archive ouverte UNIGE
http://archive-ouverte.unige.ch

Thesis

Le ciment de mes ancêtres: construction sociale et transmission d'un conflit: événements et destin commun en Kanaky-Nouvelle-Calédonie

ROUGEMONT, Heloise

Abstract

Quels types de connaissance (re)produisent et défont les conflits dits « ethniques »? Pour explorer cette question, cette thèse investit trois champs de recherche : celui des processus identitaires ; celui du conflit ; celui de l'éducation/formation, en particulier la construction sociale et la transmission informelle de récits d'histoire. Elle s'intéresse à la période dite « des Événements » en Kanaky-Nouvelle-Calédonie. L'analyse se base sur plusieurs mois de terrain (principalement Nouméa, nord-est et Lifou) et sur une vingtaine d'entretiens semi-directifs, réalisés avec des personnes vivant pour la plupart en tribu, nées entre 1939 et 2005 et ayant expérimenté cette période de diverses façons. Elle s'attache à mettre en lien le vécu des Événements, leur transmission et les représentations construites autour de la notion de destin commun. D'un point de vue théorique, elle tend à s'éloigner progressivement d'une lecture du conflit en termes culturels, pour en privilégier une analyse pragmatique.

Reference

ROUGEMONT, Heloise. *Le ciment de mes ancêtres: construction sociale et transmission d'un conflit: événements et destin commun en Kanaky-Nouvelle-Calédonie*. Thèse de doctorat : Univ. Genève, 2014, no. FPSE 579

URN : urn:nbn:ch:unige-408701

Available at:
http://archive-ouverte.unige.ch/unige:40870

Disclaimer: layout of this document may differ from the published version.

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

[Downloaded 18/01/2017 at 19:07:49]

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ DE PSYCHOLOGIE ET DES SCIENCES DE L'ÉDUCATION

Section des sciences de l'éducation
Département de lettres, langues et sciences humaines

Sous la direction de Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève)
et Bernard Rigo (Université de la Nouvelle-Caldéonie)

LE CIMENT DE MES ANCÊTRES

Construction sociale et transmission informelle d'un conflit

Événements et *destin commun* en Kanaky-Nouvelle-Calédonie

THESE

Présentée à la
Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation
de l'Université de Genève
pour obtenir le grade de
Docteure en Sciences de l'éducation
à l'Université de Genève
et de **Docteure en Anthropologie sociale et culturelle**
à l'Université de la Nouvelle-Calédonie

par

Héloïse ROUGEMONT

de

Moutier/BE

Thèse No 579

GENEVE

Septembre 2014

Numéro d'étudiante : 99-300-170

Codirectrice :	Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève)
Codirecteur :	Bernard Rigo (Université de la Nouvelle Calédonie)
Membres du Jury :	Maryvonne Charmillot (Université de Genève) Nadine Fink (Haute École Pédagogique du canton de Vaud) Michel Naepels (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) Jean-Paul Payet (Université de Genève)

CONTENU

REMERCIEMENTS **11**

INTRODUCTION **15**

I. PRÉSENTATION GÉNÉRALE : THÉMATIQUES, TERRAIN, DÉMARCHE ET FONDEMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES **17**

IDENTITÉ, CONFLIT ET CONNAISSANCE ***17***

DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES ***24***

LE CONTEXTE CHOISI 24

ADOPTION D'UNE DÉMARCHE DE TRIANGULATION 26

FONDEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE : L'INTERACTIONNISME HISTORICO-SOCIAL 28

DE TERRE INCONNUE À TERRAIN CONSTRUIT ***31***

TERRAIN, OBJET, INTERACTIONS 32

Soigner son entrée 33

Qui va s'occuper de nous 35

Et après ? 36

Ce que l'on vient faire 38

Aller dedans 39

Pourquoi ici ? 40

Un sens pour l'humanité 41

II. CONSTRUCTION DE L'OBJET **43**

1. DIMENSION CULTURELLE DU CONFLIT ***43***

1.1 PÔLE THÉORIQUE 43

Critique des approches interculturelles des conflits 43

Les groupes ethniques et leurs frontières 48

Production et reproduction des identités de groupe 53

Autochtonie, ethnicité 55

Justice sociale, redistribution, reconnaissance, parité de participation 58

Effet Remus 60

1.2 PÔLE EMPIRIQUE 63

La Nouvelle-Calédonie coloniale et des Événements 64
Vingt ans plus tard 70
Identités kalédoniennes 70
Identités mélanésiennes en KNC 74
Jeunesse en Kanaky 79
L'autre 81
1.3 PÔLE ANALYTIQUE 84
Entretien des frontières ethniques 85
Invasion : le contexte lu à travers l'effet Remus 87
Indépendance, décolonisation, autodétermination et autochtonie en Kanaky-Nouvelle-Calédonie : la magie des Blancs 90
1.4 DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES 94
Des voix marginales 94
Opérationnaliser l'identité 96
L'entretien de recherche 97
1.5 LA DIMENSION CULTURELLE DU CONFLIT EN KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE : SYNTHÈSE DE LA PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS ET HYPOTHÈSES 105
1.6 MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE PORTANT SUR L'EFFET REMUS 107
Alliances et mésalliances 107
Appartenances Kanak et coutumière 129
Tensions dans la coutume 150
1.7 SYNTHÈSE GÉNÉRALE À PROPOS DE LA DIMENSION CULTURELLE DU CONFLIT 169
2. RÉGIMES D'ACTION 173
2.1 PÔLE THÉORIQUE 173
La transaction sociale 173
La notion d'Événement 176
L'amour et la justice comme compétence 180
2.2 PÔLE EMPIRIQUE 181
2.3 PÔLE ANALYTIQUE 181
Colonisation et Événements lus à l'aune des sociologies de l'événement et des régimes d'action 181
2.4 DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES 185

2.5 UN CONFLIT IMPLIQUANT DES ENGAGEMENTS PLURIELS : SYNTHÈSE DE LA PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS ET HYPOTHÈSES 187

2.6 MISE À L'ÉPREUVE DES HYPOTHÈSES PORTANT SUR LES RÉGIMES D'ACTION 189

Régimes d'action pendant les Événements 189

Destin commun : l'histoire au futur 212

2.7 SYNTHÈSE GÉNÉRALE À PROPOS DES RÉGIMES D'ACTION 237

3. FORMES IDENTITAIRES ET MONDES EN CONFLIT 242

3.1 PÔLE THÉORIQUE 242

Les formes identitaires 242

Les économies de la grandeur 247

3.2 PÔLE EMPIRIQUE 249

Panorama politique 249

3.3 PÔLE ANALYTIQUE 256

Leadership kanak 256

Formes identitaires en Kanaky-Nouvelle-Calédonie 260

3.4 DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES 261

3.5 FORMES IDENTITAIRES ET GRANDEURS EN DISPUTE : SYNTHÈSE DE LA PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS ET HYPOTHÈSES 262

3.6 MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE PORTANT SUR LES FORMES IDENTITAIRES ET LES MONDES EN DISPUTE 265

Formes identitaires 265

Bien commun et mondes en conflit hier, aujourd'hui et demain 292

3.7 SYNTHÈSE GÉNÉRALE À PROPOS DES FORMES IDENTITAIRES ET DES MONDES ENGAGÉS DANS LA DISPUTE 357

4. POSTURES DE TRANSMISSION 364

4.1 PÔLE THÉORIQUE 364

Éducation diffuse 364

Mémoire individuelle et mémoire collective 365

Narration, identité et histoire 366

Mémoire, conflits et générations 368
Les connaissances des Événements 369
4.2 PÔLE EMPIRIQUE 370
Les Événements cinématographiés : le désordre et la morale 370
4.3 PÔLE ANALYTIQUE 376
Etudier les Événements 376
4.4 DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES 378
4.5 CONNAISSANCES DU CONFLIT, TRANSMISSION ET CENSURE : SYNTHÈSE DE LA PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS ET HYPOTHÈSES 380
4.6 MISE À L'ÉPREUVE DE L'HYPOTHÈSE PORTANT SUR LES POSTURES DE TRANSMISSION 382
Les Événements : histoire d'une opposition culturelle ? 382
Naissance des Événements 387
Postures de transmission 394
Postures de censure 405
Le point de vue des jeunes 413
4.7 SYNTHÈSE GÉNÉRALE À PROPOS DES POSTURES DE TRANSMISSION ET DE CENSURE 430
III. CONCLUSION 433
OUVERTURE 441
EPILOGUE 445
IV. ANNEXES 447
CARTE DE LA KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE 447
PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES À PROPOS DE LA CONSTRUCTION DE L'INFORMATION 448
GRILLE D'ENTRETIENS 448
BILAN DES ENTRETIENS 456
CONSTRUCTION DU RÉSEAU DES INTERVIEWÉS 459
TRANSCRIPTION ET ALLÈGEMENT DE L'INFORMATION 465
Temps des verbes 466
Répétitions 467

Ponctuation 467
Modifications systématiquement effectuées 468
(Non)-anonymat 468
Retour sur les transcriptions 470

PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES À PROPOS DE L'ORGANISATION DE L'INFORMATION 473

NOMMER LES ENTRETIENS 473

IDENTITÉ, ÉVÉNEMENTS ET DESTIN COMMUN : DES THÉMATIQUES À TRAITER SÉPARÉMENT ? 474

ANALYSE DE FOND SUR DEUX ENTRETIENS 475

TENTATIVE D'ANALYSE AUTOUR DES ADVERBES TEMPORELS 477

EXTRAITS ÉVOQUANT EXPLICITEMENT LES ÉVÉNEMENTS ET LE DESTIN COMMUN 478

ORGANISATION DES QUESTIONS ET PISTES DE RECHERCHE FORMULÉES DANS LES DÉVELOPPEMENTS THÉORIQUES, EMPIRIQUES ET ANALYTIQUES ET CONSTRUCTION DES HYPOTHÈSES 478

EXTRAITS RÉFÉRANT À LA TRANSMISSION ET CONSTRUCTION DE TROIS GROUPES D'INTERVIEWÉS 480

APPUIS POUR LA LECTURE DES ANALYSES 483

FICHE RÉCAPITULATIVE DES RÉGIMES D'ACTION 483

FICHE RÉCAPITULATIVE DES FORMES IDENTITAIRES 484

FICHE RÉCAPITULATIVE DES MONDES DE BOLTANSKI & THÉVENOT (1991) 485

POSTURES DE TRANSMISSION ET DE CENSURE 493

LEXIQUE SPÉCIFIQUE 495

TABLE DES ACRONYMES 497

BIBLIOGRAPHIE 499

REMERCIEMENTS

Merci aux interviewés qui m'ont accordé leur temps et leur confiance. Au-delà des accords et désaccords, l'aventure commence par le pas que vous avez choisi de faire pour nous rapprocher.

Aux deux tribus qui m'ont accueillie avec amitié et confiance, pour protéger l'anonymat des personnes interviewées, je préfère ne pas mentionner vos noms. Durant ces dernières années, il y a eu peu de jours où je n'ai pas eu une pensée affectueuse pour vous, en particulier pour les clans qui m'ont accueillie comme si je faisais partie de la famille. Chaque mot que l'on peut lire dans ce qui suivra a été marqué par les peines et les joies que nous avons partagées. Vous m'avez apporté davantage que ce que j'ai initialement voulu me borner à connaitre, dans l'amour, les compréhensions et incompréhensions mais toujours avec un profond respect. Nos rencontres m'ont plongée dans un inoubliable émerveillement. Merci, merci, oleti, cidori noueng! Que vos cœurs soient bénis!

A Claude et à Guillaume, pour votre amitié et votre aide affectueuse lors de moments difficiles.

A Dominique, pour tous ces beaux moments passés à trouver des rimes et à écouter « Supplique pour être enterré à la plage de Sète ». Je te promets de trouver une fin à cette rime : « que la vie te sois douce… ». Repose en paix.

A Laurent, à sa femme Nancy et à Anne-Marie, pour m'avoir aidée à sauver « Minette », une vie qui ne semblait intéresser personne et qui est devenue, grâce à nous, une chatte à trois pattes heureuse.

A Patrice et à Simone pour avoir offert un point d'ancrage, dans la fuite en avant qui a caractérisé mon voyage exploratoire, partagé avec mon compagnon. En faisant halte chez vous, nous ne pensions pas trouver bien plus qu'un toit. Vous nous avez ouvert votre monde, en nous ouvrant la première porte.

A Daryl et Henri, à votre gentillesse et à votre ouverture d'esprit, en rapport à ma démarche.

A Véronique et Mounira, qui m'ont accordé une écoute bienveillante, lors des premiers balbutiements de mon projet et qui m'ont donné la chance de rencontrer Bernard Rigo.

A Philippe et Manon, mes Ch'tis préférés. Vous avez enrichi mes séjours de votre beauté d'âme.

A Alex et Benoît, mes chers amis qui ont accepté de se replier chez Alex pour me laisser une petite place chez Benoît. Sans vous, je ne sais vraiment pas comment j'aurais fait.

A Morgane, Brice, Arnaud et Magalie, ma « famille » à l'auberge de jeunesse de Nouméa et tout particulièrement à Morgane, pour avoir saisi chaque occasion de me donner un coup de main.

A Claire et Dominique, pour ces moments magiques passés dans le meilleur restaurant du centre-ville : la Pause feuilletée. Votre amitié me manque terriblement.

A Philippe, pour avoir eu suffisamment confiance en moi pour me traiter sans ménagement et pour m'avoir fait connaitre ta terre. A Sophie, qui a apporté à nos discussions son regard serein, frais et bienveillant.

A Itö, Johannes et Bernard pour m'avoir acceptée comme une sœur. Je n'oublierai jamais nos petites jams improvisées, un peu partout dans Nouméa.

A Line, pour les incroyables fêtes partagées, pour ta confiance et pour ton amitié.

A Bernard et Maggy pour nos discussions passionnantes et pour l'oasis de répit que votre maison m'a offert, durant quelques week-ends à Lifou. Je me suis sentie à vos côtés, comme chez des parents.

A Suzie et à Marine, mes folles de Nouméa préférées. Vos chants joyeux retentissent encore dans ma mémoire et votre énergie me manque. Suzie, j'ai toujours ton sweat-shirt bleu, faudra bien que je revienne pour te le rendre !

A Mozart, pour m'avoir accueillie sur tes terres et pour m'avoir fait bénéficier de ton amitié, jusqu'à changer ton propre billet d'avion pour me raccompagner, depuis Lifou, à Nouméa.

A Drela, pour ton humour et ta fraicheur.

A Anne-Marie Némouaré, ma première amie mélanésienne, pour ton affection, pour ton regard à la fois fort et sensible sur la vie.

A Nathalie Salles –pour avoir réalisé– et à Laetitia Cordonnier –pour avoir produit– la série radiophonique « Nouvelle-Calédonie : terre de défis », à l'origine de ce projet. Merci tout particulièrement à Laetitia Cordonnier qui, à ma demande, a eu la gentillesse de m'envoyer une dizaine de CD rassemblant la totalité des vingt heures de cette série.

A Guillaume Perben pour avoir été la première personne à partager avec moi son expérience calédonienne.

A Hamid Mokaddem pour avoir pris la peine de m'apporter sa thèse pour que je puisse en prendre connaissance.

A Jean Lanchon et Renée Reuter pour les inoubliables soirées passées en votre compagnie et pour votre générosité.

A Thomas, Marcelin et les autres garçons du camping de Pandop pour votre bienveillance ; pour avoir balayé, en une heure, la plus grande solitude que j'ai pu connaitre, avec votre gaieté, votre générosité et vos rires ; vous m'avez montré que, là-bas comme ailleurs, les gens peuvent vivre ensemble et le font déjà.

A ma très chère Laurence qui ne tient pas toujours ses engagements, uniquement parce que sa bonté la pousse à en prendre trop.

Toujours à Soledad qui, il y a dix ans, m'avait pourtant avertie : « le thème de l'identité, c'est casse-gueule… ».

A Doline Charmillot et à sa collègue qui se sont cassé les dents sur mes retranscriptions, à partir d'enregistrements d'une qualité souvent douteuse.

Jean Valone et Alexandre Bourquin qui ont sauvé plusieurs de mes entretiens en les nettoyant des bruits intempestifs qui ont animé leurs conditions de réalisation.

Au codirecteur de ma thèse et aux membres de ma commission qui est aussi mon jury de thèse : Bernard Rigo, Michel Naepels, Nadine Fink et Jean-Paul Payet pour votre intérêt, votre patience, vos encouragements, votre sympathie et vos remarques. Merci tout particulièrement à Michel Naepels qui vient de loin, et Bernard Rigo qui vient de très loin, pour avoir dégagé le temps nécessaire à votre participation à ma soutenance.

A la codirectrice de ma thèse et coordinatrice de notre équipe Marie-Noëlle Schurmans, qui m'a donné le goût de la recherche et de l'enseignement, investi énormément d'énergie pour me former. A son constant souci de la justice. A Maryvonne Charmillot, ma collègue et membre de mon jury, qui consacre une énergie folle à encadrer les recherches des étudiants, à commencer par moi, puisqu'elle révise mes productions écrites depuis bientôt dix ans. A Caroline Dayer, ma collègue et colocataire de bureau qui m'a tant soutenue et tant apporté. A tous ces rires partagés. Bien plus que des collègues, vous êtes une véritable famille.

A ma mère qui a bravé son mal de dos pour m'aider à retranscrire et à réviser un bon nombre d'entretiens. Oui Maman, cette aventure a débuté grâce à ta belle curiosité, à l'enthousiasme et au bonheur que tu diffuses autour de toi jour après jour. Merci de m'avoir montré le chemin de la Nouvelle-Calédonie et merci d'avoir passé de longues heures à la retranscription d'entretiens.

Papa, je me suis embarquée dans des études longues en le voulant sans le vouloir, un peu par envie de te ressembler ou de ne pas te ressembler. A ton éthique imparable, à ton humour décoiffant. Tu restes un exemple dans tous les cas et je t'en remercie du fond du cœur.

A Fabrice Gillerat, mon compagnon, qui a été présent à chacun de mes voyages de terrain. Pour que cela soit possible, il a économisé du temps, de l'argent et mis entre parenthèses ses vacances, pendant des années, allant jusqu'à travailler durant de nombreux mois consécutifs sans pouvoir se ressourcer. Il a amélioré mes séjours par de nombreux apports logistiques. Il a partagé et enrichi mes réflexions avec un talent et une pertinence qui n'ont rien à envier à certains sociologues, anthropologues et autres –logues consacrés. Il m'a écoutée, dans les moments les plus confus et des soirées durant, théoriser, problématiser, interpréter, piétiner dans une effervescence dont personne à ce stade, sauf lui, aurait pu comprendre le contenu. Il a patiemment soutenu mes crises de nerfs, mes découragements, faisant souvent passer ses propres angoisses existentielles après les miennes. Il m'a gentiment réconfortée et bousculée lorsque je laissais ma thèse envahir excessivement d'autres aspects de ma vie. Il a connu et regardé avec ouverture d'esprit, respect et amitié les gens que nous avons rencontrés en Kanaky-Nouvelle-Calédonie, m'aidant à garder contact avec eux, de retour en Suisse. Il connaît la plupart des personnes qui m'ont accueillie et accordé des entretiens et m'en a même conseillé quelques-unes. Il a passé en revue, trié puis m'a envoyé presque quotidiennement pendant quatre ans les sites Internet et les articles qui paraissaient dans l'unique quotidien calédonien et qui intéressaient ma problématique. Il a recherché et téléchargé de nombreux logiciels pour sécuriser le stockage de mes documents, faciliter la retranscription des entretiens, nettoyer ceux-ci des bruits incommodants, coder et analyser l'information. Il a participé à l'organisation du matériau. Sa minutie et son souci du détail se retrouvent jusque dans la table des matières. Il a fait l'immense majorité de tout cela sans que je le lui demande. Fabrice, accompagner mes aventures, qu'elles soient sensées ou insensées, avec la perfection qui te caractérise a un prix. Pour cela et pour toutes les petites choses à nous, je te voue une immense reconnaissance et un amour sans limite.

Quand je suis arrivé, jeune étudiant, à mon premier poste de journaliste à Nouméa, il y avait un vieux journaliste caldoche[1] qui était là –que je respectais beaucoup–, il s'appelait Guy Pascal. A chaque fois, je lui envoyais des petites piques en lui disant « mais Monsieur Pascal, n'oubliez pas que vous êtes sur la Terre de mes Ancêtres ». Et lui, il me répondait comme ça, du tac au tac –c'était notre jeu– « mais n'oubliez pas que vous êtes sur le Béton de mes Ancêtres » ! Et je crois que c'est cet échange-là, qui fait que positiver, c'est un exutoire à quelque chose de nouveau que l'on est en train de construire, qui est difficile mais que l'on est en train d'essayer de construire. (Walles Kotra, Directeur de Radio Ô interviewé à l'occasion de la série radiophonique « Nouvelle-Calédonie, terre de défis » produite par Laetitia Cordonnier et réalisée par Nathalie Salles, diffusée sur France Culture en août 2008 et retransmise le 10.10.2008 sur Radio France Outre-mer)

[1] Le terme controversé de « caldoche » sera discuté ultérieurement. Je me contenterai pour l'instant de préciser qu'il désigne les descendants des Européens installés en Nouvelle-Calédonie, par opposition aux Mélanésiens autochtones ou aux autres populations issues de l'immigration (Javanais, Vietnamiens, Wallisiens, etc.).

INTRODUCTION

L'extrait d'interview de Walles Kotra, placé en exergue, met en scène la relation entre des groupes dont les légitimités se mesurent les unes aux autres. Il exprime comment ceux-ci construisent leur rapport au passé et au territoire qu'ils partagent, rapport dont dépend leur reconnaissance réciproque. Il illustre ainsi le paradoxe d'une identité qui peut tout à la fois diviser ou rassembler et s'ouvre, en ce qui me concerne, sur trois intérêts de recherche : a. l'étude des processus de construction identitaire ; b. celle de l'éducation/formation en ce qu'elle implique entre autres un processus cognitif de construction, de mise en forme et de transmission de « récits d'histoire » (Audigier, 2000); c. celle de la rencontre interculturelle et des conflits auxquels elle peut aboutir. Ma thèse poursuit en effet un triple objectif :

- son objectif théorique est de mettre en évidence comment se construit l'identité individuelle et collective pour soi et pour autrui (Dubar, 2000), à travers la recherche d'une légitimité historique qui engage un mouvement permanent d'exagération, d'atténuement, de sélection, d'omission et de mise en cohérence d'événements passés (Rastier, 1999). Cet objectif est poursuivi par l'analyse, dans un contexte précis, du versant informel de la transmission des représentations et des récits construits autour d'une période de quasi guerre civile. Cette analyse met en évidence la façon dont un fait historique assimilé à un conflit « ethnique » organise l'action des individus concernés ainsi que les significations qu'ils attribuent singulièrement et collectivement à l'expérience vécue ;
- son objectif social est de mieux comprendre et gérer les situations marquées par la domination sous ses formes plurielles articulées (politique, économique, idéologique, identitaire), où coexistent des légitimités diverses et où, à l'extrême, justice et paix semblent incompatibles. Il s'agit également de se munir d'un cadre d'analyse permettant de comprendre ce qui se transmet d'une génération à l'autre, lors d'un conflit à large échelle, comment et pourquoi ?
- son objectif épistémologique est d'éprouver la pertinence d'un cadre analytique relevant de la transaction sociale (Rémy, Voyé & Servais, 1978/1991 ; Blanc, Mormont, Rémy & Storrie, 1994 ; Schurmans, 2001) et de l'économie des grandeurs (Boltanski & Thévenot, 1991) pour étudier les processus de construction identitaire, à l'œuvre dans un contexte dit « multiculturel ». Mon mémoire de master ayant mis en exergue certains problèmes liés à l'approche interculturelle en éducation, je souhaite en effet contribuer à l'examen du concept de culture. Je m'inscris donc dans l'articulation de mes travaux préalables et de ceux de l'équipe ACRA (Approche compréhensive des représentations et de l'action – Rougemont 2006 ; 2008 ; 2010 ; 2013 ; 2014 ; Schurmans, 2001 ; 2008c ; 2009 ; Schurmans, Charmillot & Dayer, 2008).

Cette thèse se structure en trois chapitres principaux, ainsi que des annexes, et se décline comme suit :

- le premier chapitre propose une présentation des trois thématiques au centre de cette thèse, présentation qui aboutit au choix du terrain. Quelques arguments sont également avancés pour permettre de comprendre la forme d'écriture adoptée pour ce manuscrit. Une présentation du fondement épistémologique adopté pour ce travail est ensuite fournie. Le

chapitre se clôture avec un commentaire visant à restituer mes premiers pas sur le terrain et la posture de recherche que j'y ai développée ;

- le second chapitre concerne la construction de l'objet. Cette construction se structure en quatre sous-chapitres, correspondant respectivement aux quatre hypothèses et au cheminement effectué en amont de leur mise à l'épreuve. Chaque sous-chapitre se décline en sept parties, la première développant le cadre théorique ; la seconde présentant les éléments empiriques que questionnent les références théoriques sollicitées ; la troisième proposant une problématisation (retombées du cadre théorique sur le contexte d'étude) ; la quatrième précisant les décisions méthodologiques qui en découlent ; la cinquième se consacrant à la synthèse de la problématique et à la formulation de l'hypothèse –ou des hypothèses– consécutive(s) ; la sixième s'attelant à la mise à l'épreuve de l'hypothèse (ou des hypothèses) et la septième rassemblant cette mise à l'épreuve en une synthèse générale ;

- le troisième chapitre synthétise la construction de l'objet à travers la mise en lien des quatre hypothèses et s'ouvre sur les possibles utilisations des résultats construits ;

- les annexes comprennent une carte de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie ; des précisions d'ordre méthodologique et des documents proposant un appui pour la lecture des analyses du deuxième chapitre.

I. PRÉSENTATION GÉNÉRALE : THÉMATIQUES, TERRAIN, DÉMARCHE ET FONDEMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES

IDENTITÉ, CONFLIT ET CONNAISSANCE

Quels types de connaissance (re)produisent et défont les conflits ethniques ?

Cette thèse s'attache à apporter un éclairage original à cette question de départ. S'inscrivant à la confluence des trois disciplines que constituent les sciences de l'éducation, la sociologie et l'anthropologie, cette recherche repose sur trois thématiques articulées : celle de l'identité, celle du conflit et celle de la connaissance. Il s'agit donc d'une entité à trois têtes et à trois jambes.

Trois fondements épistémologiques permettent la rencontre des disciplines sollicitées, pour l'étude des trois thématiques : l'interactionnisme historico-social, la socio-anthropologie de la connaissance (Schurmans, Charmillot & Dayer 2008) et la transaction sociale (Rémy, Voyé & Servais, 1978/1991 ; Blanc, Mormont, Rémy & Storrie, 1994 ; Schurmans, 2001). Ces fondements sont à la base des travaux menés par l'équipe de recherche dans laquelle je m'insère, l'équipe ACRA[2]. Cet espace constitue, avec la Kanaky-Nouvelle-Calédonie[3], l'un des deux contextes de réalisation de ce travail.

Celui-ci s'inscrit dans la continuité de mon mémoire de master qui, se basant sur une étude réalisée entre 2004 et 2005 dans le Programme de formation pour maîtres bilingues et interculturels[4] pour l'Amazonie péruvienne (FORMABIAP), avait abouti à une interrogation : comment analyser la rencontre d'autrui dans des situations caractérisées par des conflits entre groupes, sans essentialiser ces groupes ? Et j'ajouterai : tout en prenant au sérieux les catégories d'affiliation produites par les personnes s'identifiant à tel ou tel groupe. Cette question formulée en amont du présent travail inaugure la première thématique annoncée, celle de l'identité.

Je m'intéresse à la dimension culturelle de l'identité, tout en m'efforçant de distinguer cette dimension de la « forme identitaire culturelle » (ou forme « biographique pour autrui ») construite par Dubar (2000). La dimension culturelle de l'identité est comprise comme exprimant les processus d'attribution et d'affiliation par et à des groupes humains qui contribuent à la construction du *self* (Mead, 1934/2006) d'une personne et donc de sa conscience d'appartenir à un groupe.

Dubar (2000) distingue deux grandes acceptions de la notion d'identité, pouvant être elles-mêmes rattachées à deux grands types de position: la position essentialiste et celle nominaliste. La première est résumée ainsi : « L'identité des êtres existants, c'est ce qui fait qu'ils restent identiques, dans le temps, à leur essence » (Dubar, 2000, p. 2). Si l'on fait correspondre les « êtres existants » conçus par cette position aux différentes cultures, on se rapproche de la prémisse identifiée par Barth

[2] Approche Compréhensive des Représentations et de l'Action, Université de Genève, Faculté des Sciences de l'Education, Section Science de l'Education, Secteur Académique Formation des Adultes. Site internet : www.unige.ch/fapse/acra.

[3] Le nom du pays fait l'objet de vives polémiques. Il est, à ce jour, difficile de nommer le territoire sans froisser personne. L'analyse sera l'occasion d'une discussion de fond à ce propos et je me contenterai, pour l'instant, de signaler que j'ai opté pour une combinaison exprimant des légitimités concurrentes, sur le territoire.

[4] Provenant de « communautés natives ».

(1969/1995) comme étant à l'origine du raisonnement anthropologique : la variation culturelle est discontinue. Pour la seconde, la position nominaliste, « l'identité n'est pas ce qui reste "identique" mais le résultat d'une "identification contingente". C'est le résultat d'une double opération langagière : différenciation et généralisation » (Dubar, 2000, p. 3). Articulée à la notion de culture, cette position se rattache à l'acception suivante (Barth, 1969/1995) : « Les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (p. 205). Mon approche s'inscrit dans la continuité de la posture nominaliste et appréhende le concept d'identité et les notions rattachées (culture, ethnie, nation, tradition) comme des construits historiques et sociaux (Geertz, 1973[5] ; Bensa & Fassin, 2002 ; Barth, 1969/1995 ; Anderson, 1996 ; Hobsbawm & Ranger, 2006 ; Kockel & Craith, 2007).

Malgré une production scientifique foisonnante inspirée de l'approche nominaliste, la posture essentialiste semble dominer dans le sens commun et partager le monde scientifique. En sciences de l'éducation, dans le monde francophone, ce sont les approches interculturelles et dans une moindre mesure[6] l'anthropologie de l'éducation qui abordent la mixité culturelle. Le terme controversé « interculturalité » est employé, dans le sens commun et dans les sciences sociales et humaines (notamment en sciences de l'éducation), pour exprimer une disposition à favoriser les relations entre différentes cultures (Rougemont, 2013). Ainsi, Dervin (2012) passe en revue plusieurs typologies des postures interculturelles, établies par différents chercheurs (Dahl, Jensen & Nynäs, 2006 ; Puren, 2002 ; Humphrey, 2007). Il en propose une synthèse en les classant dans deux grandes catégories, référant à Bauman (2001) : les approches solides, qui « ignorent le contexte d'interaction et la complexité des individus mis en contact » (p. 33) et l'interculturel liquide « qui prend en compte (avec plus ou moins de complexité) de nombreux facteurs d'interaction » (p. 34). Il identifie en outre un troisième type d'approches qui exprime l'oscillation de nombreux chercheurs entre approches solide et liquide : les approches janusiennes qui, suivant la métaphore de Janus, divinité romaine à deux têtes, développent des discours interculturels à la fois solides et liquides.

De telles approches jouissent d'un succès accru au sein des projets politiques et citoyens[7]. En effet, nombre de conflits continuent de naître –et de perdurer à différentes échelles– du rassemblement et de la division d'êtres humains qui, en se pensant comme groupes, attribuent leurs griefs à des différences culturelles ontologiques. Ces dernières décennies ont vu se développer de larges mouvements de revendication culturelle à caractère politique, amenant certains anthropologues à développer la notion de « policulturalisme »[8]. Cette notion associe la pluralité à sa politisation organisée autour du culturel et exprime une tendance croissante à concevoir les conflits politiques

[5] « Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning » (p. 5).

[6] La recherche « cours d'anthropologie de l'éducation » aboutit à cinq résultats, sur Google. Celle de « cours d'ethnologie de l'éducation », à un seul.

[7] L'insertion du mot « interculturel » aboutit à 1'810'000 résultats sur Google. Celle d'interactionnisme à 52'600. En anglais, « *intercultural* » plafonne à 23'300'000 résultats tandis qu' « *interactionism* » se cantonne à 495'000 entrées.

[8] Cette notion, reprise du terme anglais *policulturalism* est introduite par Comaroff & Comaroff, en 2003. Son orthographe peut prêter à confusion, dans la mesure où nous sommes habitués à l'adjectif « polyculturel ». Il est donc nécessaire de préciser que le maintien du « i » de « poli » résulte d'un choix volontaire, qui se justifie par le fait que ce « poli » réfère à la politique.

en termes identitaires, tant de la part des sciences sociales et humaines que de celle des acteurs engagés dans ces conflits. Une telle conception a pour effet de conforter leur lecture en termes culturels. L'expérience empirique échappe aux théorisations, soumettant les chercheurs à la tentation janusienne, voire solide.

De leur côté, certains anthropologues ont relevé les effets négatifs qu'une instrumentalisation politique du discours anthropologique pouvait engendrer sur les populations considérées, lorsque celui-ci se solidarise avec les minorités autochtones victimes de la domination. A travers l'appropriation des discours identitaires produits en anthropologie, par les leaders de ces minorités (Handler, 1985), l'instrumentalisation politique du discours scientifique produit un cadre (idéologique, matériel, institutionnel), qui contraint en retour les populations minoritaires. L'idée d'un « nous » ontologique se renforce, par repli identitaire (Rougemont, 2013). A l'inverse, quand l'anthropologie considère les discours identitaires produits par ces leaders et ces minorités comme un argument pour justifier l'existence d'une culture homogène avérée, les problèmes de la société plurielle considérée sont majoritairement interprétés en termes d'inégalités basées sur le rejet de la culture minoritaire et à la source de conflits.

Si, pour reprendre l'idée de Barth (1969/1995), la variation culturelle est continue, dans sa dimension spatiale[9], il en va de même pour sa dimension temporelle. Les mouvements massifs de population (qu'ils soient soudains ou diffus) ont eu des destins divers, des conséquences plus importantes que d'autres. Il en va ainsi de la colonisation. Confronté à ce phénomène, il arrive que le chercheur éprouve un certain malaise : peut-on si facilement clamer que les cultures et les identités qui s'y réfèrent ne sont que des mots, quand des modes de vie entiers sont contraints de s'adapter ou de disparaître ? Peut-on blâmer les personnes qui revendiquent ces modes de vie –ces ensembles institués de façons de faire– lorsqu'ils choisissent le conflit et refusent de « trouver un arrangement » ? Et surtout, comment trouver un arrangement lorsque le fait fondateur du lien (la colonisation) a abouti à un contact prolongé reconfigurant, bon gré mal gré, les normes sociales et que les « gentils » et les « méchants » ont eu des enfants ensemble, sont morts et enterrés depuis longtemps ? Ces questions appellent la deuxième thématique annoncée : celle du conflit.

Je considère le conflit comme caractère d'une relation entre individus et groupes d'individus concernés par des conceptions divergentes pouvant porter sur des objets divers : idéologiques, économiques, politiques, religieux, matériels, fonctionnels, etc. L'objet d'un conflit constitue alors la partie émergée de ce dernier, donnant accès aux ensembles de représentations le sous-tendant (Schurmans, 2001 ; Rougemont, 2013). Organisés autour d'une alternative opposant deux termes (ou plus) de façon conflictuelle, ces ensembles de représentations se basent sur la coprésence de conceptions différentes de la réciprocité des droits et devoirs qui organisent la socialité (mondes sociaux) ; ces conceptions mettent en œuvre des critères différents de jugement de la pertinence des conduites singulières (mondes subjectifs) et de la distribution des objets (monde matériel) (Schurmans, 2001). Ces ensembles de représentations visant d'égale manière un bien commun (Boltanski et Thévenot, 1991), on peut leur accorder une plausibilité propre, accord préalable au développement d'une rationalité commune visant l'aplanissement des décalages, apte à reconstruire le lien social à partir du dépassement de l'opposition.

[9] L'article référé se nomme pourtant « les groupes ethniques et leurs frontières », mais il considère ces dernières comme résultantes d'un processus collectif de construction et d'entretien.

Quand les conflits entraînent des modifications substantielles dans la façon de construire notre rapport au monde, on peut les qualifier d' « événements[10] ». Ceux-ci,

> comme révélateurs de rupture d'équilibre sont des moments d'effervescence sociale. Ce sont des circonstances privilégiées où des oppositions vont se cristalliser et former des mouvements sociaux plus ou moins aptes à redéfinir des enjeux dans un jeu de pouvoir et de contre-pouvoir. Par-là s'enclenche une séquence temporelle longue dans laquelle s'insère une mobilisation sur un projet collectif nouveau. (Rémy, 1996, p. 28)

Leur analyse nécessite de considérer une conjonction semi-structurée et semi-aléatoire de variables et d'acteurs. Elle demande la définition de « séquences qui sont les unes et les autres à des stades différents de maturation » (Rémy, 1996, p. 27). Ceci suppose la prise en compte « d'évolutions temporelles marquées par des rythmes différents » (Rémy, 1996, p. 27). Ainsi, « l'équilibre imprime une tendance qui n'aboutira jamais complètement car, avant l'aboutissement, les conditions seront déjà modifiées » (Rémy, 1996, p. 27).

Dès lors, quand peut-on dire qu'un conflit est « résolu » ? Sans doute quand il aboutit à des réajustements qui satisfont les instances en tension, mais jusqu'à quel point et à quel niveau (individuel, collectif, international, etc.) peut-on réellement parler de satisfaction ? Les instances mentionnées sont-elles si faciles à déterminer ? Etant donné leur caractère abstrait (« le peuple », « la gauche », « les patrons »), quels acteurs les constituent ? Autour de quels termes, de quelles alternatives se regroupent-ils et avec quel degré d'adhésion ? Que se passe-t-il lorsque, à travers le travail collectif d'élaboration d'un accord –d'un troisième terme apte à satisfaire le plus grand nombre– le conflit se déplace pour s'ouvrir sur d'autres alternatives, reconfigurer d'autres instances autour de projets collectifs distincts ? Et lorsque les protagonistes du conflit sont morts, laissant aux générations ultérieures la tâche de le mener à bien ? L'issue du conflit est alors tout autre, sa résolution pourrait même advenir de son essoufflement…

Les réajustements opérés par les acteurs engagés dans le conflit et les façons dont celui-ci est interprété et transmis ont un impact fondamental sur la construction des groupes sociaux. Ce constat suscite la troisième thématique mentionnée : celle de la connaissance.

L'activité collective s'organise sur la base de l'échange langagier à partir des représentations portant sur la façon dont il convient d'agir, pour les individus et les collectifs. Ces représentations reposent sur des normes actionnelles qui se constituent progressivement à travers la mise en commun, l'appropriation et la normalisation de façons de faire (Schurmans, 2008b), stabilisées en conventions (Boltanski & Thévenot, 1991).

Etudier les objets de connaissance au cœur de ce travail comme des construits historiques et sociaux revient à les considérer comme sédiments d'un jeu étendu d'interactions, visant à rendre partageables les savoirs ordinaires du monde que nous expérimentons. Ils nous permettent de coordonner nos actions. Ces savoirs nous contraignent, dans la mesure où ils définissent la façon dont on va évaluer ce qui est reconnu comme bien ou juste. Néanmoins, ces savoirs ainsi que les institutions qui en découlent sont constamment réévalués et transformés.

[10] J'utilise la minuscule lorsque je parle des événements en tant que concept (partie 2.1) ou en tant que nom commun et la majuscule lorsque je parle des Événements des années 80 en Kanaky-Nouvelle-Calédonie.

Ainsi en est-il des identités et des événements, dont les contours sont soumis à l'épreuve du temps et qui sont sans cesse redéfinis en fonction du sens que les individus, organisés en société, donnent à ce qu'ils sont et à ce qu'il convient de faire.

Dans cette perspective, connaissance et action s'articulent dans un processus infini de (re)production du social : « Les sociologies de l'action s'accordent à considérer que leur objet porte sur le processus continu de création et de transformation du social et relève donc de la connaissance historique » (Schurmans, 2001, p. 57).

Si un objet de connaissance, quel qu'il soit, est le produit jamais abouti d'interactions multiples et que sa saisie dans l' « ici-maintenant » engage un exercice ardu, l'étude d'événements passés doit compter avec une difficulté supplémentaire : elle ne se base plus que sur cette « synthèse de l'hétérogène » (Ricœur, 1983) que constituent les récits des témoins, fixés la plupart du temps par l'Histoire. Lorsque l'Histoire se base sur des témoignages, elle se questionne sur la sélection de ceux-ci, l'autorité des témoins et les raisons qui justifient le choix de telle ou telle interprétation. Quels points d'appui adopter, dès lors ? Cette opération engage une nécessaire et parfois douloureuse réduction du réel, aboutissant à un produit circonscrit. Les acteurs deviennent des personnages ou des instances, dont les actions s'organisent en narration. Au-delà de l'énumération d'une succession d'événements, les narrations produites par l'Histoire visent à délivrer une explication sur les sociétés étudiées. Elles construisent les changements et les permanences autour d'un ensemble d'interrelations logiques pour en faire un tout singulier (Mink, 1978).

Dans cette perspective, l'événement n'est défini comme tel que dans la mesure où, comme nous l'a déjà indiqué Rémy (1996), il questionne les schèmes sur lesquels nous nous appuyons pour interpréter la réalité. Ce point de vue semble partagé par Bensa et Fassin (2002), selon qui l'événement :

> délivre une signification si neuve que son décryptage même constitue le nouveau paradigme. Sa violence, voire son absurdité apparente ne laissent muets les contemporains que le temps de son irruption. Mais, la première stupeur passée, les mots et les signes affluent, comme pour combler la béance du sens. De cet étonnement initial naît un régime de commentaires qui ne cessera qu'avec un autre événement venant bouleverser les conventions que les gloses sur le précédent ont peu à peu élaborées. (pp. 8-9)

C'est à l'intérieur de ce « régime de commentaires » que s'inscrit cette thèse, ce moment charnière où présent et passé se demandent mutuellement des comptes. Saisir comment le tout-venant participe, par ses interactions avec autrui, à la construction d'une séquence historique me semble un enjeu porteur pour les sciences sociales et humaines. L'étude de ces interactions est comprise dès lors comme description et interprétation de certaines des pièces d'une mosaïque[11] qui forme, à terme, l'événement en tant que construit social et/ou scientifique. Mosaïque qui sera elle-même

[11] La « mosaïque » mentionnée se détache du sens métaphorique qui lui est souvent conféré en sciences sociales et humaines et selon lequel le tout se constitue de parties autonomes. Elle exprime ce que Morin (1996) définit sous le terme de « principe hologrammatique », qui traduit l'apparent paradoxe de certains systèmes, dans lesquels : « non seulement la partie est dans le tout, mais le tout est dans la partie : la totalité du patrimoine génétique est présent dans chaque cellule individuelle. De la même façon, l'individu est une partie de la société, mais la société est présente dans chaque individu en tant que tout, à travers son langage, sa culture, ses normes » (p. 14).

amenée à changer et dont le changement pourra, par exemple, être étudié en examinant la réécriture de l'événement et ses enjeux dans les manuels d'histoire.

En quoi les produits de ma démarche pourraient-ils se distinguer des témoignages dans lesquels puise l'Histoire, ainsi que je l'ai décrit plus haut ? En ce que cette démarche s'attache à rendre compte de la façon dont les acteurs tendent à négocier les significations données individuellement et collectivement à ce qui se produit, à ce qui s'est produit, opérant des montées en généralité. Ces montées en généralité se basent sur des faits dont la narration se construit par un mouvement permanent d'exagération, de sélection et d'articulation (Rastier, 1999). Il ne s'agit donc pas, par exemple, de connaître comment s'est déroulée la destruction des tours jumelles du *World Trade Center*, le 11 septembre 2001, mais de savoir comment nous nous en rappelons, comment nous l'actualisons et l'interprétons en fonction de nos projets personnels spécifiques et d'un projet collectif général dans lequel nous sommes engagés avec les personnes qui nous entourent : celui de poursuivre cet exercice infini de cohérence et de mise en commun, visant à comprendre ce que « nous » sommes.

Allons-nous laisser tout passer, tout lasser, tout casser ?
N'avons-nous là de malheur et de maux bien assez ?
Dom et Tom en bateau, tombe à l'eau Calédonie :
Qui reste aborigène à la fin des colonies ?
Et si l'on vous dit « Dieu est mort ! »
Voyez la peur et les remords !
Mais si l'on vous dit « Dieu est noir ! »
Marie ébène et anges ivoire !

Premier couplet de « Yaka danser », chanson à succès 1987, Christian Fougeron

http://www.youtube.com/watch?v=yQ9IprKAbC0

DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES

LE CONTEXTE CHOISI

Pour commencer, une brève mise au point me semble utile : si ma question de départ –quels types de connaissances (re)produisent et défont les conflits ethniques ?– ne provoque pas de réactions si sceptiques que l'objet annoncé par Camille, dans le film « On connaît la chanson »[12], il n'en va pas de même pour le contexte que j'ai choisi. Par ce qui me semble relever d'une curiosité tantôt sincère, tantôt teintée d'ironie, on me demande souvent quelles motivations m'ont poussée à choisir le contexte calédonien. Plusieurs raisons peuvent, à mon sens, expliquer cet étonnement : en tout premier lieu, les représentations les plus couramment disponibles concernant les îles du Pacifique Sud sont véhiculées par les agences touristiques. Les travaux présentés par Olivier Hoffner au colloque CORAIL[13] 2010 le montrent bien : lagons, plages de sable blanc désertes, fleurs de tiaré et vahinés[14] se succèdent dans une douce procession parfumée. A part la vahiné, les populations et les mœurs du Pacifique sud sont souvent absentes des photos que l'on peut admirer sur les sites Internet en général[15] et ceux des agences de voyage en particulier. La plupart des touristes choisissant de se rendre dans une île du Pacifique Sud n'ont pas choisi le bouillonnement fébrile et la foule de New York ou Hongkong.

« Or, ce territoire n'était [et n'est] pas vide »[16].

La Kanaky-Nouvelle-Calédonie recouvre une société complexe, produite d'une population mélanésienne à laquelle se sont ajoutées (ou mélangées, ce sera l'une des thématiques abordées lors de l'analyse) des vagues successives d'immigration, provenant d'horizons divers. Son histoire coloniale relativement récente, la montée de revendications indépendantistes et leur intégration dans la politique locale et nationale en font un contexte particulièrement propice au développement de ma question de départ.

Les autres raisons qui peuvent provoquer la curiosité quant à un tel choix sont la petitesse de l'endroit et son éloignement. De tels raisonnements n'ont pas manqué de me surprendre, surtout venant de la part de collègues doctorants en ethnologie. Certains de leurs livres de chevet, ouvrages fondateurs de leurs disciplines, n'étaient-ils pas basés sur des enquêtes ethnographiques menées pendant de nombreuses années auprès de groupes humains qui n'étaient pas moins petits, ni moins éloignés ? « Tout est intéressant, pourvu qu'on le regarde longtemps », disait Flaubert.

Les Calédoniens, quant à eux, se sont étonnés de l'intérêt que pouvait leur témoigner une non-française. Cet étonnement rejoint les observations de certains anthropologues, qui se sont en effet

[12] Dans le film d'Alain Resnais, la jeune doctorante en histoire rédige une thèse sur « Les chevaliers paysans de l'an mil au lac de Paladru ».

[13] Coordination pour l'Océanie des Recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures.

[14] La vahiné est une image stéréotypée de la femme tahitienne. Polynésiens et mélanésiens ne constituent pas, comme on le pense souvent, un groupe indistinct.

[15] Une rapide recherche insérant « Pacifique sud » ou « Nouvelle-Calédonie » dans un quelconque moteur de recherche d'images convaincra les plus sceptiques.

[16] Formant le deuxième paragraphe de l'accord de Nouméa, signé en 1989, ce rappel est formulé en réponse à la première phrase du préambule: « Lorsque la France prend possession de la Grande Terre, que James Cook avait dénommée "Nouvelle-Calédonie", le 24 septembre 1853, elle s'approprie un territoire selon les conditions du droit international alors reconnu par les nations d'Europe et d'Amérique, elle n'établit pas des relations de droit avec la population autochtone ».

interrogés sur la profusion des études liant les chercheurs de leur discipline aux pays colonisés par leur nation d'origine. Caratini (2004) l'exprime par exemple ainsi : « Comme l'anthropologue américain qui va étudier les [Amér]indiens, l'Européen arrivant dans un pays d'Afrique est l'héritier d'une longue tradition de relations entre le monde d'où il vient et celui qu'il cherche à découvrir » (p. 39).

Pourquoi, alors, ai-je choisi un endroit si « peu peuplé », si touristique, petit, éloigné, méconnu et n'ayant pas été colonisé par ma nation d'origine, si ce n'est pour d'obscurs désirs de plage et de soleil ?

La question restée en suspens à la fin de mon mémoire de master –comment analyser les conflits dit « ethniques » sans essentialiser les groupes engagés dans ces conflits et tout en prenant au sérieux les catégories d'affiliation produites par les personnes s'identifiant à l'un ou l'autre de ces groupes ?– avait été posée dans le contexte amazonien. Je souhaitais me détacher de celui-ci, pensant que ma réflexion aurait avantage à se confronter au même genre de problématique, dans des contextes distincts. La comparaison, me semblait-il, pourrait accroître la montée en généralité. Suivant le conseil avisé de ma mère, j'ai écouté la quinzaine d'heures constituant la série radiophonique « Nouvelle-Calédonie, terre de défis » produite par Laetitia Cordonnier et réalisée par Nathalie Salles, diffusée sur France Culture en août 2008. La série accordait une large place à un épisode politique qui a marqué l'Histoire locale et les relations entre groupes identitaires : la période dite « des Événements ».

Cette période de quasi guerre civile a opposé partis indépendantiste (auquel on affilie très majoritairement les Mélanésiens) et loyaliste (auquel on affilie majoritairement les descendants des colons), depuis 1984 jusqu'à 1988, année de la signature de l'accord de Matignon et de l'accord d'Oudinot. Ces accords, remplacés en 1998 par celui dit « de Nouméa », sont en cours de concrétisation. Ils visent à planifier « le destin commun », notamment à travers le transfert progressif des compétences régaliennes de la France à la Kanaky-Nouvelle-Calédonie[17] et une réorganisation des institutions, en vue de la réalisation d'une consultation électorale ayant pour objet l'autodétermination du territoire[18], en 2014-2018. Leur originalité est soulignée, entre autres, par Carteron (2008), pour qui la situation calédonienne se distingue par une volonté « d'inscrire l'appartenance au pays dans un processus à long terme de rapprochement des communautés vers le possible État national, en acceptant une part de tâtonnements et de passages conflictuels » (p. 260).

Suite à cette écoute, une série de questions ne m'a plus quittée : le conflit a-t-il réellement trouvé une issue concertée ? Si tel est le cas, qu'est-ce qui explique cette inédite « sagesse » ? Si tel n'est pas le cas, comment évolue-t-il aujourd'hui ? J'ai choisi donc de faire de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie le contexte de ma thèse, et de la problématique de la construction du « destin commun » à partir des Événements qui s'y pose, son objet.

[17] J'utiliserai également l'abréviation KNC pour évoquer la Kanaky-Nouvelle-Calédonie.

[18] A la suite de Graff (2012), j'utilise le terme de « consultation électorale », plutôt que ceux, plus couramment employés de « référendum » ou « scrutin » d'autodétermination, puisque c'est ce terme qui est prévu, dans l'Accord de Nouméa.

ADOPTION D'UNE DÉMARCHE DE TRIANGULATION[19]

Pour poursuivre, il me semble nécessaire de résumer la démarche méthodologique générale adoptée, laquelle produit des effets sur la structure de ce manuscrit. Cette démarche sera reprise et approfondie dans des sections ultérieures.

Schurmans développe, dans ses travaux de recherche ainsi qu'au sein des cours d'épistémologie et de méthodologie qu'elle dispense aux étudiants des sciences de l'éducation, à l'Université de Genève, un modèle méthodologique dit « de triangulation » (Schurmans, 2009). Cette thèse de doctorat s'inscrit dans ce modèle, qui s'attache à valoriser la réflexivité du chercheur et visibiliser la façon dont celui-ci intègre les éléments progressivement découverts sur le terrain et dans les investigations théoriques. La démarche qui en découle implique des allées et venues successives entre trois pôles : le terrain, la théorie et l'analyse. Ces allées et venues ne constituent pas une séquence temporelle linéaire. Elles s'expérimentent comme différentes étapes, marquées par diverses décisions méthodologiques, visant la découverte et l'intégration d'éléments théoriques et empiriques épars dans l'architecture finale de la recherche, par un processus progressif d'analyse, d'articulation et de synthèse.

Si ces trois pôles sont ici distingués, de façon à en faciliter la description, ils ne sont en réalité pas décomposables car c'est bien au travers du pôle central –celui de l'analyse– incarné par le chercheur, que les informations théoriques et de terrain sont sélectionnées, organisées et interprétées.

Sur cette base, investigations théoriques, de terrain et analyse se construisent en interaction, permettant un accroissement progressif de la connaissance de l'objet par intersubjectivité et sous contrôle épistémologique. Par « intersubjectivité », j'entends avec Schütz (1987), cité par Schurmans (2001)[20], que le fait social s'observe à travers l'interaction sociale, unité minimale des échanges sociaux. Il s'agit ainsi de « comprendre le sens de l'action sociale tel qu'il se produit au cours de l'action même » (Schurmans, 2001, p. 159). Selon cette perspective, c'est à travers le partage, la négociation, l'articulation et la relative stabilisation, entre les individus, du sens donné à l'expérience de ce qu'il advient que la connaissance ordinaire se construit. Le « contrôle épistémologique » mentionné consiste alors : à opérer une césure avec cette connaissance ordinaire ; à définir l'enjeu de la recherche en termes de connaissance ; à se munir de concepts soigneusement définis et articulés ; à définir avec précision le contexte de pertinence ; à étudier une réelle situation-problème en exerçant l'ignorance méthodique ; à se garder des jugements évaluatifs (neutralité axiologique) ; à développer des procédures d'observation et de lecture de l'information contrôlées ; à se munir d'un cadre interprétatif donnant sens aux observations ; à mettre en œuvre des techniques de communication des constats.

Dans le cadre d'une telle démarche, l'étape de la conquête[21] d'un objet de recherche procède d'une large phase exploratoire. Celle-ci débute et repose sur une combinaison de connaissances pouvant déjà alimenter les pôles théorie, terrain et analyse. Ces connaissances sont disponibles au chercheur,

[19] Les éléments synthétisés dans cette partie sont issus des cours d'épistémologie, de méthodologie et de sociologie de l'éducation dispensés par Marie-Noëlle Schurmans, que j'ai suivis entre 2008 et 2014 et qui figurent dans les références bibliographiques.

[20] Dans l'article référé, Schurmans retrace les dominantes de la pensée sociologique, à propos du concept d'action, de Durkheim à nos jours.

[21] Pour Bachelard (1938), le « fait scientifique », compris ici comme objet de recherche, est conquis, construit et constaté.

de par sa formation, mais également de par son expérience du monde dans lequel il s'insère et par rapport auquel il construit des représentations : il est « son premier informateur » (Schurmans, communication personnelle).

Si de nombreuses recherches compréhensives procèdent, dans des proportions variables, de cette façon, leur démarche n'est pas nécessairement explicitée. Cette explicitation constitue pourtant, à mon sens, l'un des principaux supports de la triangulation. La triangulation donne à voir une progression qui se distingue de la démarche hypothético-déductive par sa non-linéarité. La démarche hypothético-déductive débute en effet principalement, par une revue théorique qui s'ouvre sur la construction de questions de recherche, puis d'hypothèses théoriquement ancrées. Celles-ci précèdent l'expérimentation empirique puis l'analyse, à même de les (in)valider (Schurmans, 2006).

