un produit de la période coloniale. Sa reconnaissance est une manière de rompre avec la période antérieure et de contribuer à la construction d'une forme moderne de pouvoir local. Le **chef** est le bras armé du gendarme et ne se voit reconnaître aucun pouvoir autonome. Si certains sont effectivement les descendants des ancêtre-chefs évoqués dans le mythe, la plupart d'entre eux doivent leur position à une intervention directe de l'administration. Cette désignation n'efface pas néanmoins les effets d'une mémoire par laquelle les acteurs locaux distinguent les **chefs** administratifs de ceux en qui ils reconnaissent l'aptitude à incarner le pouvoir dans la communauté.

S'il est inconcevable de refuser ces mots lorsque l'on interroge les élus et que l'on interprète les archives, il est néanmoins essentiel de les concevoir comme des catégories d'action. En effet, si les sociétés mélanésiennes précoloniales organisent des modes plus ou moins institutionnalisés de résolution des conflits, elles ne mobilisent pas de segments différenciés du social pour la formalisation d'un droit. Il est particulièrement équivoque de vouloir distinguer les procédures d'établissement de normes des mécanismes de stabilisation de l'ordre politique. La formation de règles se concrétise historiquement et se réalise pratiquement dans l'adaptation stratégique des acteurs à un

²⁷Alban Bensa, *Les chemins de l'Alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF, 1982.

²⁸Jean Guiart, *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, op. cit., 1992, p. 120.

environnement profondément transformé par la modernisation. Le déclin du pouvoir des chefs et des mécanismes de la parenté place les dirigeants mélanésiens dans une situation paradoxale. De nombreuses doléances seront ainsi adressées au service des affaires autochtones afin de promouvoir "une police indigène" :

"Pour que le bon ordre puisse être maintenu harmonieusement vis-à-vis du gouvernement de la France et nos traditions ancestrales dans une tribu, nous reviendrons toujours sur les vœux suivants : que l'autorité du chef et de son conseil des anciens puisse être reconnue de façon officielle ; que leurs décisions selon nos coutumes soient confirmées, bien entendu lorsque l'objet de leur délibération se tient à la limite de leurs pouvoirs."

Pourtant, le refus de l'État à considérer ces demandes renvoie les dirigeants à une réflexion sur le fonctionnement de leur société. Les "coutumes" demeurent un concept de distinction dont le contenu n'est que très partiellement défini. Les débats à l'Assemblée territoriale sont très significatifs de la transformation du rapport entretenu par les Mélanésiens à leur pratique. Les dirigeants tentent notamment de formaliser un corps de règles impersonnelles, neutres et universelles marquant la force d'un droit coutumier. L'ethnologie, et pas seulement missionnaire, lorsqu'elle défend une perception normative du fonctionnement de ces sociétés, rejoint ici cette doxa du droit par laquelle le politique serait compréhensible par l'intermédiaire d'un corps de règles préalablement définies qui s'imposerait naturellement aux acteurs. L'embarras des élus réside justement dans la difficulté à trouver un terrain d'entente permettant d'homogénéiser les procédures de régulation des contextes locaux alors que les équilibres internes ne sont compréhensibles qu'en dynamique.

Nous ne pouvons, à ce stade, "faire comme si" le concept de Coutume s'imposait "naturellement" aux acteurs. En s'appropriant le concept, les dirigeants ne s'approprient pas pour autant l'objet. Le processus d'acculturation qui voit l'émergence de la "Coutume" est à la fois le fruit d'une rupture historique (celle du contact colonial) et des dispositions des acteurs indigènes à opérer des tactiques pour le bénéfice de ressources dont l'État est le dépositaire. L'illusion selon laquelle la "force de la coutume" permettrait d'assurer une continuité sociale relève soit d'un romantisme politique, soit de l'inaptitude à percevoir les tactiques discursives par lesquelles la continuité idéologique est assurée. Certes, comme l'affirme David Beetham²⁹, la légitimation n'est effective que si elle puise dans des valeurs déjà en oeuvre dans la société. Néanmoins, ces valeurs ne peuvent être considérées comme des éléments empiriquement observables. Elles ne sont que le produit d'une situation idéalisée et qui donne sens à l'affirmation