Par l'adoption de la démarche de triangulation, l'équipe ACRA postule au contraire qu'éléments théoriques et empiriques interviennent et s'articulent à tout moment dans la recherche. Si le chercheur sélectionne et interprète (pôle de l'analyse) l'information du terrain (pôle terrain) à travers les concepts dont il dispose (pôle théorique), il doit, pour analyser cette information, affiner ses investigations théoriques (Schurmans, 2009). Ainsi, par exemple, l'intégration de certaines informations du terrain peut précéder chronologiquement l'expérience empirique de celui-ci. Laisser libre cours aux prénotions que nous construisons à propos de l'expérience d'un objet dans un contexte donné (terrain) permet de se formuler des questions (analyse) et de chercher des supports conceptuels (théorie) pour se détacher peu à peu de ces prénotions. Cette progression est ponctuée de décisions méthodologiques qui orientent le travail de terrain (cadrer la scène, les interlocuteurs ou l'objet), l'investigation théorique (quels auteurs sont pertinents, quels éléments théoriques doivent être présentés, articulés et comment) et l'analyse (comment organiser[22] et interpréter l'information).

La structure de ce manuscrit est pensée de façon à restituer cette démarche. Ainsi, l'organisation des chapitres, sous-chapitres, parties et sous-parties à l'intérieur des chapitres, obéit à la logique de la triangulation. Le chapitre principal –la construction de l'objet– se compose de quatre parties correspondant respectivement à une hypothèse, ou à un ensemble d'hypothèses articulées. Chacune des parties déploie l'architecture conceptuelle rattachée aux hypothèses et se présente de la façon suivante : les informations théoriques et empiriques rattachées aux hypothèses sont sollicitées successivement. Elles sont ensuite articulées dans les parties appelées « pôle analytique ». Quand cela est nécessaire, une partie méthodologique est ensuite présentée de façon à expliciter les choix méthodologiques effectués, en lien avec mes découvertes successives. La partie aboutit à une synthèse de la problématique, aux questions de recherche, aux hypothèses et à leur mise à l'épreuve.

Ainsi, par exemple, quand j'aborde l'hypothèse concernant la dimension culturelle du conflit, je propose une critique de l'approche interculturelle des conflits (sciences de l'éducation) en développant la thématique de la construction des frontières ethniques (anthropologie sociale et culturelle), je développe la question de l'autochtonie (anthropologie politique), le concept de justice

[22] Le mot « analyse » provient du grec ancien (*analysis*, de *ana* « en haut » et *luein*, « relâcher »): délier. Il s'agit bien de décomposer le tout que constitue le matériau (principe matériel d'Aristote), pour mettre en évidence comment les parties se structurent (principe formel d'Aristote) et ensuite le recomposer –le réorganiser– dans le but d'accroître les connaissances du phénomène étudié (savoir par exemple ce qui est à son origine et ce vers quoi il tend, principes moteur et final d'Aristote).

sociale (philosophie politique) et l'effet Remus (anthropologie psychanalytique). Je présente ensuite les éléments empiriques questionnés par le cadre théorique proposé, puis j'articule ces informations pour les problématiser (Graff, 2012). Je présente les décisions méthodologiques qui en découlent, en termes de techniques de construction de l'information. Cette progression aboutit enfin à une synthèse problèmatique développant les questions et les hypothèses, puis à leur mise à l'épreuve.

La proportion des informations relevant de la théorie, du terrain, et celle de leur analyse, varie tout au long de l'évolution du manuscrit. Conformément aux étapes qui ont marqué l'évolution de ce travail, l'apport théorique tend à s'amenuiser pour laisser progressivement une plus large place au terrain et à l'analyse. De la même façon, les encarts méthodologiques occupent une place décroissante, dans la mesure où la majorité de ces décisions se prend au terme de la phase exploratoire de la recherche, pour construire le matériau destiné à l'analyse.

L'effort prodigué pour rapprocher la structure de mon manuscrit au mouvement de triangulation implique l'apport progressif de matériaux variés, dont il a fallu distinguer le statut de façon typographique. Ainsi, ma réflexion et les citations théoriques, qui forment le gros du texte, sont indiquées en Calibri 11 ; les citations théoriques de plus de 40 mots sont indiquées en Calibri 11 avec un retrait gauche de 1,24 cm ; les citations extraites de mon journal de terrain ainsi que des blogs internet sont indiquées de la même manière que les sources précédemment évoquées, mais en italique ; les extraits d'entretiens[23] sont indiqués de la même manière que les sources précédemment évoquées mais la taille de police est de 10, au lieu de 11.

Fondement épistémologique : l'interactionnisme historico-social

Dans ce travail intervient le concept de représentations sociales. Seferdjeli (2005) élabore une lecture fine des différentes questions posées par les cadres théoriques développés par différents auteurs, à propos de ce concept :

Durkheim définit les représentations collectives comme une « vaste classe de formes mentales, d'opinions et de savoirs sans distinction » (Moscovici, 1989, p. 83). Ces formes mentales sont envisagées comme exerçant un pouvoir contraignant sur les individus. C'est avec l'anthropologie sociale et Lévy Bruhl que les croyances et les idées deviennent un objet d'étude. Selon Moscovici (1989), c'est néanmoins Freud qui apporte les premiers éléments de réponse quant à l'intériorisation des représentations collectives, par les individus, alors que Piaget s'intéresse à la genèse des mécanismes cognitifs qui président à la construction des représentations. Selon Piaget, cité par Schurmans (1990), la faculté de représentation est : « une donnée de l'interaction du sujet et de l'objet qui s'empoignent en se modifiant sans cesse l'un l'autre » (p. 12). En opposition au behaviorisme, la représentation sociale est donc envisagée comme un « processus de construction de la réalité qui agit simultanément sur le stimulus et la réponse » (Herzlich, 1972, p. 304).

S'appuyant sur Moscovici (1975), Seferdjeli (2005) définit ainsi l'enjeu épistémologique de la représentation sociale : elle occupe une position intermédiaire entre des ensembles de concepts relevant respectivement de la sociologie et de la psychologie, « ce qui en fait une notion transversale

[23] L'ensemble des entretiens est consultable sur l'archive ouverte de l'Université de Genève : https://archive-ouverte.unige.ch/.

dans les sciences sociales et humaines » (p. 13). Jodelet (1989) propose de définir « l'espace d'étude des représentations sociales » (p. 44), espace qui ouvre à trois programmes de recherche :

- Les conditions de production et de circulation des représentations sociales (qui sait et d'où ?) ;
- les processus et états de représentations sociales (que et comment sait-on ?) ;
- le statut épistémologique des représentations sociales (sur quoi et avec quels effets sait-on ?).

L'espace modélisé par Jodelet (1989) se base sur la définition de la représentation en tant que forme de savoir pratique reliant un sujet sachant et un objet su. Elle est une « forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social » (Moscovici, 1976, p. 36). Sa caractéristique pratique la distingue radicalement des savoirs de type scientifique, alors considérés comme « connaissances vraies ». En effet, s'il existe une connaissance vraie de l'objet, la représentation sociale introduit une distorsion, par rapport à son référent. On pourrait donc, selon Seferdjeli (2005) comparer la « connaissance vraie » de l'objet aux représentations construites sur celui-ci et apprécier un décalage. Cette première acception pose problème :

> Dans la mesure où nous n'avons accès qu'à des énoncés sur l'objet, nous sommes contraints (…) à considérer ces derniers comme des (…) évocations d'objets absents. Si, parmi ces dernières, nous devons distinguer celles qui sont déformées parce qu'elles sont à la fois sociales et pratiques de celles qui ne le sont pas parce qu'elles construiraient une image vraie de l'objet, alors nous devrions supposer la possibilité de considérer deux langages, le premier, formel, garantit la correspondance de l'énoncé avec l'objet, le second, social, est approximatif parce que destiné à la pratique sociale et à la communication. Les choses étant ce qu'elles sont, nous ne disposons pas de deux langages, c'est pourquoi nous devons nous demander de quelle nature relève celui dont nous faisons usage qui, seul, nous donne accès à l'objet pour en construire des connaissances tant scientifiques que de sens commun. (Seferdjeli, 2005, p. 17)

Jodelet[24] affirme par ailleurs que les représentations « circulent dans les discours, sont portées par les mots, véhiculées dans les messages et images médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels ou spatiaux ». Cette seconde acception pose, selon Seferdjeli (2005) un problème supplémentaire : le langage est envisagé comme un support des représentations sociales mais n'intervient pas sur leur contenu ou leur forme, qui sont élaborés dans l'économie psychique du sujet. Par ailleurs, le mot serait envisagé comme absolument conforme à la chose pensée (Abric, 1994). Un troisième problème est posé par Abric (1994) : celui de la rupture entre le sujet et l'objet. Selon cet auteur, il n'existerait pas de « réalité objective », extérieure aux représentations sociales, que l'individu et le groupe construiraient. Pour Seferdjeli (2005), cette posture impliquerait donc le problème inverse de celui considérant la « connaissance vraie » comme radicalement différente de la représentation sociale. Représentation et objet deviendraient une seule et même chose et les représentations seraient « la réalité même ». Schurmans (1996) détermine ainsi les lacunes de l'approche développée par la psychologie sociale, à propos des représentations sociales : les

[24] Référence non disponible.

chercheurs de cette discipline ne prennent en compte que les aspects directement synchroniques et omettent d'intégrer dans leur réflexion la dimension socio-historique des représentations sociales ; les représentations sociales ne s'appréhendent pas uniquement à travers des éléments de contenu, mais se cristallisent dans des objet et, en premier lieu, dans le langage ; elles ne sont pas seulement l'objet de consensus, mais sont sujettes à des divergences. Le sujet n'est pas extérieur au monde qu'il expérimente et qu'il décrirait, par le biais du langage, à travers la représentation sociale. Comment pourrait-on, en effet, échanger des significations sur les objets du monde, si ceux-ci existaient à l'extérieur du langage ?

L'interactionnisme historico-social constitue un point d'ancrage des plus appropriés pour résoudre les problèmes relevés. Selon ce paradigme, l'activité collective s'organise sur la base de l'échange langagier à partir des représentations portant sur la façon dont il convient d'agir, pour les individus et les collectifs. La connaissance naît donc d'une nécessité de coordination, et si les individus s'identifient (à une culture, une société, un groupe ou un autrui significatif), ils identifient également des objets auxquels ils attribuent des caractéristiques. Ils développent ainsi un *savoir agir appareillé*, apte à orienter leur action parmi la pluralité des actions possibles, dans un espace social semi aléatoire, semi structuré et duquel ils possèdent une connaissance partielle. Les représentations qu'ils construisent et partagent reposent sur des normes actionnelles qui se constituent progressivement à travers l'appropriation et la normalisation de façons de faire. Autrement dit, l'objectivité est faite de subjectivités médiatisées par le langage et partagées de telle manière qu'elles subissent progressivement un processus collectif d'objectivation. La société est ainsi à la fois une réalité objective et subjective. Les normes actionnelles, une fois instituées, constituent la toile de fond permettant d'évaluer et d'orienter l'action singulière (Schurmans, 2008c).

Mon inscription dans ce paradigme m'amène donc à appréhender l'identité, la connaissance et le conflit selon ce double aspect : relevant d'une réalité à la fois reproductible (a) et transformable par les interactions et par le contexte historico-social (b).

(a) Toute identification, toute connaissance et tout conflit sont situés et structurés. Ils dépendent en partie du contexte (dans lequel ils se sont progressivement sédimentés et stabilisés) et des individus (qui dans l'interaction, les reproduisent et pérennisent leur effet structurant).

(b) Lorsqu'ils ne répondent plus aux exigences du contexte ou entrent en rivalité avec d'autres conceptions concurrentes, toute identification, toute connaissance et tout conflit sont également transformables et peuvent être collectivement ou individuellement questionnés, à travers la négociation, dans l'interaction, du sens qui leur est donné.

La reproduction et la transformation des contraintes déterministes renvoient à l'agir communicationnel (Habermas, 1987). Pour Schurmans (2008c) :

> considérer la personne sous l'angle de son agir communicationnel signifie l'appréhender en tant que productrice de sens, et affirmer ainsi que chacun d'entre nous dispose d'un pouvoir sur la définition des objets du monde. (…) Le rapport entre les contraintes issues de l'organisation des hommes et la notion de libre-arbitre, en effet, ne me semble pouvoir être envisagé que sous l'angle de l'autorisation. Et cette autorisation consiste à pouvoir concevoir, au niveau individuel, une part d'action qui puisse s'insérer dans l'activité instituante du

> collectif. C'est-à-dire dans l'espace, sans cesse renégocié, de ce qu'il convient de reproduire et de ce qu'il convient de transformer, du point de vue d'un idéal d'émancipation. (p. 94-96)

Il convient ainsi d'étudier les dynamiques « ascendantes » par lesquelles les individus produisent ces normes (la façon dont les individus, dans l'interaction, co-construisent et donnent un sens objectif à ces normes), et les dynamiques « descendantes » que produisent ces normes sur les individus (la façon dont elles influencent en retour les représentations individuelles et subjectives). Ainsi, c'est « à travers la rationalité active des personnes engagées dans l'interaction (liée à leur maîtrise partielle du contexte), que s'expriment les contraintes structurelles, et c'est également par là que ces contraintes sont générées ou transformées » (Schurmans, 2001, p. 174). De même, identité et altérité sont partiellement conditionnées par leur contexte de production (dynamique descendante) « lorsqu'un être humain intériorise son appartenance héritée et définie par les autres comme la seule possible, voire pensable » (Dubar, 2000, p. 4) mais n'en sont pas moins construites et donc renégociée, aussi bien individuellement que collectivement (dynamique ascendante).

DE TERRE INCONNUE À TERRAIN CONSTRUIT[25]

Payet (2005) estime que « la question de l'accès au terrain devrait être systématiquement problématisée. L'accès au terrain et "l'entrée dans la place" ne se font pas de façon indifférenciée. (…) Quelle traduction de l'objet théorique dans l'espace social ces terrains permettent-ils ? L'hypothèse est ici que (…) cette accessibilité différentielle est porteuse de sens » (p. 173). L'interactionnisme historico-social prête un rôle central à la relation d'enquête, dans la construction de l'objet de recherche, il met l'accent sur l'interaction langagière, à la base de la coproduction, par les individus, des normes fixant un accord sur l'évaluation de l'expérience et pouvant se stabiliser dans des conventions. En ce sens, chaque interaction entre les interlocuteurs insérés dans le contexte de l'enquête et le chercheur interroge celui-ci et peut être considérée comme une invite à de multiples décisions méthodologiques. Cette sous-section développe une conception de l'activité scientifique qui pense conjointement épistémologie, théorie et méthodologie (Dayer, Schurmans & Charmillot, 2014) et qui s'inscrit « dans une "politique de terrain" soucieuse de répondre à des exigences de plausibilité et de validité » (Olivier de Sardan, 1995, p. 71). Elle s'attache à restituer la phase exploratoire de mon travail de recherche et explicite comment mon terrain de recherche et l'objet de celle-ci se sont co-construits et co-délimités, par ajustement progressif, à travers les rencontres et interactions que j'ai pu expérimenter lors de ma première insertion en tribu.

> *En m'éloignant du village, j'ai l'impression d'avoir joué à colin-maillard pendant trois jours, le sentiment que la plupart des gens rencontrés retiennent l'information et ferment les espaces d'échange. Puis, selon à qui je m'adresse et comment, des possibilités sont débloquées, ouvrant des voies dont je n'avais pas connaissance jusqu'alors. J'ai parfois la sensation d'avancer à tâtons dans le noir, sur le plateau d'un immense jeu de table ; des cases s'allument peu à peu, laissant entrevoir une sorte de chemin. Mais je ne connais pas les règles du jeu. (Extrait de journal de terrain)*

Mon second voyage de terrain[26] s'est déroulé lors de l'hiver 2009-2010. Je me suis rendue quatre mois en Kanaky-Nouvelle-Calédonie pour y construire la première partie des informations

[25] Ce sous-chapitre est largement repris de Rougemont, 2014.

nécessaires à ce travail. Cet extrait de mon journal de terrain illustre l'inconfort dans lequel je me suis retrouvée en novembre 2009, au terme de ma première semaine en tribu. Inconfort qui m'a incitée à rédiger un journal de terrain d'une centaine de pages[27]. Il m'a fourni les « fragments subsistants »[28] à même de reconstituer la phase exploratoire de ma recherche. Sa trame narrative structure ce chapitre. L'idée spécifique que je souhaite développer est que la construction d'un terrain et d'un objet de recherche procède d'un mouvement dialectique par lequel terrain et objet s'ajustent réciproquement.

Le lieu d'élection du chercheur préexiste à cette construction, avec sa topographie, sa population et les conventions qui l'organisent en une société. Le terrain se constitue à travers la circonscription du lieu, en fonction de son appréhension par le chercheur, conformément à son objet de recherche. On peut donc dire que le terrain s'ajuste à l'objet (en lui résistant, en l'intégrant, en le définissant et en le modifiant). Ce mouvement, je l'ai appelé le terrain de l'objet. Lors de l'enquête, le chercheur entame une socialisation basée sur les échanges avec ses interlocuteurs. Lors de cette socialisation, qui ne diffère selon moi en rien de ce que Petitat (2005) nomme « éducation diffuse », l'objet de la recherche va être au centre de diverses négociations[29] entre le chercheur et les personnes rencontrées. L'objet va donc s'ajuster au terrain (lui résister, l'intégrer, le définir et le modifier). Ce mouvement, je l'ai nommé l'objet du terrain. Restituer la double négociation qui se tisse, à travers les interactions pour créer ce mouvement dialectique, c'est restituer une grande part du processus d'analyse.

TERRAIN, OBJET, INTERACTIONS

Relevant la connotation militaire du mot « terrain », Albera (2001) se demande dans quelle mesure « cette dimension guerrière a (…) conditionné l'expérience ethnologique du terrain » (Albera, 2001, p. 6). Il conviendrait, pour répondre à cette question d'« en poser d'abord une plus large : comment se fait-il que certains lieux deviennent des terrains, c'est-à-dire des champs d'opération pour l'enquête scientifique ? » (Albera, 2001, p. 6). Comme déjà dit, un « terrain » est tel, dans la mesure où il est circonscrit en fonction de l'usage que l'on souhaite en faire et donc en fonction des connaissances que l'on souhaite produire. En accord avec l'interactionnisme historico-social, on peut donc dire qu'il est produit par les interactions entre l'enquêteur et ses interlocuteurs. On peut néanmoins affirmer que le terrain est tout autant producteur d'un certain type d'interactions. En effet, la plupart du temps et heureusement, les normes actionnelles qui sont instituées dans les groupes qui occupent le « terrain » résistent à un usage à sens unique et ces résistances vont orienter une redéfinition progressive des interactions.

Cependant avant l'irruption du chercheur, des premiers balbutiements de son projet et des interactions qui ne tarderont certainement pas à affluer, il y a un lieu.

---

[26] J'avais déjà effectué un voyage exploratoire durant le mois de juillet 2008.

[27] Ce journal ne peut malheureusement pas être joint en annexe car il donne des informations permettant d'identifier les lieux où mes entretiens ont été réalisés et désigne ainsi trop clairement mes interviewés, auxquels j'ai garanti l'anonymat.

[28] L'édition de 1995 du dictionnaire Robert Micro propose de définir entre autres la restitution comme « reconstitution à l'aide de fragments subsistants ».

[29] Dans cette sous-section, je parle de « négociations » au lieu de « transactions sociales », paradigme qui constitue le pivot central du cadre conceptuel de cette thèse et qui est présenté au début de partie 2.1.

Tentant d'expliciter le paradoxe à partir duquel se noue la relation ethnographique, Caratini (2004) constate :

> L'ethnologue de terrain se présente aux gens qu'il a, de loin, « élus », sans autre statut que celui de l'étranger qui voyage avec pour seul motif sa curiosité du monde. Ainsi veut-il signifier que le périple qui l'a mené jusqu'à eux est une initiative privée, de l'ordre du désir. […] C'est presque impossible à concevoir ou même seulement à croire : comment peut-on se désirer si l'on ne s'est jamais rencontré ? […] Le désir des autres est toujours un danger. Surtout le désir des Blancs, l'histoire l'a bien montré. (pp. 39-40)

Le lieu qui me concerne à mon arrivée sur place, c'est la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, si possible celle des Kanak, mais son passé conflictuel, les clivages identitaire et géographique qui y ont cours, font de ce contexte un terrain pouvant présenter certaines difficultés d'accès.

Déjà à ce stade, il n'y a pas d'objet sans terrain et de terrain sans objet. Les Événements ne seraient pas survenus sans la Kanaky-Nouvelle-Calédonie des Kanak et celle-ci ne serait pas ce qu'elle est sans les Événements.

L'une des premières interactions autour de ma recherche se déroule dans un café, avec Oliver[30], à qui je confie mon projet d'aller en tribu sur la côte nord-est. Voici ce qu'il me répond :

> *Tu seras une charge et ils devront se prendre la tête pour savoir qui va s'occuper de toi (…). Soigne ton entrée, ils vont te poser des questions et tu devras avoir réfléchi à des repères. Prépare bien tes interventions car si tu fais un pas de travers, ça te retardera. Ce que tu auras dit sera gravé et ça te précédera. Ils vont te demander ce que tu viens faire et tu ne devras pas leur répondre des choses comme « faire la rencontre » ou « apprendre ». (…) Ils vont te demander « mais pourquoi ici ? ». Tu devras leur trouver quelque chose qui ait un sens pour l'humanité. Ils vont te demander, comme on adore faire, nous les kanak « et après ? ». Va dedans ! Va dedans, ou ils te prendront comme un cormoran. Comme un Blanc qui sera venu les ailes pleines de mazout, se refaire une santé ou une bonne conscience et s'en aller pour ne plus jamais revenir.*

Selon Oliver, le terrain peut résister à ma venue. Je dois réfléchir à des repères, formuler un objet qui ait un sens, soigner mon entrée, bref, ajuster mon objet au terrain (« mais pourquoi ici ? »). Dans cette toute première interaction, on voit donc se dessiner l'objet du terrain.

En détaillant cet extrait, on s'aperçoit qu'à l'occasion de cette discussion de café, Oliver me donne sept indices cruciaux (soulignés dans l'extrait) pour penser mon arrivée en tribu kanak. Ces sept indices structureront la suite de cette sous-section. Cette trame sera narrative et s'articulera à la trame argumentative (structurée par la double négociation déjà annoncée).

SOIGNER SON ENTRÉE

Forte de ces conseils, je tâche de rendre compte, dans mon journal de terrain, du type de réponse que je développe face aux difficultés évoquées, réponses qui contribueront à la construction de mon terrain. Je tente ainsi de restituer le processus (résultant de choix parfois partiels et peu réfléchis) qui

[30] Un ami rencontré lors de mon voyage exploratoire. Tous les noms cités sont des noms d'emprunts.

précède mon intégration et décide du lieu et du réseau de relations au sein desquels se déroule ma recherche.

A Nouméa, préoccupée que je suis d'enfin trouver une opportunité de séjourner en tribu, je me morfonds :

> *Les jours se succèdent avec toujours cette impression d'avancer sur des œufs, de me faire balader de droite à gauche, au gré de la conjoncture (…) et d'être assujettie aux occasions qui veulent bien se présenter à moi. Une allégorie de l'agentité, ça ferait bien rire mes collègues. J'ai pu joindre Louis[31], au gîte. Il m'a dit qu'il ne pouvait rien me louer pour une période si longue (un mois) mais il m'a mise en contact avec un type nommé Ed, « un gros poisson », d'après lui. Le type à l'air sympa. Il possède une table d'hôtes en tribu et accepte parfois des campeurs sur « son terrain ». L'idée de dormir dans une tente durant 30 nuits ne me séduit pas beaucoup mais tant pis, c'est la seule perche que j'ai pour l'instant alors je vais l'attraper.*

Après avoir discuté avec Ed par téléphone, il me donne son accord de principe pour planter ma tente sur son terrain. Ce choix commun et un peu « par défaut » résulte de mes interactions avec Ed et avec mon premier allié du nord : Louis. En connaissance de mon objet de recherche, Louis tente de m'aider au mieux et choisit pour moi un terrain propice à celui-là, participant au mouvement d'ajustement que j'ai nommé le terrain de l'objet.

Je profite des vacances d'une amie Nouméenne pour lui demander de m'accompagner dans le nord, afin d'y organiser mon séjour. Arrivées sur place, nous nous interrogeons…

En effet, nous savons qu'il est usuellement attendu de la personne désireuse de séjourner en tribu kanak qu'elle présente une coutume. En français local, ce type de pratique est résumé par l'expression « faire la coutume » ou « faire le geste ». Il s'agit concrètement de présenter une étoffe (ou « manou »), du tabac et un billet d'une somme variable au chef de la tribu et/ou à l'hôte chez qui l'on se présente. Ce geste coutumier est accompagné de paroles visant à remercier le chef/l'hôte, se présenter et dire ce que l'on vient faire. Sur cette base, celui-ci nous donne normalement sa bénédiction pour demeurer sur les terres et en informe les autres membres (« ça y est, elle est passée par le chemin »). Les touristes qui ne font que passer sont exemptés.

> *On se demande aussi s'il faut faire une coutume à Ed. Hélène me dit que non, dans la mesure où ce premier week-end est davantage touristique mais je lui réponds que si Louis m'a recommandée auprès de lui, c'est parce qu'il croit qu'il pourra m'aider. Dans la mesure où notre relation pourrait dépasser le commercial, il faut quand même faire une petite coutume (…) On arrive enfin chez Ed. Je lui présente mon manou et mes plaques de chocolat et lui fait une petite coutume sur le mode « d'où je viens, qui je suis, je fais quoi, avec qui », façon Henri[32]. Ça donne quelque chose du genre « merci de nous accueillir chez vous, je viens de Suisse et je réalise un travail pour mes études. […] Chez nous c'est les vaches, les montres et le chocolat mais comme je n'ai pas pu ramener de vache ni de montre, voici du chocolat ». Il éclate du rire chaleureux qui le caractérise et feint de cacher le chocolat sous son t-shirt, ses enfants arrivant. Il me demande sur quoi c'est, mon travail.*
> - *Héloïse : Sur le vivre ensemble ici, en Calédonie.*

[31] Un ami rencontré lors de mon voyage exploratoire et qui vit depuis un certain temps dans la région où je souhaite réaliser des entretiens.

[32] A ce stade, Henri, un ami de la Province sud, est le seul à m'avoir fait une coutume. Celle-ci est la seule à laquelle j'ai pu assister.

- *Ed : (Froncement de sourcil).*
- *Héloïse : … mais si vous voulez, on prendra le temps pour que je vous explique mieux.*
- *Ed : Nan nan, mais je vais te présenter Christine[33], ce soir. Elle, elle connaît ça puisqu'elle vit en tribu depuis longtemps. En plus, y aura peut-être moyen qu'elle te loge, le mois prochain.*

De retour à Nouméa, je passe une partie de la semaine suivante à négocier la location d'un faré, avec une femme recommandée par Ed :

> *Durant la transaction, Ed a insisté plusieurs fois : « tu n'as qu'à camper chez moi, tu pourras mettre ta tente dans ma cuisine » (la cuisine se trouve en bas, c'est une cour familiale aménagée en cuisine sous une toiture de tôle). Pour finir, j'opte pour cette proposition. Même si camper n'est pas très confortable, je comprendrai deux semaines plus tard que l'endroit est plutôt bien situé.*

On voit que la possibilité même de m'insérer et donc de commencer à construire un terrain dépend d'une prise de position dans un contexte plus vaste, directement lié à mon objet : il s'agit d'accorder une légitimité au mode d'entrée en relation pour les gens des tribus et d'accepter, à travers ce geste, que je suis sur leurs terres ; les terres revendiquées lors des Événements. Je présente mon objet en l'adaptant tout de suite à mon terrain : « le vivre ensemble » est un slogan politique récurrent qui réfère en creux aux Événements et exprime la nécessité de les dépasser. Je ne souhaite pas parler d'emblée de choses qui fâchent et je veux rendre possible l'émergence spontanée d'une référence à mon objet par les gens. En ce qui concerne cet objet « détourné », on voit qu'Ed entame une transaction et me le dispute : le « vivre ensemble » est bel et bien lié à la cohabitation entre Kanak et Blancs, dans le nord de la Grande Terre presque exclusivement peuplé par les Kanak. Ed associe cependant tout de suite cet objet à sa dimension pragmatique (la cohabitation concrète), repoussant sa dimension politique qui pourtant, est connue de tous. L'objet s'ajuste donc au terrain en même temps que celui-ci se précise. Sans le vouloir, j'ai déjà pris position par rapport au terrain et à l'objet : je ne me suis pas isolée dans le faré ou chez Christine. J'ai planté ma tente dans la cuisine de celui qui deviendra « mon papa ».

QUI VA S'OCCUPER DE NOUS

Dès lors, c'est Ed qui va, comme me l'avait dit Oliver, « s'occuper de moi » et qui s'emploiera à me trouver un point de chute. Et dès mon retour, Ed me dit :

> *Je l'avais bien dit à ma cousine : tu verras, la Suisse qui vient, elle va faire une coutume. C'est comme ça, les Suisses, les Belges et les Bretons, ils font tout le temps la coutume.*

Ed ayant accepté et m'ayant donné l'autorisation de rester, une relation d'un type particulier se met en place, inscrite à l'intérieur des institutions de la coutume. Même si je ne bénéficie alors que de connaissances incomplètes par rapport à ces institutions, je découvrirai que cet aval me donne accès à un monde partiellement hermétique : je comprends bientôt qu'outre son caractère très sociable, si

[33] Christine est française.

Ed m'a ouvert sa porte alors que peu de gens l'auraient fait[34], c'est parce que ses terres sont un lieu de passage au sein même de la tribu et entre celle-ci et l'extérieur.

Le fait qu'il tienne une table d'hôte rend mon intégration certes plus facile mais peut avoir des inconvénients : on pourrait me cantonner au statut de touriste, rien de plus. L'arrivée d'hôtes français, le premier soir de mon séjour, me fournit l'occasion de négocier mon rôle et ma place en jouant les intermédiaires. Je demande alors à Ed si je peux monter leur servir quelque chose et leur tenir compagnie, car ils ont l'air de se sentir un peu seuls. Il approuve et me dit :

> *Au fait Lolo, viens voir… ça c'est la cuisine. Ici, on n'a pas d'heure pour manger, c'est celui qui a faim qui fait à manger pour tout le monde. Le réfrigérateur est là, tu as des cuisses de poulet, du poisson, enfin tu peux regarder. Comme je t'ai dit tout à l'heure, tu es chez toi.*

Encouragée par cette réaction (motivée ou non par ma proposition d'aider), j'entrevois la possibilité de me faire une place plus participative. Lorsqu'Ed et Sisi me demandent si je souhaite manger à la table d'hôtes, je refuse et reste à la cuisine. Ed me donne peu à peu de petites tâches (plier les serviettes, aller chercher des glaçons, débarrasser le plan de travail). Voyant que je ne commets pas de catastrophe particulière, il me sollicite de plus en plus. Une routine s'instaure peu à peu et j'assume finalement chaque service.

L'issue de la négociation à propos de ma place aura deux répercussions majeures sur l'ajustement mutuel de mon terrain et de mon objet : mon intégration chez Ed me permettra de jouir d'une certaine confiance de la part de mes interlocuteurs. Aux touristes pour qui je constituerai une curiosité (je suis « dedans ») et qui demanderont à Ed qui je suis, il répondra « bah, elle c'est la famille ». Cependant, ma participation à la table d'hôtes instaurera une rivalité avec la femme d'Ed et ses sœurs. Solidarité oblige, je ne pourrai compter sur aucune femme pour mes entretiens, malgré mes nombreuses tentatives. Le processus transactionnel engagé avec celui-ci a donc, à ce stade, passablement balisé mon terrain et, à travers le choix des interviewés, mon objet : Ed va m'adresser cinq interviewés sur sept, qui accepteront certainement par égard pour celui-ci. Les deux personnes restantes ne m'accorderont leur entretien qu'après avoir vérifié auprès de lui si je suis digne de confiance. La construction de mon réseau d'interviewés (un point de vue uniquement masculin et qui, nous le verrons, est spécifique au lieu et au réseau d'Ed) et son impact sur la constitution de l'objet de ma recherche sont présentés dans la partie suivante.

ET APRÈS ?

Comme relevé dans la partie allouée à la présentation générale, ma thèse étudie un conflit récent. Elle a, par ailleurs, opposé des personnes souvent proches. C'est l'une des raisons qui expliquent une certaine intensité dans les réactions des personnes abordées à ce sujet et le relatif tabou qui l'entoure.

Mon objet peut donc, d'une part, être contraint par le vécu des personnes auxquelles je m'adresse, lié au déroulement des Événements dans mon lieu d'insertion et donc par le terrain qui se dessine progressivement à travers mes démarches. Cet objet se construit dès lors à partir des transactions

[34] Je constaterai, dans mes expériences ultérieures, que cette réticence est très souvent due à la peur de mal s'y prendre avec l'étranger, liée au manque d'habitude.

visant à obtenir l'adhésion (même si partielle ou provisoire) des personnes rencontrées, pour commenter cet épisode avec moi. Il dépend du réseau dans lequel je m'insère et donc de mon terrain (il est l'objet du terrain, théâtre des Événements).

Ce qui (ne) peut (pas) être dit fait d'autre part l'objet d'intenses négociations qui m'indiqueront là où je (ne) peux (pas) aller : les dits et non-dits baliseront mon terrain. Et si les personnes rencontrées refusent d'entrer en matière ou que l'on refuse de me présenter certaines personnes, le type d'arguments avancés dans la négociation est déjà une information en soi, car ils expliquent mon objet par son balisage (la transmission des Événements dépend du terrain que forme le groupe dans lequel je me socialise). La restitution de ces négociations constitue donc la base sur laquelle il est possible de déterminer, d'une part, quelles implications peut produire telle alliance (au détriment de telle autre) sur la construction de l'information et, d'autre part, pourquoi telle personne porteuse de telle dimension de l'objet m'est désignée comme pertinente.

Ainsi, lorsque je tente de convaincre Malcolm (le beau-père d'Ed qui m'a été désigné par celui-ci) de m'accorder un entretien, il commence par refuser mais accepte néanmoins de « passer » chez Ed pour bavarder. A l'occasion de l'une de ses visites, Ed et Xavier tentent de m'expliquer pourquoi les gens ne veulent pas m'accorder d'entretien. Malcolm m'avertit :

> *C'est parce que tu retournes le couteau dans la plaie. Les gens pensent « à quoi bon ». Ils ne voudront pas te parler. Moi, si je viens, c'est pour être agréable. Parce que je te connais […]. Les jeunes vont te dire en premier : « mais nous on n'était pas là », ou alors « on était petits, va voir les vieux ». Et les vieux qui étaient sur le terrain, ils sont morts maintenant. Les vieux qui restent, ce sont tous des bouffeurs de bites.*

Qui sont ces fameux « bouffeurs de bites » auprès de qui on ne m'adressera pas et que leur reproche-t-on ? Lâcheté ? Compromission ? Opportunisme ? Pourquoi la transmission entre vieux et jeunes d'une part, et entre jeunes et moi-même d'autre part, semble-t-elle court-circuitée ?

Malcolm sera mon premier interviewé et je demande à Ed de me présenter d'autres interlocuteurs pour avoir d'autres récits. Il me présente Shaou, à l'occasion d'une fête. Ce deuxième interviewé potentiel n'est, je l'apprendrai en cours d'entretien, ni trop proche (il n'est pas de la famille), ni trop éloigné (je saurai bientôt qu'il a participé à la lutte armée aux côtés de Malcolm). Shaou me laisse le choix du lieu de l'interview et comme Malcolm habite à côté, je lui propose d'aller chez lui. Sans surprise, celui-ci nous rejoint à peine l'entretien débuté. J'ai alors la possibilité de faire dialoguer les deux militants durant l'entretien et quand nous abordons leurs alliances et leurs mésalliances passées, j'obtiens des informations sur ces fameux vieux, mentionnés plus haut par Malcolm dans des termes peu élogieux. Les deux militants commencent par les évoquer en usant d'un « ils » impersonnel, marquant l'altérité d'un camp adverse aux contours peu définis. Lorsque je m'enquière de leur identité, je m'aperçois qu'il désigne les traitres :

> *Shaou : Ils m'ont coursé, je ne sais pas comment ils savaient que j'étais là.*
> *Malcolm : C'est des maquereaux[35], quoi.*
> *M : J'ai un vieux qui est venu et puis il a parlé, il a parlé, il a parlé. Mais il racontait des histoires comme ça, il parlait mais il ne savait pas que… et puis c'est là que le vieux est parti et puis il savait qu'on était là.*

Qui se trouvent être les propres cousins de Shaou :

[35] « Maquereaux » est un mot employé par Xavier et qui signifie « traitres », « corrompus ».

Héloïse : Mais pourquoi ils ont essayé de vous tirer dessus ?
M : C'est ça que je t'avais dit, c'est à cause de la (parole?)[36] *(*inaudible*).*
H : Ah c'est parce les RPCR, ils avaient des Kanak dans les RPCR.
S : Ouais, jusqu'à maintenant[37]*.*
M : C'est ça que je t'ai dit : il ne faut pas que tu poses des questions à n'importe qui.
H : Parce qu'ils vont raconter des conneries.
S : Ed, il est venu me voir parce qu'il sait que je peux dire la vérité […] je sais que les Événements c'était[38] *dur pour moi, parce que des fois, j'ai envie de pleurer quand j'ai…*
H : Je comprends que vous ayez envie de pleurer.
S : Parce que moi (inaudible), mes cousins ont voulu me tuer.
(Extraits d'entretien avec Shaou, 50 ans et Malcolm, 63 ans) [39]

La construction de l'information et les questions qui émergent lors de ce processus sont donc influencées par les alliances que je noue autour de l'objet du terrain. Une attention particulière sera portée aux déceptions dirigées vers les personnes sensées appartenir au même groupe, qui influencent la construction sociale et la transmission des Événements, et à ces jeunes, absents de mon terrain, dont Kholer, Pillon et Wacquant (1985) ont relevé la position intermédiaire au sein des forces contradictoires qui déterminent l'organisation coloniale de l'immédiate après-guerre et de sa dissolution. Ils me parleront ainsi depuis leur silence.

CE QUE L'ON VIENT FAIRE

Dans l'aire Paicî-Cèmuhi, le geste coutumier d'arrivée est appelé urëpärä : « le bout du chemin » (Bensa & Rivierre, 1976), ou « la raison de ta venue ». Le premier contact est donc marqué par une nécessité de se présenter, à travers « la raison »: ce que l'on est découle de ce que l'on vient faire. Or, si l'on vient faire une thèse, on est instantanément soumis à un questionnaire pointu, visant à cerner nos intentions avec le plus d'exactitude possible. Cette pratique déborde le cadre strict du geste coutumier et demande une sagacité dont dépend le bon déroulement de l'enquête. A l'occasion d'une levée de deuil, je rencontre Philippe :

Il me pose les questions habituelles (d'où je viens, qui je suis, ce que je fais, avec qui). A entendre que je fais ma thèse sur les Événements, il prend un air sérieux :

- *Philippe : C'est quoi, l'hypothèse que tu veux démontrer ?*
- *Héloïse : Je ne sais pas encore vraiment (…). Je voudrais d'abord écouter ce que les gens ont à dire et faire mon hypothèse après (…). Mais je pense que c'est important de demander aux vieux ce qu'ils pensent, et après aux jeunes. Le futur, c'est eux… pour comparer…*
- *P : C'est un mauvais sujet.*
- *H : Pourquoi tu dis que c'est un mauvais sujet ?*
- *P : Je dis ça parce que tu joues ton diplôme. Et les gens n'en parlent pas beaucoup parce que ça remue beaucoup trop de choses et il vaudrait mieux qu'elles ne s'ébruitent pas. Nous, on pense que les Blancs ne peuvent pas comprendre la pensée kanak. Aucun de ceux qui sont venus n'a compris (…).*
  Un vieux est assis à côté de nous durant toute la discussion.
- *P : Mais tu es bien tombée. Tu vois le vieux Cheval*[40]*, là, il les a faits (les Événements). C'est le premier à avoir fait des actions militantes.*

[36] Les mots peu audibles mais supputés sont indiqués entre parenthèses suivis d'un point d'interrogation.
[37] Cette expression indique que la pratique est toujours d'actualité.
[38] Au présent, dans l'entretien.
[39] Ces citations sont extraites de l'un des 25 entretiens de recherche effectués par mes soins et qui constituent mon corpus.

Philippe s'en va et je reste avec Cheval et un jeune. La pluie commence à tomber en trombes et tout le monde va s'abriter, sauf nous trois (…). Il plane une drôle d'atmosphère, comme si le temps nous avait immobilisés sur ces rondins, disposés en petit cercle pour nous servir de sièges. Cheval me scrute dans la pénombre et me pose patiemment ses questions. Parfois, depuis le faré, les gens nous crient de venir nous abriter. La conversation est tellement intense qu'on ne s'aperçoit pas qu'on est trempés. Après un long test, Cheval va chercher une cigarette. Le jeune assis à mes côtés me dit : « c'est bien d'être avec vous pour écouter ce que dit le vieux, on n'entend pas souvent parler de ça ». Cheval revient et me dit quelque chose du genre : « vous ne vous êtes trop mal débrouillée, alors c'est bon. Je parlerai avec vous ».

Examinons d'un peu plus près l'extrait précédent: Philippe me demande quel est l'objet de ma thèse. L'objet choisi (les Événements) lui fait dire que mes interlocuteurs vont me mentir. Le fait que je ne puisse pas lui délivrer tout de suite l'hypothèse qui lui permettrait de se faire une idée plus précise sur la raison de ma présence a sûrement son importance. La question est finement choisie puisque l'hypothèse donne une indication sur les conclusions auxquelles je souhaite aboutir. J'ajoute que je ne suis pas une journaliste à la recherche d'un scoop et je mentionne le droit de retour sur les transcriptions. Si Philippe me fait passer le type de questionnaire mentionné plus haut et manifeste la volonté de négocier l'objet (il est mauvais), l'épreuve semble néanmoins réussir car il m'oriente vers un interlocuteur jugé pertinent. Philippe et Cheval se profilent donc comme de véritables autorités qui négocient et orientent le savoir produit. L'objet se détache d'une acception réifiante, par laquelle il serait un bien que l'on échange, existant en dehors des discours que l'on construit à son propos. Il est le fruit de multiples interactions qui le construisent, qui en tracent les contours ou le transforment.

ALLER DEDANS

Le soir même, Cheval me donne le nom de Poapi, par lequel il m'appellera usuellement. Précisant mon rôle (« fille d'Ed et grande sœur de Rosaline et de Bruno »), il participera ainsi à ma relative insertion dans le clan.

Pillon (1985) nous apprend que l'intégration de l'étranger dans le contexte dans lequel je suis insérée passe traditionnellement par des mécanismes d'adoption :

> Les mouvements historiques des systèmes néo-caledoniens ont ainsi induit des ensembles ne relevant plus d'une origine patrilinéaire commune (« d'une même pierre »), et les mécanismes d'intégration de l'« Étranger ». Adopté, celui-ci prend le nom lignager de son adoptant et s'inscrit dans ces nouvelles références lignagères et claniques […]. (p. 3)

Ces références déterminent la façon dont l'accueilli va se comporter envers les autres et la façon dont ceux-ci vont se comporter à son égard. On me répétera maintes fois qu'en tribu « on est en famille, entre nous, on n'a pas l'habitude de parler aux étrangers », me signifiant par-là la nécessité de me « bricoler » une position d'entre-deux pour me situer dans cette structure sociale de référence. Cheval se trouve être le cousin germain de mon hôte, Ed. Au sein des relations de filiation en vigueur dans ce contexte et si l'on accepte le principe que je puisse être une sorte de fille pour Ed

[40] Celui qu'on appelle familièrement « Cheval » est en réalité Daynon, dont on peut consulter l'entretien en annexe.

(il « m'appelle parfois sa Suissesse adoptive »), ma relation avec Cheval s'inscrit dans un type père[41]-fille, qui implique davantage de proximité que celles de type oncle[42]-nièce. Cela explique qu'il m'ait donné des clés pour comprendre comment je devais me comporter et qu'il ait été mon interlocuteur privilégié durant les mois de mon premier voyage, puis dans celui qui a suivi. J'apprendrai de lui qu'un grand nombre de choses se déroulaient entre les lignes de mes notes de terrain et que la situation de notre rencontre à la levée de deuil, qui me paraissait sur le moment passablement contingente, était en fait partiellement déterminée. Plusieurs jours plus tard, Cheval m'accorde un entretien dont voici un extrait :

> *Cheval : (Si) tu passes ici (chez moi), avant tu vas chez lui (Ed), c'est nous les Dui. Comme chez Xavier. Lui c'est Dui (il énumère différentes personnes Dui). Mais s'il y a un Bai avec nous (…) et bien nous on ne parle pas trop parce que lui, c'est Bai. (…) C'est ça le truc. C'est ça. Le mur au bord de la route (il se réfère à la levée de deuil). (…) On a construit en bas. On ne peut pas se permettre d'aller faire n'importe quoi là-haut (il se réfère à la maison des personnes qui ont organisé la levée de deuil). (…) A Traverse. On était en bas, au bord de la route.*
> *H : Et puis les Blancs? Ils font quoi? S'ils viennent par exemple… comment ils doivent se comporter?*
> *(…)*
> *C : Et bien ils se comportent selon son… mec. Le mec qui est venu avec lui. Le mec « c'est bon tu peux monter là-haut. Tu ne restes pas avec nous en bas, tu montes là-haut » (…).*
> *H : Si je viens avec un Bai, je reste là-haut…*
> *C : Si tu viens avec Nicolas[43], c'est bon, tu seras là-haut. Mais t'es venue avec Ed. Et avec Ed, il faut rester en bas.*
> *(Extrait d'entretien avec Cheval, 65 ans)*

On peut donc analyser cet extrait en l'articulant à la situation décrite dans mon journal de terrain.

POURQUOI ICI ?

Pendant la fête, on était « en bas » (assis sur les rondins) car on devait l'être. Habituellement, les gens du clan Dui doivent se tenir retirés quand ils vont chez les Bai[44]. D'ailleurs, si j'étais moi-même en bas alors que j'ignorais le rôle social qui m'incombait, c'est parce que mes « mamans » (les sœurs de la femme de mon hôte) n'avaient eu de cesse de m'appeler pour que je vienne les y rejoindre. Si Philippe m'a questionnée avant de me révéler qui était Cheval, c'est probablement parce qu'il devait avoir une relation de type « clan oncle » (c'est-à-dire Dui-Bai) avec ce dernier (il m'a fait passer l'épreuve et a « donné le feu vert » à Cheval pour entrer dans la discussion). De plus, si Cheval est venu près de nous lorsque nous avons commencé à parler des Événements, c'est parce qu'il était l'un des principaux leaders indépendantistes de la région pendant cette période.

A ce stade, terrain et objet s'articulent pour former une problématique mieux stabilisée : mon terrain (ma famille et alliés) se situe dans une tribu déchirée par les Événements, où ceux-ci deviennent, comme partout ailleurs, ce que l'on dit et ce que l'on ne dit pas d'eux : le triomphe jamais définitif d'une manière d'être au monde, une souffrance, une trahison, une ignorance… Malcolm, Shaou et Cheval ont tous trois fait partie du Front Uni pour la Libération Kanak (FULK). La majeure partie de la

[41] Oncle paternel.
[42] Oncle utérin.
[43] Une connaissance commune Bai, sollicitée pour l'exemple.
[44] Cette règle s'applique plus généralement aux rapports entre accueillants et accueillis (Pillon, 1985), ce qui me donne également de précieuses informations sur les relations et conflits entre communautés, les métropolitains étant considérés comme des accueillis.

tribu est de tradition FULK, parti dont les revendications ont souvent été jugées radicales et qui aurait participé à un grand nombre d'actions armées. C'est de ce parti, opposé aux accords de Matignon-Oudinot, que se réclamera Djubelly Wéa, auteur de l'assassinat de Jean-Marie Tjibaou[45] et de Yeiwéné Yeiwéné. Le FULK sera dissout peu après cet assassinat et les anciens combattants restés sur le terrain garderont de la lutte un arrière-goût amer. Sachant tout cela, Louis, mon premier contact, m'aura plongée dans un contexte où s'exprime de façon éclatante le désir d'indépendance, ses contradictions et ses écueils. L'expérience de l'objet est faite à travers les relations sociales que l'on noue et l'objet se dessine par de multiples négociations avec les personnes formant le groupe social qui constitue mon terrain.

UN SENS POUR L'HUMANITÉ

Comment se construisent les représentations des Événements ? Comment ce qui en est transmis influence-t-il les conflits ethniques, la façon dont les groupes identitaires conçoivent leurs relations ? La spécificité de mon objet fait de mon processus d'insertion une sorte de mise en abîme de celui-ci. En termes d'éducation diffuse (Petitat, 2005), mes premiers pas dans la tribu de mon hôte et dans le milieu plus restreint qui forme sa famille me permet d'expérimenter un certain nombre de relations avec des interlocuteurs divers et l'accumulation de rencontres de ce type me permet de dépasser peu à peu la singularité expérientielle (que j'aurais été bien en mal d'interpréter) par l'intersubjectivité. Mon hôte du nord, tout comme celui qui m'accueillera à Lifou, diront d'ailleurs souvent aux autres personnes auxquelles ils me présenteront « elle est nouvelle » ou « elle apprend », comme pour justifier certains décalages entre les conduites sociales communément admises et mes propres conduites. Se faisant, j'apprends également la façon dont se structurent les échanges et dont se transmettent les choses, y compris les Événements. La « connaissance de l'événement » m'est effectivement transmise –même si parfois de façon partielle ou indirecte– lors de mes tentatives pour ouvrir un espace d'échange et comprendre ce que mes interlocuteurs cherchent à me dire, à me taire et à savoir –voire à contrôler– comment je compte le restituer « plus loin », quel rôle j'ai l'intention de revêtir dans la production de connaissances « à partir de l'événement ».

Cette sous-section m'a permis de préciser comment j'ai tenté de dépasser le « vieux dilemme auquel la sensibilité postmoderne donne des réponses de plus en plus pessimistes et sceptiques quant à la transparence scientifique de la méthode participante […]. Comment s'abandonner à l'autre sans perdre de vue ses objectifs de connaissance ? » (Albera, 2001, p. 5). Mes objectifs de connaissance (la « construction d'une connaissance scientifique à propos des Événements ») s'enrichissent grâce à la restitution du processus de construction par lequel mes interlocuteurs et moi-même avons déterminé l'objet du terrain et le terrain de l'objet, par le partage et l'ajustement des représentations portées sur ces mêmes objectifs de connaissance. C'est à mon sens de cette double négociation que dépend complètement la direction que prennent l'enquêteur… et l'enquête.

> *Je suis d'ici. Mon port d'attache. L'identité c'est aussi… propre à tout être humain. L'identité c'est s'identifier par rapport à quelqu'un qui est en face de toi. (…) Et en plus tu le cherches, mais tu es en train de le vivre, Héloïse. Ce que tu cherches, il est là déjà. Il est déjà là avec toi.*
> *(Extrait d'entretien avec Damien, 36 ans)*

[45] Signataire de ces accords.

II. CONSTRUCTION DE L'OBJET

1. DIMENSION CULTURELLE DU CONFLIT

1.1 PÔLE THÉORIQUE

Nous abordons maintenant la construction de la première des quatre hypothèses. Je commencerai par présenter une lecture critique des approches interculturelles, dans la mesure où ces approches sont considérées comme particulièrement aptes à enrayer les conflits de type culturel. L'un des cinq secteurs spécialisés de l'UNESCO, celui de la culture, considère, en effet, le dialogue interculturel comme n'étant rien moins que « la condition *sine qua non* de la construction de la cohésion sociale, de la réconciliation entre les peuples et de la paix entre les nations »[46]. Les apports de l'anthropologie sociale et culturelle me permettront ensuite d'aborder la notion de « frontière ethnique ». Les notions d'autochtonie et d'ethnicité seront alors précisées, m'amenant à tenter de mieux comprendre la façon dont les droits des peuples autochtones se déterminent concrètement, au sein des démocraties que constituent les Etats colonisateurs européens. Un recours à la philosophie morale me permettra de conceptualiser la notion de justice sociale et, enfin, un détour par l'anthropologie psychanalytique me fournira un cadre d'interprétation original, pour comprendre l'agression d'*ego* envers autrui, à travers l'Effet Remus.

Référant à Héraclite, Dubar (2000) nous rappelle: « On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve » (p. 3). Ainsi :

> L'identité de n'importe quel être empirique dépend de l'époque considérée, du point de vue adopté. Que sont alors, dans ce cas, les catégories qui permettent de dire quelque chose de ces êtres empiriques toujours changeants ? Ce sont des mots, des noms qui dépendent du système de mots en usage, servant, dans un contexte donné, à les nommer. (Dubar, 2000, p. 3)

Comme nous allons le voir, l'approche nominaliste, si elle a été largement théorisée, ne fait pas l'unanimité, tant sur le plan théorique que dans les pratiques liées à la résolution des conflits dits « ethniques ».

CRITIQUE DES APPROCHES INTERCULTURELLES DES CONFLITS[47]

En 2006, le Parlement européen et le Conseil de l'Union européenne décident de faire de 2008 « l'année du dialogue interculturel », accordant la priorité à la communication entre différentes cultures. De nombreux travaux scientifiques abordent, depuis la seconde moitié du siècle dernier, certains conflits sociaux depuis le champ disciplinaire correspondant à l'interculturalité et référant au concept de culture.

[46] Source: http://www.unesco.org/new/fr/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/, page de l'UNESCO consultée le 1 novembre 2012.
[47] Cette partie est largement reprise de Rougemont, in Chello (2014).

Dans les sciences sociales et humaines comme dans le sens commun, le terme « interculturalité » est employé pour exprimer une disposition à favoriser les relations entre différentes cultures. Clanet (1990) le définit comme « ensemble des processus –psychiques, relationnels, groupaux et institutionnels– générés par les interactions de cultures dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation » (p. 21). L'idée d'une culture ontologique est directement induite par l'emploi du préfixe « inter » précédant le mot « culture », association exprimant ce qui est relatif aux cultures entre elles. Supposer en effet qu'il existe un inter culturel (un *entre-cultures*) revient à postuler la coexistence de deux –ou plus– cultures dont les contours sont définis.

L'emploi du terme « interculturel » pour appréhender les conflits pouvant caractériser certaines relations entre groupes humains est néanmoins encore plus problématique. Un grand nombre de projets proposent pourtant de résoudre les conflits sous l'angle de l'interculturel. Ils affichent des objectifs tels que récupérer, préserver, valoriser, faire valoir telles connaissances, pratiques culturelles, langagières traditionnelles ou ancestrales (Rougemont, 2006). Ces objectifs seraient notamment menés à bien, à travers la recherche d'une égale légitimité entre certaines des caractéristiques attribuées à ces groupes et qui seraient, de ce fait, identifiées.

L'idée principale, que je souhaite développer ici, est que certaines postures portées par les approches interculturelles peuvent progressivement infléchir les directions que prennent les individus, les collectifs et la production de connaissances scientifiques. Mon développement se base :

- sur un compte rendu des principales critiques formulées à l'encontre des approches interculturelles dans la littérature scientifique actuelle ;
- sur l'identification et le développement des postures susmentionnées et qui se fondent sur – ou découlent de– l'étude des interactions entre individus et groupes d'individus sous un angle interculturel. Elles sont au nombre de deux :

    1. celle qui, plaçant la priorité sur la préservation des différentes cultures et de leurs formes d'expression, essentialise celles-là ;

    2. celle qui, voulant affranchir les minorités ethniques de la domination qu'elles subissent, essentialise également ces minorités et véhicule une conception des différentes cultures comme ensembles hiérarchisés et soumis à des rapports de force ;

- sur l'identification des implicites portés par ces postures et sur la mise à jour des conséquences qu'elles peuvent avoir sur la façon dont les groupes s'autodéterminent.