²⁹D. Beetham, *The Legitimation of power*, Londres, MacMillan, 1991, p. 11.

nationale. Dès lors, les pratiques que recouvre la notion ne sauraient ainsi être comprises au sens donné par Max Weber à la "tradition". Leur mise à distance exige que leur soit assigné un concept sociologique permettant d'insister sur leur caractère "absolument moderne". Nous entendons par "néo-tradition"³⁰ les phénomènes pris ordinairement sous le vocable de "coutume", mais qu'un processus d'acculturation a converti en représentation idéologique. Le passage de la coutume à la néo-tradition témoigne de la capacité d'une puissance extérieure (l'État colonial) à intervenir dans ce processus de légitimation. Construit dans un contexte de modernisation sociale et politique, cet espace "néo-traditionnel" assigne les individus et les objets et participe, de fait, à l'établissement des nouvelles frontières définissant altérité et identité. Comme le note très justement Éric Hobsbawm, les pratiques "néo-traditionnelles" résultent de "traditions inventées"³¹ : soit parce que leur existence et leur mise en forme sont tout simplement une création associée à la période coloniale ; soit que des coutumes anciennes aient été l'objet de stratégies de réinvestissement de sens. La traduction sur le " terrain " de cette approche théorique ne se conçoit toutefois que par adaptations successives. L'enjeu est alors de savoir se saisir des mots de la colonisation sans survaloriser la période coloniale. Il est aussi de souligner la variété des trajectoires et des réappropriations de la modernisation des sociétés.

II. LA PRATIQUE D'UN " TERRAIN " IDENTITAIRE :

En effet, la catégorie de " néo-tradition ", si elle ne permet pas de saisir tous les phénomènes observés, est une manière de s'affranchir du vocable des " partis " ou du " militantisme " tout en considérant la spécificité des formes de relations sociales (et notamment de parenté) qui s'investissent dans des activités politiques différenciées. Elle est une façon de reconnaître la dimension politique de la catégorie de " coutume " et de ses usages. Notre littérature de référence se révèle d'ailleurs assez peu " océaniste ". Mes lectures puisent à la fois dans les réflexions menées par des historiens et des politistes sur la politisation au XIX^{ème} siècle³² et dans

³⁰R. Keesing, " Kastom in Melanesia : an Overview ", *Mankind*, Special Issue, vol. 13, n°4, 1982, pp. 297-301.

³¹" Les 'traditions inventées' désignent un ensemble de pratiques rituelles et symboliques 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.", Eric Hobsbawm, " Introduction " in *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm & T. Ranger, dir., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-2. (c'est nous qui traduisons)

³² Nous pensons, entre autres, à des textes tels que ceux de Maurice Agulhon, *La République au village*, Paris, Plon, 1970 ; d'Alain Corbin, *Le village des cannibales*, Paris, Aubier, 1990 ; de Michel Offerlé, " Le vote comme évidence et comme énigme ", *Genèses*, n°12, 1993, pp. 131-151 ; de Bernard Lacroix, " Ordre politique et ordre social. Objectivisme, objectivation et analyse politique ", dans Jean Leca et Madeleine Grawitz, *Traité de science politique*, Paris, PUF, vol. 1, 1985, pp. 469-565 ; d'Alain Garrigou, *Le vote*

les travaux conduits, depuis une vingtaine d'années, par des politistes africanistes français³³. Ces références particulièrement riches ouvrent de nombreuses pistes pour l'appréhension d'un contexte où " le " politique n'apparaît pas spontanément. Mon travail d'enquête débute alors simultanément par des recherches aux archives territoriales, la lecture de l'abondante littérature partisane néo-calédonienne et la réalisation d'une soixantaine d'entretiens avec des dirigeants. L'ouverture des archives est consécutive à la signature des accords de Matignon en 1988, mais elle est surtout liée à la volonté personnelle d'un haut-commissaire. Mes prises de contact avec les dirigeants seront facilitées par le soutien d'Alban Bensa et les interventions de mon directeur de thèse (Michel Miaille) qui avait assumé le rôle de conseiller juridique du FLNKS en 1987. Pourtant, les sources

1. Les présupposés coloniaux des archives

S'il est vrai que les fonds d'archives du Territoire ont été abondamment épurés, restent de nombreuses fiches consacrées à " l'atmosphère en tribus " et aux élus mélanésiens. Les renseignements et les descriptions biographiques répondent à une demande spécifique et se structurent sur un ensemble de présupposés peu à même de rendre compte de la spécificité d'une histoire mélanésienne. Les remarques formulées par le chef du service des Affaires Indigènes dans son rapport annuel de 1953 témoignent de l'imaginaire social qui imprègne ses notes :

*"Au bout de cinq mois, il s'avère que ces nouveaux conseillers généraux ne détonnent pas parmi les édiles de race blanche et la crainte que l'on aurait pu avoir à ce sujet ne s'est pas justifiée. Les nouveaux conseillers généraux autochtones ont fait bonne figure à l'assemblée consulaire et leurs interventions et leurs votes n'ont jamais eu de caractère hostile, ni même déplacé, vis-à-vis des conseillers qui n'avaient pas les mêmes idées qu'eux."*³⁴

Les archives dépouillées ont été produites entre 1946 et 1980, et exclusivement rédigées par des Européens ayant une connaissance partielle et partielle des sociétés mélanésiennes. Ces textes sont, dans leur grande majorité, écrits par des gendarmes de brousse séjournant pour des périodes assez variables (entre deux et six ans) au sein de postes communaux. Ces agents fonctionnent notamment grâce à des réseaux d'informateurs qui leur donnent accès à des renseignements assez variés sur les réunions et les atmosphères politiques. Ces informations sont ensuite transmises aux chefs

et *la vertu*, Paris, Presses de la FNSP, 1992 ; de l'ensemble des recherches notamment initiées par Jacques Lagroye, dir., *La politisation*, Paris, Belin, 2003.

³³ Nous pensons notamment aux débats lancés sur le " politique par le bas " au sein de la revue " Politique africaine " .

³⁴Rapport annuel de M. Poyet sur l'activité du service durant le premier semestre de 1953, Archives territoriales, Série 97W, carton 6.

des services des affaires indigènes, puis mélanésiennes. Elles servent à la rédaction de " notes sur l'atmosphère dans les tribus " communiquées au Haut-commissariat durant les périodes électorales ou lors de certaines décisions. Ces " notes " permettent également de mesurer l'audience des dirigeants européens et mélanésiens à l'intérieur des Réserves.

La " jalousie " mélanésienne et la coutume " nécessairement incompréhensible " constituent ici deux registres à la fois complémentaires et contradictoires utilisés pour exprimer les conflits à l'intérieur des Réserves. Ils sont régulièrement convoqués pour exprimer les controverses entre clans ou tribus suscitées par des initiatives (construction de routes ou de d'école, mise en œuvre de projets agricoles ...) qui mobilisent du foncier et ont donc des effets sur les équilibres du pouvoir dans ces espaces restreints. La " jalousie bien connue " ³⁵ des mélanésiens est une manière de relativiser la singularité mélanésienne en la renvoyant à une conflictualité endémique. Ce répertoire explicatif donne à voir sur un mode dérisoire et psychologisant des jeux de concurrence dont la rationalité échappe aux rédacteurs. Le registre de la " coutume " fait partie de ce sens commun anhistorique de perception des conflits entre clans. Il laisse dans l'inalysé des comportements ou des phénomènes particulièrement éclairants pour expliquer des processus collectifs d'adhésion ou d'engagement politique. En effet, le déplacement de nombreuses tribus par l'administration coloniale et leur enfermement dans des réserves est à l'origine de nombreux conflits fonciers. Ces changements ont produit des configurations complexes de relations entre clans où les lignes de fractures manifestent des ruptures anciennes (que l'on retrouve exprimées dans les mythes) ou des phénomènes plus récents comme l'accueil de clans déplacés. Dans la plupart des cas, les accueillis ont investi une position dominée dans la répartition des terres ; dans quelques cas, ils ont pris le dessus en imposant leur intervention dans la redistribution foncière. Mais ces conflits s'expliquent et demeurent comparables à ceux décrits par les historiens des campagnes françaises. On ne peut certes pas toujours en retracer l'histoire parce qu'elle s'exprime dans une oralité quelquefois incertaine et, même si les récits de controverses (proches ou anciennes) diffèrent en fonction de l'interlocuteur, ces conflits ne puisent pas dans une irrationalité primitive. Les interprétations fournies par les gendarmes ne se nourrissent évidemment pas d'une connaissance approfondie de ces éléments. Elles sont d'abord le fruit d'une connaissance de face-à-face, façonnée à partir d'une observation au quotidien et souvent relayée par un informateur que l'on imagine comme situé dans les conflits en question. Elle donne surtout lieu à une naturalisation culturaliste qui imprègne une grande partie de la littérature administrative.