Les approches interculturelles ont fait l'objet de synthèses et critiques, qui se multiplient à partir de ces deux dernières décennies. Pour en rendre compte, je référerai aux ouvrages de Ogay (2002) et de Dervin (2012). La première auteure propose une différenciation nécessaire entre les approches anglo-saxonnes et francophones. Le second opère une synthèse critique des approches interculturelles, à même de saisir la pluralité de leurs inscriptions disciplinaires et épistémologiques, et celle de leurs champs d'application.

Ogay (2002) identifie deux grands types d'insertion disciplinaires abordant la question de l'interculturalité: celui que recouvre la communication interculturelle anglo-saxonne et celui que

recouvre la psychologie francophone des contacts entre cultures (comprise dans ce qui est plus largement appelé « les approches interculturelles »).

Référant aux *Communication Sciences*, les approches anglo-saxonnes s'intéressent principalement à la « communication entre deux individus aux références culturelles différentes » (Ogay, 2002, p. 68). Elles répondent à un souci d'application pédagogique, principalement en formation des adultes, et se caractérisent par un intérêt accru porté à l'individu communiquant, ainsi qu'à la qualité et à l'efficacité de son comportement. L'auteure identifie quatre grands courants, donnant lieu à des recherches dont les principaux objets et méthodologies diffèrent. Dans leur grande majorité, ces recherches partagent néanmoins les deux caractéristiques suivantes : premièrement, elles s'inspirent de la psychologie cognitiviste et, deuxièmement, elles considèrent la culture comme une variable (dépendante ou indépendante) extérieure à l'individu. La culture est ainsi rarement traitée comme un « processus construit dans et par l'activité des individus » (Ogay, 2002, p. 71).

Ce type d'approches est quasi absent du milieu européen francophone qui, quand il ne l'ignore pas, s'y oppose avec fougue. Ainsi, l'auteure sollicite Wirkin (1987), qui qualifie cette orientation scientifique de « semi-académique, semi-pratique » (p. 5) et qui, en dépit d'une conceptualisation fragile, développe « des exemples nombreux, prêts à se transformer en conseils pour une audience tournée vers la vie économique et administrative » (Wirkin, 1987, p. 5). Les chercheurs francophones reprochent à l'*intercultural communication* son côté utilitariste et orienté vers la formation des nouveaux managers de la globalisation. Objets, disciplines de référence et fondements épistémologiques relatifs aux approches interculturelles sont donc bien différents, lorsque l'on se réfère à la recherche anglo-saxonne ou francophone.

Les chercheurs francophones, en effet, s'inscrivent majoritairement en sciences de l'éducation et s'intéressent principalement aux relations et à la coexistence entre communautés culturelles différentes, vivant dans le même espace social et dans un contexte général de migration sud-nord. Ces approches relativement jeunes sont également critiquées de la part des autres sciences sociales établies ou en demande de légitimation. Anticipant ces critiques, Ogay tente de comprendre leur raison d'être : elle attribue tout d'abord celles-ci à une marginalisation des chercheurs utilisant les approches interculturelles et affirme que « dans une société où domine l'idéologie universaliste (…) il est fort malvenu de parler de cultures » (Ogay, 2002, p. 74). D'autre part, certains chercheurs reprocheraient aux approches interculturelles un certain militantisme. Selon Ogay, ces chercheurs se seraient « probablement arrêtés à l'interculturel militant des premières années (…) sans voir qu'un projet à l'origine politique et pratique pouvait fort bien mener à une réflexion scientifique » (Ogay, 2002, p. 75) de qualité. Ces arguments interrogent : comment expliquer, d'une part, l'engouement généralisé dont bénéficie le concept d'interculturalité dans une société où dominerait à ce point l'idéologie universaliste ? D'autre part, le militantisme évoqué est-il uniquement l'apanage des premières années ? Rappelons-le : l'interculturel est né dans les années 70, à une époque où se développe un renouveau intellectuel apte à orienter et donner sens au changement des mentalités. De nombreuses approches innovantes naissent à cette époque et elles ne sont pas toutes sujettes à de telles critiques.

Référant à Abdallah-Pretceille, Dervin (2012), identifie quant à lui deux malentendus pouvant découler de la notion d'interculturalité : le culturalisme et l'essentialisme. Ainsi, ces approches postuleraient-elles que « les frontières entre les groupes peuvent être facilement délimitées ; les

membres d'un même groupe sont plus ou moins similaires. Ces deux malentendus, dont l'articulation conduit à réduire une entité (un individu, un groupe) à des éléments culturels figés, voire à des stéréotypes (…) imprègnent les approches interculturelles » (p. 13).

Pour développer cette idée, Dervin passe en revue plusieurs typologies des postures interculturelles, et en propose une synthèse en les classant respectivement dans les approches solides, liquides ou oscillant entre ces deux approches. A travers l'étude de discours interculturels dans des domaines aussi variés que la didactique des langues, les politiques et projets européens, la recherche, les affaires et la littérature, il propose une critique que j'organise autour de trois points principaux :

- premièrement, le terme « interculturel » peut être considéré comme un signifiant vide, recouvrant une hétérogénéité de projets, inscrits dans des domaines divers, dans une multitude de pays. Cette hétérogénéité contribue au flou qui entoure le concept et « conduit à la mise en place de cadres théoriques bancals et contradictoires où des chercheurs de type culturaliste (…) sont associés et complètent des chercheurs plus critiques et "postmodernes" » (Dervin, 2012, p. 107) ;
- deuxièmement, en voulant valoriser la diversité culturelle, la grande majorité des discours étudiés par Dervin fabriquent et s'appuient sur des cadres d'analyse rigides, qui font des cultures des entités fixes, solides et hermétiques. Ces cadres d'analyses puisent dans les prénotions dont les interlocuteurs font état, à propos de l'une ou l'autre de leurs appartenances. Le matériau fait alors office de preuve, limitant l'analyse à une description des caractéristiques des cultures considérées, complétée par un vertueux appel à la tolérance. Si telles personnes affirment unanimement leur appartenance à telle ou telle culture, cela prouve que « ces cultures existent bel et bien ! ». Une grande partie des approches considérées sont donc empreintes d'un objectivisme qui implique une certaine unidirectionnalité dans la façon d'appréhender un « autre » dont les caractéristiques sont prédéfinies. Pourtant, selon Dervin, « cet autre, complexe et "intersubjectif", a un impact sur les négociations/constructions qui prennent place. Il permet une liberté plus ou moins prononcée sur l'image que l'on souhaite donner de soi ou que l'on veut lui "imposer" » (Dervin, 2012, p. 107). L'ignorance des spécificités individuelles et des processus par lesquels les individus s'identifient nous empêche d'expliquer ce que l'auteur nomme le « vrai divers » et la réalité de ce qu'être membre d'une communauté implique pour un individu. Aussi, l'auteur juge-t-il important de mettre en évidence que « les individus adhèrent à différentes communautés, qui se contredisent parfois et qu'ainsi, les attaches à ces communautés peuvent coexister et interagir au sein d'un individu » (Gillespie, Cornish, Aveling & Zittoun, 2008) ;
- troisièmement, ces études se révèlent inaptes à traiter les incertitudes :

> Dans inter-culturel, il y a l'idée d'interaction, de négociation et donc de mélange et d'instabilité. Faire de « l'interculturel » et l'analyser, c'est travailler sur les contradictions qui touchent l'individu, qu'il construit à travers une identité « mouvante » (…) que l'Autre contribue à transformer. (Dervin, 2012, p. 107)

Nous avons vu plus haut qu'Ogay attribuait certaines des critiques formulées à l'encontre des approches interculturelles au fait que l'on généralise l'interculturel militant des premières années à la plupart des approches qui se seraient développées ensuite. Il me semble néanmoins que cette

caractéristique perdure aujourd'hui et qu'elle produit des implicites, correspondant à deux façons d'appréhender la culture.

Selon une première posture, héritière de l'anthropologie naturaliste à l'œuvre entre la fin du 19ème et le début du 20ème siècle, la diversité de pratiques, de connaissances et de productions matérielles des différentes cultures fait partie d'un patrimoine mondial qu'il conviendrait de préserver. Céfaï (2003) met en évidence la coexistence, à cette époque, d'une anthropologie de type colonial, pratiquée par les missionnaires et d'une anthropologie naturaliste, exercée par l'intelligentsia principalement parisienne. Fascinés par l'incroyable diversité des groupes humains rencontrés à cette époque, les naturalistes se donnent pour tâche de les répertorier, de les étudier, de les classer et de les muséographier.

Cette posture, tout comme les pratiques qui en découlent, est encore très largement répandue dans les programmes interculturels. Elle se manifeste à travers la tendance à idéaliser l'état de nature (Rousseau, 1966), caractérisant certaines minorités au sein desquelles il faut valoriser, maintenir et promouvoir l'expression de traits culturels bien définis et figés. Elle cultive une attitude de méfiance face aux possibles innovations syncrétiques pouvant naître du contact entre groupes majoritaires et minoritaires. Ainsi, par exemple, Camilleri et Cohen-Emerique (1989) rappellent une citation datant de 1936 et émanant du Memorandum du Social science research council pour définir l'acculturation : « Ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou des deux groupes » (p. 29). Selon cette posture, la culture est appréhendée comme un système homogène et objet d'un consensus entre les personnes affiliées. L'individu, quant à lui, est envisagé comme subordonné au social, à plus forte raison lorsqu'il appartient à une société traditionnelle. Selon les mêmes auteurs, en effet, les sociétés traditionnelles sont caractérisées par un code commun de significations très étendu « diminuant d'autant la latitude laissée aux membres d'un groupe de leur attribuer un sens "libre" et individuel » (Camilleri & Cohen-Emerique, 1989, pp. 50-61). Les programmes qui s'inspirent de cette posture produisent des expectatives : il est attendu des communautés « autochtones » qu'elles reproduisent leur culture et des sociétés majoritaires qu'elles fassent montre d'un « relativisme culturel » consistant à « comprendre et à juger [chaque ensemble culturel] relativement à ce modèle auquel il se rattache » (Camilleri & Cohen-Emerique, 1989, pp. 31-32).

Bensa et Fassin (2002) nous rappellent pourtant que « cette notion [celle de culture] ne doit sa survie théorique qu'au déni de la temporalité : elle est au principe de toutes les interprétations anhistoriques selon lesquelles des règles transcendantes aux pratiques définiraient un ordre symbolique contraignant » (p. 7).

Une seconde posture, étroitement articulée à la première, consiste à considérer la défense et la préservation de la culture comme un moyen d'aider les minorités à s'affranchir de la domination qu'elles subissent, moyennant leur autodétermination. Cette posture peut produire des discours identitaires qui, lorsqu'ils sont instrumentalisés par les leaders des communautés minoritaires, construisent un cadre (idéologique, matériel, institutionnel) contraignant pour les populations minoritaires et renforce l'idée d'un « nous » ontologique (Handler, 1985).

Les dérives que ces deux postures combinées peuvent opérer sur l'étude des sociétés (et, comme nous venons de le voir, sur les sociétés concernées, par l'intégration des modèles dans les discours identitaires) se résument donc ainsi :

- la non prise en compte des innovations produites par les sociétés en général et, à plus forte raison, celles dites « traditionnelles » ;
- la mise en avant sélective de certaines des caractéristiques d'une culture supposée ontologique (au détriment d'une étude des processus engagés, permettant de fournir une compréhension fine du contexte) ;
- la non prise en compte de facteurs autres que « culturels », facteurs qui permettraient pourtant de mieux comprendre les conflits que traverse une société ;
- la subordination de l'individu au social.

Si toutes les sociétés sont le produit de –et se perpétuent par– un processus infini d'innovations syncrétiques, quelle approche proposer alors, pour aborder les phénomènes identitaires dans une perspective dynamique ? L'infinité des transformations que traversent les cultures ne voue-t-elle pas leur étude à un relativisme extrême ? Faut-il se borner à la description de celles-ci ? La limitation à une pure description ne comporte-t-elle pas le danger d'une certaine pauvreté théorique ?

LES GROUPES ETHNIQUES ET LEURS FRONTIÈRES

L'approche nominaliste considère l'identité comme résultante d'une identification contingente, articulant différenciation (l'identité est ce qui rend une chose singulière par rapport à une autre) et généralisation (l'identité est ce qui rassemble plusieurs choses dans une appartenance commune). Pour mieux comprendre les dynamiques identitaires, il convient donc d'examiner les phénomènes d'attribution et d'affiliation.

La pensée de Barth (1969/1995), pionnière en son genre, nous permet de poursuivre sur cette voie. Selon cet auteur :

> L'accent mis sur l'attribution comme caractéristique décisive des groupes ethniques résout (…) deux difficultés conceptuelles (…). [Premièrement] quand on définit un groupe ethnique par son caractère attributif et exclusif, la nature de la continuité de telles entités est claire : elle dépend du maintien d'une frontière (…). [Deuxièmement], seuls les facteurs socialement pertinents deviennent discriminants pour diagnostiquer l'appartenance, et non les différences manifestes « objectives » qui sont engendrées par d'autres facteurs. (p. 212)

Les contenus culturels et les formes d'organisation des groupes en présence peuvent donc changer sans pour autant remettre en cause la frontière qui les sépare. Au niveau de l'individu (un individu « a »), si son comportement s'éloigne du comportement normalement attendu de la part d'un membre de son groupe, mais qu'il affirme néanmoins en faire partie, c'est qu'il entend être traité comme tel et qu'on interprète et juge sa conduite en termes « A » :

> Si un groupe maintient son identité quand ses membres entrent en contact avec d'autres, ceci implique qu'il ait des critères pour déterminer l'appartenance et pour rendre manifeste l'appartenance et l'exclusion. (…) De plus, cette frontière ethnique canalise la vie sociale ; elle

> implique une organisation souvent très complexe des comportements et des relations sociales. Identifier quelqu'un d'autre comme appartenant au même groupe ethnique que soi implique que l'on partage avec lui des critères d'évaluation et de jugement. (Barth, 1969/1995, p. 213)

Inversement, et c'est là à mon sens un apport essentiel pour penser l'articulation entre identité et conflit :

> Une dichotomisation des autres comme étrangers, comme membres d'un autre groupe ethnique, implique de reconnaître des limitations dans la compréhension commune, des différences dans les critères de jugement des valeurs et des actes, et une restriction de l'interaction aux seuls secteurs présumés offrir des possibilités d'intercompréhension et d'intérêt mutuel. (Barth, 1969/1995, p. 213)

Cette dernière assertion occasionne un renversement de perspective : les mécompréhensions résidant au cœur des conflits ethniques, les divergences à la source de l'évaluation des conduites des uns et des autres en termes de bien ou de mal ne *proviendraient* pas d'une différence ontologique. Elles permettraient *d'entretenir* cette différence. Que se passe-t-il, alors, quand les groupes se rapprochent à tel point que les critères de jugement des valeurs et des actes deviennent de plus en plus partagés ; quand les secteurs d'interaction et d'intercompréhension s'étendent au point de menacer les groupes d'indifférenciation ?

Lors d'interactions persistantes, « les groupes ethniques ne subsistent en tant qu'unités significatives que s'ils impliquent des différences de comportement marquées, c'est-à-dire des différences culturelles persistantes » (Barth, 1969/1995, p. 214). Paradoxalement, l'interaction exige un partage croissant de codes et valeurs : « Ainsi, la persistance des groupes ethniques en situation de contact implique non seulement des critères et des marques ostensibles d'identification, mais aussi une structuration de l'interaction qui permette la persistance des différences culturelles » (Barth, 1969/1995, p. 214). Cette structuration doit être peu à peu systématisée et stabilisée à travers des conventions, permettant l'interaction dans des secteurs ou domaines d'activité spécifiques et des prescriptions interdisant celle-ci dans d'autres situations sociales. Ainsi :

> Les contraintes que l'identité ethnique d'un individu fait peser sur son comportement ont donc tendance à être des contraintes absolues et, dans les sociétés poly-ethniques complexes, à agir dans tous les domaines ; et les conventions morales et sociales qui les composent sont rendues encore plus résistantes au changement du fait qu'elles sont liées entre elles de façon stéréotypée pour caractériser une identité singulière. (Barth, 1969/1995, p. 214)

Tentant alors de construire un cadre d'analyse à même de comprendre les différentes situations auxquelles pourraient aboutir les interactions prolongées entre les groupes ethniques, Barth (1969/1995) distingue les situations marquées par une relative stabilité couplée à la coexistence dans des niches[48] différentes, de celles marquées par la concurrence pour les ressources (matérielles ou symboliques) à l'intérieur d'une même niche.

[48] La notion de « niche » est empruntée à l'écologie culturelle. Barth la définit comme constituant les points d'articulation avec d'autres populations culturellement « distinctes ». La « distinction » ici mentionnée est à

Dans les situations dites « stables », une alternative à trois termes est identifiée. Ces termes sont reliés à différents modes d'adaptation. Ils sont bien entendu idéal-typiques et Barth précise qu'ils s'expriment empiriquement de façon composite : « On peut affirmer de façon générale qu'un groupe ethnique manifeste plusieurs de ces formes dans ses rapports avec d'autres groupes, sur les différentes frontières qu'il connaît du fait de sa répartition et dans ses différents modes d'adaptation » (Barth, 1969/1995, p. 221). Ils se déclinent ainsi:

> 1) Ils [les groupes] peuvent occuper des niches nettement distinctes dans l'environnement naturel et n'entrer que très peu en concurrence pour les ressources (…).
>
> 2) Ils peuvent monopoliser des territoires séparés, auquel cas ils sont en concurrence pour l'accès aux ressources et leur articulation comprendra un secteur d'activité politique le long de la frontière, et peut-être d'autres secteurs.
>
> 3) Ils peuvent se fournir des biens et des services importants, c'est-à-dire occuper des niches réciproques et donc différentes mais dans une interdépendance étroite. (p. 220)

Si ces trois termes réfèrent à des situations stables, une quatrième forme principale est à relever :

> 4) Là où deux ou plusieurs groupes imbriqués sont en fait en concurrence, au moins partiellement, *à l'intérieur de la même niche*[49]. Avec le temps, on peut faire l'hypothèse que l'un de ces groupes va déplacer l'autre, ou que des arrangements vont se mettre en place dans le sens d'une complémentarité et d'une interdépendance toujours plus grande. (Barth, 1969/1995, p. 220)

Ces situations sont donc amenées à changer, ce qui explique l'instabilité que Barth leur attribue.

Qu'en est-il des situations où les relations entre groupes peuvent être qualifiées « d'inégales » ou de « stratifiées » ? Pour Barth :

> Quand un groupe exerce un contrôle sur les moyens de production utilisés par un autre groupe, on a une relation d'inégalité et de stratification. (…) des systèmes poly-ethniques stratifiés existent là où les groupes sont caractérisés par un contrôle différentiel des ressources que tous les groupes du système considèrent comme importantes. (Barth, 1969/1995, p. 231)

Si l'accès à certaines ressources convoitées par une personne (a), du groupe (A), est contrôlé par le groupe (B) et inclut l'adaptation à d'autres secteurs de la vie qui, tous ensemble, définissent une grande partie de l'identité (B), les rivalités sont alors accentuées et peuvent amorcer des phénomènes (souvent conjugués) d'assimilation[50] et/ou de repli identitaire. C'est le cas des

---

appréhender conformément à la pensée de Barth, c'est-à-dire comme le résultat jamais abouti d'un processus de construction et de maintien de frontières. Si la notion de niche peut, quant à elle, être critiquée, la typologie qui en résulte a l'avantage d'intégrer une dimension spatiale à la réflexion sur les contacts entre groupes, dimension non négligeable dans le contexte calédonien.

[49] C'est moi qui souligne.

[50] Fidèle à ce qui a été dit jusqu'à présent, je ne considère pas l'assimilation, conformément au modèle de Berry (1989), comme le désintérêt qu'un membre « a » peut manifester à l'encontre de la culture A (sa « culture originale »), couplé à une recherche de ressemblance à la culture B, mais plutôt comme une

situations coloniales et post-coloniales et plus généralement de celles marquées par une domination généralisée : la domination idéologique et matérielle qu'exerce la société occidentale sur les autres sociétés.

En guise d'illustration, je référerai à Maalouf (1998) qui, à l'appui de nombreux exemples et tentant d'expliquer la relative radicalisation de l'islam, affirme : « Chaque fois qu'elle s'est sentie en confiance, la société musulmane a su pratiquer l'ouverture (…) cette religion, comme toute autre religion, comme toute autre doctrine, porte à chaque époque les empreintes du temps et du lieu » (p. 68). Selon cet auteur, les 18 et 19ème siècles voient l'Occident, et le monde avec lui, subir de profondes transformations :

> Ce formidable printemps de l'humanité (…) effectué par des peuples en pleine mutation qui chaque jour inventaient et innovaient, qui sans cesse bousculaient les certitudes et secouaient les mentalités, ce n'est pas un événement parmi d'autres, il est unique dans l'Histoire, il est l'événement fondateur du monde tel que nous le connaissons aujourd'hui, et il s'est produit en Occident – en Occident et nulle part ailleurs. (Maalouf, 1998, p. 81)

Pour Maalouf, ce phénomène concerne l'émergence « d'une civilisation qui allait devenir pour le monde entier la civilisation de référence, tant au plan matériel qu'au plan intellectuel, si bien que toutes les autres ont été marginalisées, réduites à l'état de cultures périphériques, menacées de disparition ». (Maalouf, 1998, p. 81)

Progrès et occidentalisation sont ainsi étroitement associés, ce qui implique une intégration polarisée des valeurs telles que le « développement » et la « modernisation ». Pour les uns, plus on se modernise, plus on se sent proche de « sa culture » ; pour les autres, ces notions s'associent à la contrainte et à l'abandon d'une partie de soi-même, au dénigrement de valeurs autres, conçues comme étant au fondement de l'identité propre.

Ces considérations éclairent l'opposition couramment effectuée, lors de conflits identitaires, entre tradition et modernité : dans les (anciennes) colonies mais aussi ailleurs, à l'intérieur des groupes qui développent un ensemble de revendications structuré autour de la notion d'autochtonie, les personnes adoptent des positions différentes face à ce qui est ou non associé à « la société de consommation », au « capitalisme », au « développement », à « la politique occidentale ». Ces positions peuvent provoquer des dissensions à l'intérieur d'un même groupe, et les personnes concernées se taxeront respectivement de « corrompu », « faux Blanc », « gringo » ou de « rétrograde », « passéiste », « conservateur ». Les personnes cherchant à réconcilier les deux systèmes ainsi construits et dichotomisés se voient directement ou indirectement intimer de « choisir leur camps ». L'accès aux ressources assimilées à la société occidentale est, par ailleurs, inégalement distribué et souvent structuré en fonction de strates sociales qui se construisent progressivement en articulant les logiques hiérarchiques coloniales et précoloniales. Au final, les personnes jouissant d'un accès plus facile à ces ressources constituent les élites du groupe minorisé. Par ailleurs, différentes figures de leaders se dégagent : ceux dont le prestige se mesure à l'aune de leurs relations politiques, leur pouvoir de décision et d'achat, et ceux dont le prestige se mesure à

---

intégration progressive d'un individu a, aux secteurs de la vie distinguant B, menant à terme à une indifférenciation revendiquée de a à B.

celle des connaissances jugées « ancestrales » qu'ils détiennent, de l'autorité spirituelle qu'ils exercent. Parfois, les deux figures peuvent se combiner.

Barth (1969/1995) considère que les changements affectant l'organisation de la vie sociale de certaines communautés sont liés à la volonté d'accéder aux activités et avantages associés aux sociétés industrielles. Pour cet auteur, ce phénomène n'est attribuable ni à la perte de pertinence organisationnelle des entités concernées, ni à l'abandon du processus d'entretien des frontières. On peut, en outre, mieux comprendre ces changements d'organisation en se centrant sur les « agents du changement ». Ces agents, appelés également et de façon quelque peu ethnocentrique « nouvelles élites », sont définies comme « les personnes qui, dans les groupes les moins industrialisés ont le plus de contact avec les marchandises et les organisations des sociétés industrialisées et qui en dépendent le plus » (Barth, 1969/1995, p. 241). Il s'agit d'identifier d'une part les stratégies dont usent ces personnes, parmi celles qui leur sont ouvertes, et d'autre part les choix qu'elles opèrent ainsi que les implications organisationnelles qui en découlent. Trois stratégies s'offrent, selon l'auteur, aux agents du changement : premièrement, ils peuvent chercher à se faire passer pour l'un des membres du groupe valorisé et s'y incorporer peu à peu ; deuxièmement, ils peuvent accepter le statut de minoritaires et s'accommoder des handicaps relatifs afin de les réduire en associant les traits culturels distinctifs aux secteurs de non articulation (architecture de l'habitat, par exemple) tout en participant au système majoritaire dans les autres secteurs d'activité ; troisièmement, ils peuvent se baser sur leur identité ethnique pour développer des innovations dans l'organisation des activités afin d'atteindre les nouveaux objectifs issus des contacts avec l'autre groupe.

L'identification de ces agents du changement apporte trois éléments majeurs à la réflexion : premièrement, elle permet de dépasser une appréhension du conflit en termes d'opposition entre deux groupes ontologiquement distincts, respectivement caractérisés par une homogénéité interne. L'analyse se complexifie et révèle une conjonction de groupes aux positions et intérêts pluriels. Deuxièmement, les différentes positions qu'occupent les individus à l'intérieur des groupes déterminent partiellement les significations qu'ils construisent à propos de la rencontre avec l'autre groupe. Troisièmement, les stratégies combinées que les agents du changement développent ont un impact sur les orientations que prennent les sociétés. Par ailleurs :

> Quand des groupes politiques articulent leur opposition en termes de critères ethniques[51], la direction du changement culturel en est aussi affectée. Un affrontement politique ne peut avoir lieu que si l'on rend les groupes en question similaires et donc comparables, et ceci aura un effet sur chacun des nouveaux secteurs d'activité rendus pertinents sur le plan politique. Des partis opposés ont ainsi tendance à devenir similaires dans leurs structures, et à n'être différenciés que par un petit nombre de signes diacritiques. Là où les groupes ethniques sont organisés de cette façon dans un affrontement politique, ce processus même d'opposition conduira donc à une réduction de leurs différences culturelles. (Barth, 1969/1995, p. 244)

L'institutionnalisation et la politisation d'une lutte orientée vers l'émancipation de tel groupe entraînent une redistribution de l'influence et des ressources à l'intérieur du groupe, propre à des stratégies d'affrontement spécifique. Cette redistribution influence la construction de classes

[51] Et j'ajouterai à l'inverse : quand les groupes identitaires articulent leurs revendications à une action de type politique.

sociales asymétriques, « surtout si, outre les détournements cognitifs des fixations idéologiques ou méthodiques, les bénéfices ont été appropriés par une classe ou un groupe en faisant son butin pour légitimer la prise de pouvoir au service d'intérêts particuliers » (Turcotte, 2006, p. 9).

PRODUCTION ET REPRODUCTION DES IDENTITÉS DE GROUPE

> *Ça s'est passé durant la nuit du 10 décembre 2011, à la résidence Casa Del Sol. Je me rappelle de la date car elle correspond à la première nuit passée avec Fabrice, à son arrivée tant attendue sur le territoire. J'étais très largement endormie, mais la portion restée vigilante de mon esprit m'assurait que je n'étais pas seule, allongée dans ce lit. Cette présence « nouvellement inhabituelle » me troublait car j'avais dormi seule, durant ces derniers mois. Si Fabrice était bel et bien en train de dormir à mes côtés, j'en avais perdu l'habitude. Ainsi, ce qui donna l'inflexion à mon rêve fut une inquiétude : celle de déterminer qui se trouvait là et s'il existait une bonne raison à cela. Mon sommeil me privant de la réaction et de la vue, j'ai essayé de « sentir » et, n'étant pas à l'abri de la manie classificatoire qui structure nos diagnostics, je me suis demandé s'il s'agissait d'un·e Européen·ne ou d'un·e Kanak (peut-être l'opération avait-t-elle aussi pour but de déterminer où je me trouvais, à Nouméa –à l'auberge de jeunesse– ou dans une case en tribu). J'ai alors senti qu'il s'agissait de quelqu'un « du coin », cette personne dégageait cela, quelque chose appartenant à « la brousse », sans que je puisse expliquer quoi. « Alors, Kanak ou non-Kanak ? ». Je me souviens que cette dernière tentative se révélait particulièrement difficile.*
>
> *Alors Fabrice, en remuant, réactiva le souvenir de ces nuits à Koumac où, après des soirées particulièrement festives, je recueillais Diane dans mon bungalow pour lui éviter de prendre la voiture jusqu'à Ouégoa. La réponse m'apparut dans une simplicité intrigante : « ah, et bien non ! C'est les deux, c'est Diane ! Elle est calédonienne ! ».*
>
> *Extrait de mon journal de terrain.*

Référant à l'ouvrage de Paz, sur la vie de Sor Juana Inés de la Cruz, sœur franciscaine pendant la conquête espagnole du Mexique, Foucart (2009) cite :

> Parmi tous les groupes qui formaient la population de la Nouvelle-Espagne, les métis étaient les seuls à incarner réellement cette société, ses véritables fils. Ils n'étaient pas, comme les Créoles, des Européens qui cherchaient à s'enraciner dans une terre nouvelle ; pas davantage, comme les Indiens, une réalité donnée, confondue avec le paysage et le passé pré-hispanique. Ils étaient la vraie nouveauté de la Nouvelle-Espagne. Et plus : ils étaient non seulement ce qui la faisait nouvelle, mais autre. (Paz, 1972 cité par Foucart, 2009, p. 29)

Cette citation pourrait provoquer des objections justifiées sur ce qu'elle implique en termes de légitimité respective des Créoles, des « Indiens » et des métis, mais elle conduit l'auteur à poser la figure du métis comme un *autre* nouveau. Ce statut constitue à la fois sa force et sa faiblesse car il fait de celui-ci l'incarnation d'une réalité souvent rejetée :

> Les groupes humains, en présence les uns des autres sur un même territoire, se rencontrent. Ils se mêlent et mêlent les langues, les coutumes, les symboles, les corps. Ils engendrent autre chose qu'eux-mêmes, des enfants qui sont différents de leurs origines. Seule une violence imposée, celle des apartheids, peut empêcher un tel processus. (Audinet, 1999, cité par Foucart, 2009, p. 30)

Pour Foucart (2009), le métissage n'est pas un phénomène qui serait exceptionnel, par rapport à la pureté qui ferait norme, comme pourrait parfois le suggérer le traitement spécifique dont il fait l'objet en sciences sociales et humaines, ainsi que dans le sens commun. Il est pourtant souvent la cible d'une violence qui prend de nombreuses formes et puise sa source dans la crainte de voir son identité menacée par la remise en question qu'occasionne la différence, et diluée par le contact avec *alter ego*.

D'une certaine façon, on pourrait prêter au métis une fonction symbolique de précurseur : de ce qu'il fera de ses ancrages, dépend la direction que prendra la nouvelle société. Leur maintien signifie la reproduction, leur abandon appelle le spectre de l'assimilation. Leur combinaison fournit les clés de la permanence et du changement. En lui, les forces qui hiérarchisent les groupes coexistent, luttent et se transforment. Il incarne l'innovation.

Se basant sur la théorie de l'agir communicationnel d'Habermas (1987), l'auteur qui s'inscrit dans le paradigme de la transaction sociale, pose la démarcation entre l'activité orientée vers le succès et l'activité orientée vers l'intercompréhension. Cette démarcation est, selon l'auteur, l'une des bases sur lesquelles s'appuie la transaction sociale, paradigme visant à comprendre « le processus de socialisation et d'apprentissage de l'ajustement à autrui » (Foucart, 2009, p. 29), par lequel s'élaborent « des compromis pratiques, toujours provisoires, qui permettent la collaboration conflictuelle et la (re)création permanente du lien social » (Foucart, 2009, p. 29). Dans cette perspective, la direction que l'on prend, toujours basée sur la représentation de ce que l'on est, ne s'élabore pas dans l'isolement. Elle se négocie : « par le dialogue, partiellement extérieur, partiellement intérieur, avec d'autres » (Taylor, 1994a, cité par Foucart, 2009, p. 30). Le métissage est ainsi lieu d'une transaction et d'une traduction/médiation qui provoque, à chaque fois qu'elle est réalisée, un événement nouveau. Elle est ainsi également trahison :

> Trahison qui s'inscrit dans une perspective dialogique, dans une innovation imprévisible (…). Le traître est celui qui, par sa double appartenance à des territoires symboliques distincts, peut poser la question de l'intelligibilité des situations entre elles. C'est lui qui peut sauvegarder la nature dialogique de la permanence du monde. Le traître est porteur d'une « bipolarité symbolique ». (Foucart, 2001, p. 69)

La figure du métis peut enfin, selon l'auteur, être rattachée à la figure de l'étranger, au sens où le conçoit Simmel. La suspicion de trahison que son ambiguïté symbolique fait peser sur lui provient, cette fois-ci, de son statut marginal : « Figure de la mobilité dans la tradition de l'école de Chicago, l'homme marginal n'est-il pas en tout cas défini par "sa capacité de jouer, dans toutes les relations, tout à la fois de distance et de proximité ? "» (Foucart, 2001, p. 70).

Ces réflexions et analogies nous entrainent au cœur du débat sur la permanence et le changement des sociétés. L'idée qu'un individu (*ego*) se fait de ce qu'il est, en miroir de ce qui le distingue d'autrui va, à travers un processus progressif de mise en commun, d'ajustement et d'idéation collective, progressivement former l'identité du groupe dans lequel il s'inscrit. Cette idéation collective contraint en retour l'idée qu'*ego* se fait de ce qu'il est. Si l'une ou l'autre des options qu'il adopte provoque, chez *ego*, une dissonance par rapport à cette contrainte, il peut la réduire en opposant deux types de réactions. Premièrement, une désaffiliation : si j'utilise la contraception, je ne peux pas être catholique, par exemple. Deuxièmement, la remise en question d'un élément considéré comme constitutif de l'identité groupale : tous les catholiques ne se privent pas de contraception. Si ce

deuxième phénomène s'étend, se discute et gagne en légitimité, il peut amener à remodeler l'identité groupale.

Compte tenu de ce processus, le métis, l'étranger et le médiateur sont conçus comme des éléments potentiellement déstabilisants. Le métis doit concilier les éléments issus de différents mondes pour les recombiner dans une identité nouvelle. L'étranger, par définition « ennemi de l'intérieur », questionne les notions de distance et de proximité. Le médiateur « oblige à la rencontre », il fait surgir du nouveau à partir des difficultés que lui pose la traduction (Foucart, 2001).

Comment se positionner, dès lors que l'on est à la fois étranger et médiateur et que l'on cherche à construire un savoir innovant à propos des identités des autres ? Que l'on met au premier plan « la valeur collective de l'objet de recherche, la place de l'interaction au sein de la démarche de recherche, la notion de co-construction des savoirs et l'importance de la restitution »[52] ? Ne suis-je pas moi-même hybride et donc sujette à suspicion ? Ma démarche ne m'oblige-t-elle pas à m'interroger de front sur ce qui, structurellement, me lie à l'étranger (le Métropolitain) ou au métis (celui qui n'est pas Kanak et pas Caldoche parce qu'il a dû choisir son camps ou parce qu'il revendique la pluralité dont il est issu). Vouloir contribuer à la déconstruction d'un conflit « ethnique » n'est-ce pas s'inscrire malgré soi dans une idéologie du métissage ? Cette possible inscription, ne risque-t-elle pas d'interpeller les personnes affiliées au groupe « kanak » que je rencontrerai et pour qui transiger, c'est déjà prendre le risque de se compromettre ?

> *Quand on nous demande à nous, Kanak, de faire des propositions, et bien les propositions qu'on fait, nous on les appelle des propositions, mais l'ombre de ce mot, c'est quoi ? C'est des concessions (qu') on fait. On fait des concessions sur des choses qui nous appartiennent.*
> *(Extrait d'entretien avec Itö, 53 ans)*

AUTOCHTONIE, ETHNICITÉ

La notion d'autochtonie fédère un grand nombre de conflits policulturels, dans les sociétés (post)-coloniales. Elle en dit long sur la façon dont les groupes concernés interprètent le droit international et s'appuient sur celui-ci afin de concevoir et d'organiser leurs revendications. Cette organisation a ses effets rebours sur la façon dont les groupes s'autodéterminent. Une étude se centrant sur l'identité et le conflit a donc avantage à déconstruire cette notion. Cette déconstruction se basera sur trois brefs détours : un détour étymologique, un détour anthropologique et un détour par le droit international.

D'abord nom propre, « autochtone » est emprunté au grec (1560) *autokhthôn*, de *autos* et de « terre » (*chtonien*). Devenu adjectif à partir de 1835, il signifie « habitant du lieu même », « qui n'a pas subi de transport »[53], « qui est censé n'être pas venu par immigration ou n'être pas que de passage »[54] et est utilisé comme synonyme d'indigène, d'aborigène, d'originaire, de naturel ou de natif.

La mythologie grecque réfère à Cécrops, fondateur d'Athènes et premier roi d'Attique. Il est considéré comme le premier autochtone, compris alors comme « enfant spontané de la terre »

[52] Présentation de l'équipe ACRA, sur le site : http://www.unige.ch/fapse/acra.
[53] Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française, 2004.
[54] Le Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, 1993.

sortant de la glèbe ou façonné avec de la glaise (Payen, 1999). La partie supérieure de son corps est celle d'un homme et la partie inférieure est celle d'un serpent (Fourgous, 1993). Il « règne et instaure l'ordre sur une terre à peine civilisée » (Loraux, 1979, p. 4). Il est suivi du second autochtone, Érichthonios, premier Athénien auquel la tradition donne la tâche de fonder l'ordre civique (Loraux, 1979, p. 4).

La plupart des anthropologues se rallient, du moins théoriquement[55], à Lévi-Strauss (1952/1987)[56] lorsqu'il professe que « l'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul ! » (p.58), entendant par là qu'une société ne se reproduit ni ne disparaît complètement mais évolue par contact. Dans sa lignée, Barth (1969/1995) s'oppose, quant à lui, à l'idée selon laquelle « l'isolement géographique et social seraient les facteurs décisifs dans le maintien de la diversité culturelle » (p. 204). A l'appui de plusieurs découvertes empiriques, il démontre « le caractère intenable de cette position » (Barth, 1969/1995, p. 204):

> Tout d'abord, il est clair que des frontières persistent en dépit des flux de personnes qui les franchissent. En d'autres termes, les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, malgré les changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles. D'autre part, on découvre que des relations sociales stables, persistantes et souvent d'une importance vitale perdurent de part et d'autre de telles frontières et sont fréquemment fondées précisément sur ces statuts ethniques dichotomisés. En d'autres termes, les distinctions ethniques ne dépendent pas d'une absence d'interaction et d'acceptation sociale, mais sont tout au contraire les fondations mêmes sur lesquelles sont bâtis des systèmes sociaux plus englobants. (Barth, 1969/1995, pp. 204-205)

L'autochtonie et les notions associées posent dès lors un problème conceptuel : comment considérer des individus et plus encore des peuples comme censés n'être pas venus par immigration ou n'être pas que de passage, étant du lieu même et n'ayant pas subi de transport ? Comment distinguer les autochtones des allochtones ? Exception faite du cas spécifique de la genèse de Cécrops et Érichthonios, ne sommes-nous pas toujours et en tous lieux, l'autochtone/l'allochtone de celui qui nous fait face et qui nous a suivi/précédé ?

La revendication d'autochtonie renvoie aux « peuples autochtones », catégorie juridique qui confère un certain nombre de droits spécifiques aux personnes affiliées aux peuples identifiés comme tels. Ces droits se justifient notamment par l'impératif de « préservation » des cultures concernées. Quoique ce type de justifications puisse poser un certain nombre de problèmes à l'anthropologie, la notion d'autochtonie constitue une entrée utile pour croiser les thématiques du conflit et de l'identité.

Premièrement, il est ici important de rappeler qu'un autochtone n'existe pas tout seul : c'est un individu dont on reconnaît l'appartenance à un « peuple autochtone ». L'autochtonie, nous l'avons

[55] A l'instar de l'approche janusienne définie dans l'introduction, nous avons vu que certains développent un discours théorique liquide tout en fournissant des interprétations solides sur les phénomènes qu'ils observent.
[56] Et à ceux qui l'ont suivi. Je pense notamment à Barth (1969/1995); Bensa (2006); Caratini (2004); Céfaï 2003; Clifford (1983/2002); Geertz (1973); Handler (1985); Kilani (2000); Kockel & Craith (2007); Lenclud (1992).

dit, est une catégorie juridique avant que de devenir un objet anthropologique. Selon Graff (2012), son utilisation au sein de l'Organisation des Nations Unies remonte à l'année 1977, lors d'une conférence sur la « Discrimination à l'encontre des populations autochtones dans les Amériques ». Quatre ans plus tard, une deuxième conférence a lieu, où la question « autochtone » occupe une place centrale et, un an plus tard, la Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités voit naître en son sein le Groupe de travail sur les populations autochtones. La référence la plus couramment utilisée par l'ONU pour définir un « peuple autochtone » est celle provenant d'un rapport rédigé par José Martinez Cobo (1986) intitulé « Etude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones ». Selon Graff (2012) qui, dans le cadre de sa thèse de doctorat, a effectué plusieurs stages à l'ONU, « ce rapport et les recommandations qui y sont faites ont eu (…) une forte influence sur la création, la structuration et la définition du groupe de travail sur les populations autochtones » (p. 67). Quatre critères sont énoncés pour déterminer un peuple autochtone :

1) l'antériorité sur un territoire ;

2) l'expérience du colonialisme ;

3) la marginalisation vis-à-vis de la société dominante ;

4) le souhait de maintenir une identité autochtone. (Graff, 2012, p. 67)

Si l'on procède à une simple opération logique de mise en lien conceptuelle entre ces quatre critères, que l'on considère l' « identité autochtone » énoncée dans le dernier (vouloir maintenir une identité *autochtone*) comme se définissant par les trois premiers et qu'on les articule, on obtient : « Le souhait de maintenir une identité commune (*peuple* autochtone) qui se distingue 1) par l'antériorité sur un territoire, 2) par l'expérience du colonialisme, 3) par la marginalisation vis-à-vis de la société dominante. La définition d'un « peuple autochtone » se mord donc la queue, dans la mesure où hormis l'expérience commune de la colonisation et de la marginalisation, la seule chose qui permettrait de déterminer l'autochtonie d'un peuple serait son antériorité sur un territoire et nous avons vu que cette conception pose problème. Néanmoins, c'est à mon sens ce qui rend la notion si utile pour croiser les thématiques de l'identité et du conflit : l'autochtonie se définit principalement en opposition à la colonie, c'est un produit socio-historique qui se constitue en réaction au fait colonial, reconfigurant bon gré mal gré les groupes sociaux en proie aux exactions et à la domination coloniales. Elle vise, par ailleurs, à garantir un certain nombre de droits spécifiques aux peuples jouissant de ce statut et à réglementer les interactions entre ces peuples et les groupes avec lesquels ils sont en contact. Cette dernière constatation ne peut qu'interroger, en vue de ce qui a été développé au sujet des groupes ethniques et de leurs frontières : au-delà d'une réponse aux problèmes posés par une situation spécifique (devoir de protection ou de réparation des (anciennes) puissances coloniales envers les populations concernées), le concept d'autochtonie et les conventions qui en découlent se présentent comme des outils supplémentaires construits dans le but d'entretenir des frontières.

JUSTICE SOCIALE, REDISTRIBUTION, RECONNAISSANCE, PARITÉ DE PARTICIPATION

Les thèmes croisés de la culture et du conflit sont abordés d'un point de vue critique par Dupertuis et Gottraux (1990), qui attirent notre attention sur la tension entre les revendications de type universaliste *versus* relativiste. Chez ces auteurs, l'aporie existant entre universalisme et relativisme s'exprime ainsi :

> Il est des oppositions qu'un certain sens commun se plait à entretenir. Ainsi, celle qui pose comme exclusive d'un côté la revendication du caractère universel des droits de l'homme et de l'autre le respect des particularismes culturels, le maintien des identités culturelles et des différents modes d'organisation et de représentations sociales. Pour les uns, la défense des diversités, au nom de l'impossibilité d'évaluer les sociétés, peut conduire à légitimer des pratiques contraires aux droits de l'homme. Pour les autres, toute revendication de respect des droits de l'homme serait une exigence sinon ethnocentrique, du moins liée historiquement à la modernité, et condamnerait de la sorte le droit à la différence au nom d'une bonne conscience occidentale. (Dupertuis et Gottraux, 1990, cités par Rougemont, 2006, p. 56)

Les auteurs mettent en avant l'insuffisance des termes de ce débat, insuffisance qui réside selon eux dans la conception partagée d'une culture globale :

> dont les contours seraient clairement établis, délimités, et dont la mise en évidence dispenserait de se pencher sur ses différenciations internes (…) pour dépasser ce travers, il importe de tenir compte du fait que les cultures, les identités, les traditions, les ethnies sont inscrites dans l'histoire, et donc sujettes à une histoire, soit en perpétuelle redéfinition et/ ou en constante transformation. (Dupertuis et Gottraux, 1990, cités par Rougemont, 2006, p. 57)

Comment, alors, parler de justice et d'injustice en tenant compte de la pluralité des cas de figure auxquels nous sommes confrontés, ainsi que de leur emboîtement ?

Fraser (1998 ; 2004 ; 2005 ; 2010a ; 2010b) développe un cadre d'analyse à même de me fournir un ensemble de concepts articulés, permettant une lecture précise des situations d'injustice. Situant l'époque actuelle dans une ère « post-socialiste », Fraser (2004) tient pour acquis que la justice doit impliquer à la fois la *redistribution* (économique) et la *reconnaissance* (« culturelle » au sens large du terme, c'est-à-dire opposée aux dominations de type symbolique). Elle constate néanmoins que les revendications collectives orientées vers la redistribution tendent aujourd'hui à s'affaiblir, au profit d'un intérêt accru pour les revendications de reconnaissance. L'auteure cherche alors à formuler un cadre conceptuel qui intègre les exigences de reconnaissance culturelle et d'égalité sociale et qui permet aux effets émancipateurs portés par ces exigences de se renforcer, plutôt que de s'entraver mutuellement. Les différents mouvements sociaux étudiés par Fraser (2004) se distribuent en deux paradigmes (celui relevant de la redistribution *versus* celui relevant de la reconnaissance) qui se distinguent en quatre points :

- ils sont porteurs de conceptions différentes de l'injustice : pour les uns, l'injustice concerne une disparité dans la redistribution des ressources socio-économiques (inégalités de classe, exploitation, exclusion économique et dénuement) ; pour les autres, l'injustice concerne une disparité de reconnaissance de type symbolique et culturel (transmission de représentations

reproduisant la domination culturelle, le déni de reconnaissance, le mépris et les inégalités orientées vers la sexualité, le genre et la race) ;

- ils ne proposent, par conséquent, pas le même remède à l'injustice : la redistribution s'assortit de préoccupations orientées vers la restructuration économique alors que la reconnaissance appelle des changements de type symbolique ;

- les victimes de l'injustice sont, en ce sens, envisagées différemment : la redistribution concerne les classes sociales alors que la reconnaissance concerne le « groupe statutaire » dans un sens wébérien[57] ;

- les deux paradigmes développent enfin une compréhension distincte des différences entre les groupes : le premier dénonce les différenciations injustes et en prône donc l'abolition alors que le second tend, au contraire, à une valorisation des différences (ce qui rapproche le premier de l'universalisme, et le second du relativisme, relevés par Dupertuis et Gottraux, 1990).

Pour Fraser (2004), l'idée selon laquelle les deux paradigmes s'excluent mutuellement est une « fausse antithèse » (p. 156), dans la mesure où chacune des injustices qu'ils pointent constitue une réalité indépendante, qui ne peut se subsumer à l'autre. Dans la réalité, les axes d'oppression sont mixtes et s'articulent de façons diversifiées et à différents niveaux. Pour formuler une conception de la justice sociale « qui combine revendications justifiées d'égalité sociale et revendications justifiées de reconnaissance » (p. 157), Fraser (2004) traite trois questions (p. 157) desquelles je retiens deux :

- la reconnaissance sociale est-elle vraiment, comme le pensent Taylor (1994b) et Honneth (1992/2000), une question de réalisation de soi ?

- la justice requiert-elle la reconnaissance de ce qui distingue le groupe (ou les individus) ou celle de notre commune humanité ?

En résumé, Fraser (2004), considère que la reconnaissance sociale n'est pas une question de réalisation de soi, mais une question de *parité de participation*, dans la mesure où les gens ne jouissent pas tous du statut de partenaire à part entière, dans les arènes institutionnalisées, à la construction desquelles ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité, et où se déroule l'interaction sociale :

> De ce point de vue, se voir dénier la reconnaissance, ne consiste pas simplement à être victime des attitudes, des croyances et des représentations méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres; c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles qui constituent certaines personnes en êtres ne méritant pas, comparativement, le respect ou l'estime. Dans la mesure où ces modèles de mépris et de mésestime sont institutionnalisés, ils entravent la parité de participation tout aussi sûrement que les inégalités de type distributif. (Fraser, 2004, p. 159)

[57] « Selon Max Weber, la hiérarchie statutaire constitue un système fermé, rigide et intangible, lorsqu'elle est garantie non seulement par des lois mais également par des barrières rituelles. Cette structure s'élabore généralement sur la base de la conviction de la singularité ethnique » (Raphael, 1986, p. 67).

Considérer la justice sous cet angle permet d'éviter deux impasses : celle consistant à considérer le déni de reconnaissance comme une déformation négative de la conscience de soi des opprimés – tendance que Fraser (2004) qualifie d'insultante– et celle consistant à attribuer ce déni aux préjugés portés par les oppresseurs, engageant la tentation de policer les croyances –tentation que Fraser (2004) qualifie d'autoritaire. L'alternative proposée par Fraser (2004) consiste à mettre en place des modèles institutionnalisés qui donnent à chacun une égale possibilité de rechercher l'estime sociale dans des conditions équitables. L'auteure propose donc de développer une conception de la justice autour du pivot normatif que constitue la notion de parité de participation, en tant que seule revendication moralement justifiée. En effet, une conception de la reconnaissance en tant que réalisation de soi n'explique pas « pourquoi toutes les différences ne génèrent pas des prétentions à la reconnaissance, et pourquoi une partie seulement des prétentions ainsi générées sont moralement justifiées » (Fraser, 2004, p. 163). Il s'agit donc d'établir un certain nombre de dispositions sociales consistant à développer des normes standard d'égalité juridique ; veiller à la redistribution des ressources matérielles (condition objective à la parité de participation) ; développer des modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation qui expriment un égal respect pour tous (condition subjective à la parité de participation).

Ceci conduit l'auteure à développer la seconde question qui me concerne : doit-on privilégier le droit à la différence ou la commune humanité ? Selon Fraser (2004), chaque situation d'injustice doit faire l'objet d'un examen particulier car la reconnaissance est un remède à l'injustice et non pas un besoin humain en soi. Lorsque c'est la commune humanité qui est déniée, le remède est à rechercher dans la reconnaissance de type universaliste. Lorsque c'est la particularité de certains participants qui est contestée, il convient d'invoquer le droit à la différence.

Effet Remus

Tentant de comprendre ce qui conduit des individus et des groupes à se livrer à la violence, Martens (2010 ; 2011) propose un cadre d'analyse qu'il nomme « Effet Remus ». L'auteur cherche à comprendre le passage à l'acte xénophobe dans une acception très large (de la moquerie au meurtre) et dans ce qu'il a d'universel. Il estime que ce type d'actes ne s'explique pas, comme beaucoup l'ont affirmé, par une prétendue personnalité sadique, ni par le ressenti négatif du décalage d'avec un autre qui ne partage pas notre langue, nos mœurs, nos valeurs, notre aspect physique, pour dire court : notre « culture ». Constatant la récurrence de l'humiliation sexuelle dans les conflits, il postule que l'inconscient individuel sexuel refoulé est une clé pour comprendre ce qui peut pousser tout un chacun à commettre une agression. A la suite de Freud, il considère que les humains sont astreints à concilier deux régimes antagonistes : le rapport pulsionnel aux objets (chose ou personne) et le registre des normes culturelles, basé sur la coopération. Cette astreinte est considérée comme intrinsèquement liée à la fragilité de l'espèce humaine. A sa naissance, le petit d'homme, instinctuellement peu équipé, nécessite une prise en charge par le groupe et des soins accrus sur une période étendue. Or, la genèse de la pulsion provient d'une séduction originaire de l'enfant par l'adulte, dont la nécessité vitale est mise en avant par certains chercheurs : sans un certain nombre de câlineries et stimulations tant intrusives qu'inesquivables, le nourrisson dépérit et meurt. Or, l'enfant dont la conscience n'est pas encore pleinement développée doit « traduire » ces *stimuli*, laissant des « reliquats intériorisés d'excitations, initialement exogènes » (Martens, 2011 p. 58). Ainsi, « le refoulement auto-défensif, constitutif du noyau pulsionnel de l'inconscient, porte

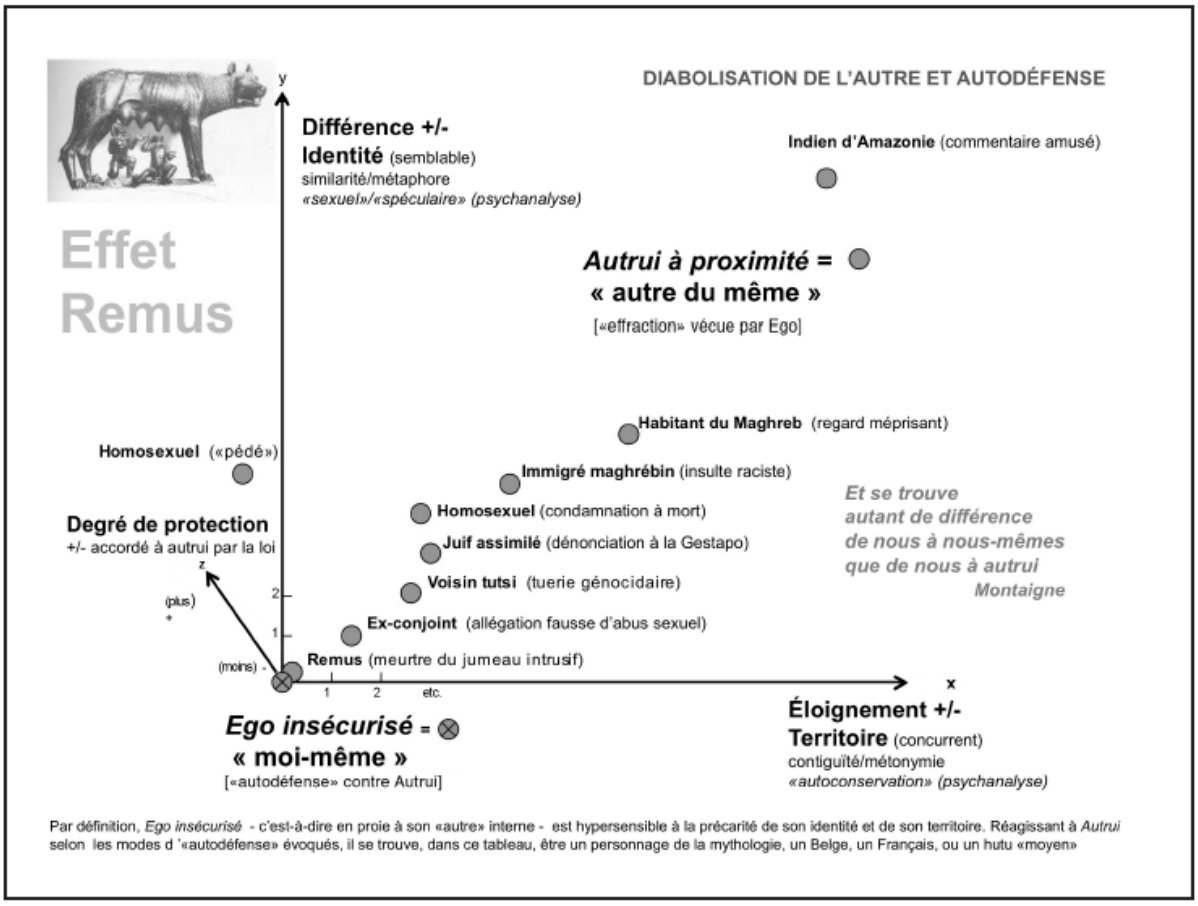
avant tout sur le trop plein d'excitation "séductrice" déversé inconsciemment par l'adulte en l'enfant » (Martens, 2011, p. 58). Cela implique que le sexuel, dans le sens où Freud l'entend, est « introduit » par autrui. De ce qui précède, Martens conclut : « Retenons surtout que chez tout humain –quelle que soit son histoire– il y a place pour un fantasme d'intrusion sexuelle, et par conséquent pour les divers modes d'autodéfense associés. Tout particulièrement, la projection sur un autre au dehors de soi de ce qu'il y a d'"autre", d'inquiétant, au-dedans de soi » (Martens, 2011, p. 59). Si le petit d'homme se distingue des autres mammifères par cette incapacité à se secourir par lui-même (*Hilflosigkeit*, selon Freud) couplée d'aptitudes sensorielles et cognitives accrues, cela implique pour lui la nécessité de se faire comprendre, d'obtenir une aide étrangère par « un langage qui ne soit pas que signaux » (Martens, 2011, p.61). De cette nécessité, le nourrisson développe une conception de l'autre ambiguë :

> Chez Lacan, le corps de l'autre s'appréhende le plus souvent par son image, et le corps propre via les signifiants dont il permet l'inscription. Cela (…) contribue à bien souligner la fragilité de ce qui vient ancrer l'identité (…) l'irruption intrusive [de l'autre] passe par le rapport spéculaire –inversé– à son image, laquelle est le premier support de la mienne. (Martens, 2011, p.61)

Tout rapport à l'autre peut donc engendrer haine et projection. Le rapport paranoïaque à l'entourage est ainsi considéré comme archétype des sentiments sociaux : « Nous sommes naturellement enclins à projeter sur l'autre à l'extérieur de nous ce qu'il y a d'autre, d'insoutenable, au-dedans de nous » (Martens, 2011, p. 62). Partant du constat d'un « inextricable enchevêtrement du sexuel, de l'altérité, de la sécurité et de l'identité » (Martens, 2011, p. 62) l'auteur pose l'hypothèse suivante : « En cas de fragilisation des ancrages culturels et/ou d'érosion de la sécurité économique, c'est un registre fondamental qui est mis en alerte, touchant au cœur même de l'identité. L'intensité des réactions défensives contre un autre externe (…) sera dès lors à la mesure de la précarité des rapports avec l'autre interne » (Martens, 2011, p. 65). Selon cette perspective, des peurs toutes actuelles telles celles que provoquent « l'abuseur » (figure incarnant de façon exemplaire les contradictions marquant, nous allons le voir dans la prochaine partie, le couple Liberté-Égalité, dans la dialectique démocratique) ou le terroriste, présentent une similarité inédite en ce qu'elles sollicitent le fantasme universel de l'ennemi interne, aux sombres desseins, que son inscription dans le système empêche de démasquer.