De la même manière, la reconstitution des trajectoires biographiques des 150 élus territoriaux mélanésiens pose de nombreuses questions et l'on ne peut s'en tenir aux notes qui leur sont consacrées par les services des

³⁵ Note de gendarme de la commune de Poum , mars 1957, série 97W, carton 10.

renseignements généraux. Reconstituer les itinéraires de ce personnel politique oblige à appréhender une variété de parcours qui partent tous d'une tribu d'origine et de son inscription spécifique dans une Réserve. Ces trajectoires débutent, pour les plus anciens, dans les années vingt et se terminent, pour les plus jeunes, au milieu des années 90. Alors que près du quart des élus passe leur enfance pendant l'indigénat, un autre quart raconte combien leur adolescence est marquée par l'émergence indépendantiste. Le rapport à la culture de ces diverses générations manifeste un certain décalage qu'il n'est pas aisé de percevoir tant les documents d'archive laisse paraître des tensions et des représentations culturelles permanentes. Pourtant, ce qui frappe le plus, c'est que les notes de RG disent en réalité peu de choses sur les élus mélanésiens alors qu'elles sont assez prolixes pour les élus européens. Le regard que les gendarmes portent sur les premiers élus en dit long sur leur inaptitude à considérer certaines formes de distinction : pas de diplômé, quelques plantons de l'administration, quelques chefs dont la réputation ne dépasse pas des territoires circonscrits, mais finalement peu d'éléments permettant de comprendre pourquoi et comment certains émergent et pas d'autres. De sorte que les formes de distinction et de hiérarchisation propres aux sociétés mélanésiennes, qui ont souvent présidé à un accès à l'école missionnaire, sont totalement évincées. Ces notes identifient par exemple les origines sociales des élus mélanésiens à celle d'agriculteurs. Certes, les parents de ces dirigeants cultivent, mais la plupart ne sont nullement investis dans une activité agricole. Ils vivent de l'autoconsommation, mais leur production d'ignames ou de tarots a une valeur essentiellement symbolique dans ces sociétés. Les deux registres évoqués plus haut sont alors potentiellement convoqués pour exprimer ce que l'on nomme la " place dans la coutume " des dirigeants. On se fie alors aux hiérarchies officielles de grands et de petits chefs, présumant ainsi que la coutume existe et qu'elle s'incarne bien dans l'État. On n'imagine pas qu'elle puisse se construire dans la pratique sans que l'on puisse toujours l'identifier à un corps de règles stabilisé.

Les petits et grands chefs constituent, par exemple, un groupe incontestablement privilégié dans le recrutement politique. Le tiers des élus remplit des fonctions coutumières officielles. Un phénomène qui produit la croyance dans l'importance des statuts traditionnels dans l'accès aux positions électives. Pourtant, si ces filiations administratives leur donnent accès à quelques ressources, elles sont progressivement devenues le lieu de leur " délégitimation ". Elles ont rarement fonctionné dans le sens du renforcement d'un capital " coutumier " précolonial et ont au contraire généré des formes variées de contestation d'ailleurs souvent rendues visibles dans les adhésions politiques des différents clans d'une même tribu. Aujourd'hui, ces "chefs administratifs" demeurent très inégaux face à l'institution. Certains peuvent se prévaloir de formes de contrôle social qui en font des partenaires privilégiés de l'État. La plupart se contentent de ces petites rentes de situation sans qu'elles s'inscrivent dans une forme effective

de domination locale. L'instrumentalisation de la symbolique des grands et petits chefs par certaines organisations politiques a malgré tout favorisé leur investiture politique. Un des rares élus à avoir accepté d'évoquer la contestation de son statut de grand chef l'exprimait ainsi :

"Pour ce qui est de la contestation de ma chefferie, c'est des vieux conflits qui datent de 200, 300 ans et de temps en temps ça remonte à la surface. Donc, en 1983, il y a eu la mise en place d'une autre chefferie et un certain nombre de clans ont contesté l'autorité des Wamytan et ils ont remis en place la chefferie du Mont-Dore avec Robert Moyatea, le grand chef du Mont-Dore. Après, ça tombe et puis ça revient. En ce moment, ça y est, ça revient, c'est cyclique, ça vient de l'histoire, ça a toujours été comme ça dans le sud. Mon clan a envahi le sud 150 ou 200 ans avant l'arrivée des Européens. C'étaient des guerriers venus de l'est et ils ont soumis toute la région. Ce sont des clans qui ont été soumis qui contestent de temps en temps. (...) Lorsque ma chefferie est contestée, ce sont des opérations politiques aussi. En 1983, c'est là où il y a eu les contestations les plus fortes avec la mise en place d'une seconde chefferie ; c'était aussi une cabale au niveau politique parce qu'un certain nombre de clans se sont servis du levier politique pour contester. À l'époque, on faisait presque tous partie du même parti, l'UC, avec le problème de la revendication des terres. Et il y a eu une scission entre 1982 et 1983. C'est le problème de la revendication des terres qui a tout déclenché ; des gens nous ont contestés en disant que nous étions des envahisseurs. Ça a basculé sur le côté politique. On a été mis en minorité localement et Robert Moyatea a été désigné comme chef. Lui, dès qu'il a été chef, il a basculé au RPCR et après, c'est à son tour qu'il a été contesté."³⁶

L'exemple manifeste assez bien l'imbrication effective entre stratégies politiques et " coutumières ". On sent ici combien l'aptitude des individus ou des groupes à s'approprier des ressources extérieures à la Réserve (salaires, diplômes et notamment) jouent énormément dans les rapports de force interne. Ces ressources leur permettent, le cas échéant, d'investir des positions " néo-traditionnelles ". Nous avons ainsi pensé que le travail d'entretien avec les dirigeants permettrait de dénouer certaines de nos difficultés et de dépasser la stricte objectivation de règles coutumières.

2. Des logiques croisées de jeux identitaires

Il est clair néanmoins que la réalisation d'entretiens avec des dirigeants politiques kanaks n'est pas facilitée par le contexte colonial.

³⁶Entretien avec Roch Wamytan, Nouméa, le 7 juin 1994.