Après ce détour théorique, sans lequel les fondements du cadre analytique construit par Martens seraient difficiles à comprendre, un dernier détour mythologique s'impose. Romulus et Remus, deux jumeaux nés des amours inappropriées d'une Vestale et du dieu Mars, sont abandonnés au sommet du mont Palatin (*hilflos*, aurait pu dire Martens), mais une louve et un pic-vert envoyés par Mars les sauvent d'une mort certaine. Devenus adultes, au terme de plusieurs aventures, ils décident de retourner sur le lieu de leur enfance pour y fonder une ville. Les augures désignent Romulus pour y régner. Celui-ci trace alors un sillon qui délimite le territoire de ce qui sera Rome. Voulant le défier symboliquement, Remus franchit le sillon et son jumeau, pris d'une violente colère, le tue. Martens choisit cette histoire pour représenter le point zéro, où se rejoignent l'abscisse et l'ordonnée du tableau schématisant son cadre d'analyse et justifie son choix ainsi : « Dans cette histoire, un double envahit le territoire d'un être écorché par sa propre histoire : enfant illégitime, nourrisson maltraité, à peine né il a failli mourir. Il s'ensuit un meurtre impulsif (…). Lacan laisse entendre le côté menaçant du proche pour l'identité. Plus l'autre, près de moi mais hors de moi, apparaîtra semblable à moi,

plus, dans son regard, je saisirai le reflet de cet autre qui en moi me tenaille » (Martens, 2010, pp. 192-193).



Source : Marten, 2011.

Martens définit *ego* insécurisé comme suit :

> Par définition, Ego insécurisé - c'est-à-dire en proie à son «autre» interne - est hypersensible à la précarité de son identité et de son territoire. Réagissant à Autrui (selon les modes d' « autodéfense » évoqués), il se trouve, dans ce tableau, être un personnage de la mythologie, un Belge, un Français, ou un Hutu « moyen». (Martens, 2010, p. 196)

Le cadre proposé permet de répondre à nombre d'interrogations liées aux épisodes d'agression des plus marquants, à travers l'histoire contemporaine : shoah contre les juifs, pourtant de plus en plus assimilés dans l'Allemagne des années 30, accroissement de la popularité d'un mouvement populiste fondant sa campagne sur le rejet des frontaliers venus travailler en Suisse, génocide de leurs voisins tutsis par les Hutus. Il permet aussi de comprendre pourquoi « l'insulte raciste apprécie à ce point les invectives à thème sexuel ou animalier (″fils de pute″, ″pédé″, ″singe″, ″bicot″) » (Martens, 2010, p. 194). Le tableau présenté ci-dessus situe *ego* insécurisé (un personnage quelconque) en réaction à « une effraction ressentie de son territoire et/ou de son identité, et relativement au degré de proximité d'un autre perçu comme plus ou moins semblable et/ou plus ou moins concurrent (autrui à proximité) » (Martens, 2010, p. 195). L'abscisse gradue l'intensité d'une menace réelle ou fantasmée, ressentie par *ego* par rapport à son autoconservation et portant sur la proximité territoriale physique ainsi que la concurrence pour les ressources. L'ordonnée gradue le ressenti

d'une proximité identitaire spéculaire et le point de rencontre des axes figure « l'annulation totale de la différence et de la distance d'autrui à *ego* » (Martens, 2010, p. 195), conditions qui, réunies, engendrent l'agression la plus intense (fratricide de Remus par son jumeau).

Par ailleurs, Martens conçoit un troisième axe qui introduit une interprétation d'ordre socio-politique à l'agression envers autrui : il s'agit du degré de protection accordé à autrui selon les règles faisant norme pour le groupe d'*ego*. Les sociétés n'ont pas toujours accordé la même protection aux personnes, suivant les groupes (femmes/hommes, enfants/adultes, riches/pauvres, colonisateurs/colonisés, etc.) et suivant les époques. Le fait, pour *ego* insécurisé et donc disposé à céder à la violence, d'avoir ou non à répondre de ses actes lui fournira respectivement un frein ou une incitation. Ainsi, la violence des actes xénophobes est « d'autant moins inhibée que l'étranger est moins protégé par les lois du groupe, et que son degré de proximité est vécu comme intrusif : tant du côté du territoire (empiètement excessif), que du côté du sentiment d'identité (ressemblance insupportable) » (Martens, 2010, p. 199). L'étranger est en outre celui à qui s'applique l'hospitalité. Relevant le paradoxe dont est empreint le mot « hôte » (celui qui reçoit et celui qui est reçu), Martens nous apprend que ce nom, dérivé du latin *hospes*, découle de *hostis*, ennemi. Benveniste (1969) est alors convoqué, pour nous rappeler que ce terme est, à Rome, « l'étranger en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains » (Benveniste, 1969, cité par Martens, 2010, p. 200), contrairement à *xénos* qui désigne le non national. *Hostis* naît du contexte ou l'ancienne société devient nation « les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *civitas* » (Martens, 2010, p. 199).

Les notions « ennemi », « étranger », « hôte », sont donc très étroitement liées. Cette connexion ne peut se comprendre qu'en partant de l'idée qu'un étranger est spontanément pris comme un ennemi et l'ennemi est spontanément pris comme un étranger : « C'est toujours parce que celui qui est né dehors est *a priori* un ennemi, qu'un engagement mutuel est nécessaire pour établir entre lui et EGO, des relations d'hospitalité » (Martens, 2010, p. 200). Ainsi, quand le rôle médiateur de l'Etat qui établit des relations d'hospitalité entre *alter* et *ego* cesse de fonctionner, l'hôte ou l'étranger se transforme en ennemi et le Romulus qui sommeille en tout un chacun peut en venir à l'acte fratricide.

1.2 Pôle empirique

La Kanaky-Nouvelle-Calédonie, archipel mélanésien situé au large de la côte Est de l'Australie, se constitue de la Grande Terre, des îles Belep, Loyauté (Ouvéa, Lifou, Tiga et Maré), Chesterfield et de l'île des Pins. Elle jouit aujourd'hui du statut juridique de Communauté *Territoriale Sui Generis*[58]. Sur un territoire d'une superficie de 18 575,5 Km² (un trente-sixième de la France), vit une population d'environ 245 580 habitants[59]. En 1996, le recensement de l'archipel[60] dénombrait 44% de Kanak[61]

[58] La loi organique du 11 mars 1999 accorde à la Nouvelle-Calédonie ce statut, différent des Départements d'Outre-mer, des Territoires d'Outre-mer, des Provinces (ou Pays) d'Outre-mer et des Collectivités d'Outre-mer. Le terme Sui Generis signifiant « de son propre genre », il qualifie « une situation juridique dont la singularité prévient tout classement dans une catégorie déjà répertoriée et nécessite de créer des textes spécifiques » (définition consultée le 14 août 2012 sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Sui_generis). Il lui confère ainsi un statut à définir par rapport à la France (Carteron, 2008).

[59] Recensement officiel de 2009.

(descendants de Mélanésiens), 34% de Calédoniens d'origine européenne (ou « Caldoches »), 9% de Wallisiens et Futuniens, 2,5% d'Asiatiques d'origines diverses (notamment Indonésiens), 2,6% de Tahitiens, 1,4% de Vietnamiens, une proportion égale de ni-Vanuatus et enfin, une proportion croissante de Français immigrés (Carteron, 2008).

A partir de 1853, la KNC est la cible d'une colonisation d'abord pénale (bagne), puis libre. L'une des principales problématiques de ce territoire se manifeste par la persistance d'une opposition distribuée en fonction de l'appartenance culturelle qui « relève d'enchaînements historiques. Les drames coloniaux (…) ont conjointement donné naissance à une stratification sociale particulièrement poussée et renforcé les séparations spatiales et idéologiques entre populations allochtone et autochtone » (Carteron, 2008, p. 7).

LA NOUVELLE-CALÉDONIE COLONIALE ET DES ÉVÉNEMENTS[62]

Aperçue par James Cook en 1774, la Grande Terre constitue le territoire géographique central de ce qu'il appellera *New Caledonia*, en référence à la Calédonie (ancienne Ecosse britannique), terre d'origine de son père. On attribue néanmoins sa découverte à Jules Dumont d'Urville, premier voyageur étant parvenu à la situer sur une carte, en 1827. La France prend possession de l'archipel en 1853 et fonde, une année après, la ville de Port-de-France, rebaptisée plus tard Nouméa. Afin de disposer des terres nécessaires à l'installation des colons et à l'exploitation des ressources de l'île, le gouverneur du Bouzet institue, en avril 1855, le régime des concessions, accaparant de ce fait neuf dixièmes des terres autochtones. Les incursions des colons hors de la capitale coloniale se voient contestées par de nombreuses révoltes indigènes. Les deux révoltes les plus fréquemment mentionnées sont celle du chef Ataï, en 1878 et celle du chef Noël, en 1917.

Malgré ces révoltes, les administrateurs coloniaux vont maintenir les terres dans un système de propriété collective, dépossédant les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie de leurs terres en leur déniant le droit de les vendre ou de les louer. Ils vont également produire progressivement des décrets visant à soumettre ceux-ci au régime de l'indigénat. Parallèlement à cela, la France développe une colonisation pénale en Nouvelle-Calédonie. En 1863 et jusqu'en 1897, elle devient terre de bagne et accueille 22'000 condamnés. De 1897 à 1946, le gouvernement Feillet encourage une politique de transfert du domaine pénitentiaire au domaine libre, pour convertir peu à peu le territoire en colonie de peuplement. Colonisation libre et colonisation pénale coexistent donc, provoquant des dissensions, principalement au sujet des terres cultivables respectivement octroyées au bagne et aux colons libres. Cette politique aggrave le phénomène de cantonnement des peuples mélanésiens de Nouvelle-Calédonie.

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, on nie aux populations soumises au régime de l'indigénat la citoyenneté française. Le code de 1881, élaboré en Algérie et étendu à toutes les colonies françaises en 1887, fait de ces populations des « sujets français ». Ces institutions sont ébranlées lors de la seconde guerre mondiale. En 1942, l'armée américaine s'installe sur le territoire pour en faire un camp retranché alimentant sa contre-offensive en direction des nippons. Cette installation amène de

[60] Le dernier recensement délivrant des statistiques ethniques date de 1996, aucun recensement par groupe ethnique n'étant autorisé par l'Etat, à partir de cette année.
[61] La loi organique du 11 mars 1999 fait du terme kanak un invariable.
[62] Cette chronologie se base largement sur Mohamed-Gaillard (2003) et Leblic (2008).

grands bouleversements, les soldats américains, australiens et néo-zélandais se chiffrent, au point culminant de leur effectif, à 120'000 personnes et constituent ainsi environ le tiers de la population du territoire. Cette installation provoque la création d'emplois rémunérés et stimule le commerce. Les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, quant à eux, voient pour la première fois des généraux noirs commander des soldats blancs. L'éloignement d'avec les autorités françaises, consécutif à cette occupation, ainsi que l'acquittement envers la France de l'impôt du sang, par de nombreux Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie venus forcir les rangs des Alliés, conduit à l'assouplissement du régime de l'indigénat, puis à son abandon en 1946.

La même année, la IV^{ème} Constitution confère à la Nouvelle-Calédonie le statut de Territoire d'Outre-mer (TOM). Ce statut, encore non défini, devrait donner accès à l'émancipation ou à l'assimilation, aux territoires qui en jouissent. Durant quelques décennies, on dénote une intégration très progressive des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie aux droits et devoirs des citoyens, ainsi qu'aux institutions de la République, ce qui modifie la politique du territoire. Dans le but de préserver les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie de la « menace communiste », ils sont initiés à la politique et se réunissent, en 1953, sous l'Union Calédonienne (UC)[63]. Ce parti, initialement rassemblé sous le slogan « deux couleurs, un seul peuple », peine à faire entendre ses revendications, notamment en ce qui concerne le transfert de compétences de l'Etat au territoire. Ces négociations frustrées, sur fond de boom du nickel (dont le territoire jouit de 20% des ressources mondiales), conduisent progressivement à une polarisation et une radicalisation dans les aspirations des populations mélanésiennes et non mélanésiennes. Dans les années 1968 et 1971, de jeunes mélanésiens de Nouvelle-Calédonie rentrés de leurs études en métropole forment deux groupes à l'origine des premières actions indépendantistes : les Foulards rouges (fondés par Nidoïsh Naisseline) et le groupe « 1878 » (fondé par Elie Poigoune, la date faisant référence à la révolte d'Ataï).

En septembre 1981, Pierre Declercq, secrétaire général de l'UC est assassiné, mais son/ses assassin(s) n'est pas/ne sont pas inquiété(s). Le début des années 80 voit se dérouler des pourparlers tendus entre l'Etat et les partis politiques en présence, au sujet des modalités politiques et temporelles de l'autonomie. Les deux partis majoritaires sont le Front Indépendantiste (FI) et le Rassemblement pour la Calédonie dans la République (RPCR). Ces partis politiques rivaux sont incarnés par deux personnages charismatiques : Jacques Lafleur (fondateur du RPCR en 1977) et Jean-Marie Tjibaou, alors vice-président du Conseil de gouvernement de la Nouvelle-Calédonie. Leurs électeurs se distribuent respectivement entre l'actuelle province Nord –davantage rurale et mélanésienne– et l'actuelle province Sud –davantage urbaine et européenne– qui comprend Nouméa et son monopole économique. Les leaders indépendantistes constatent bientôt l'impasse que la minorisation numérique progressive de leurs électeurs implique dans le jeu démocratique, par rapport aux partis loyalistes. Cette minorisation est principalement attribuée, par les leaders indépendantistes, à une immigration massive de métropolitains et de personnes originaires d'Asie et du Pacifique et associée à une manœuvre stratégique du gouvernement français et des partis adverses. Cette accusation n'est pas infondée, si l'on tient compte de la lettre suivante, envoyée le 19 juillet 1972 par Messmer, Premier ministre, à Deniau, secrétaire d'état aux DOM-TOM :

> *La Nouvelle-Calédonie, colonie de peuplement, bien que vouée à la bigarrure multiraciale, est probablement le dernier territoire tropical non indépendant au monde où un pays développé*

[63] Pour une description des différents partis politiques, voir partie 3.2.

puisse faire émigrer ses ressortissants. Il faut donc saisir cette chance ultime de créer un pays francophone supplémentaire. La présence française en Calédonie ne peut être menacée, sauf guerre mondiale, que par une revendication nationaliste des populations autochtones. (…) A court et moyen terme, l'immigration massive de citoyens français métropolitains ou originaires des départements d'outre-mer (Réunion) devrait permettre d'éviter ce danger, en maintenant et en améliorant le rapport numérique des communautés. A long terme, la revendication nationaliste autochtone ne sera évitée que si les communautés non originaires du Pacifique représentent une masse démographique majoritaire. Il va de soi qu'on n'obtiendra aucun effet démographique à long terme sans immigration systématique de femmes et d'enfants[64].

En 1983, Georges Lemoine (secrétaire d'Etat aux DOM-TOM) propose un projet de statut d'autonomie, débattu lors de la table ronde de Nainville-les-Roches et rejeté par les deux partis. Publiée le 12 juillet 1983, la déclaration de Nainville-les-Roches reconnaît « la légitimité du peuple kanak premier occupant du territoire se voyant reconnaître en tant que tel un droit inné et actif à l'indépendance » en même temps que la légitimité des « victimes de l'histoire », immigrés arrivés avant la seconde guerre mondiale. Cette déclaration aboutit un an plus tard à un nouveau projet de statut d'autonomie, cette fois-ci provisoire, devant aboutir à un scrutin d'autodétermination. Ce projet, portant son nom (statut Lemoine) est accepté par l'Assemblée calédonienne en juillet 1984. Bien que rejeté par les indépendantistes[65], il est appliqué dans la même année.

Le FI se constitue alors en Front de Libération Nationale Kanak Socialiste (FLNKS) et Jean-Marie Tjibaou appelle au boycott des élections territoriales. Le 18 novembre 1984, Eloi Machoro, remplaçant de Pierre Declercq au secrétariat général de l'UC, brise une urne électorale à coup de *tamioc*[66], dans la mairie de Canala.

Les leaders indépendantistes appellent à la lutte armée. Réprimée par les forces de l'ordre et certains groupes loyalistes, la branche armée des indépendantistes multiplie les actions, notamment en bloquant les routes par une dizaine de barrages et en expropriant de nombreuses personnes, en particulier les non-Kanak[67] « propriétaires » ou tout du moins installés sur des terres revendiquées.

Le 1e décembre 1984, le FLNKS installe clandestinement le Gouvernement Provisoire de Kanaky (GPK) et Jean-Marie Tjibaou, alors élu président du GPK, lève pour la première fois le drapeau kanaky.

Quatre jours plus tard, dix Kanak dont deux des frères de Tjibaou sont assassinés lors d'une embuscade anti-indépendantiste, vraisemblablement dirigée contre celui-ci, sur la route de la mairie de Hienghène. Les auteurs de l'embuscade seront relaxés en 1986.

---

[64] Consultée le 14 août 2013 sur http://autogestions.over-blog.com/ dans l'article intitulé "USTKE. Vivre et travailler au pays Kanak, pour l'emploi local, contre la vie chère".

[65] Ce rejet est principalement dû au fait que le statut n'intègre pas le gel du corps électoral pour les scrutins locaux, afin d'en exclure les Métropolitains récemment installés sur le Territoire.

[66] Nom local désignant une petite hache, probablement emprunté de l'anglais *tomahawk*.

[67] L'adoption du terme « non-Kanak » sera problématisée par la suite mais mérite néanmoins une rapide explication que nous fournit Mokaddem (2007) : « la logique d'Etat construit une dichotomie des populations en deux catégories de communauté, les "Canaques" et les "Calédoniens" » (p. 109). Cette logique étant généralement intégrée dans les représentations sociales, elle exprime les réalités d'une société où le clivage s'organise à partir de références ethniques, malgré un métissage généralisé.

Le 11 janvier 1985, Yves Tual, neveu d'un dirigeant du Front National local est assassiné, ce qui provoque des émeutes à Nouméa. Le lendemain matin, Éloi Machoro et Marcel Nonnaro, alors en cavale, sont abattus par le Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale (GIGN).

En février de la même année, le FLNKS engage la création des Ecoles Populaires Kanak (EPK) dans le cadre du boycott de l'école coloniale. En août, le Statut Fabius-Pisani entre en vigueur, remplaçant le Statut Lemoine et partageant la KNC en quatre régions administratives[68] (Nord, Centre, Sud et Îles), munies chacune d'un conseil élu au suffrage universel. En septembre, le FLNKS remporte trois régions sur quatre.

En juillet 1986, le Statut Fabius-Pisani est modifié par le « Statut Pons I » puis, en janvier 1988, par le « Statut Pons II » qui découpe le territoire en quatre régions différentes (Est, Ouest, Sud et Îles). En février, 10 gendarmes chargés de surveiller des terres revendiquées sont pris en otages à Tiéti, dans la région de Poindimié. Quinze des preneurs d'otages sont arrêtés.

Le 22 avril 1988, deux jours avant le premier tour des élections présidentielles, un groupe de jeunes kanak du FLNKS menés par Alphonse Dianou prend d'assaut le poste de gendarmerie de Fayaoué, à Ouvéa, dans le but de l'occuper jusqu'au jour du deuxième tour. L'occupation dégénère, quatre gendarmes sont tués et trois indépendantistes blessés. Les indépendantistes prennent en otage vingt-sept gendarmes qu'ils détiennent dans la grotte de Watetö[69], à proximité de la tribu du même nom. Cette prise d'otages se solde par un affrontement dramatique : le 5 mai, les forces de l'ordre lancent l'Opération Victor, à la demande des autorités françaises et donnent l'assaut. Dix-neuf preneurs d'otages, ainsi que deux militaires sont tués. Les versions diffèrent[70] notamment au sujet des circonstances dans lesquelles les preneurs d'otages auraient été abattus (légitime défense ou exécution punitive).

Consécutivement à ces événements ainsi qu'à l'élection de François Mitterrand, la Kanaky-Nouvelle-Calédonie devient un dossier prioritaire. Une mission dite « du dialogue » dirigée par Christian Blanc se rend alors sur le territoire durant cinq semaines pour étudier le dossier. Dans leur rapport oral[71], ses représentants concluent que la solution du problème passe par le dépassement de « l'opposition entre la logique constitutionnelle et démocratique et la logique de la décolonisation » (Faujas, 2002, cité par Mohamed-Gaillard, 2003, p.182). L'accord entre le RPCR et le FLNKS est considéré comme un préalable à l'indépendance et devient prioritaire par rapport à celle-ci. Le référendum d'autodétermination est reporté, pour la 3ème fois consécutive, à 1998.

En juin 1988, appuyés par Michel Rocard, Tjibaou et Jacques Lafleur signent l'Accord de Matignon, échangeant à cette occasion une historique poignée de main.

En août, les trois parties signent l'Accord d'Oudinot (au ministère de l'Outre-mer, qui se situe à la rue Oudinot) pour préciser celui de Matignon, notamment en ce qui concerne le découpage des

[68] Prémisses des trois actuelles provinces : Nord, Sud et Îles.

[69] La grotte de Watetö est, la plupart du temps, appelée « Grotte de Gossanah », du nom d'une tribu proche. Les Événements de 1988 ont renforcé l'emprise de la tribu de Gossanah sur cet espace mais son nom et son appartenance coutumière sont discutés par les clans du nord d'Ouvéa.

[70] Voire partie 4.2, à propos des polémiques autour de la réalisation et de la diffusion du film de Kassovitz, L'ordre et la morale.

[71] Après de longues démarches écrites et téléphoniques, les archives nationales d'Outre-mer n'ont pas voulu me communiquer le rapport écrit.

provinces, le corps électoral et l'amnistie. Les deux accords, plus généralement appelés « Accords de Matignon » ou « Accords de Matignon-Oudinot » développent cinq points principaux :

> Reprise de l'autorité administrative directe de l'État sur le territoire pour une année, référendum national à l'automne portant sur les institutions à mettre en place, libération prévue des prisonniers kanak [auteurs de la prise d'otages d'Ouvéa], création de trois provinces: Sud, Nord et Îles; organisation d'un scrutin d'autodétermination en Nouvelle-Calédonie dans les dix ans[72].

Ils prévoient en outre une loi statuaire transitoire, avant que les Calédoniens n'aient à se prononcer sur leur indépendance, en 1998. Cette loi est accompagnée de garanties économiques et institutionnelles pour la communauté kanak, socio-économiquement désavantagée. Accueillie par la majorité lors de sa soumission (80% des suffrages, bien que seulement 30% des Européens se soient déplacés pour voter et que le « non » ait été largement majoritaire à Nouméa), cette loi est controversée par les sections plus extrémistes des partis, que les deux leaders doivent alors convaincre. Cependant, le 4 mai 1989, Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné, son bras droit, sont assassinés lors de la levée de deuil des dix-neuf jeunes tués à Ouvéa par Djubelly Wéa, kanak indépendantiste de la tribu de Gossanah, opposé aux concessions faites lors de la signature des Accords et probablement meurtri du silence du FLNKS, lors de la prise d'otage de la grotte. Ces événements laissent une blessure profonde chez les différentes communautés.

Les affrontements s'apaisent peu à peu.

A partir de 1991, les partis impliqués affichent la même volonté d'éviter un « référendum-couperet », dont les résultats provoqueraient de nouveaux troubles entre les communautés. Suite aux Accords de Matignon, la province Nord rachète au groupe Lafleur la société minière du sud-pacifique (SMSP). Une usine de traitement du nickel est bâtie dans le Nord, pour permettre à cette province d'accéder à une progressive autonomie économique vis-à-vis du Sud. Ses besoins en domaine minier la conduisent à proposer un échange de territoires à une société concurrente. Lors de cette tractation avec la Société Le Nickel (SLN), la France intervient à nouveau et offre une compensation financière à la SLN pour qu'elle accepte l'échange. Ces négociations aboutissent à la rédaction et à la signature de l'Accord de Nouméa[73] dont les co-signataires sont, entre autres, Roch Wamytan (successeur de Tjibaou), Jacques Lafleur et Lionel Jospin. Cet accord implique la rétrocession progressive des dernières compétences régaliennes de la République française au Gouvernement de Nouvelle-Calédonie et une autonomisation soutenue par une réorganisation des institutions ainsi qu'une discrimination positive en faveur des Kanak (social, culture et emploi). Il a pour finalité de déterminer les modalités du « destin commun » entre les communautés, tout au long d'une période s'étendant jusqu'au référendum pour l'indépendance reporté à la période 2014-2018.

Son préambule commence ainsi :

> Lorsque la France prend possession de la Grande Terre, que James Cook avait dénommée « Nouvelle-Calédonie », le 24 septembre 1853, elle s'approprie un territoire selon les conditions du droit international alors reconnu par les nations d'Europe et d'Amérique, elle

[72] Consulté sur: http://www.unesco.org/culture/fr/indigenous/Dvd/pj/KANAK/MATIGNON.pdf le 13.08.2012.
[73] Lorsque la distinction entre les Accords de Matignon, d'Oudinot et de Nouméa n'est pas nécessaire, je parle des « Accords ».

n'établit pas des relations de droit avec la population autochtone. Les traités passés, au cours de l'année 1854 et les années suivantes, avec les autorités coutumières, ne constituent pas des accords équilibrés mais, de fait, des actes unilatéraux.

Or, ce territoire n'était pas vide.

La Grande Terre et les îles étaient habitées par des hommes et des femmes qui ont été dénommés kanak. Ils avaient développé une civilisation propre, avec ses traditions, ses langues, la coutume qui organisait le champ social et politique. Leur culture et leur imaginaire s'exprimaient dans diverses formes de création. L'identité kanak était fondée sur un lien particulier à la terre. Chaque individu, chaque clan se définissait par un rapport spécifique avec une vallée, une colline, la mer, une embouchure de rivière, et gardait la mémoire de l'accueil d'autres familles. Les noms que la tradition donnait à chaque élément du paysage, les tabous marquant certains d'entre eux, les chemins coutumiers structuraient l'espace et les échanges. La colonisation de la Nouvelle-Calédonie s'est inscrite dans un vaste mouvement historique où les pays d'Europe ont imposé leur domination au reste du monde. Des hommes et des femmes sont venus en grand nombre, aux 19 et 20ème siècles, convaincus d'apporter le progrès, animés par leur foi religieuse, venus contre leur gré ou cherchant une seconde chance en Nouvelle-Calédonie. Ils se sont installés et y ont fait souche. Ils ont apporté avec eux leurs idéaux, leurs connaissances, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs illusions et leurs contradictions. Parmi eux certains, notamment des hommes de culture, des prêtres ou des pasteurs, des médecins et des ingénieurs, des administrateurs, des militaires, des responsables politiques ont porté sur le peuple d'origine un regard différent, marqué par une plus grande compréhension ou une réelle compassion. Les nouvelles populations sur le territoire ont participé, dans des conditions souvent difficiles, en apportant des connaissances scientifiques et techniques, à la mise en valeur minière ou agricole et, avec l'aide de l'Etat, à l'aménagement de la Nouvelle-Calédonie. Leur détermination et leur inventivité ont permis une mise en valeur et jeté les bases du développement. La relation de la Nouvelle-Calédonie avec la métropole lointaine est demeurée longtemps marquée par la dépendance coloniale, un lien univoque, un refus de reconnaître les spécificités, dont les populations nouvelles ont aussi souffert dans leurs aspirations. Le moment est venu de reconnaître les ombres de la période coloniale, même si elle ne fut pas dépourvue de lumière. (…) 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. (…) 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. La France est prête à accompagner la Nouvelle-Calédonie dans cette voie[74].

[74] Disponible sur: http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000555817.

VINGT ANS PLUS TARD…

La période actuelle se caractérise davantage par la continuité que par la rupture, par rapport à la fin du siècle dernier. La consultation électorale sur l'autodétermination, dont les Accords devraient améliorer les conditions de réalisation, se rapproche. Cependant, bien que ces Accords aient posé le cadre juridique favorisant l'articulation des différentes légitimités coexistant sur le territoire, le destin commun semble exiger de constants réajustements :

> *Je crois qu'au sortir de l'accord de Nouméa il ne faut pas de référendum. On ne doit pas se retromper de manière ridicule, avec une partie de la population majoritairement kanak qui vote pour l'indépendance et une autre partie de la population majoritairement non-kanak – européenne, wallisienne et futunienne– qui vote contre l'indépendance. On aura fait un parcours de 20 ans pour se retrouver dans le schéma des années 84-88. Si on en arrive là, ce sera vraiment à désespérer de l'intelligence des peuples pour bâtir un futur commun. On ne doit d'autant pas en arriver là que systématiquement, lors du référendum, on se retrouvera avec des campagnes rudes et les tensions, inexorablement, vont remonter à la surface. A la sortie il y a un vainqueur et un vaincu. Et ce qui est terrible c'est qu'on sait, les uns et les autres, même si on ne le dit pas, on sait le résultat déjà : c'est non à l'indépendance. Donc l'idée c'est de dire comme on l'a fait lors des accords de Matignon et de Nouméa : « Il faut trouver une solution consensuelle qui nous permette de continuer le chemin ensemble ». (Philippe Gomès, fondateur du parti Calédonie ensemble, interviewé en qualité de président de l'Assemblée de la Province sud, dans l'émission radiophonique « Nouvelle-Calédonie, Terre de défis » en 2008)*

Les difficultés attribuées aux modalités du vivre ensemble font, certes, l'objet de vifs débats politiques, mais elles interrogent tout autant les habitants de ces îles :

> *C'est vrai que la Calédonie est multiculturelle et, de plus, c'est vrai que l'accès à l'indépendance ne sera pas facile. Mais pour moi, car je suis kanak donc originaire et résidente depuis toujours sur le caillou, la vraie question est de savoir si l'on prendra le peuple natif au sérieux, si on réussira à cohabiter ensemble, parce que les diverses ethnies se considèrent comme le peuple premier de ce caillou et pour moi chacun doit avoir sa place. Mais il ne faut pas oublier que la priorité doit appartenir, à mon avis, au peuple déjà existant avant la colonisation. C'est trop facile de dire que l'on est calédonien parce que l'on vit là, parce que nos grands-pères et grands-mères sont ici depuis toujours, mais que fait-on de ceux qui ont leurs racines profondes sur ce caillou, de ceux qui se sont étonnés de voir l'homme blanc sur leurs terres ?*[75]

IDENTITÉS KALÉDONIENNES

La lettre « k » est ici employée pour remplacer le « c » et exprimer la construction d'une identité contemporaine, marquée par le métissage (le « k » réfère à « Kanak ») et la globalisation des échanges sociaux (le langage SMS indique volontiers les sons [c] ou [k] ainsi). L'histoire des métissages enlace l'histoire d'une société et des groupes qui s'y rencontrent, celle des tolérances et des interdits, des alliances et des oppositions. Au terme de cette partie où, nous l'avons vu, c'est le thème de l'identité qui est plus spécifiquement traité, il me semble important de dresser un portrait général des dynamiques identitaires engagées en contextes kanak et calédoniens. Compte tenu de ce que j'ai développé jusqu'ici, ce portrait ne prétend pas à constituer une image exhaustive et figée

[75] Message posté par « Esych » sur www.domtomforum.com, le 08 novembre 2004.

mais ébauche des grandes lignes qui me donneront des repères pour l'analyse de mes entretiens et qui seront commentées, approfondies ou critiquées.

Se basant sur un matériau riche d'une soixantaine d'entretiens compréhensifs, Carteron (2008) brosse un panorama des identités culturelles et des sentiments d'appartenances en Nouvelle-Calédonie. La circonscription affichée de cette enquête peut-être sujette à caution[76] et on pourrait regretter son caractère superficiel. L'aspect qui me semble le plus intéressant dans cet ouvrage, pourtant structuré sur les spécificités –et donc la distinction– entre l'identité calédonienne-européenne et l'identité kanak, réside dans les informations qu'il fournit à propos des identités métissées et cosmopolites du territoire (leurs lignes de forces, de convergence et de divergence). A ce titre, une brève synthèse de ses réflexions mérite sa place ici. Je la complèterai par les éléments fournis par un certain nombre d'études ethnographiques.

Référant à Terrier (1998), Carteron (2008) synthétise plusieurs grandes étapes dans le métissage du territoire, à partir de la colonisation. Les premiers colons libres ou pénaux étant majoritairement des hommes, les unions mixtes étaient courantes quoique peu reconnues. Si le père assumait la paternité, l'enfant, fruit de ces unions, était élevé dans la société coloniale. Dans le cas contraire, il était adopté par le groupe maternel kanak. A ceci, Mokaddem (2002) ajoute :

> La communauté kanak, première communauté du territoire de par le nombre et de par la légitimité historique, s'identifie dans des pratiques culturelles où le métissage n'est pas conçu en termes biologiques mais en fonction de l'identification au groupe (…). Le sang, fluide vital qui circule dans le corps des individus, n'appartient pas au père géniteur. Il est la propriété des maternels. Ce qui fait que la couleur de la peau est secondaire. L'inverse est aussi vrai. Une personne, noire de peau, peut s'identifier comme Européenne ». (P. 537)

Ces deux alternatives exclusives sont à la source de ce que beaucoup appellent « l'absence d'un métissage culturel » qui contraste avec un métissage communautaire visiblement marqué :

> Comme le remarque le Calédonien Jean-Pierre Devillers dans une interview consacrée à l'identité caldoche[77] : « Il faut noter que le métissage biologique est très important mais que le métissage culturel est inexistant. Moi j'ai des cousins noirs qui disent, et cela fait souvent rire, à tort d'ailleurs, « nous, les Blancs... » mais ils ont raison de dire cela car ils ont toujours été élevés en milieu européen ; ils raisonnent comme des Européens, ils ont des intérêts européens ; ils ne sont pas absolument canaques. On trouve également le contraire : des gens presque pâles qui vivent en tribu, qui parlent une langue canaque (sic) et qui se considèrent à juste titre comme Canaque. (Mokaddem, 2002, p. 537 référant à Naturel-Franchette & Velot, 1996, p. 236)

La politique de cantonnement dans les réserves du gouvernement Feillet provoque la régression de la relative tolérance face aux unions mixtes. Le métissage se poursuit néanmoins du côté européen, par l'intégration de groupes divers, tels que les Bourbonnais, Réunionnais, Indiens, Malabars et

[76] Le titre comprend « la Nouvelle-Calédonie », alors que les entretiens ont été réalisés exclusivement à Nouméa et Grand Nouméa, région qui représente une réalité spécifique du territoire.

[77] Jean-Pierre Devillers est descendant d'un colon dit « Feillet » (installé lors de la politique de peuplement du gouvernement Feillet à Ponérihouen, en tant que pharmacien). Il est interviewé par Elynette Naturel-Franchette et Jean-Pierre Velot dans l'ouvrage « Être Caldoche aujourd'hui ».

Kabyles « mais dans un sens quasi permanent de renforcement du monde blanc » (Terrier, 1998, citée par Carteron, 2008, p. 78) et presque toujours par le mariage d'une femme issue de ces communautés et d'un homme européen. Le développement de Nouméa affaiblissant les hiérarchies sociales anciennes, colons libres et pénaux se mettent en ménage. Après les Accords, les couples mixtes sont de plus en plus courants, encouragés et diversifiés (par l'arrivée de nouvelles communautés telles que les Wallisiens, par exemple). Ils comprennent, et c'est une nouveauté, des mariages entre des hommes noirs ou métis et des femmes blanches. Ce phénomène, aidé par le rapprochement des modes de vie dans le Grand Nouméa, transforme progressivement l'auto-affiliation des jeunes générations qui se disent plus volontiers métis. Des différences en fonction des individus, et tendanciellement en fonction des quartiers, perdurent néanmoins.

Ainsi, lors d'un de mes voyages, je me liai d'amitié avec un Calédonien, d'origine vietnamienne et antillaise, ayant épousé une Française. Un jour, je le retrouvai triste et furieux : pour des raisons de commodité, il venait de changer ses enfants de centre aéré. Ayant toujours vécu dans des quartiers populaires, ses enfants furent blessés d'entendre l'un de leurs camarades s'exclamer, à leur arrivée dans le centre d'un quartier plus favorisé, « il ne faut pas jouer avec eux, ce sont des noirs ».

Carteron (2008) présente les Calédoniens d'origine européenne comme doutant de leur consistance culturelle et tiraillés :

> entre une appartenance calédonienne revendiquée, les liens culturels de fait à la France et la recherche de proximités océaniennes (…). Les frontières du statut de Calédonien d'origine européenne sont imprécises. De façon beaucoup plus éclatante que dans les autres groupes, on devient Calédonien par une présence plus ou moins ancienne qui a lié un destin individuel ou familial à la terre calédonienne. (p. 19)

Ce tiraillement identitaire se définit principalement en opposition : nous ne sommes « ni Kanak, ni Français » (p. 29). Certains interviewés s'estiment ainsi dépourvus d'un mode de vie et de coutumes propres, facilement identifiables.

Les interviewés de Carteron se désignent comme « Blancs », par opposition non pas aux « Noirs » mais aux « Kanak » : « Cette opposition, qui simplifie la réalité de la diversité des groupes et des mélanges entre eux, est un héritage de l'histoire coloniale et des Événements qui ont conduit à confondre les non-Kanak avec les Caldoches en se ralliant à leurs vues » (p. 21). Par ailleurs, les métissages des personnes d'origine asiatique ont, jusqu'à récemment, plutôt privilégié les Blancs, dans une perspective d'intégration et d'ascension sociale. Le terme de « Blanc » est néanmoins souvent objecté pour plusieurs raisons :

- certains Calédoniens ne souhaitent pas être assimilés à une couleur, et encore moins aux Métropolitains dits « Zoreilles ». Les « métros » sont souvent associés à la domination et à l'invasion (Naepels, 1998), association s'exprimant couramment lorsqu'on aborde des sujets tels que la gestion du territoire, la concurrence dans le marché de l'emploi et le renversement du rapport numérique au sein du corps électoral ;
- il réfère à une image de colon, difficile à assumer ;
- beaucoup de Calédoniens sont issus de métissages et la reconnaissance de ce métissage est devenu un enjeu d'envergure, après avoir fait l'objet de tabous pendant plus d'un siècle.

Tout d'abord péjoratif, le terme « Caldoche » apparu dans les années 60-70 et popularisé par les médias français lors des Événements, est employé pour désigner une réalité plurielle. Certains l'emploient pour désigner « l'Européen de Calédonie », d'autres pour désigner la communauté métissée intégrée (à l'exception des Kanak et des Métropolitains). Pour d'autres, le terme renvoie à une image stéréotypée du Calédonien rural, le Broussard un peu rustre et borné, qui vit avec le Kanak, parle des langues vernaculaires et dont l'identité n'a, pour certains, pas pu pleinement se construire suite aux revendications foncières et aux expropriations consécutives qui ont eu cours pendant les Événements et qui ont provoqué un exode rural.

Ceux qui adoptent néanmoins ce terme pour s'auto-désigner évoquent le passé douloureux auquel il réfère (colonisation, bagne, Événements), son dépassement par l'acceptation des souffrances et des erreurs du passé, étape jugée nécessaire pour une communauté qui a tendance à « oublier plutôt qu'analyser l'histoire, ou à réhabiliter l'idée des bienfaits de la colonisation associée à une grandeur civilisatrice » (p. 66).

Le terme Calédonien, quant à lui, est le terme le plus employé par les interviewés de Carteron pour s'auto-désigner. Le reproche principal que l'on formule à son propos est qu'il désigne tout à la fois un groupe particulier (les métis de Nouvelle-Calédonie) et l'ensemble de la population (les habitants de Nouvelle-Calédonie, le terme « néo-calédonien » n'étant pratiquement jamais utilisé). Le mot Caldoche est ainsi souvent employé pour préciser celui de Calédonien (pas n'importe quel Calédonien mais le broussard, blanc, pourvu des traits stéréotypiques déjà évoqués).

Pour Carteron (2008), les Événements ont provoqué une rupture chez les Calédoniens d'origine européenne, par rapport à une époque ancienne associée au cours normal des choses. C'est bien sur la base de la revendication Kanak que s'est construite l'interrogation sur la raison d'être et le devenir de la communauté, en proie au spectre de l'Algérie[78]. Les Événements sont alors ressentis comme un « échec impensable de l'assimilation républicaine » (p. 40). Ils marquent une dégradation des relations, considérées comme bonnes entre communautés et donc souvent regardées avec nostalgie, bien qu'elles aient été fondées sur une domination sous-jacente. L'identité Caldoche se construit dès lors sur une réaction à ce qui apparait comme une double trahison : trahison des Kanak qui les ont rejetés et trahison de l'Etat français, souvent accusé d'avoir encouragé la revendication indépendantiste[79].

> On nous a tenu pendant quarante-cinquante ans le discours que nous étions des bons Français, représentants de la France dans le Pacifique, etc. Et un beau jour, à partir de 82-83 : juste des chiens. Et en 84, après avoir bien excité les Kanak contre nous, on nous dit : vous ne valez rien, c'est bien fait ce que les Kanak vous font, vous l'avez bien cherché. (Extrait d'entretien, Carteron, 2008, p. 57)

La France, source d'attachement sous une forme abstraite, est dédoublée pour les Calédoniens qui ont une perception plutôt négative des Métropolitains expatriés et des manifestations de l'Etat français sur leur territoire. Leur appartenance remise en cause, ils expriment de la lassitude par rapport à une invite constante à « grossir le trait », à faire montre des traits caractéristiques à même

[78] Beaucoup ont associé et associent encore l'indépendance à une expulsion des non-Kanak, à la manière de ce qui s'est passé pour les pieds noirs, lors de l'indépendance de l'Algérie.
[79] Encouragement appuyé notamment par des écrits de sociologues, ethnologues ou psychologues (de gauche).

de les distinguer des Français. Compte tenu de cela, certains jugent difficile de se projeter dans un projet collectif, un destin commun dans lequel ils « n'existent pas ».

Certains mentionnent une différenciation entre Caldoches de Nouméa et Caldoches de brousse, qui se recoupe avec celle entre familles aisées et familles modestes, origines libres ou bagnardes (ces dernières étant associées à une colonisation plus misérable que conquérante). Dans la concurrence économique, les Caldoches de Nouméa seraient les alliés des métropolitains, méconnaissant la brousse, passant leurs vacances et investissant à l'étranger (notamment sur la Gold Coast australienne) et mettant en danger le vivre ensemble et l'équilibre de la société.

IDENTITÉS MÉLANÉSIENNES EN KNC[80]

Il me semble difficilement concevable de parler des identités en Kanaky-Nouvelle-Calédonie et plus encore des identités en tribu, sans un minimum de connaissances relatives à l'organisation coutumière qui s'exprime de façon plus vive dans la KNC précoloniale, mais continue (avec une intensité certes variable, en fonction des personnes, de leur âge, de leur lieu de vie ou autres) à marquer les comportements des personnes affiliées et non affiliées. En ce qui concerne celles-ci, je postule en effet que toute personne ayant vécu suffisamment longtemps en contact avec ce type d'organisation peut en être influencée, le regard sur soi passant, nous l'avons vu, par le regard de l'autre.

Pillon (1985) effectue une synthèse complète de l'espace social précolonial : cette synthèse donne à voir une structure sociale complexe qui se caractérise par les déplacements et l'absence d'un pouvoir centralisé. Dans ces sociétés, l'ancêtre est au principe de la nature civilisée, le premier à défricher et bâtir, celui qui structure et garde connaissance d'un espace balisé par les toponymes, les sépultures, les mythes et les éléments naturels. De cet espace, essaiment[81] les lignages (groupes de parents agnatiques) qui intègrent d'autres groupes ou en fondent de nouveaux. Ces déplacements peuvent être occasionnés par des querelles internes, des tentatives d'expansion militaire ou de meilleures insertions sociales. Sur la Grande Terre, divisée en deux moitiés longitudinales par une chaîne centrale, les déplacements privilégient l'axe transversal, mais aussi longitudinal (le long des côtes). La côte est, qui fait face aux îles Loyauté est un lieu de passage, le point principal à partir duquel les populations des îles essaiment sur la Grande Terre et réciproquement.

Les systèmes sociaux se caractérisent par l'autonomie de lignages, qui se hiérarchisent entre eux sur le mode aîné-cadet. L'antériorité de l'arrivée des uns par rapport aux autres confère souvent aux premiers le statut d'aîné. Territoires lignagers et regroupements politiques ne se confondent pas nécessairement. Ces unités politiques (que l'administration coloniale appellera les « clans ») fonctionnent selon une structure similaire à la structure de la parenté, dans l'attribution des statuts, des fonctions (y compris celle de chef) et dans ce que cela implique pour chacun en termes de comportement (les cadets doivent, par exemple, faire preuve d'humilité par rapport aux aînés). Les

[80] Cette sous-partie est largement alimentée par le rapport de Pillon pour l'ORSTOM (1985).

[81] La reprise d'une métaphore entomologique pourrait être lue comme une contradiction, compte tenu de ma posture. Le verbe « essaimer » me semble néanmoins être le plus à même de décrire un mouvement collectif qui implique à la fois peuplement et engendrement.

fonctions sont d'une complémentarité « indispensable à la reproduction d'un ordre indistinctement matériel et rituel » (p. 2). Chacune d'entre elles est l'apanage d'un lignage, représenté par son aîné.

> Aux fonctions et statuts d'aîné/cadet qui structurent toute l'organisation sociale et les rapports des individus entre eux, correspondent des prérogatives, des devoirs, des marques de respect, des interdits, des autonomies ou des subordinations dans l'accomplissement des fonctions. (Pillon, 1985, p. 3)

La fonction de chef revient généralement à l'aîné d'une branche aînée, quoique cette attribution relève davantage de la Grande Terre :

> A la différence de la Grande Terre, le chef loyaltien n'est pas l'aîné, mais celui qui a été accepté et intronisé comme tel par les dignitaires de la chefferie ; cela en fait toute la légitimité. Par voie de conséquence, le chef n'a de pouvoir absolu sur ses sujets que dans la mesure où il est soutenu par l'opinion générale. (Guiart, 1956, p. 102)

Cette distinction tend, semble-t-il, à s'estomper. Dans l'une des tribus qui ont constitué mon terrain et qui fait pourtant partie de la Grande Terre, la légitimité du chef faisait de telles polémiques que ma famille d'accueil m'a dissuadée d'aller le rencontrer :

> *N : Non mais en fait le chef d'ici il déconne quoi.*
> *H : Ouais ?*
> *K : Il ne sert à rien le chef d'ici.*
> *S : Ouais.*
> *N : Il ne sert à rien. Déjà ce n'est pas un mec de là, tu vois. Ici, déjà, ils sont en conflit, tu vois ? Le chef ne veut pas se désister de son poste en fait. Et ça fait des années (…) qu'il est à ce poste là et ils ne savent plus comment faire…*
> *H : Pour le faire partir.*
> *N : Voilà et je pense qu'ils vont se mettre à… ils vont appeler le sénat coutumier, tu vois ? Ca va devenir un gros truc.*
> *(Extrait d'entretien avec Kalach, Nikov, Squal et Legalize, environs 20 ans)*

Les sites d'habitat des lignages sont désignés par un nom correspondant à un ancêtre, à une caractéristique naturelle (un rocher, une embouchure), à un nom de lignage ou à sa fonction (souvent identiques) : « La désignation met en jeu un ensemble de relations qui fondent le groupe lignager en fondant sa place par rapport aux autres » (p. 1). Elle est donc régulièrement réaffirmée ou reformulée. Le groupe cherche la valorisation en se servant de référents mythiques ou toponymiques. L'énoncé de l'identité est donc un acte politique qui vise à se situer par rapport à la position de force que confère le statut d'originaire du territoire. Ainsi, l'appartenance est relationnelle et constitue : « le point d'ancrage à partir duquel l'ensemble de l'espace social est envisagé » (p. 1).

Dans le langage courant, le terme de « clan » est utilisé de façon équivalente à celui de groupe et recouvre des réalités différentes. On peut par exemple parler des « clans » Dui et Bai (qui séparent toute la population paicî en deux grandes lignées en fonction de deux ancêtres mythiques distincts) et du « clan » en tant que famille agnatique.

Les lignages sont patrilinéaires et exogames, ce qui implique que l'on appartient, sauf adoption par un autre lignage, au lignage de son père :

- à vie pour un fils ;
- jusqu'à son mariage pour une fille, qui intégrera alors le lignage de son mari.

La transmission du nom de lignage, des totems, des droits et des terres se fait donc de père en fils, ce qui implique que l'homme devient ancêtre dans son propre lignage alors que la femme mariée le devient dans celui de son mari. Les mariages se pratiquent généralement avec un autre lignage, qui se trouve idéalement en position de cousin croisé. En région paicî, par exemple, les lignages sont répartis en deux moitiés intermariantes, les Dui et les Bai. Un homme dui épouse donc une femme bai et inversement. Les Dui et les Bai sont ainsi idéalement en position de cousins croisés et les pairs se répartissent, pour chaque personne, en deux groupes : premièrement les « gens de mon côté » et deuxièmement les « gens de mon oncle maternel », appelés aussi le « clan oncle », les « maîtres de la demeure » ou les « utérins, invités ». Contrairement à la terminologie de parenté de type « esquimau » (qui est celle utilisée en France, par exemple), la parenté kanak use d'une terminologie dite iroquoise, qui détermine et distingue les liens de parenté en fonction du sexe des personnes au fondement de la relation (H-H, F-F ou F-H). Les oncles et tantes (« tonton » et « tantines ») sont donc respectivement les frères de ma mère et les sœurs de mon père. Les pères et les mères (« papas » ou « mamans ») sont les frères de mon père et les sœurs de ma mère. Les enfants des frères de mon père et des sœurs de ma mère (cousins « parallèles ») seront mes frères et sœurs, alors que ceux des frères de ma mère et des sœurs de mon père (cousins « croisés ») seront mes cousins[82].

En miroir du terme Caldoche et quoiqu'il fasse, contrairement à celui-ci, l'objet d'une adoption quasi-unanime, le terme Kanak est la réappropriation d'une désignation péjorative exogène, pour en faire un emblème d'unité politique et culturelle. Le terme vient d'Hawaï (*tamata, kanaka*, homme ou homme-animal). Jusqu'à l'avènement des revendications indépendantistes, il est orthographié « canaque » et considéré comme une injure (« sale canaque ! »). A l'époque de la colonisation, les Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie sont méconsidérés et objet d'une comparaison défavorable persistante par rapport aux Polynésiens, dont on considère la couleur, la taille et les traits comme se rapprochant davantage des critères de beauté européens. L'importation, en Nouvelle-Calédonie, de mots provenant de l'Afrique coloniale dite primitive (« brousse », « tribu », « case »), pourtant absents en Polynésie, est un exemple des représentations qui prédominent alors.

Au milieu du siècle dernier, on préfère les termes d'autochtone, d'indigène, puis de Mélanésien (pour le distinguer des Caldoches, eux aussi indigènes car nés sur le territoire) à celui de kanak. Pour expliquer la réappropriation récente du terme kanak, certains évoquent l'adoption d'un terme exogène pour signifier l'inexistant (l'unité politique et culturelle des « pays kanak » n'allant pas de soi) et, par la transformation du « canaque » initial en un invariant « kanak », dépasser l'hétéro désignation. Ce dépassement entraîne avec lui une modification de l'auto-perception car il conduit les peuples kanak à se penser en fonction de leur périphérie plutôt qu'en fonction de leurs centres[83].

[82] Ce paragraphe synthétise une partie d'un document préparé par Leblic (mai 2003), pour le congrès du Groupe de Recherche Européen en Placement Familial (Annecy) : « D'une famille à l'autre : circulation enfantine kanak en Nouvelle-Calédonie ».
Source : http://www.agence-adoption.fr/espacepro/IMG/pdf/Circulation_enfantine_kanak.pdf.

[83] Ce mouvement n'est pas uniquement l'apanage des peuples kanak. Il est relativement récent dans l'histoire de l'humanité et relève de ce qu'Anderson (1996) nomme « l'imaginaire national ».

A ce propos, il est à noter la similitude entre cette démarche et celle concernant le terme Caldoche : après avoir été désignés par d' « autres » (les colons), les Kanak se donnent les moyens d'avoir voix au chapitre et de s'auto-désigner. Cependant, compte tenu de leur structure sociale au moment de la colonisation, l'idée même de cette unité est abstraite car importée. Ils décident donc de reprendre le premier terme l'ayant matérialisé pour en faire le remède de la colonisation, un peu à la manière de l'homéopathie (combattre le mal par un principe similaire) et pour se distinguer des autres Mélanésiens que représentent, par exemple, les Papous ou les ni-Vanuatu. Par ailleurs, les Caldoches ressentent un besoin accru de se définir en tant que communauté distincte des français et, en miroir des Kanak, ils reprennent un terme péjoratif utilisé par les médias français pour se distinguer à la fois des Kanak et des Français. En termes d'effet Remus, il y a matière à interrogation.