Cette relation est notamment marquée par la présence métropolitaine qui, depuis une trentaine d'années, permet de maintenir une balance favorable au statu quo colonial. Ces " z'oreilles " qui se disent souvent de passage restent quelquefois jusqu'à la fin de leur vie et jouent ainsi le jeu de la colonisation de peuplement, même lorsqu'ils se révèlent favorables à la cause kanake. Mes enquêtés m'ont d'ailleurs rarement questionné sur ma position personnelle même si, dans bien des cas, les canaux de relations utilisés pour les rencontrer me marquaient du côté de la reconnaissance identitaire. Ils m'ont, par contre, interrogés sur mon intérêt pour la Nouvelle-Calédonie et sur ma volonté éventuelle d'y rester. Il est par ailleurs important de souligner la charge affective que peuvent revêtir ces entretiens au travers de leur " mise en scène " particulière. L'usage exige, en effet, de recourir à un " geste coutumier " pour introduire une première rencontre. Cette pratique respectée par les ethnologues travaillant en tribu pose question lorsqu'on s'y prête dans des lieux impersonnalisés. C'est pourtant sur leurs conseils et après une mauvaise expérience que je m'y suis systématiquement résolu. Un " geste coutumier " consiste à proposer à l'interlocuteur une courte et simple cérémonie. Celle-ci consiste à présenter un objet modeste en bout de table (étouffe, paquet de cigarettes, billets de banque ...) et de prendre la parole pour le remercier d'avoir accepté la rencontre en expliquant brièvement les raisons de ce geste :

*" Je voudrais commencer par faire un geste pour vous remercier de m'accorder un peu de votre temps et vous montrer que je sais que je suis dans une maison et sur une terre kanake ici. J'essaie de respecter votre coutume. Je ne suis pas certain de bien m'y prendre mais c'est un acte sincère. "*³⁷

Cette cérémonie exige que l'hôte se tienne debout, prenant la posture du redevable, jusqu'à ce que signe lui soit fait que la coutume est acceptée et que l'entretien peut s'engager. Même s'il y a fort à parier que certains dirigeants les reçoivent avec circonspection, ces " gestes " sont appréciés et il peut vous être reproché de ne pas y avoir consenti. Ils prennent une signification particulière lorsque l'on connaît le passé colonial de l'archipel et les pratiques de stigmatisations (usage systématique du tutoiement, irrespect des territoires symboliques ...) dont les mélanésiens sont les victimes.

Nous avons, au départ, énormément de craintes quant à la réaction de nos enquêtés à l'énoncé de notre hypothèse de base. L'identité kanake constitue, pour la plupart de ces dirigeants, une réalité ontologique. Annoncer qu'elle est historique ou qu'elle "s'est construite" 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, nous avons toujours présenté notre travail comme une recherche sur " l'histoire politique". Dire

³⁷ Notes inscrites dans notre " carnet de bord " pour préparer notre premier entretien.

que l'on fait de l'histoire suscite souvent de l'intérêt et l'on est presque assuré de pouvoir recueillir un témoignage. Ce n'est qu'ensuite, le jour de l'entretien, que nous avons exposé notre projet réel. À notre surprise, la légitimité d'un travail sur la construction de l'identité kanake 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. L'hypothèse a d'ailleurs été quelquefois reçue par nos interlocuteurs comme une manière de "requalifier" cette identité kanake face aux critiques évoquées précédemment. Le premier objectif de ces entretiens était de rendre compte de phénomènes sur lesquels les archives ou la littérature partisane ne disent rien, et notamment le travail de mobilisation réalisé par les dirigeants face à des populations faiblement politisées. Ces pratiques ne sont soulignées dans aucun texte si ce n'est par des allusions rapides à " l'incompétence politique " de ces populations. En outre, lorsque les pratiques observées sont aussi éloignées des concepts forgés dans des contextes très institutionnalisés, recueillir des témoignages est un impératif. L'autre objectif de ce travail était de retracer les parcours sociaux de nos interlocuteurs afin de proposer à échéance la biographie collective du groupe social ayant politisé l'identité kanake. Ces sollicitations biographiques posent néanmoins de nombreux problèmes dès lors que l'on souhaite dépasser le savoir accumulé par la lecture des archives. Ce qui frappe le plus à l'écoute de ces entretiens, c'est combien l'usage d'un vocabulaire de " sens commun " qui, tout en marquant la singularité, empêche de voir la réalité telle qu'elle se donne à voir quotidiennement dans le travail de légitimation des élus. La conduite d'entretien avec des élus mélanésiens ne pose pas de problèmes spécifiques si ce n'est qu'elle nous confronte à une multitude de stratégies discursives tendant à " particulariser " ou, au contraire, à " normaliser " les pratiques politiques kanakes. Les dirigeants loyalistes, s'ils évoquent une particularité mélanésienne, utilisent par exemple le moins possible la notion d'identité kanake et parlent plus régulièrement de " mélanésiens de Nouvelle-Calédonie ".

Lorsque l'on interroge les dirigeants sur leur travail politique, ils insistent généralement sur la nécessité d'opérer une distinction entre la coutume et la politique. Alors que les votes kanaks se révèlent, depuis les années cinquante, essentiellement collectifs, c'est-à-dire fondés par des formes communautaires de solidarité, les dirigeants distinguent deux logiques présentées comme imperméables. Cette distinction est certes une variante déjà ancienne de la dénonciation de la politique³⁸, mais elle

³⁸ Dès la fin des années 40, les premières organisations mélanésiennes dénonçaient " la manière du vote dans la nuit (vote secret) " et déploraient que la politique soit " source de troubles, de disputes ", Compte-rendu de l'assemblée générale du 15, 16 et 17 octobre 1947, Archives territoriales, série 97W, carton 8.

s'appuie ici sur la certitude d'une autonomie des liens coutumiers à l'égard des liens politiques. Il est vrai que les nombreuses relations de parenté qui lient des tribus ou des clans appartenant à des réserves différentes ne sont nullement affectées par les stratégies locales de politisation. De nombreux dirigeants indépendantistes entretiennent ainsi des liens familiaux avec des élus anti-indépendantistes. Ces liens ont pu constituer des canaux de conciliation qui n'étaient pas perçus comme une instrumentalisation de la coutume à des fins politiques, mais bien comme la preuve de la " supériorité de la coutume sur la politique ". Lorsque les liens sollicités sont considérés comme antérieurs à la période de politisation, ils se trouvent marqués par le sceau de l'authenticité. Néanmoins, si l'on s'en tient au contexte étroit de la Réserve, on perçoit combien l'état des rapports de force entre clan est régulièrement réinvesti dans les mécanismes d'adhésions collectives aux organisations politiques. Un notable local nous le confiera, " si tu veux comprendre ce qui se passe ici, il faut que tu saches par où est arrivé la politique ". Pourtant, alors que les jeux de relations communautaires sont durablement imprégnés par l'horizon de l'État et du politique, la séparation des deux domaines s'impose comme une obligation morale. Toute intrusion politique dans le domaine coutumier est généralement vécue comme une " magouille " (expression consacrée) et l'embarras des élus à évoquer ces questions n'est pas exclusivement lié à l'illusion nationaliste d'une pureté coutumière. Il tient également à leur inaptitude à contrôler ces systèmes de relations qui se sont fabriqués sans eux. En effet, si le système de Réserve participe bien au maintien de logiques spécifiques, les formes de légitimation des élus ne se structurent pas sur des relations clientélares, au sens fort du terme. Des formes ponctuelles d'échanges politiques existent, mais l'État français a longtemps bénéficié d'une maîtrise totale de la redistribution des biens pouvant donner lieu à des rétributions dans les Réserves.

Dès lors, lorsque l'on revient sur le parcours personnel de ces élus, rares sont ceux qui évoquent leur "place dans la coutume". S'ils n'ont pas été désignés comme chef par l'administration, certains se disent "porte-parole de clan" ou "du clan de chefferie" sans que l'on puisse évaluer la portée réelle de leurs affirmations. Il est, en effet, particulièrement équivoque d'évaluer une " place dans la coutume ". L'idée d'une hiérarchisation sociale propre au monde kanak est incontestable, mais ses effets réels sur le recrutement social des élus sont difficiles à identifier dans le cadre d'un " terrain " comme le nôtre. La situation des dirigeants se façonne trop dans l'hybridité et il est délicat pour un élu d'auto-évaluer sa position. Maurice Nenou, ancien élu du RPCR, l'exprime ainsi :

"Il y a que les Européens pour croire que la Coutume n'est pas capable de s'adapter. Quelqu'un de méritant est quelqu'un qui peut acquérir une place dans la coutume. S'il respecte les règles de la coutume, s'il passe par ceux par qui il doit passer, rien n'est fermé.