Le terme « Océanien » est parfois utilisé pour exprimer l'affiliation à certains traits culturels communs aux autres peuples d'Océanie, tels la coutume et la distinction d'avec l'Occident auquel on associe des caractéristiques telles que l'individualisme et l'attrait démesuré pour l'accumulation du capital.

Néanmoins, l'affiliation aux autres océaniens est souvent remise en question, notamment en ce qui concerne les Wallisiens qui, bien que jugés semblables en ce qui a trait à la coutume, sont associées à une immigration invasive, une concurrence déloyale sur le marché de l'emploi et une sympathie anti-indépendantiste.

Si les comportements racistes des autres communautés envers les Kanak, subissent un affaiblissement constant et reconnu, durant le 20ème siècle, ils n'en demeurent pas moins toujours ressentis, quoiqu'ils s'expriment de façon plus dissimulée et plus latente. Les progrès effectués sont principalement associés aux Événements, soulèvement presque unanimement jugé positif par les acteurs kanak et par les générations suivantes qui leur en sont redevables. Jusqu'alors, la domination coloniale tendait à gommer l'existence d'un peuple souvent jugé pacifique et conciliant et ne posant donc pas de « problème particulier ». Les us et coutumes qui, pour certains, étaient promis à disparaître étaient, pour d'autres, encore bien réels, quoique méconnus des autres communautés car absents du discours majoritaire. La nécessité d'expliquer la coutume émerge donc peu à peu et devient l'un des leitmotivs de Jean-Marie Tjibaou[84], connu pour prôner généralement une vision consensuelle de l'indépendance. Mais pour déstabiliser l'*establishment*, certains mentionnent le besoin d'opérer une rupture radicale, en frappant un grand coup. Pour certaines personnes interviewées par Carteron, c'est ce besoin qui, d'après elles et *a posteriori*, aurait déclenché les Événements. Plusieurs de mes propres entretiens convergent en ce sens.

L'organisation de Mélanesia 2000, festival des arts mélanésiens par Jean-Marie Tjibaou, en 1975, représente certainement un tournant décisif pour les Kanak qui constatent alors, dans le partage, la richesse mais surtout la vigueur de leur patrimoine. Patrimoine qui est considéré à l'époque, et peut-être plus encore aujourd'hui, comme une « tradition » par les autres, tandis que les Kanak l'appréhendent comme un mode de vie, une façon d'être holistique. Dans cette perspective, les revendications d'alors (promises à se renforcer quinze ans plus tard), qui se construisent autour des notions de dignité, de respect, de reconnaissance, évoluent et se concrétisent à travers les revendications foncières et de souveraineté, sont les pièces d'un même puzzle.

[84] Documentaire de Walles Kotra « La Parole Assassinée ».

A ce propos, il est intéressant de signaler une différence notable entre les conditions de vie des Kanak des îles (Loyauté, Belep, Pins), déclarées réserves indigènes intégrales en 1898 et celles des Kanak de la Grande Terre, que les déplacements et les cantonnements ont déstructurés. Les îliens, « bien en place », sont jugés plus sécurisés dans leur ancrage et plus « ouverts » (aux Blancs et à leurs différents « apports ») que les Kanak de la Grande Terre, issus de sociétés recomposées, fragilisées et traumatisées. Les premiers sont donc parfois considérés comme pouvant être tentés par les arguments loyalistes et pouvant donc affaiblir la cause kanak, de façon générale.

Pour Carteron (2008), les Kanak développent, depuis les Événements, une image généralement positive d'eux-mêmes, en tant que peuple autochtone ayant conservé l'essentiel de ses traits ancestraux. Les interrogations dont ils font part, ne sont pas relatives à la définition de leur identité, mais portent sur l'adaptation de leurs conditions de vie à l'économie de marché et sur la légitimité kanak dans le devenir institutionnel du pays.

Si les Kanak considèrent généralement qu'ils ont aujourd'hui plus d'outils pour participer à la construction et à la gouvernance du territoire, la pérennisation du mode de vie en tribu est un souci régulièrement exprimé. L'expression consensuelle d'une image positive de la coutume et de sa reproduction m'apparaît comme paradoxale, dans un contexte où l'attrait de Nouméa, de l'accession à un emploi rémunéré et aux biens de consommation pour les jeunes générations est une réalité avérée. Les parents sont souvent tiraillés face à la question de les envoyer ou non à l'école, qui représente à la fois une possibilité d'ascension sociale et un puissant outil d'assimilation. Le jeune qui se retrouve en ville perd l'espace essentiel qui structure les pratiques de la coutume. Ayant observé les écueils du mode de vie à Nouméa, certains se méfient et prônent la vigilance, voire la méfiance face à un développement « à l'occidentale » dont la crise actuelle semble annoncer le déclin. Pour eux, les acquis sociaux sont superficiels et la lutte doit se poursuivre. D'autres pensent au contraire qu'il est temps de quitter une attitude de « victime professionnelle » (Kasarhérou interviewé par Carteron, 2008, p. 116) considérée comme injuste et régressive et, pour renforcer les acquis de la lutte, saisir sa chance et aller de l'avant. Ces oppositions marquent les significations attribuées au destin commun, perçu tantôt comme une réelle volonté et possibilité de partage, tantôt comme le retour de la menace d'assimilation sous des formes plus pernicieuses.

Ces dernières observations m'interrogent : après avoir conduit une lutte dont on peut dire des acquis qu'ils sont sans précédent, sur le plan institutionnel et politique dans un état colonial, les Kanak doivent faire face aujourd'hui au danger que l'accès à l'emploi salarié et aux biens de consommation font peser sur le mode de vie en tribu. Le conflit le plus ardu pour le maintien d'une identité spécifique semble alors s'exprimer non plus à un niveau intergroupal, mais bien intragroupal ou intra-individuel. La fragilisation de fondements identitaires jugés centraux peut, nous l'avons vu notamment avec Martens (2010 ; 2011), conduire les individus et les groupes à chercher le grossissement des différences, l'accentuation des traits négatifs attribués à autrui et des traits positifs propres. Cette vision manichéenne affecte-t-elle l'Histoire, faisant de celle-ci l'otage de ces phénomènes et des surenchères idéologiques ainsi produites[85] ? Dans la Kanaky-Nouvelle-Calédonie

[85] Ainsi, Kasarhérou, interviewé par Carteron, attire l'attention sur le danger d'une Histoire qui tendrait à présenter les Caldoches comme des « méchants oppresseurs » et les Kanak comme « gentils révolutionnaires ». Certains Kanak ont également participé à des répressions ou ont été employés pour la surveillance de bagnards: « Elle pose quand même problème cette histoire. Tant qu'elle est vue dans une perspective

actuelle, ces accentuations ne peuvent-elles pas, lorsqu'elles sont transmises aux nouvelles générations, renforcer à la fois les extrémismes et provoquer des dissonances chez une population de jeunes qui se considère de plus en plus métissée ? Ne pourrait-on pas trouver une façon de formuler cette inquiétude comme ce qu'elle semble être avant tout: celle d'un tiraillement intérieur ? Ne pourrait-on pas, sur cette base, envisager l'Histoire sous le prisme de ce tiraillement ?

JEUNESSE EN KANAKY

Dans un document produit par le Sénat Coutumier sur saisine de l'Etat et intitulé « La place du jeune Kanak », les mandataires constatent :

> Le jeune semble ignorer le commencement de l'histoire politique et coloniale de son pays par l'intrusion de la religion, la spoliation des terres, le boom du nickel et la pénétration de la mondialisation. Cette ignorance s'avère frustrante dans certains cas. Cette méconnaissance tend à dire qu'il ne dispose pas des éléments fondamentaux pour avoir un éclairage averti afin de s'intégrer et de participer aux instances dirigeantes et communautaires de la cité telles que les associations, les collectivités, les institutions politiques et coutumières mais aussi dans l'interprétation d'accord et de protocole, puisqu'il ne décode pas l'utilisation des outils existants. (Avis du Sénat Coutumier, 2009, p. 40)

La construction d'une cohésion nationale à partir de communautés hétéroclites (ce que les accords ont appelé « le destin commun ») nécessite un travail collectif de construction et de partage de sens. Mais ce travail semble actuellement remis en question, notamment par une divergence dans les représentations construites autour des Accords et différenciées entre les générations, selon que les Événements ont été vécus en direct ou non.

Selon Barnèche (2005), les jeunes calédoniens doivent, aujourd'hui, affronter des problèmes différents de ceux de leurs aînés. Pour donner sens à ces problèmes, ils puisent dans le registre argumentatif constitué entre autres par la colonisation et les Événements pour interpréter les difficultés auxquelles ils doivent faire face. En effet, bien que l'on constate un désintérêt croissant des jeunes par rapport aux mouvements politiques qui ont animé leurs aînés, on observe également un phénomène de cristallisation de la haine de certains jeunes kanak envers les « Blancs », haine parfois réciproque et fondée entre autres sur une interprétation partielle –partiale– des Événements et du passé colonial. Les Événements sont donc perçus différemment en fonction du sentiment d'appartenance. Paradoxalement, l'auteure constate que les jeunes de Nouméa sont las d'une affiliation identitaire traversée d'enjeux politiques, et dépendante de ceux-ci :

> Les jeunes qui s'expriment ici rejettent en fait cette désignation (celle de kanak) en ce qu'elle comprend une connotation désormais trop lourde de lutte politique, en ce qu'elle est empreinte d'une revendication, d'un orgueil identitaire qui semble aujourd'hui dépassé pour ces jeunes, ou peut-être à dépasser. (Barnèche, 2005, p. 112)

Les résultats de Carteron (2008) le rallient aux propos de Barnèche (2005). Il semblerait bien que les différences de génération introduisent une nuance dans les revendications identitaires. Plusieurs de

---

manichéenne, tout le monde est content, mais dès qu'on commence à rentrer dans les détails, (...) ça créé quelques lignes de failles dans les belles idéologies » (p. 115).

ses interlocuteurs ayant vécu les Événements prétendent que les jeunes ne sont pas pris dans le même type de tiraillement identitaire. Mais contrairement à Barnèche, qui constate un repliement identitaire aboutissant à la haine de l'autre, Carteron présente les jeunes comme « plus ouverts, plus souples, moins préoccupés à maintenir une certaine idée du groupe » (2008, p. 76). Le mouvement qu'ils engagent se fait dans deux directions : « une différenciation du groupe dans son histoire propre et l'intégration d'une histoire commune aux différents groupes ayant peuplé successivement la Nouvelle-Calédonie » (Carteron, 2008).

Si l'on peut trouver chez les auteurs s'étant intéressés aux jeunes des propos si contrastés, la littérature scientifique ne constitue pas le seul discours caractérisé par les divergences pointées. Celles-ci marquent également les propos de sens commun et Kholer, Pillon et Wacquant (1985) nous permettent de mieux comprendre ce phénomène.

Dans leur étude qui établit une corrélation entre la distance objective des jeunes aux relations sociales « traditionnelles » et leur non-adhésion à des éléments considérés constitutifs de la coutume[86], les auteurs présentent une jeunesse « prise en cisaille » (p. 203). Pour ceux-ci, « l'évolution morphologique et idéologique de la jeunesse canaque permet de comprendre celle de l'ethnie mélanésienne dans son ensemble et dévoile, dans un même mouvement, la profondeur de la crise du système colonial calédonien » (Kholer, Pillon & Wacquant, 1985, p. 203). La différenciation des jeunes, sur un plan culturel et socio-économique, est principalement due à l'action conjointe de la scolarisation secondaire et de l'accès au salariat urbain. La dualisation de la jeunesse kanak « s'accompagne d'une différenciation idéologique face à la coutume : les salariés et les scolaires de Nouméa ont l'indice de contestation le plus élevé, et les jeunes des tribus vivant de l'horticulture traditionnelle l'indice le plus bas » (p. 223). Ainsi, les jeunes se situent au barycentre des forces qui déterminent l'organisation coloniale de l'immédiate après-guerre et de sa dissolution :

> Situés au point de passage entre deux systèmes sociaux (capitaliste et domestique[87]) qui constituent la formation sociale calédonienne, ils subissent de plein fouet la réorganisation des rapports sociaux qui les articulent. C'est dire que les crises d'identité que traversent les jeunes Mélanésiens d'aujourd'hui ne sont ni psychologiques ni individuelles, mais bien sociales et structurelles. L'ambiguïté, l'instabilité vécue de leur situation n'est nullement affaire de « motivation » ou de « prise de conscience », mais toute entière inscrite dans celles de leurs positions sociales. (Kholer, Pillon & Wacquant, 1985, p. 210)

[86] Légitimité de la chefferie, position par rapport aux biens d'autrui, à l'adoption, à l'autorité des hommes et des vieux, à l'imposition du mariage.

[87] Nous verrons que pour un article antérieur à l'ouvrage de Boltanski et Thévenot (1991) cette référence aux mondes domestique et marchand est agréablement surprenante.

L'AUTRE

> *Mon copain Damien a fait une classification marrante pour m'expliquer les liens entre les personnes de la tribu : (1) Membre de la famille ou clan, c'est « nous » ; (2) Membre d'un autre clan dans la tribu = « extérieur » ; (3) Membre d'une autre tribu dans le même district = « ex-extérieur » ; (4) membre d'une tribu dans un autre district = « ex-ex-extérieur » ; (5) Membre d'une autre aire coutumière = « ex-ex-ex-extérieur » ; (6) Calédonien non kanak = « ex-ex-ex-ex-extérieur » ; (7) Non calédonien = ex-ex-ex-ex-ex-extérieur ».*
> *(Extrait de mon journal de terrain, 6 février 2011)*

Carteron (2008) réfère à Leblic (2006)[88] pour définir les différents niveaux constitutifs de l'identité kanak : « celui de l'individu, celui du groupe (lignage, clan), celui des relations qu'il va instaurer (groupe maternel, alliances), celui de sa région et de son groupe linguistique, celui de son appartenance ethnique "en tant que Kanak face aux non-Kanak" » (pp. 104-105). Cette structuration par élargissements successifs préexiste à l'insertion de tout individu, qui se moule (avec une marge de liberté relative) dans cette structure qui tente de se maintenir malgré sa mise à mal par la colonisation.

L'organisation sociale précoloniale est indissociable des « droits » fonciers de l'époque. Ceux-ci se distribuent en fonction de l'appartenance à « un groupe de parents patrilinéaires, actuellement conceptualisés en termes de lignage ou de clan » (Pillon & Sodter, 1991, p. 8). Ces termes s'éloignent de la polysémie vernaculaire correspondante qui réfère davantage à la notion de « maisonnée » (Pillon & Sodter, 1991, p. 8, référant à Doumenge, 1975 ; Bensa & Rivierre, 1982 ; Dubois, 1984). L'appartenance originelle est « coextensive à l'identité sociale et aux droits premiers du groupe maximal de parenté patrilinéaire » (Pillon & Sodter, 1991, p. 8, référant à Bensa, 1981 ; Kasarherou, 1988) et fonde *a contrario* la notion de parcours, deuxième pilier de l'identité sociale, même si les revendications actuelles d'autochtonie conduisent les lignages à se situer de plus en plus par rapport à une origine locale. Ces notions fondent l'opposition fondamentale des territoires entre lignages d'originaires et lignages d'étrangers. Les originaires sont détenteurs du pouvoir à la fois politique et foncier, « l'espace de fondation d'une même parentèle patrilinéaire constitue ainsi l'unité locale, territoriale et politique, maximale » (Pillon & Sodter, 1991, p. 9, référant à Bensa & Rivierre, 1982 ; Pillon, 1990). Cette unité « recouvre généralement une vallée, ou une portion de côte, et s'étend du rivage à la ligne de partage des eaux » (Pillon & Sodter, 1991, p. 9, référant à Guiart, 1972 ; Bensa & Rivierre, 1982 ; Metais, 1986). Elle est désignée par le nom du groupe dominant « ou de l'un de ses patronymes les plus prestigieux » (Pillon & Sodter, 1991, p. 9, référant à Bensa & Rivierre, 1982 ; Pillon, 1990). L'accueil des individus extérieurs et les redistributions consécutives de droits fonciers (plus ou moins durables), rythment les réorganisations des fonctions et hiérarchies sociales locales. Dans ce contexte, les alliances matrimoniales fondent un lien d'entraide entre lignages et revêtent, de ce fait, une importance centrale.

La fluidité qui caractérise cette organisation marque les groupes ainsi formés d'une segmentarité et « relative autonomie foncière et politique des lignages à l'intérieur du terroir et des ensembles politiques locaux » (Pillon & Sodter, 1991, p. 10). La relation sociale est le support qui délimite l'utilisation foncière et la fonction associée.

[88] Référence non disponible dans la bibliographie de Carteron.

La référence explicite au terroir et au parcours, dans l'extrait issu de mon corpus d'entretiens qui est présenté ci-dessous, nous montre que de nombreux aspects de cette organisation sont encore en vigueur à l'époque actuelle :

> *Oui, (on a lutté) pour notre indépendance, puisque le mot… Dans la langue on dit « je défends mon sapin et mon cocotier[89] pour que je circule librement en dessous de mon sapin et mon cocotier ». Voilà le mot. Le mot dans la langue.*
> *(Extrait d'entretien avec Daynon, 65 ans)*

L'arrivée des colons va modifier profondément cette organisation sociale d'au moins trois façons :

1) la mise en réserve ;

2) la redéfinition de l'accès au foncier et des politiques internes ;

3) la généralisation de la nécessité de l'accueil, nécessité issue des déplacements liés au cantonnement et à l'extension du salariat ;

1) La mise en réserve provoque le déplacement et le rassemblement de groupes de parenté dispersés et la plupart du temps politiquement autonomes. L'articulation initiale complexe entre parenté, statut, fonction, foncier et politique se voit bouleversée. Regroupées selon des logiques pouvant varier, les tribus ainsi constituées suivent des destins contrastés qui ont pour trait commun la multiplication des « étrangers au terroir », précarisant de façon étendue et massive une grande partie de la population, qui se retrouve alors en situation de subordination politique. Certains groupes continuent aujourd'hui de cultiver sur des terres dont ils bénéficient de droits d'usage temporaire et n'ont pas droit à la parole au Conseil des anciens de la tribu.

2) Les terres de réserve deviennent des propriétés collectives, placées sous l'autorité de chefs nommés par l'administration et investis d'une autorité disproportionnée, au regard des situations antérieures. Cette investiture tend à affaiblir progressivement la fonction de la chefferie, en tant qu'instance d'intégration et de cohérence sociale et politique, reposant sur un accord entre différentes composantes lignagères, d'origines parentales diverses. En effet, avant la colonisation, cette fonction est unitaire :

> (Elle) repose ainsi sur l'assignation des différents groupes de parenté patrilinéaire à des regroupements hiérarchiques et à des fonctions largement constitués en référence aux besoins organisationnels d'un tel ensemble politique et dont la sacralité du chef est placée en apex. La personne du chef incarne l'identité, le prestige, et la réussite commune des groupes de parenté, cette dernière étant révélatrice de la faveur des ancêtres et des dieux du terroir. Le rôle fédérateur des chefs est quasi-explicite. (Pillon & Sodter, 1991, p. 13)

L'investiture de nouveaux chefs par l'administration coloniale va déstructurer cette organisation et créer des conflits, des rivalités et des querelles de légitimité. Par ailleurs, elle créera une institution investie d'un pouvoir coercitif nouveau. Après la seconde guerre

[89] Le sapin se réfère au pin colonnaire, symbole de virilité, il est planté autour de la case du grand chef et le cocotier symbolise la féminité. Associés, ils représentent l'altérité et la complémentarité du couple homme-femme, ainsi que l'empreinte des hommes sur la nature.

mondiale, sa suppression et son remplacement par un Conseil des anciens, pourvu d'une autorité encore à construire, affaibliront considérablement le pouvoir de contrôle local. Cette redistribution aura, par ailleurs, un effet sur l'accès ou le non accès de certains individus aux cultures marchandes.

3) Si l'intégration locale des nouveaux arrivant est la condition d'accès à la terre, l'accueil de l'étranger se fait par les originaires, le statut d'étrangers ne dure pas éternellement et les anciens accueillis sont peu à peu intégrés dans le groupe des « anciens du pays ». Or, les déplacements généralisés provoqués par la colonie auraient paradoxalement « débouché sur un allongement de la période de transition vers l'autonomie politique et foncière des nouveaux venus » (Pillon & Sodter, 1991, p. 12, référant à Mapou, 1990). Face à un flux important d'arrivées, les originaires tendraient à retarder l'accès à la fonction d'accueillant, afin de maintenir un droit de regard sur les arrivées ultérieures, potentiellement nombreuses.

Les cohésions et coercitions précoloniales ayant été bouleversées, les tribus représentent souvent des espaces traversés par des tensions latentes, parfois héritées de plusieurs générations et qui, quand elles ne sont pas habilement gérées, peuvent dégénérer en conflit.

Nous l'avons vu, les relations hiérarchiques se négocient et se structurent en fonction d'une ancienneté liée à l'ancrage dans un territoire. Dans un groupe existant, le dernier arrivé occupe ainsi une place de subordination par rapport au lignage aîné. Il peut, pour diverses raisons, être adopté, prenant les références lignagères de son adoptant tout en conservant envers lui son statut de cadet. Il peut également garder son patronyme et devenir un donneur de femmes mais il reste néanmoins cadet. Il peut enfin être intégré comme aîné et chef[90] : « il prend alors le nom des originaires qui, en lui cédant la fonction de chef, conservent les prérogatives de ceux qui font les chefs et contrôlent droits fonciers et relations aux ancêtres fondateurs » (Pillon, 1985, p. 3). Ces intégrations font la trame de la circulation des personnes et des reconfigurations politiques.

La hiérarchisation des lignages sur le mode aîné/cadet implique la soumission et l'humilité de l'accueilli envers l'accueillant. A ce propos, il est intéressant de noter que cette habitude semble partagée avec les vieilles familles caldoches, qui se situent entre elles en fonction de leur arrivée sur le territoire. Il est rare qu'une personne se présentant en tant que telle, omette de signaler le nombre de générations implantées sur le territoire dont elle est issue : on est « caldoche de 5ème génération », par exemple.

Tout ceci étant dit, on ne peut prétendre ni de la colonisation, ni des migrations ultérieures depuis l'extérieur, qu'elles aient concouru au maintien des structures au fondement du lien social coutumier: en déplaçant les groupes et en redessinant les frontières, les hiérarchies passées ont été bouleversées et dans la confusion et l'impossibilité de déterminer qui pouvait prétendre au statut d'accueilli ou d'accueillant, les tensions internes ont été exacerbées. A la lumière de ceci, la lecture du préambule de l'Accord de Nouméa revêt une dimension particulière :

> L'identité kanak était fondée sur un lien particulier à la terre. Chaque individu, chaque clan se définissait par un rapport spécifique avec une vallée, une colline, la mer, une embouchure de

[90] Ce type d'intégration a été accordé à certains colons, les membres des chefferies de certaines tribus se reconnaissent d'ailleurs parfois, d'un œil extérieur, par une peau plus claire.

> rivière, et gardait la mémoire de l'accueil d'autres familles. (…) La colonisation de la Nouvelle-Calédonie s'est inscrite dans un vaste mouvement historique où les pays d'Europe ont imposé leur domination au reste du monde. (…) L'organisation sociale kanak, même si elle a été reconnue dans ses principes, s'en est trouvée bouleversée. Les mouvements de population l'ont déstructurée, la méconnaissance ou des stratégies de pouvoir ont conduit trop souvent à nier les autorités légitimes et à mettre en place des autorités dépourvues de légitimité selon la coutume, ce qui a accentué le traumatisme identitaire.

En accaparant les territoires, les colons ont privé les clans de leur droit le plus fondamental, celui d'exercer l'accueil. Dans cette perspective, reconnaître « la légitimité du peuple kanak, premier occupant du territoire »[91] constitue un enjeu crucial.

En outre, l'immigration massive est perçue comme une menace dans une société où l'équilibre social reste fragile. L'attitude, souvent jugée arrogante, des « métrofonctionnaires qui ont tous les diplômes, ont tout vu, tout lu, touché la prime »[92] contraste avec l'humilité de rigueur entre accueillant (aîné) et accueilli (cadet). Lorsque qu'une personne extérieure à la tribu présente une coutume à un hôte, et même s'il s'agit d'un Kanak originaire d'une région distante de quelques kilomètres, on peut souvent l'entendre dire, si elle s'exprime en français, « je me rabaisse et m'humilie devant vous ». En contraste avec cette attitude, toute arrogance, défiance ou rejet d'une personne non-kanak envers une personne kanak peut potentiellement donner l'impression à celle-ci que celle-là se positionne « en terrain conquis ». Elle peut alors assez facilement s'entendre rétorquer un très fameux (mais souvent mal compris, car jugé raciste) : « tu es chez nous »[93], l'ancienneté des Kanak par rapport aux Caldoches et plus encore, aux Métropolitains ne pouvant être remise en question. Il n'est ainsi pas rare que la situation dégénère en bagarre.

> *Donc l'identité aussi c'est surtout dans l'accueil: entre l'accueilli et l'accueillant. (…) Dans l'identité, dans cette recherche de l'identité. Tout évolue. Donc on va évoluer dans le sens où… c'est mondial. Mais: d'où je viens, d'où tu viens, je t'accueille, tu m'accueilles (…). T'es chez moi, t'es pas chez toi. Et ça c'est une conscience.*
> *(Extrait d'entretien avec Damien, 36 ans)*

Les lacunes et les incompréhensions qui ont amené les Événements persistent aujourd'hui. Leur transmission ne serait-elle pas, dès lors, l'occasion d'étudier les dynamiques socio-historiques et les ensembles de représentations qui sous-tendent le conflit pour permettre aux personnes d'ajuster leur comportement en conséquence ?

1.3 Pôle analytique

Ce sous-chapitre propose de solliciter le cadre théorique pour articuler les thématiques de l'identité et du conflit, dans les contextes kanak et calédoniens.

[91] Reconnaissance entérinée, rappelons-le, lors de la conférence de Nainville-les-Roches en 1983.

[92] Il s'agit ici de la prime d'éloignement, ou « prime d'expatriation », négociée avec son employeur par un employé pour encourager celui-ci à s'installer à l'étranger. Cette citation provient de la description de Joinville, caricature du métropolitain, qui est l'un des personnages principaux de la « Brousse en folie », bande dessinée de Bernard Berger célèbre sur le territoire. Cette citation est souvent reprise dans les discussions quotidiennes.

[93] Ou, sous une forme plus ironique, « bienvenue chez nous ».

Nous verrons comment se manifeste l'entretien des frontières ethniques dans ces contextes, traversés par l'effet Remus. Nous découvrirons ensuite comment s'élaborent les catégories de d'indépendance, de décolonisation, d'autodétermination et d'autochtonie, en regard du droit international.

ENTRETIEN DES FRONTIÈRES ETHNIQUES

Si, à l'instar de Bierschenk et Olivier de Sardan (1994), l'on considère que « le conflit est (…) un élément inhérent à toute vie sociale » (p. 2), la KNC ne fait certainement pas exception. L'on conviendra aisément qu'il s'agit d'une société qui, comme n'importe quelle société, oscille entre instabilité et stabilité, conflit et paix. Avec, toutefois, une spécificité qu'elle ne partage pas avec toute société et qui réside dans son statut politique indéterminé et à déterminer, ainsi que dans son inscription sur la liste des 16 pays non autonomes de l'ONU, deux faits qui rendent le territoire potentiellement plus instable, malgré une relative paix civile.

Dans un chapitre au titre évocateur[94], Mokaddem (2007) observe :

> En Nouvelle-Calédonie, les répartitions des populations consécutives des logiques historiques clivent et articulent des segments sociaux ségrégués. Le fait que depuis 1998, date du processus politique de l'accord de Nouméa, le maître-mot soit celui de « destin commun » signifie que la jonction sociale des différents groupes de population n'existe toujours pas. (p. 101)

Au clivage social, s'ajoute un clivage géographique, issu des répartitions imposées par la colonie :

> Les groupes de population positionnés contre l'indépendance kanak, dont un des mots d'ordre fut la restitution des terres spoliées, ont fui la côte est et les Îles Loyauté. Du nord au sud de l'archipel, les aires géographiques sont variées à la fois par la morphologie physique, par les densités démographiques et par les répartitions ethniques inégales. Nouméa, chef-lieu du territoire, occupe le siège centralisant les flux démographiques et économiques. La côte ouest se répartit entre populations kanak et non kanak alors que la côte est, les îles Loyauté et l'île des Pins, sont exclusivement de dominante kanak. De ces clivages géographiques et ethniques, nous pouvons lire une ligne de segmentation répartissant « pays kanak » et « espace européen ». (Mokaddem, 2010, pp. 55-56)

Nous l'avons vu avec Barth (1969/1995), les modes d'adaptation entre différents groupes qui partagent un territoire sont pluriels. Leurs interactions peuvent, premièrement, être limitées par l'occupation d'un environnement naturel nettement distinct et donc par une faible concurrence pour les ressources. C'est le cas, me semble-t-il, de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie rurale, et celle d'avant 1870, époque à laquelle est produite une réglementation accrue dans le but d'organiser les territoires et permettre l'exploitation du nickel. Les groupes peuvent, deuxièmement, monopoliser des territoires séparés, mais entrer en concurrence pour l'accès aux ressources. Un secteur d'activité politique (ou autre) le long de la frontière permettra leur articulation. La Kanaky-Nouvelle-Calédonie entre, à mon sens, de plain-pied dans cette définition, les secteurs d'activités politique et économique « le long de la frontière » étant centralisés dans la capitale Nouméa, porte d'entrée et

[94] « Conflits ethniques? ».

de sortie à l'international, qui dans les représentations courantes, est opposée à « la brousse », lorsqu'il s'agit de la Grande Terre, et aux « îles », lorsqu'il s'agit des Loyautés. Les groupes peuvent, troisièmement, entretenir une interdépendance étroite, l'environnement occupé obéissant au partage relatif à l'entretien des frontières mais de façon imbriquée et articulée. On voit apparaître de telles situations en KNC, notamment à Nouméa ou dans les grands villages.

A l'instar des différents recensements de population effectués sur le territoire en « catégories ethniques », puis suivant le « sentiment d'appartenance », ces clivages provoquent le malaise d'une population métissée qui, ne pouvant se résoudre à trancher pour l'une ou l'autre de ses appartenances, choisit de cocher la case « autre ».

De plus, « la variable ethnique a toujours été considérée comme une variable politique » (Mokaddem, 2007, p. 101). Issue d'une logique fondée sur la bureaucratie de l'État-nation[95], l'obligation de se situer par rapport à cette variable met un grand nombre d'individus devant l'obligation de choisir son camp entre « les Kanak », au mieux habitants légitimes du territoire, garants sages et courageux du lien sacré à la terre mais pourvus d'idéaux indépendantistes naïfs et incompatibles avec l'idée de développement et de progrès, au pire, loyalistes car assistés et corrompus, et les « non-Kanak » (loyalistes s'ils sont raisonnables) qui « œuvrent à la construction du pays » mais construisent leur fortune sur les acquis d'une colonisation inhumaine et destructrice.

L'unité de « l'ethnie kanak » provient, quant à elle, des revendications contemporaines du mouvement mondial de décolonisation, né au milieu du 20ème siècle, identité et altérité se définissant jusqu'alors, la plupart du temps, en fonction des différents clans d'appartenance, organisés autour des chefferies. D'abord terme générique utilisé par les colons pour désigner l'ensemble des noirs du Pacifique, le mot « Canaque » devient « Kanak ». De cette façon, « la dénomination effectue une conversion logique aussi redoutable qu'efficace : l'injure raciste (…) sera inversée en un nom invariable en genre et en nombre » (Mokaddem, 2007, p. 102), transformant les clans et les groupes –Dui, Bai, Hoot Ma Waap, Xârâcùù, de Houaïlou, de Ponérihouen, du district de Wetr, de celui de Gaicha, de la Grande Terre, des Îles Loyauté– en Peuple Kanak. Ainsi, le partage d'un sort commun (la domination coloniale) rassemble des entités très distinctes en un seul corps qui superpose origine ethnique et pensée politique.

[95] Un autre exemple probant d'une bureaucratie toute orientée vers le recensement, la classification et le contrôle de sa population est consultable sur le site de l'ISEE, http://www.isee.nc/portraitribu/tribus.html, où l'impressionnant « portait de votre tribu » donne des informations méticuleuses pour chacune des tribus du territoire, allant jusqu'à détailler le nombre de diplômes, de baignoires et le nombre de personnes déclarant appartenir à la tribu mais n'y résidant pas.



Source : http://www.gouv.nc/portal/page/portal/gouv/institutions/senat_coutumier.

Cette connotation politique amène les statistiques et les catégories démographiques à gommer les Kanak en tant que peuple, pourvu de traits spécifiques rassembleurs. Elle pousse les démographes à définir ces populations en fonction de circonscriptions géographiques (Océaniens, Mélanésiens) qui ne donnent pas davantage d'information sur les divergences et spécificités des populations du Pacifique Sud : les Kanak ne sont pas assimilables à tous les Océaniens (et particulièrement aux polynésiens, comme par exemple les Wallisiens), ni à tous les Mélanésiens (comme par exemple les Papouan Néo-Guinéens).

De son côté, et par contrecoup, la population calédonienne non-kanak « forme son identité en miroir de l'identité kanak » (Mokaddem, 2007, p. 108), revendiquant une légitimité basée sur un ancrage historique de plus d'un siècle. Ainsi, « en Nouvelle-Calédonie, il n'existe pas deux communautés distinctes mais plusieurs groupes de population arrivés selon des histoires plurielles qui se positionnent en miroir face au peuple premier : le peuple kanak. Certes en 1988, ces groupes de populations se sont positionnées (*sic*) derrière deux camps tranchés et adverses autour de la question radicale : pour ou contre l'indépendance » (Mokaddem, 2007, p. 109).

INVASION : LE CONTEXTE LU À TRAVERS L'EFFET REMUS

Les estimations statistiques[96] montrent que la population passe de 100'579 habitants en 1969, à 145'368 en 1983, elle augmente donc de près de 50%. Entre 1969 et 1976, le solde migratoire (+11'000) représentait près du tiers de l'accroissement de la population :

[96] Consultées le 12 août 2013 sur: http://www.isee.nc/publication/telechargement/rp96analyse.pdf.

> Entre 1969 et 1976, le boum du nickel a entraîné une forte immigration, venant à la fois de la métropole ou des Dom-Tom et de l'étranger. En conséquence, la part des personnes nées hors de la Nouvelle-Calédonie avait augmenté, réduisant d'autant la part de la population originaire du Territoire. (…) Précisons que l'immigration à cette période (1968-1972) a été plus importante que ce qui est représenté pour deux raisons. D'une part, seules apparaissent les personnes recensées en 1996. Ainsi, des personnes ayant immigré au cours de la période du boum du nickel ont pu soit repartir, soit décéder et ainsi n'être pas recensées. D'autre part, la question posée portant sur la date de dernière installation, les personnes arrivées pendant le boum du nickel puis parties, par exemple pendant les événements du milieu des années 80, puis revenues, par exemple après les accords de Matignon, n'apparaissent pas dans le pic des années 70 mais dans les effectifs de la fin des années 80. (ISEE, 1997, p. 12)

Le boom du nickel, entre 1965 et 1971, s'explique notamment par une forte croissance économique des pays industrialisés et par l'explosion de la demande en nickel due à la guerre du Vietnam. Cette croissance exceptionnelle et la période de prospérité qui l'accompagne cessent dans les années 1970, à un moment où l'exploitation du nickel contribue à environ 30% du PIB calédonien. Ce brusque changement de situation est dû notamment au choc pétrolier, à la dévaluation du dollar et à la concurrence des Philippines et de l'Indonésie. Dès 1972, les cours du nickel s'effondrent : « La détérioration du marché du nickel, puis la crise économique mondiale du milieu des années 1970, ne permettent plus les rentrées fiscales des années précédentes, engendrant un fort déficit des budgets territoriaux » (Robineau, Berthault & Christmann, 2011, p. 53).

Entre 1976 et 1983, le solde migratoire est négatif (-8 000), ce qui indique une émigration plus marquée. Ceci s'explique sans doute par la période de récession mentionnée.

Les tendances démographiques et économiques du pays révèlent donc un accroissement de la population due à la démographie et à l'immigration, ainsi qu'une érosion de la sécurité économique dans les périodes précédant les Evénements. Il n'est donc pas étonnant que l'émergence des revendications indépendantistes et le conflit politique consécutif émergent et se renforcent à cette période, même si les tensions ont des racines socio-historiques plus profondes. Il est également à noter que, en ce qui concerne les tribus, vivant principalement de l'agriculture, de la chasse et de la pêche, l'insécurité économique n'est pas nouvelle puisque son corollaire, la sécurité économique est étroitement liée à la possibilité de gérer ses propres terres.

Par ailleurs, le sentiment d'intrusion est, dans le cas de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, exacerbé par le caractère insulaire du territoire. Ce n'est pas un hasard si le début des Evénements est attribué à une immigration massive empêchant les indépendantistes d'avoir la majorité de l'électorat. Les Kanak longtemps privés du droit de vote, droit qui fonde l'État-nation démocratique, revendiquent le gel du corps électoral afin de priver les *hostis* (les métropolitains hors-nation, récemment installés) de la possibilité de décider des affaires de la *civitas*. Privés de droits égaux à ceux des habitants de la cité que les Kanak sont désormais devenus, les métropolitains se transforment en *xénos*, entraînant avec eux leurs semblables, les Caldoches, qui fragilisés dans leurs ancrages identitaires, s'identifient alors à l'Etat français, plutôt qu'à leurs voisins. Pendant les Événements, on s'en prendra principalement à *alter ego*, le Kanak de la tribu voisine, menaçant de brûler notre propriété, le Caldoche qui est souvent métis, connaissant la langue de la tribu et installé à proximité de celle-ci, « accaparant ses terres ».

Les Kanak, quant à eux, ont aussi changé : s'éloignant de la « xénophilie » qui selon Haudricourt caractérisait l'organisation politique kanak et « qui fait que l'exogène devient endogène par des rituels et des pratiques d'adoption » (Mokaddem, 2007, p. 103), ils deviennent Kanaky : une « Nation Kanak ». Comme nous l'avons déjà mentionné en citant Benveniste, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent, ne perdure que ce qui distingue l'intérieur et l'extérieur et les conventions régulant les rapports d'hospitalité se brouillent :

> J'étais dans mon île natale, dans une case. Un jour, un étranger arrive et comme l'hospitalité est une règle coutumière, je lui offre le café. Le lendemain, un autre étranger arrive et je lui offre le café, un autre et ainsi de suite jusqu'au dixième. Je finis par leur dire que je ne peux plus offrir le café car je dois penser à ma famille et à moi-même. Les dix étrangers se concertent et finissent par dire : on va soumettre cela au vote. C'est ça la démocratie. (Discours de Yeiwéné Yeiwéné reproduit par Mokaddem, 2007, p. 104, à partir de Besset, 1988)

Qu'en est-il aujourd'hui ? La Nouvelle-Calédonie actuelle offre un terrain particulièrement propice à l'agression xénophobe. Les propos suivants[97], d'un style fréquent sur le web, sont présentés pour illustrer ce que Martens a appelé l'effet Remus[98].

- *Vous avez tous été violés par les Français. LOL. Vous êtes des bons à rien. Juste bons à produire de la musique exotique (que peut composer un gosse de 10 ans avec son orgue Bontempi) de l'alcool et à rien foutre au soleil. Race d'esclaves. Héhé.*
- *Eh, oh, connard, parle bien! Bâtard! T'es jaloux, t'as pas de soleil chez toi! Enculé de blanc bec de ta race! Les kanak t'enculent à sec! Kanaky vaincra ta gueule d'enculé! Ta race aussi a débarqué avec des chaînes aux pieds chez nous et ils se sont fait bouffer par nos ancêtres! Bâtards! Vive les blacks de Kanaky et je t'encule avec ta sœur!!!! Kanaky !*
- *J'ai du soleil sur ma peau, et mes beaux cheveux :))) Ciao kanakul !*
- *Arrête de délirer travesti, t'es blanc comme de la farine, horrible à voir, c'est pour ça que vos femmes viennent nous voir, car on a une belle couleur de peau!!!! Il faut arrêter la drogue, mon con!!*
- *Je ne connais aucune femme attirée par un Caldoche. Vous ressemblez à des Australopithèques. T'as vu Kombouaré et Karembeu ? Putain arrête ton délire, tu te fais du mal... Kombouaré, encore, il a des sous, toi t'es aussi moche, mais t'es pauvre. Je te plains. Ah ah ah ! Eh non, trou du cul, j'ai de beaux cheveux bruns et j'ai la peau mate. Le soleil, c'est mon ami.*

On y constate en effet des injures à connotation manifestement animalière (« australopithèque ») et sexuelle, porteurs d'une évocation constante à l'intrusion –intromission– ; une volonté de rejeter un autre dont l'aspect physique est devenu insupportable (« t'es blanc comme de la farine, horrible à voir ») malgré des similitudes évoquées (« j'ai la peau mate ») ; la référence, à peine dissimulée, au métissage, à travers un rapprochement à la fois revendiqué et nié (« Bâtard », « travesti » - « Vous avez tous été violés par les Français » - « vos femmes viennent nous voir » - « Ta race aussi a

[97] Consultés le 28.09.12 sur: http://www.youtube.com/all_comments?hl=fr&v=DeFN_D4lloU, cette série de commentaires a été postée sous une vidéo de kaneka plutôt conventionnelle. AnahaRocard a ouvert les hostilités en ces termes: « Indépendance ? LOL. Vous êtes moches et bêtes. Vous n'avez rien inventé ». Kanakyrebels lui répond et un dialogue sulfureux s'établit entre les deux internautes. La grammaire et l'orthographe ont été corrigées, pour une meilleure compréhension.

[98] Voir également l'émission *Striptease* de 1989, intitulée « caldoche de m... - enc... de kanak ».

débarqué avec des chaînes aux pieds chez nous » *versus* « blanc bec de ta race » - « Race d'esclaves » - « Juste bons à produire de la musique exotique ») ; une référence faisant penser à la rivalité du point de vue de l'invasion territoriale (« T'es jaloux, t'as pas de soleil chez toi »). L'agression mutuelle de ces deux internautes semble bien provenir davantage de la peur d'une potentielle proximité/similarité que de celle d'une différence.

INDÉPENDANCE, DÉCOLONISATION, AUTODÉTERMINATION ET AUTOCHTONIE EN KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE : LA MAGIE DES BLANCS

Graff (2012) étudie l'évolution de l'interprétation et de l'application des notions d'« indépendance », de « décolonisation », d' « autodétermination » et d' « autochtonie » dans les revendications kanak et la politique française en matière de droit des pays et des peuples coloniaux et de droit des peuples autochtones. Pour ce faire, l'auteure se base sur divers textes de loi, produits par les Nations Unies, qu'elle met en dialogue avec les différentes déclarations et les différents accords ayant modelé le paysage politique et institutionnel de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Ces notions « sont au cœur de l'avenir institutionnel et statutaire de la Nouvelle-Calédonie » (Graff, 2012, p. 61), avenir qui pourrait se stabiliser lors de la consultation électorale prévue pour 2014-2018. Cette consultation pose une alternative à trois termes :

- avec la France ?
- dans la France ?
- sans la France ?

La question de la forme que prendra l'autodétermination et de l'étendue de celle-ci (comment ? pour qui ?) est centrale.

Durant la seconde moitié du siècle dernier, l'accès d'un grand nombre d'Etats à l'indépendance pousse le droit international à produire un certain nombre de textes légiférant les relations entre peuples autochtones et/ou colonisés et leur Etat tutélaire : « Le peuple kanak, dans sa lutte pour l'indépendance, s'est servi et se sert d'un certain nombre de ces outils. Car, selon la jurisprudence internationale, le peuple kanak est à la fois autochtone et colonisé » (Graff, 2012, p. 65). En 1946, la Kanaky-Nouvelle-Calédonie est inscrite une première fois sur la liste des pays à décoloniser des Nations Unies. Retirée de cette liste, à la demande de la France, une année plus tard, elle est réinscrite en 1986, « grâce au travail de revendication des leaders indépendantistes kanak, et à la mobilisation du FLNKS auprès des Nations Unies » (Graff, 2012, p. 66). Par ailleurs, l'Assemblée Générale de l'ONU adopte, lors de sa 48ème session, la résolution selon laquelle « la Nouvelle-Calédonie est un territoire non-autonome, au sens de la Charte (de l'ONU) » (Graff, 2012, référant à ONU, A/AC.109/889).

Le droit des pays et des peuples coloniaux et le droit des peuples autochtones ont pour clé de voûte commune le droit à l'autodétermination. Cette notion a néanmoins des implications distinctes, dès lors que l'on se réfère à la Déclaration sur l'octroi de l'indépendance aux pays et peuples coloniaux ou à la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Si, dans la seconde déclaration, les peuples autochtones ont le « droit de déterminer librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel » (Graff, 2012, référant à

ONU, A/RES/61/295 : 4), cette détermination est limitée par l'article 46 de la même déclaration, selon lequel :

> Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un peuple, un gouvernement, ou un individu, un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte contraire à la Charte des Nations Unies, ni considérée comme autorisant ou encourageant aucun acte ayant pour effet de détruire ou d'amoindrir totalement ou partiellement, l'intégrité territoriale ou l'unité politique d'un État souverain et indépendant. (Graff, 2012, référant à ONU, A/RES/61/295 : 12)

Ainsi, si les peuples autochtones ne peuvent pas porter atteinte à l'intégrité d'un Etat, ils ne peuvent pas s'en séparer. Il s'agit donc d'une autodétermination interne « interprétée au travers du prisme des droits de l'homme » (Graff, 2012, p. 69), c'est-à-dire réduite aux droits individuels. Le degré d'autodétermination interne dépendra donc du degré d'autonomie interne accordé par l'Etat souverain (Graff, 2012, référant à Alfredsson, 1993). Seuls les Etats jouissent donc de l'autodétermination externe. Les résolutions actuelles adoptées par le Comité de décolonisation des Nations Unies, en ce qui concerne la KNC, envisage trois options[99]. Graff (2012) synthétise ces trois options et en dégage les six formes distinctes que pourrait prendre l'autodétermination, dans le cas qui nous occupe :

- indépendance totale ;
- indépendance-association (qui, elle aussi, peut s'appliquer sur différents « degrés d'autodétermination » ;
- souveraineté partagée ;
- autonomie interne (qui, de même, peut avoir différents « degrés ») ;
- intégration dans la France ;
- ou autonomie plus ou moins développée et uniquement dans le cadre de l'autochtonie. (Graff, 2012, p. 70)

Examinant les bases jetées en 1983, lors de la table ronde de Nainville-les-Roches et dans la déclaration du même nom[100], Graff résume : « abolir le fait colonial signifie reconnaître que la "civilisation mélanésienne" est égale aux autres civilisations et pour cela, mettre en place des institutions "coutumières" afin de la rendre visible dans le paysage institutionnel du territoire » (Graff, 2012, p. 71). De plus, la légitimité du peuple kanak à exercer une forme d'autodétermination « doit se faire dans le cadre de l'autodétermination prévue et définie par la constitution de la République française (…) ouverte également pour des raisons historiques aux autres ethnies dont la légitimité est reconnue par les représentants du peuple kanak » (Graff, 2012, p. 71). Ce dernier point pose un certain nombre de problèmes, dans un contexte d'immigration généralisée : si l'autodétermination du peuple kanak s'élargit à l'ensemble du territoire, aucune date ne précise les « raisons historiques » permettant d'inclure les autres peuples. En résumé : il est accordé au peuple kanak –en sa qualité de premier occupant– son autodétermination. Celle-ci doit –en vertu du principe d'indivisibilité de la République– s'exercer en interne et ne peut pas –conformément au principe de non subordination des droits individuels aux droits collectifs–prévaloir sur les droits

[99] ONU, A/AC.109/1049 & A/RES/66/87.

[100] Ce texte court peut être consulté sur: http://www.ac-noumea.nc/histoire-geo/spip/spip.php?article186&artpage=2-3.

individuels. La libre détermination prévue par la Constitution s'exerçant donc à l'interne et par voie référendaire, elle ne peut qu'aboutir au bras de fer concernant le gel (ou l'ouverture) du corps électoral qui, nous l'avons vu, a motivé le boycott des élections territoriales, ouvrant la séquence des Événements. En effet, « si le corps électoral doit être restreint cette proposition est anticonstitutionnelle et si le corps électoral n'est pas restreint les indépendantistes sont perdants d'avance » (Graff, 2012, p. 71).

Selon Graff (2012) : « Toutes les barrières interprétatives de ce texte[101] sont au cœur des conflits qui opposeront les indépendantistes à l'État » (p. 72), c'est-à-dire au cœur des Événements.

Mais, dans ce qu'elle engage de mécanismes affaiblissant la marge de manœuvre indépendantiste, la Déclaration va plus loin : « **Favoriser l'exercice de l'autodétermination est "une des vocations de la France" qui doit permettre d'aboutir à un choix, y compris celui de l'indépendance**. Il faut préparer cette démarche vers l'autodétermination qui sera le fait du **peuple calédonien définie par la logique ci-dessus admise**, lorsqu'il en sentira la nécessité »[102] (Graff, 2012, référant à l'article 3 de la Déclaration de Nainville-les-Roches, p. 72).

De cet extrait, nous pouvons déduire, avec l'auteure, deux points principaux :

- les électeurs auront, entre autres, le choix de l'indépendance ;
- l'autodétermination ne concerne plus le seul peuple concerné.

Les Accords de Matignon, d'Oudinot et de Nouméa se situent en continuité, par rapport à cette déclaration. La représentativité de la coutume se concrétise par la création du Conseil consultatif coutumier qui sera, dans l'Accord de Nouméa, remplacé par le Sénat coutumier, tout aussi consultatif. Le corps électoral n'est pas restreint, contrairement à ce qui avait été prévu, aux seules « victimes de l'histoire » mais, pour faire court, aux personnes déjà installées sur le territoire au moment du référendum d'approbation des Accords de Matignon-Oudinot.

Ainsi n'est-il pas très étonnant d'observer, à partir des Accords de Matignon-Oudinot, un progressif glissement sémantique dans les textes de l'ONU : la notion de « peuple » laisse place à celles d' « habitants » ou de « territoire » et celle d'indépendance laisse place à la notion « d'autodétermination ». On passe donc de l'indépendance d'un peuple à l'autodétermination d'un territoire.

Mettant en évidence un certain nombre d'indices, l'auteure pose alors l'hypothèse suivante : « la mise en place des stratégies politiques de la France depuis Nainville-les-Roches a eu pour conséquence, notamment, de voir émerger des mouvements associatifs kanak ayant choisi la voie des peuples autochtones » (Graff, 2012, p. 71, p. 75). Cette divergence de stratégie aurait provoqué, après 1988, une division des indépendantistes. Si « les normes juridiques des droits des peuples autochtones tels qu'adoptés aujourd'hui ne permettent pas (…) la séparation d'avec l'État dominant mais impliquent plutôt le respect d'un mode de vie et une forme plus ou moins poussée d'autonomie dans l'État dominant » (Graff, 2012, p. 71, p. 76) nombre de leaders ayant emprunté cette voie continuent à s'affilier à l'indépendantisme, engendrant confusion. Par ailleurs, une division se met en place entre ceux qui estiment que le peuple kanak a obtenu gain de cause et ceux qui considèrent

[101] Il s'agit toujours de la Déclaration de Nainville-les-Roches.
[102] J'ai ici respecté les caractères gras utilisés par l'auteure.

que de nouvelles garanties politiques et financières doivent être mises en place pour permettre l'insertion et le respect des Kanak dans la KNC contemporaine. En outre, le changement de stratégie des leaders ne menace pas vraiment la France, dans la mesure où le territoire dispose déjà d'une large autonomie au sein de l'Etat.

Peut-on poser, dans un paysage politique et institutionnel si fluctuant, la question « qu'en est-il aujourd'hui ? » ? Tout du moins peut-on se demander quelles sont les « nouvelles nouvelles »[103].

En février 2012, le comité de pilotage sur l'avenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie s'est réuni pour travailler à la définition des choix soumis à la consultation des Calédoniens, à l'horizon 2014-2018. Trois thèmes ont dirigé le travail : l'accès à un statut international de pleine souveraineté, le transfert des compétences régaliennes, la transformation de la citoyenneté en nationalité. La compétence régalienne de la sécurité extérieure a donc été divisée en deux thèmes distincts, puisque le statut international (diplomatie) est dissocié des compétences régaliennes. Ces questions pourraient donc amener une nouvelle division du côté indépendantiste et laisser une plus ample marge de manœuvre à la France. Pour Graff (2012) :

> Les positions des leaders non indépendantistes varient entre autonomisme et « autonomisme-ultra ». De même, les discours des leaders indépendantistes varient entre « indépendantisme modéré », « indépendantisme en faveur d'une indépendance-association » et « indépendantisme total ». La frontière entre ceux que l'on appelait les « loyalistes » et ceux que l'on appelle les indépendantistes est bien plus floue que dans les années 1980 et des leaders de tendance de droite, donc traditionnellement contre l'indépendance, peuvent se retrouver sur nombre de points avec desdits indépendantistes dans la catégorie des « autonomistes ultra ». (p. 81)

Ainsi, du travail de Graff (2012), l'on peut conclure que l'institutionnalisation et l'intégration politique, pouvant résulter du contact prolongé entre deux groupes identitaires et qui provoquerait un rapprochement entre lesdits groupes, semble se confirmer en Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Ce rapprochement n'est, comme nous pouvons le voir dans l'extrait de mon corpus d'entretiens présenté ci-dessous, pas du goût de tous.

> *M : Mais c'est ça que le Blanc dit au Kanak. Comme ça, le Kanak le suit. Ils disent « si on part vous avez plus de riz, vous avez plus de sucre… ». Voilà. C'est ça qu'ils ont derrière la tête. Eux ils croyaient à tout ça. (…) Ils (les Kanak embrigadés) n'analysent pas les choses. C'est la magie des Blancs. (…) Quand tu vois eux, partout dans le monde entier c'est pour aller manipuler les gens, juste ça. Les plus grands manipulateurs du monde, ce sont eux. Tu vois?*
> *H : C'est la magie des Blancs.*
> *M : Voilà! Après ils viennent te parler de l'égalité, tout ça. (…) La réalité c'est que tout le monde est égal. On est tous des êtres humains. Mais eux ils ne voient pas. « Toi t'es noir, t'es noir. Tu resteras noir ». Tu crois que ça c'est l'égalité? Hein? Ce n'est même pas la fraternité.*
> *(Extraits d'entretien avec Malcolm, 63 ans)*

[103] Expression consacrée, je me dois de le dire, par Marie-Noëlle Schurmans.

1.4 Décisions méthodologiques

Des voix marginales

La thématique générale de mon étude s'inscrit dans l'examen des dynamiques identitaires qui traversent les situations où coexistent des légitimités plurielles. La partie consacrée à la critique des approches interculturelles m'a par ailleurs encouragée à quitter la perspective essentialiste, pour considérer l'appartenance culturelle non pas seulement comme une variable indépendante, à même d'expliquer les comportements humains, mais comme un construit socio-historique polymorphe et évolutif. L'appartenance culturelle constitue un ensemble de références partiellement connu et partiellement mis en œuvre par l'individu, dans lequel il va tantôt puiser pour appuyer ses propos, mais duquel il pourra également se distancier ou prendre le contre-pied. **Par ailleurs, d'autres ensembles de références lui coexistent et le désaccord peut également poindre à l'intérieur du groupe de pairs ainsi constitué. Je m'intéresserai donc à la façon dont seront interprétées les tensions dont mes interlocuteurs font état, en ne recherchant pas d'emblée leurs causes culturelles, mais en cherchant à comprendre les logiques qu'ils mobilisent pour donner sens à ces tensions et pour orienter leur action**. Suivant Payet (2005), référant à Geertz (1983) et Strauss (1992), ma démarche est guidée par l'intérêt ethnographique suivant :

> Montrer l'action dans son caractère incertain, inachevé, réversible, (…) saisir des acteurs pluriels, ambivalents, pris dans des dilemmes (…) articuler différentes échelles et plans de l'action, en passant du local au global et du global au local (…), en conjuguant la scène observée avec d'autres scènes absentes au moment de l'observation, mais présentes (…) dans les expériences passées ou les projections des acteurs.

Nous avons vu que les frontières qui séparent les différentes « communautés » du territoire sont à la fois mobiles et plastiques et s'organisent en fonction de référents pluriels. Néanmoins, étant moi-même assimilée à une Blanche francophone, occidentale, les personnes interviewées pourraient être tentées de donner à voir une identité de groupe construite en miroir du groupe auquel ils affilieront ma propre personne, d'une part, et comme je réalise une thèse qui s'intéresse aux Événements, les personnes interviewées pourraient d'autre part mobiliser le registre politique et l'articuler au registre identitaire. Je m'attends donc à des témoignages qui déterminent avant tout l'appartenance en fonction d'un principe d'association ethnique et politique et du principe de différenciation basé sur l'opposition autochtone-allochtone. Ces principes organisationnels croisés sollicitant principalement des interprétations de type « Kanak-indépendantiste *versus* non-Kanak-loyaliste », ces interprétations pourraient donc fortement teinter les entretiens réalisés. Si ce type de récits comporte un intérêt certain, il est néanmoins nécessaire de se munir d'un certain nombre d'outils permettant l'émergence d'interprétations plus nuancées, l'élargissement des possibles et la diversification des expériences narrées. Tel interlocuteur pourrait ainsi choisir de mettre en avant des appartenances diverses en fonction du contexte d'interlocution et les organiser tantôt en les recoupant, tantôt en les opposant. La façon dont s'organisent, en fonction du contexte d'interlocution, les appartenances revendiquées et les problèmes évoqués sera au centre de mon analyse.

Pour accéder à des récits plus contrastés –et donc développer une analyse moins lisse– je choisis :

- de ne pas centrer l'étape de construction du matériau sur Nouméa, contrairement à ce qui se fait souvent. Les études en Sciences sociales et humaines réalisées sur le territoire auraient, à

mon sens, tendance à accentuer les oppositions entre Nouméa d'une part, la brousse et les îles d'autre part, en développant des recherches qui se distribuent principalement entre « études ethnographiques en tribu » et « études sociologiques en ville ». L'opinion des personnes vivant en tribu à propos des dynamiques qui traversent la société calédonienne, en général, est largement minoritaire. Je décide donc de centrer mon intérêt sur la brousse et les îles et d'y développer une analyse relevant de la socio-anthropologie de la connaissance ;

- de m'y insérer de façon courte mais intense, malgré les difficultés de trouver des personnes acceptant de m'accueillir, les séjours d'étrangers en tribu hors circuit touristique étant, nous le verrons, passablement rares. Le discours dominant qui est facilement servi aux personnes de passage ne résiste pas si longtemps à une intégration plus soutenue ;
- de faire montre d'une position politique que j'ai caractérisée de « neutralité modulable ». Selon Payet (2005), « l'ethnographe ne peut s'abriter derrière une soi-disant neutralité. Il est toujours impliqué dans une situation sociale, par définition conflictuelle. Il est d'autant plus infondé à jouer au naïf face à des acteurs hyperréflexifs, dotés par la modernité radicale d'une double herméneutique (Giddens 1994), en attente de la justification in situ du travail (engagé) » (p. 173). Si mes idéaux politiques et mes fondements éthiques me feraient davantage pencher en faveur des revendications indépendantistes, comment puis-je me prémunir des partis pris ? Au niveau de l'analyse, cette neutralité s'exerce en ouvrant l'interprétation à la diversité des points de vue et en accordant une légitimité en propre à chacun d'entre eux. Au niveau de mes relations avec les personnes rencontrées, elle s'exerce en favorisant le débat et en construisant mon point de vue en situation, à partir des arguments développés. Même le plus féru des indépendantistes ou des loyalistes sera agacé par une prise de position sans nuance et sans arguments (qu'elle soit en faveur ou à l'encontre de l'indépendance). Je n'ai, pour ma part, rencontré personne qui ignorait la complexité du problème. Postuler cette ignorance, c'est considérer les gens comme inaptes à s'inscrire dans un débat de qualité et comme dit le proverbe : *« if you pay peanuts, you get monkeys »*;
- de ne pas parler tout de suite des Événements mais du « vivre ensemble » ou du « destin commun ». Ces formules ont trois avantages : (a) elles sont polémiques et peuvent donc donner lieu à des interprétations positives et négatives, (b) elles contiennent l'idée d'une opposition tout en mettant l'accent sur une possible association, (c) elles mettent en débat le lien ou la rupture entre politique sociale et vie quotidienne ;
- de rechercher à diversifier les expériences narrées : (a) pendant les entretiens, à travers l'identification d'éventuelles contradictions (b) en sollicitant des personnes qui pourraient potentiellement produire un discours s'écartant du discours dominant (un Kanak indépendantiste, un Caldoche loyaliste, des jeunes, des femmes) ;
- dans cette même optique, d'interviewer prioritairement des personnes qui ne s'insèrent pas dans l'administration ou l'action publique (leaders, chefs, politiciens, intellectuels, travailleurs sociaux) pour trois raisons : (a) compte tenu d'un tissu social relativement serré (même si c'est inexact, il vaut mieux partir du principe que : « tout le monde connaît tout le monde »), l'anonymat d'un interviewé est menacé, dès lors qu'il me donne des informations sur lui ; en conséquence, (b) une personnalité pourrait construire un discours adapté à son rôle public ; (c) les voix de telles personnes sont omniprésentes sur le territoire. La

construction sociale de la réalité engageant un collectif dans sa totalité, il est donc nécessaire de favoriser la voix des « sans voix ».

Tu vois bien à la télé, ils racontent des trucs, comme ça, sur les jeunes, mais jamais ils viennent ici, en brousse, pour questionner les jeunes sur les trucs qui se passent. Suivant l'accord de Nouméa et tout, tu vois. Ils font ça avec les jeunes qui sont à Nouméa.
(Extrait d'entretien avec Malcolm, 63 ans)

OPÉRATIONNALISER L'IDENTITÉ

Les éventuelles répercussions sociales d'une posture déconstructiviste de l'identité ne peuvent pas être ignorées. En relevant le caractère construit de l'identité kanak, mon travail ne risque-t-il pas de contribuer à la délégitimation des revendications indépendantistes, à l'affaiblissement des droits et protections orientées vers la parité de participation des personnes affiliées ? Par ailleurs, n'est-il pas frustrant de considérer que l'expérience étrange, bouleversante, unique que j'ai vécue en tribu s'est opérée par le partage d'un mode de vie qui est le fruit d'une construction et que, puisque toutes les constructions « se valent », ce mode de vie pourrait tout aussi bien se transformer partiellement, voire complètement ? Avec Rigo (2007), je suis profondément convaincue que la saisie des enjeux culturels relevés « intéresse le philosophe, l'anthropologue et tout être humain soucieux de la diversité symbolique et de l'autonomie intellectuelle, dans l'exacte mesure où ce qui se donne à penser aujourd'hui pourrait, quelles qu'en soient les couleurs identitaires affichées, demain ne plus être pensé » (p. 199).

Les conventions sociales et les institutions qui en découlent influent sur les comportements et les pensées, ils ont donc pour fonction d'orienter l'action des individus et des collectifs. Tout construits qu'ils soient, ils n'en demeurent pas moins vitaux. Toute construite qu'elle soit, une maison sert à se situer, s'abriter et se protéger. Il y a des constructions plus anciennes et plus sophistiquées que d'autres, partagées plus ou moins largement. Des constructions qui nous semblent plus ou moins « réussies », qui nous touchent, nous plaisent ou déplaisent davantage. « Construit » ne signifie pas « inexistant » et il convient dès lors de se munir d'une vigilance éthique, en respectant les identités qui, à l'instar de la maison, ancrent, abritent et protègent.

Lorsqu'émergent des problèmes concrets, qui vulnérabilisent ou mettent en danger des façons d'être au monde et qui méritent, en ce sens, d'être pris au sérieux, il convient, comme nous le conseille Fraser (2004) de diagnostiquer ces problèmes et d'en faire l'objet d'une solution négociée de cas en cas.

L'identité est objet de négociations et d'interactions. Elle n'existe pas indépendamment de ses cadres de (re)production. C'est un concept périlleux qui nécessite une utilisation vigilante. Je m'intéresserai donc à son contenu, tout en soulignant son caractère dynamique et situé, et également à sa forme (en quoi elle structure ou modifie les interactions entre soi et autrui), à son amont et à son aval : aux interactions qui articulent sa dimension héritée à ses produits. Il s'agit de distinguer son acception commune de son usage dans l'analyse. Affiliation, attribution, appartenance, discours identitaire, policulturalité, idéation, catégorisation sont, par ailleurs, autant de notions qui peuvent être employées pour introduire des nuances dans l'étude des phénomènes identitaires.

Compte tenu de ce qui vient d'être développé, il n'est ni possible, ni souhaitable de déterminer des profils socioculturels « classiques » auxquels rattacher des discours « typiques ». Il me faut dès lors suivre les pistes 1) de la complémentarité et 2) de la diversité.

1) Si, comme déjà dit, les tribus semblent être l'apanage de l'ethnographie et apparaissent comme rejetées dans un ailleurs, coupé du débat social et politique, il me semble important d'intégrer les discours de leurs membres dans ce travail.
2) Des impératifs de faisablilité –liés au temps disponible pour mes séjours sur place et à la quantité de matériau traité– président à ma décision de sélectionner deux tribus, l'une au nord de la Grande Terre, l'autre dans les îles Loyauté, pour y réaliser des interviews. Dans le souci de diversifier les points de vue sur l'objet (les Événements et le destin commun), j'effectue des entretiens complémentaires avec des personnes résidant à Nouméa, ainsi que des personnes non-Kanak, dont les profils me semblent intéressants dans la mesure où elles occupent des positions spécifiques en regard de lutte kanak pour la parité de participation :

- un Nouméen qui se revendique « caldoche et indépendantiste » ;
- un immigré d'origine française vivant en tribu et marié avec une femme kanak depuis de nombreuses années ;
- une jeune femme « caldoche de 4ème génération » collaborant avec l'Agence de Développement de la Culture Kanak (ADCK) ;
- Henri Morini[104], réputé pour avoir été « le chef de guerre de la milice loyaliste de Jacques Lafleur pendant les Événements » (lui-même récuse l'amalgame souvent effectué entre ses actions pendant les Événements, son obédience politique loyaliste et sa relation avec Lafleur) ;
- Olivier Rousset[105], bras droit de Mathieu Kassovitz en ce qui concerne les démarches coutumières, les demandes d'autorisation, les négociations autour du scénario et de la diffusion du film « L'Ordre et la Morale », qui retrace les Événements de la grotte de Watetö en KNC.

Une sixième personne originaire de la communauté polynésienne a été interviewée. Elle m'a semblé apporter un point de vue original, depuis la jeunesse militante actuelle :

- Reiva Mateau, une jeune femme adoptée en Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Elle tient le blog « Les enfants du pays NC » dont l'objectif explicite est : « Dénoncer, éclairer, regrouper, libérer ».

L'ENTRETIEN DE RECHERCHE

Les ensembles de représentations qui se rangent sous chacune des deux catégories opposées indépendantisme/loyalisme constituent celles-ci en un paradigme dichotomique.

Ce paradigme contraint l'interprétation subjective des Événements et du destin commun et agit donc progressivement sur la construction sociale de ceux-ci. De ce fait, il encouragerait les gens à se situer

[104] Henri Morini a renoncé à l'anonymat.
[105] Olivier Rousset a renoncé à l'anonymat.

exclusivement dans un camp ou dans l'autre. Il s'inscrit pourtant dans un contexte social nuancé qui s'est, entre temps, passablement modifié.

Cette construction est donc, en réalité, très souvent remise en question, notamment en ce qui concerne les jeunes générations. Qui plus est, les tensions provoquées par ces polarités ne se traduisent pas seulement dans les relations intergroupes mais également dans les relations intragroupes, interpersonnelles et dans le vécu intrapersonnel.

En observant comment ces tensions s'articulent à différents niveaux, il est possible de dégager une autre trame pour comprendre le conflit, dans sa pluralité. Les interviews mettent en évidence des profils subtils: un Kanak loyaliste très attaché à la coutume, qui souhaite freiner l'immigration, prône une discrimination positive pour les Kanak et se positionne en faveur de la croissance économique ; un Caldoche indépendantiste qui vit à la française et prône une coexistence des deux modes de vie, souhaite encourager l'immigration et développe une conception plus méritocratique de l'intégration sociale… Une analyse centrée non pas sur les catégories mais sur la façon dont les gens les utilisent pour se situer, donner sens à ce qu'ils considèrent comme bien ou juste, laisse entrevoir un monde de possibles.

L'historiographie constituant un point de vue sur l'histoire parmi d'autres, elle est orientée, comme toute autre version, vers un but (politique, symbolique, social, etc.). Pour dépasser les discours génériques (qui puisent dans l'historiographie et dans les discours politiques) produits à propos de cette période et auxquels je suis la plupart du temps confrontée, lors de mes séjours sur place, je choisis de me baser sur l'explicitation d'anecdotes, d'histoires vécues. L'entretien de recherche (EDR) fournit la possibilité de cette explicitation et, en permettant aux personnes interviewées de sélectionner ce qui fait sens dans un univers de possibilités, il donne à voir les points d'ancrage des termes du conflit dans la micro-historicité individuelle et dans l'Histoire collective. Je choisis donc d'en faire la méthode principale de construction[106] de mon matériau, associée à une observation participante qui me permettra de compléter celui-ci par la description et l'interprétation de situations plus informelles et par la production de données supplémentaires.

Selon Kaufmann (2004), la finalité de l'entretien compréhensif est « la production de théorie, selon l'exigence formulée par Norbert Elias : une articulation aussi fine que possible entre données et hypothèses, une formulation d'hypothèses d'autant plus créatrice qu'elle est enracinée dans les faits (…) une Grounded Theory pour reprendre l'expression d'Anselm Strauss, particulièrement apte à saisir les processus sociaux » (p. 9).

CONSTRUCTION DE LA GRILLE D'ENTRETIENS

J'ai souhaité mettre en évidence les dynamiques et enjeux identitaires ressortant de la construction et de la transmission d'une séquence historique conflictuelle par les interviewés. L'entretien a été construit sur la base d'une grille passablement ouverte, visant à privilégier l'émergence spontanée de thèmes associés aux relations à autrui –passées, présentes et futures– et aux problèmes correspondants. Le guide est disponible en annexe. En résumé, les grandes thématiques introduites

[106] Il s'agit bien ici de « co-construction ». Ce terme ne sera néanmoins pas retenu dans mon travail, l'interactionnisme historico-social postulant que toute expérience du réel se construit socialement, il n'est pas de construction qui ne soit une co-opération. J'utiliserai donc simplement le terme de « construction ».

de mon initiative lors de l'entretien sont exposées ci-dessous. Pendant l'entretien, elles ne suivent pas toujours une chronologie identique.

CIRCONSCRIPTION IDENTITAIRE

a) Il s'agit premièrement de déterminer les éléments essentiels que la personne interviewée (Ié) utilise pour définir son lieu de vie par rapport à l'autrui que je représente : femme Blanche, francophone donc associée la plupart du temps à une métropolitaine. Je lui demande de sélectionner les éléments importants qui pourraient me permettre de mieux comprendre la vie en KNC, les spécificités dans les manières de vivre en fonction « des différents endroits » (que la personne détermine donc elle-même) et les difficultés principales qu'une personne « vivant ici » peut rencontrer (ouverture sur les aspects sociaux jugés problématiques).

b) Pour aborder le sujet de l'identité de façon simple et agréable, la personne est ensuite invitée à développer une courte biographie, en fonction d'une trame dont elle est l'instigatrice. Certains marqueurs, permettant d'identifier la façon dont elle détermine l'endogroupe et l'exogroupe, apparaissent déjà spontanément lors de cette étape.

c) Si tel n'est pas le cas, elle est alors sollicitée pour poser les limites des endogroupes et des exogroupes, par le biais d'une question sur les relations (relations avec l'entourage et relations « avec différentes personnes, en fonction de ce qu'elles sont » ou « en fonction du groupe auquel elles appartiennent »), à leur attribuer des caractéristiques respectives et à expliciter ce qui a, dans son parcours, modifié ses relations avec les autres.

TRANSMISSION

d) A ce stade, la plupart des personnes interviewées ont déjà mentionné spontanément les Événements, soit par le biais de mes questions, soit parce qu'elles savent que ma thèse s'y intéresse. Si tel n'est pas le cas, j'aborde explicitement le sujet (« avez-vous déjà entendu parler des Événements », pour les jeunes, ou « pourriez-vous me dire quelque chose à propos des Événements », pour les plus âgés).

e) La grille d'entretien propose alors deux possibilités, en fonction du fait que la personne est en mesure de raconter une expérience vécue ou non. A ce moment, et en méconnaissance de l'âge de mon interlocuteur, les personnes dont j'ai l'impression qu'elles sont plus âgées que moi[107] sont considérés comme des « transmetteurs » et les personnes dont j'évalue qu'elles sont plus jeunes que moi sont considérées comme des « allocutaires ». Cette évaluation s'ouvre sur deux modalités d'entretien :

- avec les interlocuteurs plus âgés, je tente de construire un récit détaillé sur une anecdote choisie dans cette période et me base sur cette même anecdote pour savoir s'ils en ont parlé (à des pairs, à des plus jeunes), où, quand, pourquoi et comment.

[107] Née en 1979, j'avais 10 ans à la fin des Événements. J'aurais donc, à mon sens, tout juste pu me rappeler de certains épisodes marquants. Cette évaluation constitue un outil pratique et la distinction des interviewés en fonction de leur expérience des Événements se fondera plus tard, sur l'analyse des entretiens.

- avec les interlocuteurs plus jeunes, je cherche à connaitre les récits qu'ils ont pu entendre (« avez-vous déjà entendu parler des Événements ? ») ou les informations dont ils bénéficient (« que pouvez-vous m'en dire ? ») et à comprendre la façon dont cette transmission a été effectuée (« dans quelles circonstances en avez-vous discuté » ?).

Si la personne interviewée refuse son assignation (« je ne me souviens pas vraiment », alors que je l'assigne à un transmetteur ou « j'ai vécu telle chose », alors que je l'assigne à un allocutaire), je réajuste mes questions en fonction. Je pose ensuite un certain nombre de questions sur la façon dont elle envisage la transmission de cette période en général (ce qu'on (ne) peut (pas) dire, pourquoi, quel message doit être véhiculé).

Les Événements

f) Pour approfondir ce thème, la première modalité débute par une série de questions qui favorisent à la fois la mise en intrigue et la formulation d'une balise déterminant le moment où l'interviewé situe le début de la séquence (« que faisiez-vous à l'époque ? Quand vous êtes-vous aperçu que quelque chose était en train de se passer ? »). Pour la seconde modalité, les questions s'orientent sur les interactions à propos des Événements (« quand avez-vous entendu parler des Événements pour la première fois ? Par qui ? Qu'avez-vous pensé à ce propos ? En avez-vous entendu parler à d'autres occasions ? »). Des questions de relance permettent d'approfondir l'anecdote et la position du jeune par rapport à cette transmission.

- Pour les deux modalités, un aide-mémoire me fournit un certain nombre d'aspects qu'il me semblerait intéressant d'approfondir, dans le cas où la discussion retomberait (exemple : *Transmission sollicitée ou spontanée ; Ié a-t-il l'impression qu'on ne lui a pas tout dit (sélection/exhaustivité) ; Ié a-t-il l'impression de comprendre tout ce qui s'est dit, quels aspects sont restés inexpliqués*). Je n'en ai finalement pas eu vraiment besoin.

g) Un certain nombre de questions visant à comprendre l'opinion générale des gens à propos de cette période et de ses répercussions actuelles, de la façon dont elle fait sens dans leur parcours sont ensuite proposées. A cette occasion, je cherche également à savoir si les personnes identifient une fin à cette période (« pour vous, les Événements appartiennent-ils au passé ? (Si oui) quand se sont-ils terminés ? (Si non) pourquoi ? »).

Le destin commun

h) Des questions supplémentaires sont enfin proposées aux personnes interviewées afin de saisir la façon dont ils conçoivent le destin commun d'une part, et le futur du territoire d'autre part.

Dynamique des entretiens

Comment tenir compte, lors des entretiens, des spécificités de mes contextes d'insertion ? Outre les connaissances générales dont je dispose déjà[108], les quelques points auxquels je dois porter une attention plus spécifique sont les suivants.

Secret

Tjibaou[109] affirme: « chez nous, quand on parle, c'est au niveau de son clan, de sa famille, mais pas de la société en général, chacun étant possesseur d'un bout de la parole, mais pas de son ensemble ». Conformément à cette pratique discursive qui est également, nous allons le voir tout de suite, une pratique politique, chaque personne interviewée est habilitée à me parler de certaines choses en lien à sa position sociale, mais pas de tout.

Pour mon analyse, je ne pourrai bien évidemment pas présumer de ce que l'on ne m'aura pas dit. Cela peut poser problème dans une thèse qui étudie les liens entre la connaissance, le conflit et l'identité. La complexité de l'articulation entre identité, organisation politique kanak et gestion du secret pourrait faire l'objet d'une thèse à part entière. Cette complexité peut être évaluée dans les propos de Demmer, qui étudie ces thèmes dans la région de Canala :

> Les histoires qui donnent aux unités de filiation leur identité sociale (xwâânîmö) doivent être transmises au sein de la « famille » (xwâjööse, lignée) ou du lignage (xwâmwââdö). Autrefois cela se faisait de préférence le soir, autour du feu. Rares sont ceux dans un groupe à accéder à ce savoir jamais divulgué d'un bloc. Cela concerne souvent des aînés (plutôt des hommes et quelquefois des femmes), mais touche aussi des individus chez qui parents et grands-parents ont pu remarquer une capacité d'attention et de mémorisation importante, un goût pour ce type de connaissance ou encore une aptitude à garder le silence. Ces récits, parce qu'ils font l'objet d'une transmission entre soi, constituent des secrets. L'exclusion qu'ils produisent participe du caractère privatif de ces unités sociales considérées comme des « groupes de parenté » grâce à un nom, des terres et des alliés communs. (…) Chaque individu peut, en remontant dans son histoire, en se référant à un niveau de segmentation différent, se considérer comme appartenant à un autre groupe que celui qu'on lui connaît aujourd'hui. Chaque parcours clanique est ainsi constitué des rencontres avec d'autres segments aux divers points d'installations. Cela suppose que certains pans de ces histoires généalogiques sont partagés par des groupes différents. Il y a adéquation entre les lieux de circulation de ces récits – par conséquent aussi lieux de circulation de secrets – et les limites (variables) des clans. Aussi, lorsque rupture du secret il y a, se révèle du même coup la labilité des appartenances à des groupes d'agnats comme à des entités politiques. (Demmer, 2009, online, §20-22)

Sachant qu'on ne me dira que très rarement des choses qui sont réservées au cercle familial et ayant connaissance du fait que les secrets des clans ne constituent pas l'objet central de mon travail, je

[108] De par ma formation (cours de méthodologie dispensés par Marie-Noëlle Schurmans et Maryvonne Charmillot, mes lectures (Becker, 2002 ; Bourdieu, 1993 ; Kaufmann, 1996 ; Olivier De Sardan, 1995 ; Quivy & Van Campenhoudt, 1988 ; Schurmans 1997 ; 2003), et la réalisation de mon mémoire de master, basé sur une vingtaine d'entretiens du même type (Rougemont, 2006).

[109] Source: cité sans source à la page 5 de la revue d'expression culturelle kanak Mwà Véé, numéro 42. Consultée le 13 décembre 2013 sur: http://www.adck.nc/patrimoine/mwa-vee/archives/.

prends l'option de ne pas les aborder. En revanche, lorsqu'une personne juge important de m'en parler (pour que je comprenne mieux les Événements ou la façon dont elle construit son identité), je pourrai, lors des entretiens, chercher à comprendre ce que ces secrets impliquent, sans les nommer, ce qui me donnera des indications. Ainsi, lorsque Lovelita aborde le sujet épineux de la légitimité du parcours clanique fondant le statut de telle personne dans la tribu (sujet que je ne préfère pas expliciter davantage ici), je parviens à réorienter la discussion vers ses représentations sur les jeunes :

> *Lovelita : Mais moi je ne peux pas te dire, ce n'est pas des trucs à dire/*
> *H : Oui, oui, les gens ne sont pas/*
> *L : Il faut cacher… pour les jeunes d'aujourd'hui, parce que tu vois… ils vont commencer à/*
> *H : Ah, ils vont commencer à/ ils vont peut-être se rebeller ?*
> *L : Oui, nous on le voit, moi je vois que ça commence à faire ça, parce que les petits jeunes d'aujourd'hui, ils ne sont plus comme avant. Nous on sait.*
> *H : Mais ce n'est plus comme avant ?*
> *L : Ce n'est pas comme les jeunes d'avant. Comme nos maris à nous.*
> *H : Ils étaient comment vos maris ?*
> *L : Nos maris à nous (*inaudible*) Ils sont, comment on dit, là ?*
> *H : Tranquilles ?*
> *L : Tranquilles, ils sont toujours ensemble, ils s'aiment quoi, tu vois.*
> *(Extrait d'entretien avec Lovelita, 49 ans)*

L'extériorité qui caractérise ma position sociale, dans ce contexte, me donnera tout de même un avantage : mes interlocuteurs n'ont pas de projet éducatif spécifique pour moi, à proprement parler[110]. Comme ma démarche est porteuse d'enjeux distincts des enjeux du cercle restreint, ils peuvent envisager de me dire des choses qu'ils ne diraient pas à leurs proches (par exemple, les vieux aux jeunes et inversement), notamment en ce qui concerne les conflits engageant les personnes du cercle restreint. Je pourrai ainsi comparer ce que les gens prétendent dire à telle personne, avec ce qu'ils me confient à moi-même.

Fonction performative de la parole :

Une proportion non négligeable de mes interlocuteurs semble se méfier d'une chercheuse qui risquerait de mal interpréter leurs propos. Je pourrais, en effet, largement diffuser des résultats erronés, fixés à l'écrit, sans que la parole ait pu circuler, s'enrichir grâce aux ajustements que cette circulation potentialise et opérer, en retour, sa fonction de médiation sociale. L'extrait suivant témoigne de l'attention particulière accordée à cette parole inextricable de ses conditions de production, souvent mal comprise et qui m'a parfois donné le sentiment que les groupes kanak avaient complètement intégré l'interactionnisme dans leur mode de vie :

> Tant que nous n'avions que la parole, celle-ci avait une vertu constructive et créatrice. Cette parole aidait l'homme à se concevoir, à se dire et à se construire. À partir du moment où nous avons eu recours à l'écrit, les choses ont changé (…). Pendant la seule période de l'oralité, où l'écrit n'entrait pas encore dans le mode de pensée et d'expression, la parole

[110] Si l'on ne considère pas le fait de sensibiliser la chercheuse étrangère que je suis à la position défendue comme un « projet éducatif ».

> remplissait cette double fonction, d'où l'importance centrale de la parole dans la société kanak. Au point que l'on parle effectivement de « parole sacralisée », ce qui pour moi veut dire que le fait d'être habité par la parole signifie que celle-ci construit l'individu et lui permet de se dire. La parole était le moyen essentiel de se positionner en face de l'autre en tant qu'individu (…). Vulgariser la parole, c'est en quelque sorte la désacraliser, ce qui sous-entend qu'elle perd de sa valeur et de sa vertu (…). De la même manière que l'exercice de l'écriture était délégué aux scribes dans les temps anciens, l'exercice de la parole était délégué à certains individus, de façon à ce que celle-ci conserve toute sa valeur, toute sa force. Et, pour cela, il fallait que celui qui était chargé de cette mission réponde à certaines conditions (…). Je dirais que la parole enveloppe la coutume, en même temps qu'elle est le contenu du sens et qu'elle fait la valeur de ce qui est enveloppé. Il y a donc un rapport étroit entre la valeur de la parole et la valeur de la coutume. Donc, pour moi, non seulement la parole enveloppe la coutume, mais elle est en même temps ce qui fait que la coutume a une valeur positive, créatrice, constitutive de l'être. (Bienela Houmbouy, pasteur, ancien enseignant de français et de philosophie[111])

Mes contacts avec le mode discursif propre aux milieux où je me suis insérée m'apprennent à aménager un mode d'interaction qui confère une forme d'ouverture à la discussion, qui donne des échappatoires, qui permet aux interviewés de jouer avec les dits et les non-dits et leur laisse la possibilité d'aller là où ils ne se sentent pas trop mal à l'aise. J'use des quelques tournures locales que je connais et qui vont dans ce sens : « et ça ? » pour demander une précision tout en laissant la personne choisir quel aspect elle veut préciser. « Il y a quelque chose derrière » pour évoquer le monde invisible[112] tout en signifiant qu'on peut le laisser de côté. L'aspect négatif de ce mode d'interaction, c'est qu'il ne favorise pas beaucoup l'explicitation et produit donc un matériau dont l'interprétation peut se révéler périlleuse. Il faut pallier les changements de sujets en reconstruisant un puzzle avec des propos parfois très épars. Je constate souvent que, si quelque chose constitue un enjeu, les gens y reviennent, ils « effleurent » le sujet à différents moments, relativement espacés et ces multiples angles d'attaque peuvent être rassemblés par la suite pour mieux comprendre où ils veulent en venir. L'aspect positif de ce mode d'interaction, c'est qu'il use beaucoup de la suggestion. On peut par exemple proposer deux mots-clés dans une phrase peu articulée et/ou connotée et laisser ainsi la personne les lier en un tout qui fait sens pour elle. Les personnes interviewées ont, me semble-t-il, une notion peu directive de l'interaction et n'ont pas besoin de formulations très abouties pour donner leur avis sur une question, ce qui donne une très grande liberté d'expression aux interlocuteurs :

> *H : Mmh, oui. Et puis/ mais ça, par rapport à ce **construire ensemble**, comme tu dis, et bien/ parce que maintenant il y a des petits **jeunes** qui n'ont pas vécu les **Événements**/*
> *Amajo : Il y a des petits jeunes qui n'ont pas vécu les Événements, qui sont/ ils ont trop vécu à Nouméa dans les quartiers populaires et eux ils se réveillent le matin, ils sortent dans la rue et ils… foutent leur merde et ce n'est pas la même chose que les enfants qui ont des parents qui ont vécu les Événements.*
> *(Extrait d'entretien avec Amajo, environ 45 ans)*

[111] Source: revue d'expression culturelle kanak Mwà Véé, numéro 76. Consultée le 22 août 2013 sur: http://www.adck.nc/patrimoine/mwa-vee/archives/.

[112] A ce propos, de la même façon que ce qui a trait aux secrets, j'ai tâché de faire comprendre à mes interlocuteurs que ma thèse ne s'y intéressait pas directement et qu'ils n'avaient aucune obligation de m'en parler, tout en essayant de saisir ce qui, dans le monde invisible, m'informait à propos des thèmes qui m'intéressaient.

UNE RENCONTRE « INTERCULTURELLE » QUI SE PASSE BIEN

Loey Tane, élève au lycée Do Kamo, écrit : « concrètement parlant, nous, les jeunes, nous voulons plus de rencontres interculturelles pour briser ces barrières ethnocentriques qui nous séparent les uns des autres. Comment peut-on bâtir un même pays dans la paix si chacun s'enkyste dans un groupe culturo-ethnique ? Je pense que c'est au travers des rencontres culturelles de ce type qu'on peut parvenir à une compréhension mutuelle entre jeunes de cultures différentes »[113]. Ce souhait est légitime et positif, mais j'ai été quelque fois spectatrice de « rencontres interculturelles » qui débutaient bien et se finissaient mal. Je m'efforce donc de faire (avec plus ou moins de succès) de toutes mes rencontres sur le territoire des rencontres qui se passent bien, ce qui peut parfois déstabiliser les personnes rencontrées. Il n'a ainsi pas été rare qu'après avoir parlé quelques minutes avec des personnes m'identifiant de prime abord comme une métropolitaine, celles-ci s'étonnent de ma familiarité et s'exclament : « mais vous êtes d'où?!? ». En brousse, la familiarité m'a semblée caractéristique des relations entre Calédoniens de tous bords et valorisée. Je décide donc d'ajuster mes conduites en conséquence. Il est à noter toutefois qu'en méconnaissance des statuts sociaux de mes interlocuteurs, j'aie pu manquer de déférence envers certains. Soucieux de ma socialisation, mes hôtes me l'ont fait remarquer et j'espère avoir pu limiter ce type de méprises.

Pendant les entretiens, je décide de placer la priorité sur le climat de l'interaction (confortable, peu intrusif) plutôt que de poser des questions qui pourraient mettre les gens mal à l'aise et les inciter à se renfermer. Dans la même perspective, je joue sur ma tendance personnelle au franc parler[114], de façon à rendre la discussion plus informelle, de rassurer mes interlocuteurs sur l'usage de l'enregistreur et de réduire un peu l'asymétrie de la relation enquêteur-enquêté. Ceci d'autant plus qu'étant intégrée dans un environnement caractérisé par des relations familiales serrées, il aurait été difficilement compréhensible que j'adopte un ton différent pendant les entretiens auprès de personnes avec qui j'entretenais déjà, pour la plupart, des liens d'amitié. Je dévoile également beaucoup sur ma personne, car pour paraphraser les propos d'Huber Sauper (réalisateur du documentaire « Le cauchemar de Darwin »), se dévoiler est un geste de confiance qui constitue un préalable permettant aux gens d'en faire autant. Ces décisions méthodologiques confèrent au matériau une allure très personnelle qui peut parfois donner l'impression d'une « discussion de bistrot ».

Par ailleurs, on me signale à plusieurs reprises qu'il existe « deux Kanak »: celui qui pense et agit en lien avec son entourage, et celui en relation avec le Blanc, opérant nécessairement une traduction et « parlant (en Français) avec des mots qui ne lui appartiennent pas ». A ce propos, Pillon (1985) souligne :

> « Dans la communication appauvrie menée en français, des termes sans référents apparents se succèdent : "le vieux", (alors que l'on désigne d'un mouvement de sourcils l'emplacement d'un ancien site d'habitat), "l'autre'', "celui d'en-bas ou d'en-haut", (alors que rien ne semble

[113] Source: revue d'expression culturelle kanak Mwà Véé, numéro 42. Consultée le 13 décembre 2013 sur: http://www.adck.nc/patrimoine/mwa-vee/archives/.

[114] Entre soi, les gens ont plaisir à ne pas peser leurs mots. Ainsi par exemple, lors d'un repas où fusaient les blagues et les quolibets grivois, le petit chef m'a prise à part et m'a dit, comme pour s'excuser : « ne sois pas choquée Lolo, ici c'est : liberté, égalité, vulgarité ! ».

> indiquer par rapport à quoi "il" peut bien se situer en haut ou en bas). Ces procédés linguistiques induisent chez l'Européen une impression d'opacité que le télescopage du passé et du présent doit bientôt transformer en renoncement. C'est que l'identité renvoie à la hiérarchie des groupes patrilinéaires et aux symboles de leurs fonctions, pouvoirs et prérogatives, à la hiérarchie des sites d'habitat, et à la position "d'originaire'' ou "d'étranger", comme à la présence des ancêtres et des dieux, tout un ensemble de relations susceptibles dans certaines limites d'être modifiables » (pp. 1-2).

Il serait naïf de penser que lors des entretiens, j'aie toujours pu identifier exactement ce que la personne voulait exprimer et ajuster adroitement l'interaction en fonction. Une demande d'explicitation accrue aura pallié un minimum cette difficulté, mais mon outil principal aura été d'accepter que je ne puisse pas tout comprendre et de ne tenir compte, dans l'analyse, que des propos dont la signification me paraissait suffisamment claire pour être pris en considération.

LE MENSONGE

On m'a très souvent formulé cette question telle quelle : « Que fais-tu si je te raconte des conneries? ». A propos du syndrome narratif, Farrugia (2010) affirme que « la réalité s'appréhende et se saisit fondamentalement à travers des histoires (de fiction ou véridiques) racontées par nous et par d'autres ». Si comme déjà dit, notre ancrage au sein de groupes qui dépassent notre seule personne passe par une socialisation dans laquelle les discours sur le « nous » sont centraux, je considère que les mensonges envisagés pourraient m'informer sur la façon dont telle personne veut encadrer sa relation avec moi (sur ce que je pourrais représenter pour elle, d'un point de vue identitaire). Je considère ainsi qu'à partir des discours construits à propos des Événements et à celui de leur transmission, je n'ai pas accès à des vérités ontologiques mais à la façon dont les gens se représentent Événements et transmission. Ce qu'ils jugent important de transmettre donne à voir ce qu'ils croient idéalement juste. Les récits qu'ils me font des Événements donnent des indications quant à la cohérence qu'ils veulent donner à leur expérience.

1.5 LA DIMENSION CULTURELLE DU CONFLIT EN KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE : SYNTHÈSE DE LA PROBLÉMATIQUE, QUESTIONS ET HYPOTHÈSES

> *Pendant que j'épluche les patates et pèle les légumes, on a une discussion avec Paul et Malcolm. Elle m'amène à partager avec eux l'un de mes proverbes préférés : « c'est en rejoignant la mer que le fleuve reste fidèle à sa source ». Malcolm me donne alors une réponse étonnante : « Mais c'est nul !!! Parce que quand c'est la mer, c'est fini !!! ».*
> *(Extrait de mon journal de terrain, jeudi 9 décembre 2010)*

Cette première partie de l'analyse poursuit l'objectif de se détacher progressivement des approches interculturelles du conflit en KNC, au profit d'une approche pragmatique, au moyen de la transaction sociale (voir partie 2.1). Il n'est, pour l'instant, pas nécessaire de situer les interviewés les uns par rapport aux autres, mais plutôt de dégager les dynamiques conflictuelles qui se manifestent dans les discours. Quelques courts développements structurés par des questions et hypothèses de travail permettront ce détachement.

Les informations théoriques et empiriques rassemblées jusqu'ici mettent en doute l'approche interculturelle des conflits en général, et celle des Événements des années 80 (et de leurs conséquences) en particulier. Quelles oppositions sont identifiées et comment se développent-elles à différents niveaux (territorial, régional, local, familial), pour les interviewés ? Les oppositions sollicitées organisent-t-elles les ensembles de personnes engagées dans la dispute selon le principe ethnique ? Compte tenu des développements effectués jusqu'ici, je m'attends à ce que mes interlocuteurs s'opposent, dans les tensions qu'ils me décrivent, à des personnes affiliées à l'endogroupe. Est-ce que, pour autant, les interviewés renoncent à qualifier le conflit en termes ethniques ? L'attente, ici, est que, malgré les tensions relevées au niveau de l'endogroupe, les interviewés devraient développer une interprétation du conflit en termes ethniques. Il est par ailleurs possible de trouver, dans leurs discours, des éléments référant à l'invasion territoriale, au rapprochement identitaire et donc, de les analyser en fonction de l'Effet Remus. Dès lors, je questionne ce que ce type d'interprétation peut engager, en termes identitaires, aujourd'hui. L'hypothèse générale reliée à ce questionnement progressif se formule ainsi :

Hypothèse de recherche 1

- ***Les discours qui se constituent à propos des Événements tendent à exagérer les oppositions Kanak/autres et à atténuer les dissensions internes, alors même que les Événements interviennent à un moment où les communautés se rapprochent. Les revendications d'individus ou de groupes sociaux pluriels (clans, tribus, partis) et les actions qui les appuient –officiellement nommées plus tard « Événements »– se fédèrent autour de la politique puis sous la bannière de Kanaky, en réponse à ce qu'elles accusent comme une volonté de l'Etat et des loyalistes de favoriser une immigration massive, visant le renversement du corps électoral et l'affaiblissement du projet indépendantiste. Qu'elle soit réelle ou fantasmée, c'est bel et bien une intrusion territoriale, couplée à un rapprochement identitaire, qui conduit les groupes et les individus à s'identifier en tant que Kanak avant tout. Cette unité se fissure néanmoins rapidement et les rapprochements idéologiques des uns et des autres sont très vite pointés et qualifiés de trahison. La peur de se mêler à l'autre engage le renforcement d'une interprétation et d'une transmission des Événements, a posteriori, comme conflit ethnique. Les tensions interpersonnelles s'intensifient, à l'intérieur du cercle des proches et se répercutent au niveau intrapersonnel.***
- ***La tension principale oscille entre une attitude visant à privilégier la Coutume (accompagnée d'une posture valorisant l'accueil d'alter et l'innovation, à travers l'intégration de nouveaux us et coutumes)*** **versus** ***une attitude visant à privilégier Kanaky (accompagnée d'une posture de rejet d'alter et de repli vers les conventions sociales considérées comme traditionnelles).***

A ce propos, il est ici tout à fait nécessaire de préciser que ma démarche ne s'oriente pas vers la minimisation des méfaits des pratiques coloniales et des politiques administratives sur la population kanak. Il s'agit plutôt de montrer que la recherche de principes organisateurs du conflit, distincts de la culture ou de l'ethnicité, donne à voir des mécanismes qu'une lecture exclusivement

interculturelle a masqués. Ces mécanismes sont à la source d'injustices non exclusivement fondées sur l'appartenance culturelle ou ethnique.

Pour éprouver cette hypothèse, je propose d'examiner comment se structurent les discours des interviewés en termes de tensions (intragroupales et intrapersonnelles). Les points figurant sous chacun de ces termes sont autant d'indices à même d'orienter la réflexion :

- Alliances et mésalliances
- Appartenances kanak et coutumière
- Tensions dans la coutume

Ces points sont organisés de façon à permettre au lecteur une insertion progressive dans la complexité des discours, complexité traitée sous l'angle des contradictions que les personnes peuvent affronter à travers la construction sociale des Événements. Ces contradictions articulent les différents niveaux du conflit (intergroupe, intragroupe, intrapersonnel).

1.6 Mise à l'épreuve de l'hypothèse portant sur l'Effet Remus

Alliances et mésalliances

Je traiterai, dans cette sous-partie, de la première partie de l'hypothèse 1. Quels sont les groupes en conflit qui se dégagent des interviews ? Les positions défendues par ces groupes se recoupent-elles avec celles partagées à l'intérieur des groupes ethniques ? Provoquent-elles des tensions ? Est-il fait mention d'alliances jugées contre nature ou de « trahisons » intragroupe ?

Pour permettre au lecteur de mieux s'orienter dans l'analyse, à chaque fois que mon intérêt passe d'un interviewé à un autre interviewé, le nom de celui-ci est indiqué en gras.

Si les deux groupes opposés sont envisagés comme majoritairement composés de Mélanésiens de KNC d'une part et des autres communautés d'autre part, on trouve dans les propos des interviewés une foule de nuances dont la mise en évidence ne permet plus de recoupement entre conflit opposant indépendantistes et loyalistes et conflit opposant Kanak et non-Kanak.

Les ensembles déterminés par les différentes personnes interviewées, varient en fonction du contexte dans lequel elles ont vécu les Événements et du niveau d'analyse dans lequel leurs acteurs sont conviés :

- **Le niveau territorial** est, pour la personne interviewée, celui de la montée en généralité. J'attribue au « territoire » les oppositions dont on me parle de façon non située, puisque le conflit s'est circonscrit à la KNC et que les interventions de l'extérieur (par exemple, de la France) me sont généralement précisées comme telles ;
- les personnes peuvent également être opposées les unes aux autres en fonction des régions desquelles elles proviennent. **Le niveau régional** est celui qui engage une démarcation entre provinces (Nord, Sud et loyautés), mais aussi de façon plus générale entre Nouméa et la brousse et entre la Grande Terre et les îles, clivages qui se manifestent au-delà de la barrière physique imposée par la large langue d'océan ;

- j'ai appelé « **le niveau local** » le niveau qui regroupe ce qui s'est produit entre gens des villages ou des tribus, partageant souvent la même langue. Ce niveau est celui des amis ou des voisins ;
- le **niveau familial** concerne les oppositions qui ont (eu) cours à l'intérieur des familles.

Cette partie de l'analyse met en évidence différentes lignes de tensions qui marquent des positionnements variés et amovibles. Ce qui oppose les indépendantistes aux loyalistes se manifeste, pour les individus, également à l'intérieur du groupe auquel ils s'affilient. Cette dynamique contribue toutefois à construire les conflits en termes ethniques.

NIVEAU TERRITORIAL

Au niveau territorial, on peut distinguer plusieurs logiques selon lesquelles les interviewés réfèrent au conflit et opposent ses acteurs : ils peuvent (1) décrire les tensions en opposant ceux qui les expérimentent en termes ethniques et projeter ces tensions sur l'endogroupe ; (2) situer les tensions au niveau intragroupal et les projeter sur l'exogroupe ; (3) interpréter les tensions uniquement en termes ethniques.

(1) La tendance à développer une interprétation ethnicisante du conflit pour ensuite répercuter celui-ci sur l'intragroupe s'illustre bien par cet extrait d'entretien avec **Reiva (37 ans)** :

381. M[115] : Je suis la seule à avoir été jusqu'au bac et dans tout mon quartier, tous mes cousins, cousines, je suis la seule à avoir été à la fac et j'ai toujours été perçue comme une Blanche/
(…)
384. H : Par rapport aux Événements, donc le ressenti... Tu as ressenti la violence quoi/
385. M : La violence et plus le/ le/ le problème sectaire et ethnique (qu') il y avait dans ma famille. Lié aussi (au) politique/
386. H : Qui empirait pendant les Événements, ça exacerbait/
387. M : Et bien en fait je ne suis pas la seule à avoir vécu ça. On est beaucoup de jeunes à avoir vécu ça pendant les Événements. Le problème des/ des problèmes politiques qui divisaient les familles, des problèmes claniques, des problèmes coutumiers, sans compter le/ le/ le problème des Événements ou la violence elle n'a franchement pas aidé, quoi.

Anam (56 ans)[116], souligne que les Blancs qui ont pris le parti des Kanak, à l'époque, ont été tués (comme Declercq), renvoyés (comme le père de l'ex-femme de son conjoint actuel) (tours de parole[117] 58-60) ou expulsés (comme Brouet, tdp. 96-98). Anam mentionne plusieurs Blancs ayant défendu les Mélanésiens de KNC, parmi lesquels Jean Le Borgne, qu'elle considère comme le fondateur des écoles pilotes (tdp. 62) et Alain Christnacht (tdp. 66 et 74). L'expression qu'elle utilise (« un blanc qui était avec les Kanak ») renvoit bien à un conflit ethnique, mais le sort réservé aux personnages cités relève un conflit intragroupal.

[115] J'ai indiqué les tours de parole de Reiva par la première initiale de son nom de famille.
[116] Les âges indiqués correspondent aux âges des interviewés au moment des entretiens. Deux sessions d'entretiens ont été réalisées, la première d'octobre 2010 à février 2011 et la seconde d'octobre 2011 à janvier 2012. Sao est le seul interviewé dont j'ignore –et dont je n'ai pas pu approximer– l'âge.
[117] Ci-après « tdp. ».

Daynon (65 ans) oppose généralement les Kanak aux colons (tdp. 703 et 709), voire les Kanak à tous les autres (tdp. 1079-1080). La religion a néanmoins constitué selon lui un facteur de division non négligeable dans la lutte, la majorité des Kanak étant protestante alors qu'une minorité, à laquelle appartenait Tjibaou, était catholique (tdp. 181).

Quand il réfère aux discussions dans les hautes sphères politiques, **Guevara** désigne les non-indépendantistes par le terme générique d'« Européens » (tdp. 282). Il nuance pourtant tout de suite l'interprétation ethnique du conflit en soulignant que les indépendantistes pouvaient compter avec des Européens, lors des actions sur le terrain, par exemple les barrages routiers (tdp. 284). Guevara oppose ensuite Machoro et son groupe aux indépendantistes « plus modérés » (par exemple Tjibaou) (tdp. 284-286) : « C'est vrai qu'il y a toujours des contre (la lutte armée) à droite et à gauche, même dans les deux camps ».

Primo (73 ans) distingue aussi, dans le groupe indépendantiste, les modérés des extrémistes :

> *128. P : C'est là que les choses ont dégénéré et qu'on est entrés dans la violence. Mais les Événements c'est aussi l'assassinat de Tjibaou, parce qu'il y avait des gens qui étaient très extrémistes d'un côté comme de l'autre, à cette époque-là.*
> *129. H : Mais ça c'était des minorités ou bien c'était… la majorité des gens que…*
> *130. P : Pas vraiment des minorités parce que dans des mouvements comme ça, il y a toujours des gens qui sont des extrémistes et qui veulent que les choses se fassent tout de suite. Très vite. Mais c'est impossible.*

L'assassinat de Tjibaou par Djubelly Wéa, membre du FULK[118], provoque, selon **Amajo (environ 35 ans)**, la perplexité des gens du côté indépendantiste : « les gens n'ont pas compris le geste, tout ça : "comment ça se fait que lui, il est indépendantiste s'il tue d'autres indépendantistes" » (tdp. 502).

Daynon (65 ans) identifie des rivalités entre le FULK et les autres partis politiques. Ainsi, il relève que le FULK a été traité à tort de parti radical. Pour lui, il ne s'agit pas de cela : le FULK constitue le seul parti qui n'ait pas été corrompu (tdp. 645). Il valorise ainsi l'appui, pendant les Événements, du seul groupement politisé qui reste, pour lui, fréquentable aujourd'hui : l'Union Syndicale des Travailleurs Kanak et Exploités, devenue le Parti travailliste (tdp. 675 ; 733).

C'est également le cas de **Shaou (50 ans)** et Malcolm (63 ans)[119], qui dénoncent à plusieurs reprises, la majorité du FLNKS qui a rejeté le FULK, dans la mesure où elle réprouve sa tendance jusqu'au-boutiste. Depuis « Saint-Louis »[120], le FULK est rejeté, ce malgré les idées qu'il a amenées et qui ont, depuis, été accaparées par d'autres. Le manque de reconnaissance et la façon dont les autres partis ont négligé d'accorder au FULK les honneurs qu'il méritait, plonge les deux compagnons dans l'amertume (tdp. 757-773).

Malcolm (63 ans) confirme sa position, dans son entretien individuel. Il reproche aux autres partis d'avoir « étouffé l'affaire (d'Ouvéa) grâce aux accords de Nouméa » (l. 1)[121].

[118] Front Uni de Libération Kanak.
[119] L'entretien avec Shaou a été réalisé en compagnie de Malcolm, qui m'avait accordé un entretien au préalable.
[120] Probablement le 20-21 janvier 1990, lors du 9ème congrès du FLNKS où le FULK est absent.
[121] Malcolm a refusé que son entretien soit retranscrit intégralement et m'a demandé de le synthétiser, c'est pourquoi en ce qui le concerne, je ne parlerai pas de « tours de paroles » (tdp.) mais de « lignes » (l.).

Lovelita (46 ans) oppose également le FULK et l'UC[122], sans vraiment préciser pourquoi, rappelant qu'elle ne connait rien à la politique. Pour elle, les conflits opposent les Kanak entre eux, avant d'opposer ceux-ci aux Blancs :

> *600. H : Et puis ça, tu ne penses pas/ enfin, pour toi, c'est la faute à qui ? C'est la faute aux kamadra[123] qui ont mis les gens les uns contre les autres ou bien c'est la faute aux gens qui ont/ enfin…*
> *601. L : Mal.*
> *602. H : Mal compris.*
> *603. L : Mal (…) géré quoi, les gens de chez nous.*
> *604. H : Donc toi, (…) tu penses qu'avant d'être une dispute entre les Kanak et puis les kamadra, c'était plus une dispute entre/*
> *605. L : Mmh.*
> *606. H : Entre les différents partis quoi.*
> *607. L : Oui, oui.*

A l'échelle territoriale, **Malcolm (63 ans)** oppose « tous les Kanak » (l. 13) aux Blancs, aux français ou au gouvernement (l. 6 ; 64 ; 71 ; 92) représenté par les politiciens comme Pons, Pisani, Mitterrand, Frogier, Gomès ou Lafleur (l. 22 ; 51 ; 80 ; 97 ; 98 ; 103 ; 104 ; 110), épaulé par le GIGN, les gendarmes, la milice wallisienne ou les mobiles (l. 18 ; 24 ; 73 ; 78 ; 83 ; 84). Il dénonce pourtant certains Kanak, de mèche avec le gouvernement (l. 56 ; 79 ; 80 ; 81 ; 85 ; 87 ; 88 ; 93 ; 97 ; 105 ; 107 ; 108) ou membres des autres communautés qui se laissent amadouer (l. 105 ; 109), ainsi que les médias, qui déforment la réalité (l. 99).

Itö (53 ans) se remémore avec bonheur qu'il a vécu des expériences d'identification réciproque avec des personnes d'autres ethnies venant de KNC (« on ne fait qu'un », tdp. 144), mais à l'extérieur du territoire. Il déplore qu'à l'époque, le mouvement politique ne permettait pas à un Européen et un Kanak de se fréquenter (tdp. 260). Il a même entendu qu'un « bon Kanak est un Kanak mort » (tdp. 312). Nous voyons qu'Itö a une interprétation ethnicisante du conflit, même s'il nuance cette interprétation par deux fois. Ces nuances concernent néanmoins la période antérieure aux Événements :

- l'implication des chefs administratifs kanak dans la domination coloniale ;
- le soutien de certains camarades non-kanak (tdp. 494), lorsqu'il est molesté par ses camarades de rugby, essentiellement des gens « qui avaient du pognon ».

Amajo (environ 35 ans) réprouve le comportement des personnes occupant des postes importants, ceux qui « restaient là à se cacher » pendant les Événements (tdp. 610), contrairement aux militants de terrain. Il oppose également les enfants des uns et des autres (ceux qui foutent la merde à Nouméa et crient bêtement « Kanaky », *versus* ceux qui travaillent pour le futur) (tdp. 610). Il confronte enfin ceux qui sont en faveur de la levée du drapeau kanaky (parmi lesquels on compte, selon lui, la majorité des Caldoches) à ceux qui sont contre ou qui revendiquent l'exclusivité du drapeau kanaky (le « Kanak pur et dur », tdp. 1070).

Zoé (28 ans) estime ignorer beaucoup de choses de l'époque des Événements. Elle me raconte néanmoins qu'en questionnant un proche à son propos, elle apprend que les médias ont eu tendance à gonfler l'insurrection kanak en sélectionnant les images : « c'est-à-dire qu'il pouvait y

[122] Union Calédonienne.
[123] Kamadra signifie « Blanc », en langue drehu.

avoir 40 Kanak face à dix gendarmes, c'est ce qu'ils ont montré à la télé, mais que 5 minutes après il y avait… 70 gendarmes et 40 Kanak, et ça c'est ce qu'ils n'ont pas montré ! » (tdp. 155).

Elle ajoute qu'elle s'interroge sur l'endroit où se trouvaient les Calédoniens, à ce moment-là (tdp. 157). Je lui demande alors ce qu'elle en pense :

> *161. Z : Après « Calédonien », on ne sait pas/ comme on en a discuté une fois/ mais c'est comme s'il n'avait pas d'identité, à part l'accent et sa brousse et son/ les cerfs, la chasse, l'élevage, la pêche… c'est un peu comme s'il n'y avait pas d'identité. Mais réellement, il me semble en avoir vu quelques-uns, mais c'est comme si on se sentait pas concerné en fait. On…/ enfin, pas « pas concerné », parce qu'on n'était pas là, mais… c'est que… il devait y en avoir, mais… Moi, je me dis (que) les Kanak, c'est quand même 75% de la population, donc… c'est eux qui sont représentants de/ après ils devaient certainement être/ peut-être que dans les images que j'ai vues, c'était : au-devant tous les partis politiques représentés principalement par des Mélanésiens, et puis derrière en fait on ne sait pas la foule qu'il y a. On, on, c'est tout.*
> *162. H : Oui. Ou alors il y en avait qui n'étaient juste pas engagés, parce que, parce que… ils continuaient à vivre, quoi… tout simplement/*
> *163. Z : Et bien, pour moi, quand ma mère m'a dit le couvre-feu, j'avais l'impression que tout le monde était cloîtré chez soi. Donc il se peut que ça ait eu lieu à un moment où les plus rebelles se sont montrés, mais/*

Elle aime à croire que les Calédoniens se sont engagés en faveur de la cause indépendantiste. Elle pense par ailleurs que les gens se mettaient à l'abri chez eux et que les plus extrémistes se battaient entre eux. Elle manifeste ainsi plusieurs tentatives visant à désethniciser le conflit.