*C'est sûr qu'il vaut mieux pas être tout seul. Il vaut mieux que tout le clan soit méritant. Mais quand quelqu'un fait des études, le conseil des anciens a intérêt à le faire participer parce qu'il renforce la coutume par sa présence et, du coup, la coutume le renforce.*³⁹

L'évocation d'un rôle coutumier ne constitue cependant pas une parole publique et beaucoup se refusent à l'exprimer avec précision. L'exercice nécessiterait de revenir à une histoire locale et à des enjeux dans lesquels un individu est toujours directement ou indirectement investi par son appartenance à tel ou tel clan. Pour autant, cette " place dans la coutume " se révèle dans une dimension stratégique dont le dévoilement mettrait en cause son efficacité. Il est vrai que la position personnelle de chaque interlocuteur influe aussi sur sa capacité à témoigner. Généralement, plus une position est consacrée par l'ancienneté d'une situation clanique, plus elle est établie (pour reprendre l'expression de Norbert Elias), et plus l'écu aura tendance à l'exprimer. Mais elle ne garantira en aucun cas la réalité de son audience. Ces différents éléments ne favorisent évidemment pas la compréhension de ce qui se joue par-delà les Réserves et qui permet de saisir les logiques de la politisation. Surtout, il laisse le politiste et l'historien devant l'impuissance de ses compétences dans une situation où l'enquête ethnologique aurait sans doute permis de mieux appréhender les conditions concrètes de la légitimité. Nous ne nous y sommes jamais essayés parce que cette méthode nous éloignait plus encore de notre investissement disciplinaire.

Si j'ai associé quelques éléments de ma trajectoire à la spécificité de mon " terrain ", c'est qu'ils ont eu une influence sur ma manière de me situer en science politique. Il me semble en effet que le " travail disciplinaire " du jeune chercheur (qui a cette singularité de devoir " faire ses preuves ") est indissociable d'un travail " d'identification au poste ". Son aptitude à aller chercher ailleurs des méthodes et des analyses permettant d'enrichir et de renforcer la discipline dans laquelle il s'inscrit dépend probablement autant de l'histoire de sa discipline que de son histoire dans sa discipline. Autrement dit, son audace dépend à la fois de sa position objective dans la discipline, de la position objective de son objet de travail dans la hiérarchie des objets de sa discipline, et enfin de la place de sa discipline dans la hiérarchie des méthodes légitimes pour saisir cet objet. Il me semble ensuite que le chercheur doit savoir articuler deux logiques de positionnement renvoyant à l'histoire des disciplines et à l'histoire du traitement de son objet. Si des correspondances existent entre ces différents niveaux, il est très courant que surviennent de forts décalages que l'on ressent notamment au moment où les différentes disciplines entrent en concurrence pour la définition d'un objet de travail. Dans le cadre qui a été le mien durant plusieurs années, l'enquête m'a probablement conduit à suivre le chemin inverse de celui des

³⁹Entretien avec Maurice Nenou, élu RPCR, le 13 juillet 1994.

politistes ou des historiens travaillant sur le rapport populaire au politique. Les recherches sur les sociétés mélanésiennes sont fortement dominées par une littérature posant l'hypothèse de l'autonomie culturelle. Exprimées en des termes "structuro-fonctionnalistes", ces perspectives se révèlent même quelquefois fortement "déréalisantes", mettant à distance leur objet. Mon travail est sans doute le fruit de ce contexte. Le soutien qu'il a reçu de la part de quelques ethnologues témoigne néanmoins de la perspective de nouveaux croisements disciplinaires⁴⁰.

⁴⁰ Voir, sur ce point, Alban Bensa et Isabelle Leblic, *En pays kanak*, Paris, 2002. et Michel Naepels, *Histoire de terres kanakes*, Paris, Belin.