(2) La tendance à effectuer des projections de tensions intragroupales sur l'exogroupe est lisible dans les interprétations consistant à retourner les divisions internes contre l'exogroupe (la plupart du temps des entités abstraites et anonymes), à travers la formule « diviser pour mieux régner » :

Gorou (51 ans) dénonce les manigances de la droite locale, élargies aux pratiques du colonialisme :

> *335. G : A l'époque, la droite locale utilisait tous les moyens/*
> *336. H : Oui, pour… aussi pour diviser depuis l'intérieur.*
> *337. G : Pour diviser de l'intérieur et puis oui, c'est la tactique du colonialisme : diviser pour mieux régner. Même au niveau des élections. C'est toujours resté, ça : la politique du carton de poulets. Surtout pour les Wallisiens, tu vois ? Lafleur, la droite locale, elle leur a acheté des cartons de poulets (*inaudible*), ça a toujours été ça !*

Tout comme Gorou, **Amajo (environ 35 ans)** accuse les colons d'avoir divisé les Kanak pour mieux régner :

> *476. A : (A l'époque) des affrontements et bien si tu veux, c'est les kamadra et les colons ils ont poussé la moitié des Kanak à se taper dessus, à aller taper les autres.*
> *477. H : Oui, ils se sont/*
> *478. En leur donnant à boire, en leur donnant de l'alcool/*
> *479. H : En leur faisant des promesses/*
> *480. A : Tout ça, là et puis une fois qu'ils étaient[124] saouls et bien ils disaient[125] : « allez, va et puis tu/*
> *481. H : Va brûler la maison/*
> *482. A : Voilà, tu vas brûler la case à l'autre », c'est juste pour qu'ils s'affrontent entre eux et bien voilà c'est le, c'est la meilleure arme pour déstabiliser le/*
> *483. H : Diviser pour mieux régner.*

[124] Au présent, dans l'entretien.
[125] Idem.

484. A : Diviser le peuple, essayer de tirer profit.

Sao manifeste un certain dédain par rapport aux Kanak qui « se sont crus intelligents » et se sont laissé convaincre par le Blanc qu'il fallait demander au lieu de prendre leur indépendance. Il s'oppose donc à leur stratégie consistant à « demander quelque chose qui nous appartient » :

277. H : Ah oui, donc tu penses (…) que la revendication indépendantiste elle était déjà foutue à l'avance parce que c'était/
278. S : C'était faussé par des petits blancs qui ont glissé à des Kanak qui se croyaient intelligents qu'il faut demander. Mais l'homme blanc savait qu'on allait le demander, qu'on n'allait pas/ il ne fallait pas demander parce qu'il fallait lui dire « casse toi » parce qu'il n'aurait rien dit.

Tout comme Primo et Amajo, **Louis (57 ans)** mentionne l'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné par Djubelly Wéa et se remémore le jour où il a eu lieu. Les Blancs attribuent l'acte aux loyalistes et craignent pour leur sécurité (tdp. 181). Cette réaction provient, selon lui, de ce qu'il nomme « la phobie de l'Algérie » : « Il y avait une phobie en Nouvelle-Calédonie : la phobie de l'Algérie, tu vois ? Que se reproduise ce qu'il s'est passé en Algérie, c'est-à-dire que tous les ressortissants français soient obligés de partir/ » (tdp. 189). L'acte fratricide est donc directement attribué, à l'époque, au camp adverse.

Si **Sésé (20 ans)** me répète plusieurs fois qu'il ne s'intéresse pas aux Événements, il me restitue tout de même quelques informations, qu'il a obtenues en regardant des documentaires ou en discutant avec ses cousins. Ces sources soulèvent avant tout les trahisons au niveau intragroupal :

394. H : Et… par rapport aux trahisons dont tu parles, là, tu dis c'était de qui à qui ?
395. S : Et bien entre Kanak et Kanak.
(…)
403. S : On m'a dit qu'il y a eu des trahisons, comment dire ? Je n'arrive pas à expliquer… en fait, on m'a dit qu'il y a eu plusieurs trahisons. Disons qu'on a dénoncé la cachette des 19 tués, là.
404. H : Ah oui, dans la grotte.
405. S : A Ouvéa dans la grotte de Gossanah.
(…)
410. H : Oui, il y a eu aussi des gens qui ont fait ça pour s'en sortir.
411. S : Voilà, pour vivre, quoi. Soit ils disaient, soit ils mourraient. D'un côté on les comprend. Ce qui fait qu'ils ont été très opprimés, comme Djubelly Wéa, vous savez ?
412. H : Et bien oui, celui qui a tué Tjibaou et Yeiwéné.
*413. S : (*Inaudible*) payé par un/ les français, tout ça hein !*

Sésé émet la possibilité que Wéa ait pu être payé pour commettre ce crime. Mentionner des « trahisons entre Kanak » sous-entend une appréhension du conflit en termes ethniques, puisque cela implique qu'il y ait eu un groupe kanak, rendant possible les trahisons à l'interne.

Malcolm (63 ans) et **Shaou (50 ans)** déplorent la division au sein de leurs familles et tendent à attribuer toutes les fautes aux Blancs (tdp. 737). Dans son entretien individuel, Malcolm invective en effet fréquemment les français, les Européens, les zoreilles ou les Blancs, en général (l. 5 ; 21 ; 23 ; 25 ; 29 ; 32 ; 33 ; 34 ; 35 ; 37 ; 39 ; 44 ; 52 ; 60 ; 90 ; 91 ; 94 ; 95 ; 96 ; 106). Malcolm précise que lui et les siens n'avaient rien contre les colons (sous-entendu ici les « Calédoniens de souche ») (l. 7 ; 28; 30 ; 106 ; 109 ; 110), mais estime tout de même qu'ils trichent avec le corps électoral, au moyen du contrôle de l'immigration (l. 31).

La difficulté à situer les Calédoniens est partagée par **Guevara**, selon qui ceux-ci s'opposent tantôt aux Européens avec les Kanak (lorsqu'il s'agit par exemple de protéger l'emploi local), tantôt aux Kanak (quand il s'agit de prendre les armes contre l'indépendance) :

> *350-354. G : Les Européens s'en foutent (…) Mais, eux (les Calédoniens) là, c'est eux ! Parce qu'eux, ils n'aiment pas qu'on prenne le pays. (…) Maintenant, c'est comme s'ils étaient*[126] *entre deux eaux. Parce que j'ai vu, des fois, moi j'ai travaillé à (*institution où il travaille*) et (…) j'étais délégué d'un syndicat et des fois on m'a dit voilà : « on embauche un (Européen)/ - Non, non, non, non ! Il ne faut pas embaucher un Européen, faut embaucher local hein ». Mais c'est eux qui vont dire ça. Et de l'autre côté, quand il y avait la lutte pour ça, eux ils étaient*[127] *contre nous. Alors on ne sait pas où ils sont quoi.*

Ce point de vue a pu être partagé par **Guevara** (tdp. 248), **Gorou (51 ans)** et **Papa à Jésus (environ 60 ans) :** les trois hommes disent avoir été racistes mais estiment avoir changé. Gorou se dit raciste de façon générale, pendant les Événements mais plus maintenant (tdp. 212). Papa à Jésus me confie qu'à l'époque, il avait envie de « bouffer du Blanc » (tdp. 532), mais estime que ce n'est plus le cas, maintenant que le peuple premier est reconnu comme tel (tdp. 540). Aujourd'hui les tendances se rejoignent (tdp. 81) et Papa à Jésus trouve plus commode de n'avoir à se bagarrer qu'avec la France :

> *606. P : Toute la Calédonie, tous les Kanak (rire). Alors si on avait pris une indépendance à cette époque… (…) comment faire pour qu'il y ait… de nouveaux/ enfin, des cadres*[128] *pour remplacer ceux qui y étaient. C'est vrai qu'il y aurait (pu avoir) les Australiens qui nous auraient sauté*[129] *dessus, c'est vrai, mais après pour les faire partir (…) c'est une autre bagarre après. Mais maintenant, on a un seul interlocuteur, c'est la France.*

(3**) Les interviewés qui opposent, de façon générale, les Kanak aux Blancs** sont, hormis Primo, tous des jeunes :

Primo (73 ans) considère le conflit calédonien comme un conflit qui oppose avant tout les Caldoches, épaulés de l'état français, et les Kanak (tdp. 8-12 ; 26 ; 32 ; 44-46 ; 81-89 ; 150-156 ; 162 ; 194-196).

De façon générale, **Shorylem (27 ans)** oppose les Kanak aux Blancs :

> *418. S : Il faut savoir aussi qu'avant et bien les gens n'avaient pas toujours le même caractère, quoi. Tu vois ? Quand on dit « merde », on dit « merde », hein ! Des fois.*
> *419. H : Ah tu penses qu'à l'époque ils étaient plus…*
> *420. S : A l'époque c'était ça là, parce qu'à l'époque et bien par exemple ils voyaient ce que les kamadra faisaient à… d'autres Blancs quoi.*
> *421. H : A d'autres Blancs ?*
> *422. S : A d'autres Kanak.*

Les **Jeunes de Targe**[130] **(18-21 ans)** présentent les Événements comme un conflit presque exclusivement entre Kanak et Blancs.

---

[126] Au présent, dans l'entretien.
[127] Idem.
[128] Il parle des cadres correspondants à la catégorie supérieure des salariés.
[129] Au futur proche, dans l'entretien.
[130] Pour alléger l'écriture et la lecture, j'appellerai Kalach, Nikov, Squal et Legalize « les Jeunes de Targe », Targe désignant le lieu de l'entretien et non pas la région d'origine de tous les jeunes, puisque Kalach est originaire de

1007. N : Avec les Événements, là, tout a été redonné, retracé, dans chaque famille.
1008. H : Redistribué tout, les terres coutumières...
1009. K : Oui. Voilà, redistribué !
1010. N : Redistribué. A peu près tout et même les Blancs devaient partir carrément !

L'animosité perdure aujourd'hui :

*667-679. N : Aoua mais en plus, tu sais par exemple, il y a des papas à nous, des grands pères à nous et bien ils sont carrément racistes. (…) Et bien ils ont vécu les moments des Événements et tout (…) Et bien nous, déjà, les autres vieux de (*inaudible*) de Canala et bien il veut flinguer tout Blanc qui/ tous les Blancs qui bougent carrément !*

Les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** parlent à une occasion des acquis des Événements. Alexandra me rapporte que le vieux Malcolm leur a dit que les Événements ont mis fin aux abus coloniaux :

619. A : Il a dit que heureusement… heureusement les…/ quoi/ Qu'on n'a pas vécu[131] *au temps d'avant. Parce qu'il croit que… on n'aurait plus d'avenir.*
620. H : Oui ?
621. A : J'ai demandé : mais pourquoi tu dis ça ? – Parce qu'avant on se faisait toujours astiquer. Ils étaient obligés de travailler dur pour avoir de l'argent/
622. H : Ah ! Ils se faisaient astiquer par qui ?
623. W : Les fouets.
624. H : Ah, par les fouets ! Par les Pwopalés[132] *?*
625. A : Mmh.

NIVEAU RÉGIONAL (PROVINCES)

Lorsque les interviewés reconstruisent le conflit à l'échelle régionale, ils développent une interprétation sur la façon dont se distribuent les alliés et les ennemis, d'un point de vue géographique.

(1) Certains estiment que les conflits entre les Kanak et les Blancs (les Calédoniens, les colons, etc.) étaient moins aigus dans certaines régions (principalement la leur) qu'autre part :

Malcolm (63 ans) distingue les Kanak de sa propre région de ceux d'autres régions : « les Calédoniens de souche, on veut les garder. Pas comme certains Kanak d'autres régions. Eux se sont mal comportés. Ils brûlent tout et ont maltraité les Calédoniens » (l. 8-9).

Henri (70 ans) oppose un groupe de Maréens indépendantistes (« LKS modérés »), qu'il protège contre ce qu'il appelle « les Kanak indépendantistes de Basse Poya » (tdp. 421).

Depuis Nouméa, **Anam (56 ans)** entend les nouvelles venant du nord, où s'opposent « tous les Kanak » aux colons (tdp. 503-505). Les colons « qui ont été gentils avec eux » sont néanmoins restés (tdp. 503).

Sao (tdp. 347-349), **Al (63 ans)** (tdp. 84) et **Hip (46 ans)** (tdp. 722) attribuent aux Kanak de la Grande Terre et aux Caldoches un conflit qui n'est pas partagé par les gens des îles, que protège l'arrêté du

---

Ponant. Il en est de même pour le groupe Marie-Claire, Morina, Turam, Alexandra et William, désignés par l'expression : « Enfants de Targe »

[131] « Que nous, on vivait pas », dans l'entretien.

[132] Expression désignant les Blancs.

22 janvier 1868, qui en fait des réserves intégrales (incommutables, insaisissables, inaliénables). Il y a donc extrêmement peu de Caldoches chez eux et les rares qui s'y trouvent ne sauraient être propriétaires terriens, ce qui réduit le sentiment de concurrence pour les ressources et d'invasion territoriale :

> *347. S : (Les Caldoches) ont une histoire personnelle avec les gens de la Grande Terre là.*
> *348. H : Ah tu veux dire que c'est quelque chose qui appartient à la Grande Terre, c'est pas/ enfin, ici vous n'en avez pas, des Caldoches ? Non ?*
> *349. S : Non, non, on n'a pas de Caldoches ici, on n'est pas ennemis avec les Caldoches, on s'en fout, on n'a pas de haine, ni contre les Wallis et les Caldoches parce qu'il n'y en a pas avec nous.*

Hip (46 ans) distingue les gens de Lifou des gens d'Ouvéa et de Hienghène qui ont lutté pour Kanaky. Il regrette que les gens de Lifou n'aient pas su se montrer solidaires, par méconnaissance des enjeux, pendant les Événements :

> *369. HIP: Si, si, si. Pendant les Événements, et bien nous quand on a su que/ c'est surtout à Ouvéa. Et bien je me rappelle encore, nous on était[133] dans la commune. Le FLN. Dans la commune, on était en train de faire la marmite tous ensemble pour… essayer de penser à eux là-bas, mais eux ils avaient déjà demandé[134] de passer la nouvelle qu'il fallait[135] les renforcer, bloquer la gendarmerie ici à Wé, à Xépénéhé[136], tout ça pour pouvoir les soutenir, là-bas, tu vois ?*
> *370. H: Tu dis ceux de la/ de Gossanah?*
> *371. HIP: De Gossanah, oui. Mais comme nous on n'a pas bougé et puis… et bien on est restés comme ça sans rien faire. Mais le message était[137] passé déjà, tu vois. Pour les trois îles mais la chose que moi je ne sais pas que/ le but de l'action, tu vois.*
> *372. H: C'est pour ça que vous n'avez pas trop bougé?*
> *373. HIP: Trop bougé, voilà.*

C'est également le cas de **Damien (36 ans)** (tdp. 361-365), de **Lovelita (46 ans)** (qui au tdp. 509 évoque la culpabilité des gens de Lifou dans le drame d'Ouvéa, sans pourtant préciser de quoi il retourne), de **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, qui reconnaît que le mot d'ordre à l'origine de l'attaque de la gendarmerie de Fayaoué par les jeunes d'Ouvéa, n'a pas été maintenu :

> *439. P : Oui, après, pour la suite. Lutte noire. Mais c'est là que Pons a… fait… à Ouvéa, là, et bien avec Dianou. Et là, la chose à Ouvéa et bien (il baisse la voix) c'était nous, les îles. On devait faire le… / comment ?/ la… et bien l'action le même jour, c'est-à-dire le vendredi après, le vendredi soi-/ euh… matin.*
> *440. H : Tu dis par rapport à Ouvéa ?*
> *441. P : Ouvéa. 88.*
> *442. H : Prendre la gendarmerie ?*
> *443. P : Prendre la gendarmerie. Et bien nous aussi, la gendarmerie, on devait prendre la gendarmerie. Mais le vendredi matin. Mais eux, ils nous ont devancé, ils ont pris jeudi matin (inaudible, vent).*

[133] Au présent, dans l'entretien.
[134] Au passé composé, dans l'entretien.
[135] Au présent, dans l'entretien.
[136] En 1988, lors du deuxième tour des élections présidentielles, un mot d'ordre aurait été émis par le bureau du FLNKS pour créer un désordre général et faire pression sur l'Etat français. Les jeunes d'Ouvéa auraient anticipé ce mot d'ordre et attaqué la gendarmerie. Un grand nombre de militants auraient souhaité leur prêter main forte en attaquant d'autres points stratégiques, pour diluer le conflit et détourner les forces de l'ordre et les forces armées de la grotte. Devant le mutisme des dirigeants du FLNKS, ils auraient finalement renoncé.
[137] Au présent, dans l'entretien.

C'est aussi ce qu'a retenu **Shorylem (27 ans)** :

> *273. S : Mais seulement, c'est que c'est Gossanah qui a… anticipé. Ils ont fait l'action… ce n'était pas le moment de faire l'action, quoi!*
> *274. H : Ah, ils ont fait avant les autres.*
> *275. S : Oui. Et bien du coup sur Lifou, ils se sont calmés. Parce qu'ils se sont dit déjà : « ça y est, Ouvéa, il y a déjà un mort, il y a déjà deux morts. Les civiles avec les gendarmes, là, ils se sont tués entre eux ».*
> *276. H : Donc il ne faut pas/*
> *277. S : Il faut plus faire ici. Il ne faut plus faire ici, ni à…*
> *278. H : Ni à Maré, ni à la Grande Terre. Oui. Pas de morts quoi!*
> *279. S : Oui, pas de morts. Et bien après il y a la grotte. L'histoire de la grotte.*

Rebelle (57 ans) confirme et le regrette amèrement :

> *443-445. R : Vers l'après-midi on entendait : « voilà, voilà les mobiles qui arrivent. Ils vont… ils vont fermer l'antenne » et à la fois, ils continuaient à parler et on entend « boum ». Ça a tout cassé la radio (…) pour ne pas couvrir. Sinon ça allait[138] se rebeller partout. Après, (…) je passais la tondeuse chez moi. J'ai arrêté ma tondeuse, je me suis branché sur Nouméa, j'ai écouté. Il y avait[139] toujours des flashs, tu vois ? A un moment, ils disent : « voilà le/ et bien les militaires… ont attaqué la grotte d'Ouvéa »/ ils ont traité les Kanak de terroristes/ « ils ont attaqué la grotte d'Ouvéa et voilà, il y a des morts »/ ils le disent/ « des morts. Euh… Alphonse Dianou est mort ». J'ai hurlé ! J'ai pleuré, j'ai tapé mon/ j'ai pleuré fort comme un/ comme un gosse. Je disais à ma femme : « mais si seulement ! C'est à cause de nous ! On n'a pas bougé ! ».*

La tendance à prêter aux gens des îles une attitude plus modérée, voire pro-loyaliste, a des répercussions négatives sur les relations entre ceux-ci et la Grande Terre, aggravées par l'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné par Wéa. Cet acte, selon **Amajo (environ 35 ans)**, nuit plus particulièrement aux liens entre Ouvéa et Hienghène :

> *524. A : Donc… cette/ et bien cette réconciliation-là, le fait d'accepter le pardon par eux, là-bas, et bien ça…/ tu sais ça…/ si tu veux ça met/ il y a des années (que) les gens d'Ouvéa n'allaient[140] pas crier au Nord (*sous-entendu « n'allaient pas faire les malins »*), tout ça, ni même jusqu'à Nouméa, tout ça.*

Lovelita (46 ans) redoute les réactions des gens de la Grande Terre dont elle affirme qu'« ils n'ont pas changé » (tdp. 721). Il pourrait y avoir des insatisfaits en 2014. Elle essaie de se rassurer : elle a assisté à des réunions politiques qui se sont bien passées, sur la Place des Cocotiers. Mais elle a toujours peur car elle pense que les gens de la Grande Terre et d'Ouvéa n'ont pas la même mentalité que ceux de Lifou, moins bagarreurs et provocateurs (tdp. 724-745).

(2) Certains estiment que les conflits entre Kanak étaient plus aigus dans telle(s) autre(s) région(s) :

[138] Au présent, dans l'entretien.
[139] Idem.
[140] Au futur proche, dans l'entretien.

Malcolm (63 ans) commente les divisions entre Kanak à Lifou : « Mais les Kanak, se sont divisés à Lifou. Il y en a qui sont partis avec les Blancs. Et puis les autres c'était la Kanaky. C'est des mecs qui brûlaient les cases… ça c'est impressionnant. Les Kanak brûlaient les maisons des Kanak ! » (l. 93).

Les propos de Malcolm sont confirmés par **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, selon qui de nombreuses cases y ont été brûlées et des cochons tués (tdp. 423). Il décrit la période des Événements comme opposant deux camps bien distincts, formé par la décomposition de l'UC : la droite et la gauche (il n'y avait pas de centriste) (tdp. 79). Malgré tout, la description qu'il me fait plus tard des (dés) affiliations des partis montre que les opinions à propos du boycott actif étaient mitigées entre Palika (gens des îles) et LKS (gens de la Grande Terre) :

> *277. P : (Ceux du) Palika, ils sont venus après, voilà. Palika, tu avais LKS, parce qu'il y avait le Palika mais ils ont/ voilà, scindé en deux. Palika et LKS. Nidoïsh Naisseline, il était Palika lui. (…) Enfin les gens de la Grande Terre c'est Palika, Nidoïsh, il est parti avec le parti des îles pour faire/ pour créer le LKS. Mais c'était des Palika. Et puis… au/ pour la formation du FLNKS, création du FNLKS et bien il y avait encore Machoro. Et LKS sont sortis, ils ont dit : « et bien non, nous on n'est pas pour la… lutte armée, le boycott actif (*inaudible*) » ils étaient*[141] *pour le statut, mais pourtant c'était*[142] *un parti indépendantiste, le LKS. Ils ont dit : « nous on est pour/ on ne va pas rentrer dans le FLNKS », d'ailleurs ils ne sont pas dans le FLN aujourd'hui. FLNK/ le FLNKS. Ils sont partis, ils ont soutenu les socialistes parce que voilà. Lemoine/*
> *278. H : Ils voulaient rester dans la démocratie.*
> *279. P : Voilà. Avec le statut Lemoine. Mais nous, on a dit : « pas question ». Alors, le mot d'ordre est arrivé, enfin, moi je faisais partie du comité directeur de l'Union Calédonienne, (*inaudible*) et à Lifou on a créé les sections FLNKS dans les tribus. Voilà, on a créé le FLNKS, on l'a créé ici, à la maison, dans ma case de la tribu.*

NIVEAU LOCAL (AIRE COUTUMIÈRE, VILLAGE OU TRIBU)

Les anecdotes des interviewés à propos du conflit, quand je les regroupe au niveau régional, n'organisent presque plus les alliés et les ennemis en fonction du principe ethnique. Elles mettent plutôt en évidence (1) des tensions intragroupales ou interpersonnelles, (2) des alliances intergroupales et interpersonnelles et, dans une moindre mesure, (3) des tensions intergroupales et des alliances intragroupales.

Les propos d'**Henri (70 ans)** offrent une bonne synthèse de ceci. Celui-ci voulant, en effet, éviter d'être assimilé à un chef de guerre anti-kanak, il apporte un grand nombre de nuances dont le but est de minimiser la dimension ethnique du conflit. Ces nuances procèdent selon trois types d'opération.

Premièrement, une mise en évidence des oppositions à l'intérieur du groupe « kanak » :

Pour Henri, ce sont des métis, « presque tous noirs », qui ont tué les jeunes de Tiendanite. Les familles des auteurs de l'attentat (Lapetite et Mitride) étaient liées aux clans environnants par des liens coutumiers et membres pour certains de l'UC et du Palika[143] (tdp. 706-708) : « les journaux disaient : "les Blancs ont tué", alors qu'il y avait… dedans ils étaient tous noirs presque (rires), c'était entre eux ! ».

[141] Au présent, dans l'entretien.
[142] Idem.
[143] Parti de libération kanak.

Henri (70 ans) procède, deuxièmement, à une mise en évidence de ses alliances avec les Kanak :

- Au tdp. 365, il prétend avoir sauvé la vie d'une centaine de personnes, toutes ethnies et tous partis confondus, puis toute une tribu avec l'aide de certains fermiers des environs, contre des « énergumènes », « caldoches », « blancs et métissés », « excités » qui voulaient aller tuer tout le monde, femmes et enfants compris (tdp. 606-623) ;
- au tdp. 379, il ajoute avoir eu une compagnie de Kanak sous ses ordres.

Il pointe, troisièmement, des désaccords entre loyalistes ou entre Blancs :

A Nouméa, alors qu'il mène des rixes punitives à l'encontre de Kanak qui s'en prennent aux jeunes filles et aux enfants (tdp. 596-599), il peut compter sur ses hommes et ses alliances avec la police locale (dont un commissaire). Quand il se fait arrêter, un capitaine gradé va jusqu'à lui offrir son aide pour s'évader et lui propose ce qui ressemble à un coup d'état (tdp. 599-601). Henri lui oppose un refus dans le but de lui éviter des problèmes. Il décrit ensuite le plan d'évasion préparé avec ses « gars » (il se fait transférer à l'hôpital, sous prétexte de problèmes de cœur, son équipe est sur place, déguisée en docteurs et en infirmières). A ce moment, intervient le procureur de la république qui pacifie la situation *in extremis* en décidant de le libérer. La discussion préalable à cette décision qu'Henri me rapporte, confronte deux camps : Henri, ses hommes et « les civils » *versus* le procureur, le Haut-commissaire, Edgar Pisani, sous-entendu les socialistes troublions qui montent les Kanak contre les autres communautés issues de la colonie et de l'immigration :

> *601. M[144] : Je lui dis : « oui, si vous continuez comme ça, vous pouvez prévenir le Haussaire[145] que moi je ne pourrai rien faire. Ça va déborder, et les civils vont commencer à tirer dans le tas. Et vous allez avoir des problèmes avec tout le monde, avec les gendarmes, avec la police, parce qu'ils ne veulent pas accepter ce que vous êtes en train de leur faire avaler. - Mais vous vous rendez compte ce que vous dites? - Oui, je vous dis. Je dis : "je vous préviens ! " - Bon, écoutez-moi bien : on va vous lâcher, mais un consensus : vous ne remuez pas, vous ne bougez pas, vous ne me foutez pas le bordel ». J'ai dit : « moi, je n'ai pas l'intention de foutre le bordel. Je vous dis simplement que pour ne pas foutre le bordel, vous allez calmer Pisani, vous allez calmer tout le monde, Monsieur le procureur, parce que c'est vous qui excitez tout le monde. Pas vous, le procureur, mais les politiques ! ». Politiques… socialistes. « Alors, ils arrêtent leur cinéma et tout rentrera dans l'ordre. Mais moi, ce n'est pas moi qui vais bouger de ce côté-là. Ça va se faire tout seul, si vous bougez. Si vous ne faites pas les choses, ça va aller très mal ». Et puis c'était neuf heures moins le quart. Puis il me dit : « vous pouvez sortir ». Je suis sorti, il y avait au moins trois cents mecs (rires). J'ai dit : « mais vous êtes cons ou quoi, (vous vouliez me faire évader) avec le procureur et tout. - Ah, mais il me dit : « on l'aurait embarqué aussi (rires) ! ».*

Je vais maintenant mettre en évidence les tensions relevées par les autres interviewés, au niveau local :

(1) Tensions intragroupales ou interpersonnelles

Quoiqu'il envisage le conflit calédonien comme engageant avant tout les Kanak contre les Caldoches et la Métropole, **Primo (73 ans)** relève des conflits intragroupaux, puisqu'il dit se disputer souvent avec ses congénères, lorsque la discussion aborde les Événements (tdp. 168 ; 236).

[144] L'initiale utilisée pour Henri Morini désigne son nom de famille, pour distinguer ses tours de parole des miens.
[145] Le Haut-Commissaire de la République est appelé, en KNC, le « Haussaire ».

Daynon (65 ans) s'interroge sur les mots d'ordre lancés par le président de la province nord, lors des accords de Matignon-Oudinot :

> *703. D : Justement, je n'ai toujours pas saisi le sens de ce « oui » et ce « non »*[146]*. J'ai demandé à notre président de la province nord, à la commune. Parce qu'en ce temps, on formait des comités de lutte. Moi j'en faisais partie. J'ai demandé « mais pourquoi doit-on voter oui? Il faut qu'on vote non. Puisque les Français vont voter oui ». Il a dit « parce que… » il n'a pas réussi à m'expliquer. « Il y a quelque chose qui cloche. Soit vous nous mentez, soit c'est vous qui vous mentez un peu… Je ne crois pas qu'ils vont voter oui si ça ne leur convient pas. S'ils votent oui, les Blancs, ça veut dire que ça leur convient. Et nous on va voter oui avec! ». Tout le bloc, le RPCR et le FLNKS ont voté oui. Tous les deux oui.*

Ce qu'il considère comme des trahisons au niveau intragroupal ne se manifeste pas uniquement dans les comités de lutte. Il dénonce également ceux qui ont épaulé le RPCR aux barrages (tdp. 713-723) et s'insurge contre le fait qu'ils soient acceptés, pour des raisons coutumières, sur des lots gagnés par les indépendantistes :

> *915. D : Puis voilà. Je suis venu à la réoccupation de terre ici, là. Ici, là, là et puis à Paama. On a fait les deux. (*Inaudible*) Et puis il y a des gens, là, ils sont venus de Moneo. Ils ont fait le barrage. Ils étaient avec l'état français. Ces lots, là, c'est les lots FLN. C'est le fruit de notre lutte, nous les indépendantistes. Maintenant ils sont dedans.*

Pour lui, il est logique que les colons s'allient contre les siens mais l'appui des Kanak lui semble contre-nature, dans la mesure où il s'agit de défendre son sapin et son cocotier (tdp. 721-723). Il s'offusque encore aujourd'hui contre ceux qu'il considérait jadis comme ses frère mais qui l'ont renié (tdp. 784-795 ; 823). Daynon ne semble tout simplement pas envisager que le conflit puisse opposer d'autres groupes que les Kanak aux colons. Ainsi, par exemple, il se demande pourquoi les habitants de Ponérihouen font un barrage au lieu d'appeler l'armée :

> *757. D : Pour moi, un barrage, c'est le moyen de lutte d'un colonisé qui n'a pas les moyens. Et pourtant il avait toute l'armée française avec lui. Il avait le gouvernement avec lui. Et pourquoi il ne fait pas appel à… ces groupes de force pour maintenir l'ordre ? Lui, il trouve le moyen de faire un barrage. Avec la terre.*
> *(…)*
> *764. H : Tu m'as dit, qu'il y avait un autre truc que tu ne comprenais pas : le vote.*
> *765. D : C'est comme le oui et non. Voilà! Ça rejoint le oui et non. Parce que la droite a voté oui. La gauche/ pas la gauche mais l'indépendance a voté oui. Tout le monde « oui ». Mais pas de « non ».*

Il considère que parmi les colons et les Caldoches, « il y a un bon et un mauvais » (tdp. 853), liberté qu'il n'accorde pas aux Kanak qui, dès lors qu'ils s'engagent en politique, ne sont plus considérés comme tels :

> *1093. H : Puis est-ce que ça a modifié ta manière d'être, ta manière de voir les autres, ta manière de voir la vie?*
> *1094. D : Oui.*
> *1095. H : Cette expérience.*
> *1096. D : Oui. Oui. Ça m'a modifié comment je vois les choses. Parce qu'avant je faisais la différence entre les élus. Kanak et non Kanak. Maintenant non. Que ce soit… un élu, c'est un élu de l'état français.*
> *1097. H : Ouais, mmh.*
> *1098. D : Donc si tu me dis/ par exemple, si c'est un Kanak. Et bien je le vois Français avant. Je le vois… avant Français. Français ça veut dire un élu français. Ce n'est pas un simple Kanak comme moi.*

[146] Il réfère au référendum d'approbation des Accords de Matignon-Oudinot.

A Lifou, **Al (63 ans)** oppose généralement les gens de Lifou entre eux (chose logique, puisque la proportion de Mélanésiens à Lifou n'a sans doute jamais représenté bien moins des 98%). Ce sont les indépendantistes et les loyalistes qui se bagarrent et ce, à différents niveaux : premièrement entre les trois districts (certains étant de tradition loyaliste et d'autres de tradition indépendantiste) (tdp. 750-754). Deuxièmement, entre les tribus (il explique, par exemple, que sa tribu était l'avant-garde des loyalistes et qu'aucun indépendantiste n'y pénétrait, à cette époque) (tdp. 740-744 et 754). Troisièmement, entre personnes proches (il raconte par exemple qu'il lui arrive de fréquenter des personnes avec lesquelles il s'est battu) (tdp. 832-836). Les divisions étaient telles que les chefferies, garantes du maintien de « l'organisation sociale, culturelle, au sein des tribus ! Par rapport (…) au district, à la coutume » (tdp. 798-800) devaient manifester une certaine neutralité :

> *790. AL : En ces temps-là, (…) comme les gens de Lifou étaient divisés, la grande chefferie…/ bon, ils avaient leurs idées par rapport à la politique, mais ils étaient quand même obligés de… ne pas prendre part. Prendre part à la… à l'insurrection ou la…*
> *791. H : Ah, ils devaient rester neutres ?*
> *792. AL : Il faut rester neutre.*

La neutralité des chefferies est également soulevée par **Papa à Jésus (environ 60 ans)** :

> *281-285. P. Alors on a été demander au grand chef un entretien et voilà : « nous on fait les événements politiques » et puis on a dit : « vous êtes d'accord » et il a dit : « et bien c'est vous, hein ! Mais il ne faut pas vous entre-tuer » et on a dit : « non, non, c'est juste un cyclone, on va secouer le cocotier et toi tu disparais un moment, tu restes au fond de là. C'est comme une pirogue, toi tu vas rentrer dedans et dès que l'attaque est[147] passée et bien tu remontes ». Donc voilà. (…) Le grand chef c'est interdit, lui c'est/ enfin, c'est pas interdit, il a ses opinions politiques mais il ne faut pas qu'il fasse[148] de la politique sinon, si…/*
> *286. H : Il ne faut pas qu'il fasse la guerre ?*
> *287. P : Voilà, s'il veut être dans le FLNKS et bien les gens du RPCR vont dire : « ah mais c'est le grand chef du FLNKS ». Non, lui, c'est neutre ce qu'il dit.*

Nous avons vu que Papa à Jésus opposait le LKS à son groupe. Cette opposition se confirme plus tard, à travers l'alliance du LKS avec le RPCR, pour empêcher le front de lutte de détruire les urnes, afin de forcer le boycott des élections :

> *369. P : Oui, on a brûlé toutes les urnes, onze. Après on est parti, chacun est reparti chez soi. Ça c'était le vendredi. Et le samedi après-midi, on est allés à Wé pour une réunion, pour faire semblant d'aller, mais les vieux allaient venir[149] et puis le samedi, on a/ on était à la maison des jeunes, on retourne en bas, on voit les autres en train de fabriquer les caisses en bas.*
> *370. H : Aou !*
> *371. P : Ça c'est les gens du RPCR et puis les gens du LKS qui fabriquaient les urnes pour qu'ils votent. Ça c'est le samedi après-midi. Alors nous on est parti et un de nos leaders est parti et est allé dire à l'administrateur : « si jamais il y a un problème ici demain, tu appelles les mobiles, parce que voilà, les autres sont en train de fabriquer les caisses, si jamais tu as un problème, tu appelles les mobiles. Il faut garder le mobile au cas où »[150].*

[147] A l'imparfait, dans l'entretien.
[148] Au présent, dans l'entretien.
[149] Au futur proche, dans l'entretien.
[150] Le propos est cynique, il s'agit d'une menace.

L'anecdote concernant les tensions intragroupes à propos de la tentative de détruire les urnes se répercute dans la tribu, puis dans une tribu proche :

> *389. P : Euh… et bien/ parce que le grand chef est passé avant, nous on est arrivé et il y a un vieux qui était devant : « hey ! Mais personne ne va prendre l'urne ! » nous on est arrivés et c'est là qu'on a vu des gens d'Empyrée s'occuper du bureau de vote. Et voilà un vieux (*inaudible*) il sautait par la fenêtre pour se sauver puis nous, on est rentrés, on a pris l'urne, mise derrière, cassée, déchiré le truc. (…), après on est parti à (*tribu 1*). A (*tribu 1*) on a rencontré le grand chef, (…) j'ai dit : « c'est moi qui vais rentrer casser ». Puis alors lui, il me montre : « Aou, vous faites rien, il ne faut pas de bagarre » (…) J'ai levé la caisse mais elle était attachée quoi. Et le chef a dit : « il ne faut pas casser la table mais prenez l'urne ! ».*

Si leurs positions politiques respectives ont pu opposer les gens de Lifou au point de provoquer des départs pour Nouméa (au tdp. 415, Papa à Jésus parle de « réfugiés »), il n'était cependant pas question de « tirer sur un frère » (tdp. 814).

Les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** opposent systématiquement les Kanak et les Blancs parmi lesquels ils identifient des Kanak corrompus. Ils réprouvent néanmoins que certains revendiquent un ancrage dans le terroir alors qu'ils ont été déportés car bannis de leur tribu à cause de leurs traitrises en faveur des Blancs :

> *1560. K : Ils font les guerriers mais c'est grâce à mes (*parents*) s'ils ont réussi à vivre.*
> *(…)*
> *1565. N : (*Prend une voix moqueuse*) « Ah non, ici c'est chez nous. - Essaye de voir que si mes (*parents*) n'avaient pas été[151] là, toi et ta génération vous auriez crevé[152] ». (Rire).*
> *(…)*
> *1573. N : Mais, l'engin ! Il y a des vieux à eux/ eux ils se disent descendants de tel endroit alors qu'en fait, ils sont là parce que leurs aïeux ont été bannis de leur vraie tribu parce qu'ils ont fait peut-être une alliance avec les Blancs avant/*
> *1574. K : Oui.*
> *1575. N : Tu vois ? Tu vois et c'est devenu la police kanak. Tu vois après ils se sont fait bannir, ils sont arrivés dans un endroit où on a bien voulu les accueillir et leur donner un nouveau nom de famille.*
> *1576. K : Comme à Saint-Louis/*
> *1577. H : A Saint-Louis, il s'est passé quoi ?*
> *1578. K : A Saint-Louis, ça c'est…/ en fait, Saint-Louis c'est…*
> *1579. H : C'est au-dessus de Nouméa, là ? Au sud ?*
> *1580. K : Oui, voilà, au sud. Ce n'était pas une tribu, ça, c'est… des gens du nord, de partout qui…*
> *1581. H : Qui ont formé/*
> *1582. K : Oui, oui, Saint-Louis, ça c'était… même pas un religieux, c'était un vieux qui… accueillait les clans qui…/ rejetés, bannis de leur tribu.*
> *1583. H : Oui.*
> *1584. K : Ils sont restés à Saint-Louis.*

Pour **Louis (57 ans)**, les ennemis semblent s'incarner dans les gendarmes ou dans ce qu'il appelle la « bande à Lafleur ». Premièrement, il est recherché par les gendarmes pour la simple raison qu'il est ami avec un leader indépendantiste, statut qu'il ignore alors :

> *91. L : En 88 moi j'étais toujours très ami avec (*Prénom 3*) et… on faisait la fête très régulièrement ensemble (…) je l'ai bien compris par la suite/ bien qu'il soit très placé (…) au sein des*

[151] Au présent, dans l'entretien.
[152] Au futur proche, dans l'entretien.

indépendantistes... de Canala ou peut-être du territoire à cette époque-là, je veux dire, il n'en laissait rien transparaître.

Cet ami est ensuite arrêté, emprisonné et torturé. Les gendarmes brûlent par ailleurs l'école et les logements à Canala, « par représailles », sans vraiment distinguer à qui appartient telle ou telle propriété (tdp. 155). Louis décide donc, avec sa femme et un ami, de rouvrir l'école publique dans l'enceinte du collège de Canala et de terminer l'année avec les enfants restants.

En outre, la bande à Lafleur commet également des incendies, des menaces anonymes et des rixes contre les pro-indépendantistes, notamment les parents de Louis (tdp. 113-121).

Gorou (51 ans) critique vivement les personnes qui détenaient et détiennent le doki (magie) et qui l'ont utilisé contre les leurs :

466. G : Par rapport à ça, c'est un gros problème pour nous les Kanak parce que si tu veux, on ne comprenait pas que ceux qui détenaient ça, ils (ne l') utilisaient pas plutôt quand les cons (de la droite ?), les cons de merde, les gros fachos et tous les… pendant des années ils ont chopé la tête dans le sable quoi. Et puis voilà, (…) je ne comprenais pas que/ voilà, si tu veux par rapport à ça, ils utilisaient ça contre nous.

Il dénonce aussi une série de personnes corrompues par la droite –des milices wallisiennes (tdp. 327), un « petit mec de Lifou » – auxquelles lui et son groupe font payer leur trahison :

*331-333. G : Il y avait même un petit mec de Lifou, un petit Kanak, celui-là je peux te dire qu'il a… il a fait dans son froc et puis on l'a embarqué. C'était à l'époque où les jeunes (*inaudible*) ils étaient habitués à (*inaudible*), c'était un petit mec de Lifou donc lui, il a ramassé, quoi. Il a ramassé. (…) Parce que c'était un Kanak, je lui dis : « putain, tu te rends compte ? Attends, tu fais quoi avec les autres, là, t'es un petit mec de Lifou, qu'est-ce qu'il fout avec la milice ? ».*

De très nombreuses trahisons sont pointées par **Shaou (50 ans)** et attribuées aux gendarmes qui, avec l'aide du député, du chef de Tiéti et de certains civils, pourchassent les indépendantistes (tdp. 580-631), un vieux, venu lui parler dans les brousses : « il a parlé, il a parlé, il a parlé. Mais il racontait des histoires comme ça (…) le vieux est parti et puis il savait que nous, on était là. On était cachés là, parce que c'est là (qu') ils sont venus nous chercher à quatre heures du matin » (tdp. 720).

Certains membres de sa tribu cherchent, pour des raisons idéologiques ou vénales, à les dénoncer ou les tuer :

*612. S : Après ils ont lancé les/ comment on dit ça/ (*il dit le mot en Paicî*).*
613. H : Les têtes/
614. S : Payer quoi/ comment on dit ça/ si tu attrapes celui-là, là, voilà la somme/
615. H : Les rançons/
616. S : Les rançons. Mais c'était[153] *entre Kanak, les Kanak RPCR avec les Blancs…*
617-622. H : Ah, ceux qui magouillaient[154] *avec les RPCR, ils ont donné des gens contre de l'argent? (…) Votre tête a été mise à prix? D'accord. Et ils payaient les gens, même de la tribu ?!*
623. M : Oui. Pour dénoncer/
(…)
631. S : « Mise à prix », c'est un pot, quoi, et moi je sais que mon pot il était[155] *plus cher que les autres, parce que comme j'étais leader aussi (*inaudible*) eux ils savaient*[156]*, il y a un truc voilà…*

[153] Au présent, dans l'entretien.
[154] Idem.

Lovelita (46 ans) constate bien vite que la politique divise ses proches. Elle est choquée lorsqu'un jeune homme de Lifou, membre du RPCR, se fait bombarder d'excréments alors qu'il vient animer une réunion politique dans sa tribu. Elle et son mari, membre du FULK dans une tribu UC, doivent vivre dans la peur et sont constamment espionnés. Pour Lovelita, cette période divise les Kanak entre eux. Elle me confie les peurs qu'elle endure pendant les Événements : peur de marcher sur la route, peur qu' « on parle » d'eux. Elle cherche alors à expliquer aux gens qu'elle ne connait pas la politique et qu'elle n'a pas de parti pris (tdp. 595-599).

Pour **Hip (46 ans)**, le sacrifice de Tjibaou (« il n'est pas mort pour lui, il est mort pour son peuple » (tdp. 656)) a contribué à la paix et évité que le conflit n'oppose davantage les Kanak entre eux : « Et bien voilà c'est à partir de là que… ça a cessé la guerre. Parce que sinon, après ce n'était pas entre les Kanak et les kamadra mais entre les Kanak, contre les Kanak (*silence*) » (tdp. 664).

Damien (36 ans) vit les Événements à la tribu. Il souffre du fait que son père ait pris position en faveur des « colons », étant employé dans une de leurs exploitations :

> *219. D : Mon père travaillait pour (*nom de compagnie*).*
> *220. H : (*Nom de compagnie*)?*
> *221. D : Pour les Blancs, on va dire. (…) C'est des colons, enfin colons… on parle de colons maintenant… enfin c'est des Blancs qui l'ont quoi!*
> *222. H : Tu dis « colons » parce que c'était des Blancs qui exploitaient… qui avaient une exploitation ici?*
> *223. D : Et on travaillait pour eux. Il faut savoir que dans les années 80 c'était… soit tu votais RPCR, soit tu votais pour les Blancs[157]. A cette époque, c'était une région de… FLNKS et mon père, il travaillait pour les Blancs/ Moi j'avais treize ans déjà et pfff !/ Alors au collège on me traitait de « Facho, Facho! Facho! T'es facho, ton père vote RPCR! ». Pour moi, le mot « facho » je me suis vraiment mis dans ma tête de trouver ce mot-là… pff… parce que moi, le mot « facho »…*
> *224. H : Tu ne connaissais pas?*
> *225. D : Je ne connaissais pas (*il grogne quelque chose d'incompréhensible entrecoupé de « facho »*).*

Plus tard, son père l'emmène voter « avec les fusils, et tout » (tdp. 225). Ils retrouvent leur case dévastée :

> *229. D : On est arrivés: la case, la porte de la case ouverte, toutes les nattes sont ressorties et tout, des sacs de riz en peu parterre, la porte…*
> *230. H : Ils ont démoli la case.*
> *231. D : Ils ont démoli la case, démoli. La maison/ mon père/ on est arrivés « bordel, qu'est-ce que… ». Et je lui ai dit « papa, voilà ». Mon père: « pourquoi ils n'ont pas brûlé la case? ».*
> *232. H : Il a dit ça? Pourquoi?*
> *233. D : Ben pour finir le travail.*
> *234. H : (Rire amer), ah en fait, ce qu'il voulait dire c'est qu'ils n'étaient même pas foutus de faire (rire). (…)*
> *241. D : Ça m'a fait sourire mais… je me suis dit que je voulais savoir qui c'est. Qui a fait ça. C'est encore des jeunes de la tribu.*

Il dit souffrir encore de l'animosité dont il a été l'objet avec sa famille, quand il revient depuis Nouméa dans sa tribu. Il se rappelle que son père n'a plus pu bénéficier de la solidarité de son

[155] Au présent, dans l'entretien.
[156] Idem.
[157] J'ai transcrit l'entretien tel quel, mais Damien parle probablement ici des Kanak.

entourage et n'a pu compter que sur mon hôte, Hip, lorsqu'il devait débrousser son champ (tdp. 261-265).

Shorylem (27 ans) entend son père accuser Franck Wahuzue, politicien originaire de Lifou à qui certains reprochent une affiliation politique ambigüe :

> *340. S : Oui, c'était Franck. Et bien il y avait Franck, aussi, qui était dans le… tu vois? Qui était un peu de mèche avec les kamadra, quoi, tu vois. Et bien du coup il était un peu en colère après lui, aussi.*
> *341. H : Et bien oui parce que… ah, il était côté RPCR?*
> *342. S : Oui voilà.*

(2) Alliances intergroupales ou interpersonnelles

Malcolm (63 ans) soutient que les Caldoches de la région n'avaient pas à se sentir inquiétés : « Après coup, les Calédoniens sont venus pour nous tirer dessus mais on leur a expliqué: "ce n'est pas contre vous". C'est contre l'état français » (l. 10). Il accuse le chef de la tribu de trahison : « Le chef (de la tribu) nous a maquerauté. Le terrain où je suis, mes parents se faisaient massacrer par les mobiles. C'est pour ça, ça me fait chier que tu ailles lui faire la coutume, pour être là où je suis. Il fait sa bande à part (l. 66-67).

Itö (53 ans) s'oppose à ses voisins, les gens de Bourail qu'il juge « agressifs et racistes ». Il doit essuyer des insultes de la part de ses camarades de rugby mais bénéficie du soutien moral de quelques-uns. Il est filtré par les barrages, empêché de circuler librement par des personnes qu'il connait.

Amajo (environ 35 ans) et son groupe prennent en otage le divisionnaire à Wé. Il ne présente pas les actions auxquelles il a participé comme particulièrement violentes. Le divisionnaire est bien traité, on lui explique que sa séquestration est pacifique, qu'il peut même aller se baigner avec ses enfants, s'il le souhaite, que son but est d'entrer en négociation avec le gouvernement (tdp. 664-674).

(3) Tensions intergroupales et alliances intragroupales

Nous avons vu qu'Henri attribuait l'attentat de Hienghène à un conflit intragroupal. Ce n'est pas l'avis d'**Anam (56 ans)**, selon qui ce sont les Caldoches qui en avaient après les Kanak :

> *557. A : Oui, c'était bien… c'était bien pour que/ il a fallu ces Événements-là. Il a fallu, c'est depuis la mort… Tu as vu jusqu'où ! Jusqu'où ils ont piégés les frères Tjibaou ! Jusqu'où ! Les Caldoches ! Tu as entendu ce qu'Alexandre disait ? Il était là, à l'époque, quand il y a eu ces Événements. Et il a entendu « un Kanak sur la route, c'est un Kanak mort ».*
> *558. H : Il a entendu… qui a dit ça ?*
> *559. A : Et bien c'est les Caldoches…*

Amajo (environ 35 ans) expérimente plutôt une solidarité dans le groupe indépendantiste et entre celui-ci et la population :

> *656-660. A : (On a fait sauter le supermarché) parce que le… patron, le mec/ le patron de ce supermarché-là, pendant les Événements, il a fermé tout à clef le machin. Après, ça a perturbé la population, si tu veux. Ça a/ les gens ont commencé à chercher du sucre, tout ça, donc et c'est là qu'il y*

a plus le/ le stock est là. Donc on a été ouvrir, on a fait sauter les portes, on a ouvert et puis on a partagé entre tout le monde, tous ce qu'il y avait à l'intérieur. (…) « Venez chercher », parce qu'avant, les gens se mettaient[158] *tous ensemble pour/ du côté de la mairie, les indépendantistes. On a pris la mairie, on a pris la subdivision.*

Son appréhension d'un conflit opposant deux groupes ethniques est néanmoins relativisée à une occasion, lorsqu'il relève qu'à cette époque, certaines personnes « donnaient ton nom puis après tu étais recherché » (tdp. 716).

Gorou (51 ans) raconte quelques épisodes qui l'opposent, avec ses compagnons de lutte, à l'armée (notamment à un capitaine de gendarmerie) dans la région nord-est :

317-319. G : Je me rappelle toujours d'un capitaine de gendarmerie qui débarque puis qui commence à la montrer du doigt (Déwé Gorodey) : « oui, j'ai deux, j'ai deux garnisons de mobiles derrière moi, vous voulez l'affrontement ! ». Et elle, elle n'était pas bien grande quoi : « Ouais tu te crois en pays conquis ! ». (…) Lui il a débarqué en hélico à Poindimié putain, il s'est fait agresser. Moi je me suis fait agresser parce qu'il me montrait du doigt avec Déwé (Gorodey), puis son mari disait : « comité de lutte, comité de lutte ! » Moi je débarque, je mets un coup au capitaine, de… de mobile, qui est en train de montrer Déwé du doigt. Puis comme elle lui répond comme ça, j'ai pété les plombs. Putain, je l'ai agressé quoi. « Je suis pas armé ! ». Je l'ai bastonné avec une barre de fer putain : « Putain, t'es qui toi pour montrer Déwé du doigt ? Toi t'es qui ? Puis le grand frère tu vois, le leader : « arrêtez-le ! Arrêtez-le !» (Rire). Ah c'était fou, là ! Mon petit frère qui commence à balancer les cocktails Molotov c'est/ on était jeunes hein à l'époque. Impulsifs.

Il relève le soutien des femmes (les mamans, les tantes et les grands-mères) (tdp. 315), soutien également valorisé par Shaou et Malcolm (tdp. 652-657), quoique ce dernier corrige : « seulement certaines femmes ».

NIVEAU FAMILIAL

Le niveau familial regroupe un grand nombre d'interprétations en termes de tensions :

Si la lutte est, pour **Gorou (51 ans)**, une histoire de famille, son engagement est loin d'obtenir l'adhésion de son père, qui tente de l'en dissuader (« ne crachez pas dans la soupe »). Gorou sollicite son grand-père et son ancêtre, engagés comme lui en faveur de la décolonisation :

*277. G : Et je me rappelle d'une chose que mon père m'a toujours dit : « je dirai rien parce que tu es avec (*membre de sa famille 1*) (*inaudible*) ne crachez pas dans la soupe. - Mais il n'est pas question de cracher dans la soupe ! ». Parce que mon grand-père il disait toujours : ne pas avoir peur parce que ce qu'on réclamait, c'était vrai. C'était une variante de (*pasteur de sa famille mentionné plus haut*). Donc ça, je n'ai jamais oublié.*

Aux tdp. 548-552, **Henri (70 ans)** me raconte avoir tenté de discuter avec Machoro, sur recommandation d'une parente inquiète pour ce dernier, pour l'empêcher de déclencher les Événements. Le rendez-vous a bien lieu au restaurant d'Henri mais la conjoncture ne permet pas la discussion (Machoro s'y trouve mais il y a trop de travail au restaurant). Huit jours plus tard, Machoro brise l'urne à Canala ;

[158] Au présent, dans l'entretien.

La famille de **Shaou (50 ans)** est amplement critiquée par celui-ci, pour ce qu'il considère comme des trahisons. Aux tours de parole 658 à 699, Shaou et Malcolm me racontent une embuscade des membres RPCR lors d'une réunion politique dans la tribu. Je mets un moment à comprendre qu'il s'agit de personnes de la propre tribu, et même de la famille de Shaou. C'est grâce à ses gardes que Shaou parvient à en réchapper. Shaou m'explique que ses cousins ont voulu le tuer et me confie en pleurant qu'il n'a pas pu assister à la naissance de son fils (étant en cavale, il a dû le donner à l'adoption). Il énumère ensuite certains membres de sa famille très proche, qui l'ont également probablement trahi.

Depuis, les relations ne sont plus les mêmes :

> *731. S : J'ai dit parce que mon frère, mon ancien cousin germain, il est de là-bas*[159]*, de Napoémien. J'ai mes deux papas qui sont de Tingeting.*
> *732. H : Les deux papas ?*
> *733. S : Les cousins à mon père. Les cousins de qui je parle, là, ils sont beaucoup là, ouais les papas… de mon père. J'ai jamais oublié ça jusqu'à maintenant/*
> *734. H : Ça ne s'oublie pas/*
> *735. S : Et puis j'ai un frère, on a été adopté ensemble, il a voulu me tuer aussi/*
> *736. H : En fait depuis, les relations ne sont plus les mêmes/*
> *737. S : Ce n'est plus les mêmes. Et comme maintenant, j'ai dit depuis tout à l'heure, un Blanc (ce) que je n'aime pas, c'est la couleur blanc, c'est de là que je suis énervé.*

Aux tdp. 371-406, **Lovelita (46 ans)** me raconte que son mari était FULK, dans une tribu majoritairement UC. Elle ignore les enjeux d'une telle affiliation, avant d'être accusée avec son mari de manigances politiques. Des gens entreprennent alors de les espionner chez eux, cachés derrière la barrière qui sépare le terrain du couple, de celui de la propre sœur de son mari. Ainsi, quand un beau jour, le tonton vient leur amener un morceau de cochon sauvage pour remercier le mari de lui avoir donné une balle pour le dépanner, les personnes planquées font irruption chez eux. Ils leur demandent des comptes et les accusent d'être corrompus, de recevoir le cochon en paiement d'un service (non précisé) rendu au FULK et en profitent pour les impressionner, tant et si bien que Lovelita et son mari doivent donner le cochon. Lovelita les soupçonne alors d'utiliser la politique à leur bénéfice privé :

> *402. L : Oui, une cuisse.*
> *403. H : Oui, une bonne cuisse.*
> *404. L : Mmm ! Oui c'est bien ! (*Inaudible*) connards. Mon mari : « donne, donne leur, après ils vont manger ! ».*
> *405. H : (Rires).*
> *406. L : J'ai dit : « voilà, tiens pour vous ». Et puis après, il ne fallait pas refuser, c'est leur jeu politique, là : nous surveiller et puis manger en même temps et puis en plus de ça ils mangent (rire)/*

C'est également à cause de la politique que son mari se dispute au couteau avec son petit frère:

> *521. L : Tu as vu mon mari ! Lui il est FULK. Son petit frère, il fait l'UC-FDL, ils se sont disputés, ils se sont bagarrés ! Même avec des couteaux ! Mon mari (rire) il le poursuivait avec son couteau. Pour moi, c'est l'histoire d'un Kanak. Mais c'était le soir et lui, il est venu provoquer mon mari à la maison. Et il a commencé à se disputer ici, ils avaient un petit magasin, une petite coopérative, là.*
> *522. H : Tu te rappelles à propos de quoi ils se disputaient ?*
> *523. L : A cause de la politique !*

[159] « c'est là-bas », dans l'entretien.

Elle tente en vain de convaincre son mari d'adhérer à l'UC, parti de l'évangile et donc de son père qui était catéchiste :

> *529-531. L : C'est pour ça, que je lui ai dit : « mais il ne faut pas…/ c'est bon UC ». Parce que UC, c'est un parti d'avant. Mon père, il était dedans. Moi j'étais petite, bon, moi j'ai accompagné mon père partout parce que UC, c'est le parti (…) Evangile, là, la prière. Ça c'est les prêtres. Mon père, il était catéchiste.*

Hip (46 ans) souligne également que la politique divise les familles. Il commence par affirmer que les enfants ont tendance à voter traditionnellement comme leurs parents mais que depuis les Événements, les familles sont divisées et le conflit a évolué en conflit entre kanak. Les gens ne pensent plus à leur pays mais à leur porte-monnaie :

> *473. HIP: Il y a des familles qui sont un peu éparpillées, maintenant. C'est en fonction d'après les Événements. Et bien ça y est, le FLN a commencé à se détacher, détacher, créer des partis, des partis. C'est là qu'on voit que la bataille, c'est plus entre nous et puis les kamadra. La bataille (c'est) entre nous les Kanak. C'est plus le pays, c'est… la poche.*

Damien (36 ans) essaie de convaincre son père de se rallier au camp indépendantiste et ce dernier refuse fermement : « mais tu sais, moi je travaille avec les Blancs. Et puis je sais ce que tu veux dire mais ce sont les Blancs qui me donnent les sous et c'est pour ça qu'on a la télé et tout ça. Toi, quand t'auras 18 ans, tu pourras voter pour qui tu veux. Mais regarde bien, regarde celui qui drap/ le drapeau kanaky et bien c'est eux… qui vont diriger… le pays! Et vous! Et vous! Vous allez être où? » (tdp. 225).

Nous l'avons vu, **Reiva (37 ans)** attribue le conflit aux vieux sectaires, qui entretiennent un clivage politique entre loyalistes et indépendantistes qui déchire les familles :

> *194. M : Il y a pas mal de vieux sectaires. Surtout avec le problème de la colonisation, je ne comprends pas cette espèce de clivage qu'ils veulent véhiculer dans le temps. Comme s'ils n'avaient pas pris de leçons des Événements/*
> *195. H : Tu dis un clivage qui/ oui, tu dis, parce que/*
> *196. M : C'est insinué, ils ne le sortent pas devant tout le monde, c'est à la piaule que ça se passe. Tout se passe/ tout dans la/ tout ce qui se passe actuellement dans notre façon de penser c'est enclenché dans la cellule familiale. Et moi c'est/ moi je sais, dans ma cellule familiale c'était 50% loyaliste et 50% indépendantiste. J'ai ma tatie qui était l'ancien ministre de l'environnement en Polynésie et il y a la moitié qui sont/ mon arrière-grand-père était maire, enfin et de l'autre côté tu as tous les indépendantistes, mais purs et durs, ils ne font pas dans le coton, hein ! C'est.*

Effet Remus

Qu'est-ce qui, dans les propos exposés, peut être analysé en termes d'effet Remus ?

Primo et Amajo évoquent l'assassinat de Tjibaou en termes d'étonnement : comment se fait-il qu'un kanak indépendantiste puisse tuer le leader des Kanak indépendantistes ? Parce qu'il l'accuse d'avoir pactisé avec ceux qui ont envahi sa tribu (Gossanah) pour y semer la désolation. C'est donc une proximité identitaire déçue qui fonde l'acte. Guevara me fait part de son incompréhension par rapport aux Caldoches. Ceux-ci sont difficiles à situer car ils s'affilient différemment en fonction des enjeux (ils se rangent du côté des kanak pour revendiquer une préséance sur le territoire, face aux

Européens mais n'hésitent pas à prendre les armes contre les Kanak lorsqu'ils revendiquent l'indépendance). Pour lui, les Caldoches ont « oublié » qu'ils étaient originaires d'Europe, formulation qui témoigne de son incompréhension face à la distance adoptée par les Caldoches, par rapport à ceux qu'ils devraient considérer comme des « parents ». Louis dénonce les expéditions punitives de la « bande à Lafleur », contre les Blancs, pro-indépendantistes. Le couple de Lovelita, projeté par leur entourage dans une altérité fondée sur l'appartenance politique de son mari, craint pour sa sécurité, tout comme Damien. Henri précise que les Kanak modérés de Maré devaient se protéger contre les indépendantistes de Basse Poya. Les tensions locales sont telles, qu'elles entrainent les métis et les Kanak de diverses régions dans des actions fratricides. L'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné par Wéa plonge, selon Amajo, les gens des îles et du nord de la Grande Terre dans un ressentiment qu'ils commencent tout juste à dépasser aujourd'hui. Le mari de Lovelita et le frère de celui-ci vont jusqu'à tenter de s'entretuer pour des divergences politiques. Damien et sa famille se font insulter, exclure, leur case est saccagée par des gens de la tribu. Anam dénonce les agressions commises contre les Blancs ayant pris parti pour les Kanak, par le camp loyaliste. Reiva montre que la violence engendrée par les oppositions politiques se manifeste avant tout au sein de la famille (on la traite, par exemple, de « sale Blanche »). Sao, Hip et Al expliquent l'hostilité des Kanak de la Grande Terre envers les blancs par le fait qu'ils n'ont pas été épargnés par la colonisation, contrairement aux gens de Lifou. Comme ces trois interviewés estiment bénéficier d'un ancrage coutumier plus solide, ils n'ont « pas à se disputer avec les Caldoches, puisqu'ils n'en ont pas » et ils n'ont pas à craindre d'entrer en compétition pour les ressources puisque celles-ci sont envisagées comme liées à la terre et qu'ils en sont les propriétaires. Ainsi, pas de menace identitaire spéculaire et pas d'invasion, ni réelle, ni fantasmée. Primo, Daynon, Papa à Jésus et Zoé opposent les indépendantistes modérés avec ceux plus extrémistes en les assimilant parfois aux différentes Provinces : ainsi les gens des îles sont considérés comme plus modérés que ceux de la Grande Terre ; Itö décide de s'engager tardivement en politique alors qu'il constate depuis longtemps le racisme et l'agressivité des gens de Bourail qu'il connait. C'est lorsque l'hostilité et le rejet de ceux qu'il considère comme ses voisins prend des dimensions indéniables qu'il décide de se lancer dans la politique. Gorou, Guevara et Papa à Jésus deviennent racistes pendant les Événements. Shaou, qui essuie en premier lieu les trahisons de son entourage, en conclut qu'il déteste les Blancs. Les Jeunes de Targe détestent les Blancs et les Wallisiens. La seule solution envisageable est de mettre « tout le monde dehors ». L'hostilité d'Amajo ne s'adresse pas aux Européens ou aux Caldoches, mais à ceux qui n'ont rien fait pendant les Événements et profitent des acquis ainsi gagnés pour occuper des postes prestigieux à Lifou. Henri, dit n'avoir jamais eu de problèmes dans ses relations avec les Kanak, mais supporte mal, en revanche, que les socialistes de métropole viennent monter les gens les uns contre les autres, alors même qu'il reconnait que son groupe a prospéré aux dépens des Mélanésiens.

Nous voyons que la plupart des interviewés relève des trahisons intragroupales ou des alliances intergroupales. Ils mettent néanmoins presque toujours en doute leurs analyses, au profit de la version jugée plus légitime (kanak contre les autres). L'hostilité est alors retournée contre les Blancs (ou les Européens, ou les loyalistes, ou le gouvernement) qui, à l'aide des médias, des pots-de-vin ou en utilisant la religion, ont « divisé pour mieux régner ». Ces dynamiques multiples montrent bien la façon dont on peut projeter sur l'autre ce qui, au-dedans de nous est devenu insupportable (une assimilation politique et/ou culturelle progressive), entrainant la diabolisation d'*alter*. Ce mouvement est très bien restitué par Henri, que je sollicite ici pour clore le thème de l'effet Remus :

637-651. M : Le monde mélanésien n'a pas envie de faire la guerre ! Aujourd'hui personne n'a envie de faire la guerre (…). Le problème que l'on risque d'avoir, c'est qu'il ne faut pas que les gens paniquent si jamais demain une dizaine de gosses cannabisés et alcoolisés viennent à tuer (…) et que l'on foute la guerre pour ça ! Ce n'est pas politique, ça, c'est du vandalisme. (…) C'est des erreurs, des fautes des uns et des autres. Mais il ne faut pas non plus, sous prétexte qu'il y en a un qui a fait le con, un jour, mettre ça sur le dos. Vous savez, toutes les grandes guerres qui ont commencé, c'était avec des voyous, des bandits, hein ! La plupart, hein ! (…) Ils flinguent des familles et tout, puis ça enclenche, et puis ça y est, ça démarre ! C'est comme ça.

SYNTHESE INTERMEDIAIRE

Cette première partie d'analyse permet de valider une partie de l'hypothèse, moyennant certaines modifications : les discours des interviewés pointent bien un rapprochement de type idéologique (avéré ou soupçonné) de certaines personnes de l'endogroupe vers l'exogroupe et inversement, ainsi qu'une péjoration consécutive des relations au sein des cercles proches (réseaux régionaux, cercle local et familial). Il est, en revanche, inexact de prétendre que les discours tendent à exagérer les oppositions Kanak/autres et à atténuer les dissensions internes. Les discours tendent plutôt à manifester des lectures différentes en fonction des niveaux du conflit : cette lecture opère un va-et-vient entre interprétations des oppositions en termes ethniques et non-ethniques. Lorsque mes interlocuteurs généralisent les oppositions, ils parlent principalement d'un conflit opposant les Kanak aux autres. Ils projettent néanmoins rapidement ces tensions sur l'endogroupe. Inversement, ils peuvent commenter des oppositions qui ont cours entre proches et les expliquer en référant à des manipulations, corruptions, embrigadements, projetées sur l'exogroupe. L'opération de généralisation engage bel et bien un renforcement d'une interprétation et d'une transmission des Événements, *a posteriori*, comme conflit ethnique, puisque les interviewés construisant des oppositions exclusivement Kanak/Blancs, au niveau territorial, sont tous des jeunes, hormis Primo qui répète plusieurs fois qu'il n'a pas d'expérience vécue des Evénements. Au niveau régional, les tensions s'expriment principalement entre habitants des îles et habitants de la Grande Terre. Les premiers se considèrent plus modérés que les seconds et l'expliquent par le fait qu'ils n'ont pas vécu le cantonnement et qu'ils ne sont pas beaucoup en contact avec les Caldoches. De nombreux regrets sont orientés vers l'immobilisme parallèle au drame de Watetö. Les personnes estiment qu'elles auraient dû réagir. La tension la plus vivement ressentie est donc liée à une difficulté de se positionner par rapport à la lutte, difficulté dont on a vu qu'elle avait eu des répercussions en termes d'affrontements idéologiques au sein même des tribus de Lifou et entre celles-ci. Les discours qui regroupent les tensions aux niveaux local et familial offrent un matériau d'un intérêt grandissant pour une analyse en termes d'effet Remus.

Examinons maintenant la seconde partie de l'hypothèse.

APPARTENANCES KANAK ET COUTUMIÈRE

Je traiterai, dans cette sous-partie, de la seconde partie de l'hypothèse 1 :

La tension principalement ressentie par les personnes, en regard aux Événements, s'exprime entre une attitude visant à privilégier la Coutume (accompagnée d'une posture valorisant l'accueil

d'alter et l'innovation, à travers l'intégration de nouveaux us et coutumes) versus une attitude visant à privilégier Kanaky (accompagnée d'une posture de rejet d'alter et de repli vers les conventions sociales considérées comme traditionnelles).

Quelles sont les conventions, sollicitées par les interviewés, qui organisent la socialité dans leurs lieux d'insertion, en termes de droits et de devoirs en réciprocité ? Sont-elles effectives dans la socialisation des interviewés ? Comment s'organisent les appartenances coutumières et kanak dans la construction identitaire des interviewés ? Ces appartenances entrent-elles en tension, au niveau intrapersonnel ?

Si la structure sociale caractérisant les contextes sollicités se base principalement sur l'appartenance clanique et familiale, une appartenance plus largement partagée a émergé des revendications : l'appartenance Kanak.

La première s'exprime à travers différentes conventions sociales structurant les relations à l'intérieur de ce qui est plus généralement appelé « coutume »[160]. Un certain nombre de ces conventions ont été déterminées par Kohler, Pillon et Wacquant (1985) et je les complète en référant aux éléments issus de mes entretiens (**en gras**) : autorité de la chefferie sur ses sujets, des vieux sur les jeunes, des hommes sur les femmes, des **accueillants sur les accueillis** (les quatre types de hiérarchies pouvant se combiner de façon dynamique et originale, de cas en cas), **référence aux ancêtres**, pratiques liées au mariage coutumier, à l'adoption coutumière, disposition des biens d'autrui, **solidarité, relations fondées sur la place occupée au sein de la parentèle, terminologie de parenté de type iroquoise, identité ancrée dans un territoire déterminé, mode de subsistance de type autarcique, forme enchantée de croyance[161], communication dialogale[162].**

La seconde appartenance réfère, quant à elle, à l'union récente des Kanak, dans la revendication pour l'indépendance (telle qu'elle est décrite dans la partie 1.3).

Je postule que l'une des principales distinctions entre les deux types d'appartenance (coutumière et Kanak) se comprend par le fait que le premier se maintient en incorporant l'exogène à travers l'accueil, alors que le second se maintient au contraire par l'exclusion des non-Kanak.

Les conventions sociales marquant la coutume occupent une grande place, dans les propos construits lors d'entretiens qui ne portent pourtant pas spécifiquement sur ce point. Cela peut s'expliquer par le fait que l'une des questions porte sur « la vie ici », que le conflit qui m'intéresse s'est cristallisé autour de revendications de type identitaire, que les chercheurs étrangers séjournant dans les contextes sollicités et inscrits en sciences humaines et sociales sont souvent des ethnographes et donc que les personnes rencontrées jugent bon de me donner des informations sur « leur culture ». Cela peut, en outre, également s'expliquer par ce que relève Dubar (2000), à savoir

[160] Une partie de ces conventions sera abordée dans cette sous-partie mais l'analyse de leur occurrence s'effectuera principalement dans la sous-partie consacrée aux tensions dans la coutume, ainsi que de l'analyse des formes identitaires, lorsque j'aborderai la forme culturelle (hypothèse 3).

[161] Au sens de Dubar (2000), voir partie 3.1.

[162] Référant à Gauthier (1996), Mokadem (2000) écrit :

> De 1981 à 1984, l'auteur participe à la fondation du Syndicat des travailleurs kanak et exploités (USTKE) où il a appris la méthode dialogale. La pratique de la circulation de la parole, modifiée par les touches successives où chacun, à tour de rôle, apporte sa contribution, fonctionne sur le modèle de la spirale. La spirale récuse la linéarité verticale des méthodes de communication occidentale qui contraint les individus à des prises de pouvoir de la parole. (P. 246)

que l'identité pose problème, dès lors qu'elle ne va plus de soi. J'ai donc concentré mon attention sur les discours où il est fait mention explicite d'une convention (lorsqu'elle est énoncée comme principe censé orienter les actions en réciprocité) et où une convention est avancée en opposition à des conventions exogènes. Ainsi, par exemple, lorsque **Guevara** me raconte l'emprisonnement du grand chef Naisseline (fondateur des Foulards rouges) en 1969, il réfère à un acte de domination de l'administration française sur l'autorité suprême que constitue le grand chef, et à la révolte consécutive des gens de Maré. Il justifie cela en termes de coutume (ici concrétisée par l'allégeance des gens de Maré envers leur grand chef Naisseline). La coutume est considérée alors comme « plus forte que tout », « incroyable », « impressionnante » (tdp. 106 et 120-128). En revanche, lorsque **Lovelita (46 ans)** raconte l'installation de la tribu et réfère à l'autorité du grand chef : « le grand chef a dit on allait[163] rester là : on fait une tribu, on va habiter ensemble » (tdp. 247), elle réfère implicitement à l'autorité du grand chef mais ne place pas cette remarque en tension avec quelque chose d'autre et ne l'énonce pas comme un principe censé orienter les actions en réciprocité, contrairement à **Guevara**.

Certaines personnes, la plupart s'identifiant (ou étant affiliées) à des partis considérés comme minoritaires **valorisent fortement la coutume et considèrent l'identité kanak, associée à l'idée d'indépendance, comme pouvant constituer un danger potentiel de division dans le groupe.**

Ainsi en est-il pour Al, Lovelita, Damien et Reiva :

Al (63 ans) est considéré comme extérieur à l'unification kanak indépendantiste puisqu'il se revendique loyaliste. Il relève l'omniprésence de la coutume à Lifou, allant jusqu'à la considérer comme équivalente au retour à la norme, après le conflit tel qu'il s'est manifesté dans les années 80 : « Je pense que cette période, c'était une période bien spécifique et maintenant/ et après quand tout s'est terminé, on s'est retourné vers la coutume (…) nous on le vit toujours, tous les jours on le vit (*le destin commun*) ! On vit ensemble ! (tdp. 916) ».

Pour lui, l'accueil est constitutif de la société :

> *60. AL : Effectivement il y a beaucoup d'éléments, des éléments fondamentaux dans la coutume. Tu as les symboles, tu as l'homme et tu as aussi les personnes et tu as cette façon de pratiquer l'hospitalité. L'hospitalité est un élément qui est très important chez nous. Il y a beaucoup de gens qui sont arrivés. On accueille pour pouvoir constituer un peu la société.*

Il s'oriente donc en fonction des conventions liées à la coutume et considère celles-ci comme plus importantes que l'affiliation politique :

> *634. AL : C'est vrai que dans ces moments-là, ça, ces Événements-là, c'est des moments où il y a de la rancœur mais pas trop (*inaudible*) notre coutume. Là comme aujourd'hui, pour la province, c'est… une province gérée par les indépendantistes et moi quand j'arrive là-bas, je suis bien ! Les gens savent que je ne suis pas avec eux.*

Pour Al, la coutume et ses conventions (telles l'accueil, le respect, la vie en communauté) constituent la référence identitaire centrale et la norme, mise à mal par les conflits internes à Lifou, pendant les Événements.

[163] Au futur proche, dans l'entretien.

De la même manière, **Lovelita (46 ans)** valorise les conventions afférentes à la coutume et estime qu'elles constituent la base de la socialité dans sa tribu. Lorsque je lui demande de me parler de « la vie, ici, à Lifou, à la tribu », Lovelita réfère en premier aux coutumes, mais éprouve de la difficulté à m'en parler. Sans doute la coutume et ses conventions sont-elles perçues comme constitutives d'une façon de vivre holistique, allant de soi et difficile à expliciter, d'où l'intervention du mari de Lovelita : « Ici ce n'est pas pareil qu'à Maré, pas pareil qu'à Ouvéa, pas pareil qu'à Nouméa, pas pareil qu'au Nord, tout ça… c'est pour ça que ça s'appelle coutume, hein ! » (tdp. 35). Pour Lovelita et son mari, il y a une grande solidarité dans la tribu. La participation des uns envers les autres est laissée à la libre volonté de chacun, la relation prime sur tout et la coutume constitue la base, sur laquelle les actions en réciprocité sont évaluées. Les changements constatés ne sont pas ressentis comme une menace (par exemple lorsqu'elle explique, au tdp. 133, que le chef a fixé un plafond pour le coût des mariages, de façon à ce que les gens ne se ruinent pas, permettant ainsi aux jeunes de se marier). Elle regrette tout comportement discriminant (ceux qui traitent sa famille d'étrangers, de par leur lien avec l'île des Pins, ceux qui molestent les gens de partis adverses, les jeunes de Nouméa qui provoquent les gens sans les connaitre). Si elle s'inscrit dans le PALIKA, ce n'est pas pour les orientations politiques de ce parti, mais parce qu'il s'agit d'un parti composé de jeunes, auxquels elle juge important de transmettre un certain nombre de valeurs, notamment la fraternité. Elle le fait donc dans un but éducatif.

Pour Lovelita, la politique est un facteur de division, de rejet et de désordre et il faut pouvoir communiquer sans se disputer. Pour elle, ce qui fait l'unité des Kanak, c'est la tolérance, le respect et la volonté de maintenir la paix.

Damien (36 ans) s'identifie fortement au système coutumier (p. ex. tdp. 155), il interprète ses comportements en fonction de sa position dans un réseau de relations de parenté et situe son ancrage identitaire sur les terres de sa tribu, même s'il vit à Nouméa. Chose intéressante, et qui confirme son identification coutumière, c'est que le mot « coutume » –terme relevant d'une attribution exogène et que les Mélanésiens de KNC se sont réapproprié pour résumer leur façon de vivre à ceux qui ne la partagent pas– n'apparait à aucun moment dans l'entretien. En témoignent aussi les difficultés que lui pose son intégration à Nouméa, mentionnées de façon récurrente. Damien n'utilise le mot « kanak » que pour citer autrui. La seule fois où il utilise le terme, c'est dans une discussion imaginaire avec un Blanc, où il précise :

> *285. D : Tu vois, il y a des collisions dans la vie, qui amorcent le renouveau. Ton renouveau, ton renouveau. Ce sont des collisions comme ça, dans l'histoire. Moi je leur ai dit en toute… à mes amis parce que nous, le peuple kanak, on est tolérants. On a toléré, on a toléré des choses. On a toléré, d'où maintenant. Ce qui se passe maintenant. Pas de tolérance. L'intolérance donc rébellion.*

Pour Damien, ce qui fait des Kanak un peuple, c'est leur tolérance qui, mise à mal, a provoqué une rébellion, action collective sans précédent.

Damien valorise de nombreux aspects de la coutume. Le peuple kanak s'est formé par une collision qui amorce le renouveau. Cette collision provient du fait que la tolérance, trait caractéristique de ce peuple, ait été épuisée, engageant l'union de celui-ci, dans la rébellion.

L'entretien de **Reiva (37 ans)** a un statut particulier : d'origine Tahitienne, cette jeune femme pointe des tensions qui débordent les revendications d'indépendance et milite activement à travers son

blog appelé « Les enfants du pays »[164]. Elle envisage la communauté élargie de l'Océanie comme un ensemble de pirogues qu'il faut réunir :

> *464. M : Parce qu'en fait, chez les Océaniens, la pirogue représente bien le… berceau : le berceau de l'Océanie. Le fait qu'on est arrivés sur une pirogue et que dans chaque/ pour moi chaque communauté, c'est comme une pirogue/*
> *465. H : La notion de voyage, quoi/*
> *466. M : Il y a la notion/ pirogue c'est plus que voyage, c'est surtout un regroupement. Un regroupement d'une communauté. Mais la pirogue donne la particularité océanienne.*

L'aspect structurant de l'accueil, pour la société océanienne, est donc bien présent dans ses propos. C'est pour cette même raison qu'elle critique les « vieux Kanak », engagés dans une lutte de pouvoir qui divise les peuples. Lorsqu'elle réfère au débat qui a suivi l'avant-première du film « l'ordre et la morale » au centre culturel Jean-Marie Tjibaou, elle commente :

> *304. M : Je te jure, j'ai vraiment flippé (rire), oui. Je voyais mes petits vieux en plus derrière moi il y avait des Kanak, je les entendais qui disaient après le film : « Putain Legorjus[165] si je le chope je lui coupe les couilles ». (Rires) Je te jure/*
> *305. H : Mais pourquoi ?!*
> *306. M : Et bien oui, et puis j'entends la vielle, là-haut, qui dit : « Oui, on parle trop de Legorjus, la vision de Legorjus c'est nous les Kanak ». Ça m'a un peu gavé quoi. Alors c'est pour ça qu'à un moment, j'ai dit : « et bien vous savez, si on n'avait pas eu la vision de Legorjus, je ne sais pas si on aurait pu sortir de la grotte de Gossanah parce qu'en fait pour pouvoir rentrer, accéder »/*
> *307. H : A différent niveau/*
> *308. M : A différents niveaux politiques, où justement se sont joués les jeux de ce qui s'est passé à Gossanah et bien c'est grâce à la vision de Legorjus, c'était la pièce maîtresse de/ mais je savais que derrière, ils n'étaient pas contents (rire)/*
> *309. H : Tu les avais entendus en plus/*
> *310. M : Mais moi je n'ai pas fait ça par provocation. Moi j'ai voulu leur faire comprendre qu'il faut arrêter un petit peu. On a l'impression qu'ils sont spoliés partout, ça me gave quoi !*

Sa position se confirme aux tours de parole suivants, même si Reiva s'interrompt avant de m'indiquer ce contre quoi il convient de s'insurger :

> *544. M : Tu verrais les jeunes sur le blog, moi j'avais écrit un truc là, tu te rappelles avec Kanaky. Kanaky, j'avais trouvé une photo et puis j'avais mis : « Kanaky lèves-toi jusqu'à la mort ». En fait c'était pour parler du peuple. Le peuple qui se rebellait contre les gros élus kanak qui commençaient à vraiment faire des trucs à la con, quoi. Et puis il y a les Caldoches qui sont arrivés dessus qui n'ont vraiment pas aimé, tu vois ? Pourtant ils me connaissent, ils me connaissent bien/*
> *545. O[166] : Ils ont pris ça pour eux/*
> *546. M : Ils ont pris ça pour eux/*
> *547. O : « Kanaky lèves-toi », ils ont cru que c'était une demande d'insurrection kanak/*
> *548. M : J'ai fait comprendre. J'ai fait comprendre que… avant de/ voilà : avant de parler de réunifications des communautés, il faut absolument dans chaque communauté/*
> *549. H : Se lève/*
> *550. M : Donc chaque communauté qui se lève contre leur/*

[164] http://lecrikanak.wordpress.com/

[165] Le choix de baser la trame du film sur le personnage principal, Philippe Legorjus, est très certainement l'un des points les plus polémiques. Ceux qui défendent ce choix arguent que ce personnage est un témoin clé qui a, sur une très courte période, pu entendre et voir différents acteurs placés dans des arènes et des groupes stratégiques très diversifiés (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1994).

[166] « O » est le compagnon de Reiva, qui intervient à plusieurs reprises pendant l'entretien.

Si elle s'identifie fortement à la coutume, Reiva ne s'inscrit pas exclusivement dans la revendication du peuple Kanak, qu'elle subordonne aux intérêts de ceux qu'elle appelle « Les enfants du pays ».

D'autres, comme Sao, Hip, Amajo et Guevara vivent dans la coutume et ne se sentent pas (ou plus) vraiment concernés par la revendication kanak :

Sao résiste à m'indiquer un pseudonyme pour que je puisse anonymiser son entretien : son nom spécifie un ancrage social et territorial duquel il ne veut pas se départir. Il réfère à la chance que sa génération a eue d'être éduquée par des vieux qui avaient un amour fou pour leur terre (tdp. 404). Lorsque je parle des transformations qu'ont traversées les peuples de l'Amazonie péruvienne, il estime que la structure (de pensée et sociale) des Kanak reste intacte et coexiste avec une façon de se comporter qu'il juge adéquate avec la société du Blanc :

> *26. S : On n'a pas perdu notre façon de…/ parce que (*inaudible*) machin, de laisser la façon de penser. On pense comme le Blanc mais c'est quand on va pour travailler dans sa société. Tu vois ce que je veux dire ?*
> *27. H : Oui, il y a deux Kanak un peu/*
> *28. S : On est deux, on est deux : on peut bouger comme lui, mais tout en bougeant comme lui, on sait qu'on a notre propre façon de bouger et de penser ici, de réfléchir, de…/ les structures qui ont été émises, les conditions.*

Sao ne s'identifie pas à la lutte indépendantiste, même s'il estime qu'il est normal que le peuple kanak demande à être indépendant.

> *81. S : Ce truc, c'était juste un truc politique, quoi, qui s'est passé, tout. C'était/ c'est politique. Mais s'il faut remonter dans les Événements/ comment on appelle ça/ ah là là, c'est… un juge-/ je ne peux pas donner de jugements. Mais c'est normal que le/ je pense, hein ! C'est normal que le peuple kanak demande à être indépendant.*

Il commente les stratégies adoptées par les indépendantistes de façon extérieure (par exemple en affirmant aux tdp. 83-92 qu'il faut avoir une idée de rechange pour détrôner un gouvernement).

Sao se distancie de la politique, même s'il considère que le peuple kanak « a eu raison de vouloir son indépendance ». Il estime que son groupe (il n'en précise pas les contours) a ses propres façons de pensée, distinctes de la société du Blanc.

Hip (46 ans), mon hôte, débute l'entretien en me formulant une coutume qui précise nos relations accueillant-accueillie :

> *4. HIP: (*Sur le ton d'une coutume*) par rapport/ d'abord, Héloïse et bien… pour moi c'est quelque chose de bien. Tu vois ? Comme tu m'avais déjà dit, que… toi tu étais*[167] *partie pour une mission alors que…/ et puis j'ai parlé aux jeunes : « elle est là pour quelque chose » alors j'ai décidé de t'accepter ici, à la maison. Alors c'est un bon projet pour nous aussi. Pour… pour pouvoir… connaitre un peu le…/ alors moi je me rabaisse devant toi.*

Il m'explique que ma visite chez lui est un avantage pour lui et ses enfants, qu'il souhaite les habituer à connaitre les *kamadra*[168]. Le premier élément qui me permet d'affirmer sans aucun doute que Hip est non seulement passablement mu par les conventions coutumières, mais aussi qu'il se soucie de

[167] Au présent, dans l'entretien.
[168] « Blancs » en langue drehu.

les transmettre aux jeunes et a plaisir à les partager avec les étrangers, c'est la façon dont il m'a accueillie chez lui :

> *271. HIP: L'essentiel, dans la vie, c'est…/ faut pas confondre parce tu as toujours la question/ des gens, ici, à (*nom de son commerce*). En fait ils parlent de… / enfin, moi je dis par rapport à moi, que « Déjà Héloïse, c'est ma première fille », tu vois c'est… comme ça que moi je réponds, tu vois? Puis eux, on dirait que… pour moi ça gène, tu vois, ça gène pour… rester avec une étrangère.*

Le geste de quasi adoption par lequel Hip entreprend de m'insérer dans le tissu social de sa tribu est confirmé par **Guevara** :

> *148. G : Mais par exemple, quand vous venez par exemple ici, vous venez chez Hip, mais ça, c'est votre problème avec Hip. Moi j'arrive ici, je vous respecte par rapport à/ parce que Hip, c'est un beau-frère, par exemple et vous enfin personnellement moi, je vous considère comme fille/ une femme de la tribu quoi !*

Pour Hip, être Kanak passe par l'accueil. Cette convention liée à l'accueil est transposée sur Nouméa, censée constituer la demeure des non-Kanak :

> *244. H: Oui. Ah tu dis ils (ses amis Tahitiens et Wallisiens) n'avaient pas envie de venir… chez toi, connaitre ta famille, comme ça ?*
> *245. HIP: Non mais pas pour moi, pour eux, tu vois. Et bien si jamais eux ils vont venir à Lifou, je vais les accueillir. Mais d'abord/ eux d'abord vers nous, parce que nous on est chez nous. A Nouméa, on n'est pas chez les Kanak. Tu vois ? Par contre nous (à Nouméa) on a des amis tahitiens, mais des fois, ils nous invitent pas chez eux. On se croise dans la rue, voilà, on dit : « bonjour », mais sinon, question de « hé, on va prendre un café » et tout ça, non.*

Certains indices montrent que Hip ne s'identifie pas vraiment au groupe « kanak », le mot « kanak » est souvent employé de façon prescriptive ou conflictuelle (« les jeunes crient "Kanaky" mais être kanak, c'est travailler la terre », « si Tjibaou n'avait pas signé l'accord, la guerre aurait été entre Kanak », « les français ont dit que Kanaky était à eux », « il ne faut pas qu'un étranger prenne la place à un Kanak », etc.).

La perpétuation de la coutume à travers l'éducation et l'accueil constitue une dimension centrale de la vie quotidienne de mon hôte, Hip. Quoiqu'il éprouve un réel respect et une forte admiration pour les personnes ayant participé à la lutte, il semble situer ces actions dans une sorte d'ailleurs géographique et temporel. Ses affiliations n'ont rien d'excluant.

Engagé très jeune dans les Événements (tdp. 635-648), **Amajo (environ 35 ans)** fait dix ans de prison (tdp. 622) et, lorsqu'il en sort, il retrouve sa tribu. Au début de l'entretien, il met rapidement l'accent sur le mode de vie communautaire dont bénéficient encore les gens de Lifou, en comparaison avec la Grande Terre où les déplacements, les spoliations et le cantonnement ont affaibli le tissu social :

> *42. A : Voilà, ça c'est quelque chose qu'on n'a pas perdu et ça/ ça, c'est toujours, le truc bon/*
> *43. H : Donc la Grande Terre, c'est moins…*
> *44. A : Et bien c'est pour ça que je dis qu'ils ont plus subi la colonisation que nous.*
> *45. H : C'est à cause de ça qu'ils/ ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'ils/ par exemple, c'est moins solidaire ?*
> *46. A : C'est moins solidaire, voilà. Et c'est/ et bien maintenant, c'est un peu chacun pour soi, hein !*
> *(…)*
> *50. A : Voilà le partage, c'est par rapport (*inaudible*) c'est comme ça qu'on appelle la vie communautaire.*
> *51. H : La vie communautaire, oui, oui.*

52. A : Et en parlant d'identité et bien c'est dans ces choses-là qu'on se retrouve dans notre identité. On se retrouve là dans… l'accueil, dans le/ parce que après, chacun a/ chaque région ou chaque secteur ou chaque île a son caractère, si tu veux, a sa… caractéristique au niveau/ voilà.

L'accueil est mentionné de nombreuses fois (tdp. 83-88 et 273).

Quand il réfère à la revendication kanak, c'est plutôt pour soulever le caractère dépassé de celle-ci :

612. A : Mais (les jeunes qui sèment la pagaille à Nouméa) ils revendiquent, c'est normal, ils disent « kanak », ils disent : « kanak, vive Kanaky », tout ça, là. Mais/
613. H : C'est la mode.
614. A : C'est la mode, tu vois ?
(…)
618. A : Tu veux construire le pays et bien il faut travailler. Il faut avoir des idées, il faut/mais ce n'est pas en commençant à prendre un verre, deux verres et crier : « Kanaky ! », non, non, ça c'est périmé, c'est dépassé ça là » !
619. H : Has-been, has-been !
620. A : Pfff !

Pour lui, les acquis des Événements sont suffisants pour permettre aux jeunes de s'épanouir sans en passer par le même type d'actions :

847. A : Oui parce que tu sais, maintenant, tu sais, regarde maintenant il y a le/ parce qu'on ne peut plus revenir aux Événements parce qu'avec le…/ tu sais l'usine du Nord maintenant, avec l'usine du Nord, tu reviens aux Événements mais tu vois l'usine du Nord, l'usine qu'ils vont faire au nord ?
(…)
853. A : Ah et bien, ce n'est pas la peine de revenir aux Événements, au contraire, faut…
854. H : Aller là-bas bosser.
855. A : Aller là-bas bosser. Oui et bien, ça c'est/ c'est une preuve de… travailler, de… donner du travail aux gens, tu vois ?

Qui plus est, les gens ont tiré leçon des Événements et ont appris à vivre ensemble (tdp. 490).

Amajo a été très engagé pendant les Événements mais se détache aujourd'hui de l'affiliation kanak. Sa société demeure une société d'accueil avant tout et les Événements, marqués par l'hostilité intercommunautaire, correspondent à une époque révolue.

Son appartenance coutumière est mise en avant par **Guevara (66 ans)**, qui se soumet à la convention de la primauté de l'accueillant : étant membre d'une autre tribu et invité chez mon hôte, il me refuse un entretien, par respect pour la préséance des accueillants (les gens d'Empyrée) mais accepte finalement pour me dépanner (la personne avec qui j'ai rendez-vous ce soir-là n'étant pas venue). La contrainte hiérarchique est certes négociable (puisqu'il accepte finalement de m'accorder un entretien), mais bien en vigueur, dans la façon dont il se positionne :

479. G : Mais ce n'est pas que je vous refuse, mais… je dis que les gens de la tribu vont dire : « mais nous on est là, pourquoi elle fait appel à »/
480. H : C'est par rapport à la coutume que vous avez dit, c'est par respect/
481. G : Par rapport à la coutume, le respect, mais moi je veux bien, j'aime bien, j'aime bien ! Je suis content de discuter avec vous.

Son attachement à la coutume l'amène à me donner une interprétation intéressante des « faux pas » commis par les Européens nouvellement arrivés : pour lui, on peut se tromper si on ne connait pas le

fonctionnement de la coutume. Mais une fois que l'Européen sait, « il respecte beaucoup plus que certaines personnes mélanésiennes ».

> *256. G : C'est le grand chef (de mon district), il a dit à Nidoïsh : « mais vous, vous êtes racistes contre les Européens ! Mais moi je suis raciste contre ma race » et, moi quand j'analyse, toujours/ je vois toujours qu'il a raison. Parce que moi, je peux avoir des difficultés avec vous, mais je peux avoir des difficultés avec un Kanak. Vous comprenez ?*
> *257. H : Non je n'ai pas compris, enfin je n'ai pas bien compris, je crois.*
> *258-264. G : Oui. Tu n'as pas bien compris. Alors moi je dis : « je peux avoir un problème avec vous, par exemple, parce que vous, vous ne savez pas au point de vue de la coutume, quand vous parlez de la coutume. Mais un Kanak comme lui, il ne peut pas avoir… Il sait, mais des fois il fait… » (…) On peut pardonner à des gens qui ne comprennent pas, parce qu'ils viennent et puis ils apprennent.*
> *265. H : Mais on ne peut pas pardonner à quelqu'un qui va au-delà de… ce qu'il connait/*
> *266. G : De ce qu'ils connaissent. Voilà. Et c'est ça que/ enfin moi, hein ! Je dis il y a beaucoup, il y a beaucoup, il y a beaucoup/*

Guevara mentionne son investissement politique et gradue les positions des partis (de « durs » à « modérés »). S'il ne précise pas la sienne, il dit tout de suite avoir changé, du fait qu'il soit plus mûr, mais aussi du fait d'avoir constaté un certain nombre de rapprochements :

> *252. G : Qu'est ce qui m'a fait changer d'avis, (…) je vous ai dit au début, que des fois j'assistais un peu à des réunions politiques, des partis politiques indépendantistes. Alors, après il y a des partis un peu durs, il y a des partis modérés. Alors maintenant, comme on parle depuis/ vous voyez les deux drapeaux par exemple : c'est un pas. Les deux drapeaux et puis voilà…/ et bien voilà, qui m'a beaucoup changé, changer d'avis et puis moi aussi, comme je deviens un peu mûr, âgé quoi !*

D'une certaine façon, l'appartenance coutumière continue à primer, même si Guevara s'autorise une certaine marge de liberté (m'accorder un entretien). L'appartenance Kanak tend à occuper une place moins centrale.

D'autres interviewés articulent identités coutumière et kanak. C'est le cas de Daynon, de Papa à Jésus, de Rebelle, d'Anam, de Shaou et Malcolm, de Gorou, d'Itö, de Shorylem et des Jeunes de Targe :

Daynon (65 ans) compare sa région (district Bai) à d'autres régions et la considère plus ouverte :

> *133. D : Bon pour moi, Paama/ enfin district Bai, on est très ouverts. Par exemple vous voulez savoir quelque chose/ comme moi/ on n'a rien à cacher. Ou plutôt : on a envie que ça se sache. Mais pour moi, par rapport à d'autres régions d'ici/ on dirait qu'ils sont un peu renfermés. Ils ne dépassent pas le centre de Koné, c'est le sentiment régionalisé. Comme dans l'ancien temps : tu ne venais pas de Windo[169] faire la fête ici. Parce qu'à la tombée de la nuit ils te disaient « tu pars ». Sans ça, ce serait la bagarre. C'est une question/ c'est… la mentalité d'avant. Tu es de là, tu restes chez toi. Tu ne viens pas draguer les filles d'ici, ceci, cela. Voilà. Enfin si ce n'est pas pour les filles, c'est une question de travail, c'est une question de… on voit dans le comportement. Mais ici, là, district Bai, c'est ça.*
> *134. H : Ouverts.*
> *135. D : On est ouverts. Que tu sois de Windo, de la Tchamba, tu peux faire la fête jusqu'à demain, pourquoi? Nous on a beaucoup/ la question de la coutume. Par exemple : tu es de là-haut. Tu es Dui/ moi comme je viens d'ici, on a deux clans. Les Dui et les Bai. Si tu es Dui, là-haut, tu viens ici c'est Dui. Donc les Bai, à chaque fois, c'est le côté maternel. Le Bai prend femme Dui, et le Dui prend femme…*
> *136. H : Bai.*

[169] Tribu proche.

Il réfère à la fonction inclusive de l'accueil, fonction qui marque ma relation avec lui et mon hôte. La convention est directement rapprochée de « Kanaky » :

> *143. D : Si tu viens de Mont-d'Or, tu viens parce que tu connais quelqu'un. Et ce quelqu'un il fait partie de moi. (Le sang?) Dui-Bai. C'est donc comme on dit: « si c'est ton ami, c'est mon ami ». Mais il faut que tu me présentes. Sans ça, je vais y aller parce que je vais croire que c'est une personne qui passe. De passage. (…) Mais une fois qu'il rentre/ par exemple je suis chez Ed. C'est mon cousin, Ed. Donc tu es l'ami d'Ed tu es…*
> *146. H : Les amis à lui sont mes amis (rire).*
> *147. D : Voilà, c'est ça! (rire). Mais d'autres le disent mais ils ne le vivent pas (l'accueil). Même ici. Quand on dit « en Kanaky », « en Kanaky »… mais Kanaky… c'est ça les régions.*
> *148. H : Comment tu dis? Il y a des gens qui le disent mais qui ne le vivent pas?*
> *149. D : Ils ne le vivent pas.*
> *150. H : Ils disent qu'ils ont l'accueil mais en fait, il n'y a pas l'accueil.*
> *151. D : Oui, c'est ça.*
> *152. H : Ah d'accord.*
> *153. D : L'expression: « ils te sourient de face, mais du fond ils te rejettent ».*
> *154. H : Mmh. Et ça, dans la coutume, ce n'est pas possible.*
> *155-161. D : Ce n'est pas possible. (…) C'est ça. Tu fais avec le cœur, (ou) tu ne fais pas… (…) Mais c'est ancré là. Je te vois un jour je dis « ah, c'est Héloïse. Je la connais ». Voilà. Tu viens, tu n'as plus à demander quoi que ce soit parce que c'est bon. Pour la première fois, oui (*sous-entendu : pour la première fois que tu viens, oui, il faut faire la coutume*), parce que… c'est ça le truc.*

Il est intéressant de relever que Daynon essaye d'ajuster l'appartenance à la coutume à l'appartenance à Kanaky, en effectuant un parallèle entre hospitalité localisée et hospitalité à l'échelle régionale.

A côté de cela, Daynon s'identifie clairement au projet d'indépendance kanak et socialiste, projet qui exclut les autres communautés :

> *641. D : L'indépendance devait être kanak et socialiste. Il y aura une autre indépendance mais nous, on la voulait kanak et socialiste. Tu vas voir dans 20 ans (…). Même si je meurs avant, tu vas voir. Une fois que c'est signé (les Accords de Matignon-Oudinot), ça y est, il y a eu une déviation. Le fric est rentré. « Et toi, mon leader, tu n'es plus bien ancré dans notre conviction. C'est quoi la conviction de ton leader, toi le Kanak? C'est l'indépendance kanak socialiste. Maintenant t'es où? ». (…) C'est l'indépendance associée ou je ne sais plus quoi maintenant. L'indépendance associée ça veut dire quoi? Que l'on t'enlève ton indépendance à toi, le Kanak. Le Wallis… n'importe qui. Mais lui, pourtant, il n'a pas souffert comme nous. Il n'est pas colonisé, lui.*

Le discours de Daynon montre clairement une tension entre identité coutumière inclusive et identité kanak exclusive.

Papa à Jésus (environ 60 ans) tient un discours qui le positionne, avec son endogroupe, dans l'ouverture à *alter* :

> *24. P : Nous on est là pour partager, on n'est pas fermé, on n'est pas… Nous, c'est nous et puis vous, c'est vous. Non, nous on est là.*
> *25. H : (Rire).*
> *26. P : Pour parler avec les autres.*
> *27. H : Moi je suis moi et toi, tais-toi !*
> *28. (Rire général).*
> *(…)*
> *932. P : D'ailleurs on nous a appelé les loyautés, les îles loyautés par les français, par ceux qui nous ont découvert. Les îles loyauté. Pourquoi les îles loyauté ? Parce qu'on a toujours le sourire, donc loyauté, voilà. Alors ce n'est pas maintenant qu'on va changer l'image/*

Ses identités coutumière, Kanak et même religieuse semblent se recouper dans une continuité historique et familiale cohérente :

> *181. P : Nous on est toujours/ comment ?/ nos parents ont fait déjà la revendication, ils ont/ l'Union Calédonienne a été créée avec/ enfin, ces regroupements des deux églises, parce que nous on est/ mon grand-père/ moi c'est mes papas : mon papa. Mon papa ils étaient[170] déjà dans la politique. Parce qu'il fallait/ avant : les Kanak à part, les Blancs à part. Alors ils ont créé le parti avec les deux églises pour aider justement les Mélanésiens. Pas les Kanak, c'était[171] pas encore les Kanak, on ne parlait pas des Kanak à cette époque. A cette époque, on disait « sale canaque».*
> *(…)*
> *566. P : C'est eux qui ont enlevé notre indépendance. Nous on était indépendant, on était des Kanak, on était des Calédoniens, on était (district 1), on était Lifou et on a une façon de vivre et la France est venue et ils ont dit : « voilà comment on doit vivre » alors maintenant il faut nous redonner ce qu'on a/ nos/ qui on est.*

Au tdp. 476, il parle de la mine et estime que les Kanak ont toujours été exploités par les Caldoches et tous ceux qui ne sont pas kanak. Le même type de distinction est fait aux tdp. 486, 602 et 540, où il mentionne le statut de « peuple premier ».

Son appartenance Kanak s'exprime avec vigueur quand il évoque la forte cohérence interne du FLNKS, à l'époque des Événements :

> *71. P : Et voilà et bien moi, un moment j'ai fait de la politique, mais de la politique dure, hein ! J'étais leader politique à l'Union Calédonienne enfin, (inaudible, bruits de scie circulaire), on a fait le FLNKS, enfin, le FLNKS il est arrivé dans les années 80… 80 ? 81 ? (Il compte) oui, dans les années 80 on a créé le FLNKS, j'étais dedans aussi. Enfin, moi j'ai milité dans le FLNKS et je suis toujours dedans. Et indépendantiste.*

Mais qui n'est plus d'actualité :

> *528-540. P : (Dans) certains dossiers où ils ne sont pas d'accord, c'est pour ça que c'est…/ Enfin le FLN ce n'était plus le même FLN qu'il y a/ voilà, parce que ce n'était plus dans le même contexte. Avant, le FLN, c'était, un outil de lutte, rassemblement du peuple kanak. (…) Pour avancer la lutte, maintenant, avec le FLN, c'est/ il y a des difficultés quoi. (…) Mais bon et bien par la suite, on a… secoué et puis voilà, maintenant on a changé. On a dit : « et bien voilà, le pays appartient à nous tous parce qu'ils nous ont reconnu.*

Papa à Jésus exprime d'un part une concordance historique et familiale entre identités coutumière et kanak, et d'autre part un affaiblissement de l'unité intragroupale au niveau du peuple Kanak, parallèle à une réduction de la tension entre identité inclusive et exclusive.

Le parcours d'**Anam (56 ans)** est particulier : partie très tôt de chez elle pour des raisons de maltraitance de la part de sa belle-sœur (tdp. 296), elle vit la plupart de sa vie à Nouméa, et aujourd'hui, en couple avec un français. Anam critique l'immigration à grande échelle orchestrée par l'Etat, en collaboration avec le RPCR, pour noyer les Kanak (455-459). Elle analyse ensuite la situation de son endogroupe, d'un point de vue politique et se montre triste et révoltée par l'injustice dont il a été victime :

> *581. A : Non ! Je suis désolée, ici ce n'est pas la France, ici c'est la Nouvelle-Calédonie ! La France elle est à combien de kilomètres ! C'est la France qui est venue s'installer ! Mais s'ils avaient bien traité les*

[170] Au présent, dans l'entretien.
[171] Idem.

Kanak, jamais ils auraient demandé l'indépendance ! C'est quand ils parlent d'appliquer les lois, de dire « on est un territoire français » et qu'ils traitent les Français différemment que nous les Kanak, différent des autres, c'est du racisme ! Donc ça, ça te marque ! Ça te fait mal. Quand on te dit : « ici on est français ». Moi je dis : « désolée, quand tu es arrivé, il y avait déjà des gens dans ce pays ! Et on a imposé, tu nous as imposé », on nous a imposé ! Voilà ! On nous impose de… voilà ! On nous impose ! Au lieu de demander nous notre avis. On nous a imposé.

Si elle valorise la coutume, Anam vit passablement en dehors de la socialité des tribus. Elle s'identifie à la lutte pour la justice de son peuple mais participe davantage aux actions des Foulards rouges (années 70).

Rebelle (57 ans) exprime aussi une tension entre accueil et rejet qu'il résout en constituant son groupe comme prioritaire par rapport aux autres, dans le but de mieux s'occuper de ceux-ci. Suivant sa logique, on ne peut, en effet, pas exercer l'accueil auprès de gens qui estiment être chez eux, et donc, qui nous dénient le statut d'hôtes :

179. R : Tu sais, moi je suis quelqu'un qui s'adapte facilement. Tu vois ? Quand j'étais à l'école à Païta, au collège, mais la majorité de mes amis étaient[172] *des Wallisiens. Tu vois ? Mais la chose qui a creusé le fossé entre les Mélanésiens, les Wallisiens et les autres c'est quand nous, on a commencé à parler d'indépendance. Tu vois. L'autre bord, les Caldoches comme on dit, ils ont commencé à forcer le/ comment le, notre slogan, c'était l'indépendance, kanak, socialiste. Alors c'était indépendance : nous, les Kanak, d'abord. Mais nous, on ne va pas rejeter tout le monde à la mer ! Non ! Ils sont ici, et nous on les accueille. Mais d'abord nous, il faut s'occuper d'abord de nous. Tu vois : de nous-mêmes avant de commencer à aider les autres.*

Il me parle longuement de son ami Strasbourgeois, adopté coutumièrement par son père (tdp. 183) et qu'il considère comme son propre frère, même s'il ne le voit pas souvent, ce dernier s'étant installé à Nouméa : « Et quand il m'a vu, il a couru vers moi et après tu avais des larmes, il pleurait. Il pleurait. Et on se disait : "aou, mon frère" » (tdp. 199).

Il réfère amplement à la coutume et à la cause kanak :

117. R : Voilà et puis un matin, le directeur dans la grande cour, micro : « dorénavant le port du manou rouge est interdit. Le port du foulard rouge est interdit ». Mais tu vois, à cet âge-là/ jusqu'à maintenant, moi je suis quelqu'un qui/ je veux montrer au grand jour que moi, je suis un Kanak. Je ne suis pas/ c'est vrai que nous, tous les humains, on est tout pareil/ mais je voulais[173] *leur montrer que j'étais*[174] *fier d'être d'ici, tu vois ? De mon pays, tu vois ?*

Cette identification marque toute sa vie depuis son plus jeune âge, où il rêve de devenir un révolutionnaire à la manière d'Ataï ou Che Guevara, s'opposant à son père qui veut en faire un modèle (tdp. 131 et 363). Il participe donc activement à la lutte, à Nouméa et à Lifou (tdp. 261 ; 279-287 ; 315). Il tient des discours politiques enflammés où il enjoint ses compagnons de lutte à revendiquer leur pays :

*315. R : Pendant la marche, je suis monté dans le gros camion. Je leur ai dit : « Bonjour frères kanak, bonjour sœurs kanak ». Tout le monde : schhhh (*il fait des bruits d'applaudissement*) et moi j'ai dit : « la marche qu'on fait aujourd'hui, c'est pour montrer que nous, on est des gens d'ici. On est sur notre terre. On est né ici et nous, on va mourir ici. Il y a des gens qui sont là mais ils ne sont pas chez eux.*

[172] Au présent dans l'entretien.
[173] Idem.
[174] Idem.

S'il se dit ouvert aux autres et tient à préserver la fonction d'accueil de son peuple, accepter la primauté de celui-ci sur les autres est une condition *sine qua non* pour Rebelle, très attaché à la lutte kanak.

Selon **Shaou (50 ans)** et Malcolm, d'une façon ou d'une autre, les Kanak sont « tous famille », ce qui leur confère une unité, inconnue de la socialité des Blancs (tdp. 34-46).

> *34. S : Ça les Kanak, c'est ça. S'il y a pas de coutume, il y pas de… comme des Blancs, chacun pour soi.*
> *(…)*
> *21. H : Oui, c'est le lien entre la famille.*
> *22. S : Un lien familial. Tu ne peux rien faire avec ça.*
> *23. H : Rien faire que...*
> *24. S : Tu ne peux pas dire/ voilà c'est (tribu 1), Village : tous les gens de Poindimié, c'est la famille.*
> *(…)*
> *43. H : Oui, d'accord. Et ça, vous avez l'impression que c'est comme ça partout, chez les Kanak ou bien c'est…*
> *44. S : Non c'est comme ça, tous les Kanak.*
> *45. H : Tous les Kanak.*
> *46. S : Toutes les communes. Koné, Ponérihouen… C'est ça là, il y a l'unité.*

Cela implique un vaste réseau de solidarité, qui constitue la force et la richesse des Kanak, selon Shaou. Dans ce contexte, il est nécessaire que les relations familiales ne s'enveniment pas. La coutume comporte tout un ensemble de droits et devoirs en réciprocité, garant de cette unité. Cet ensemble oriente le comportement des individus, jusqu'au moindre geste (ne pas toucher la tête, s'incliner lorsque l'on passe devant certaines personnes avec un plat) (tdp. 310-323). Dans cette structure, le clan oncle bénéficie d'un surcroît de déférence par rapport au propre clan, les aînés sur les jeunes et les relations de genre sont soigneusement réglées. L'usage de la généalogie pour justifier telle ou telle position peut constituer le berceau du conflit, mais contient aussi son propre antidote. Des liens seront mis en valeur, des alliances reconstruites ou créées, des coutumes faites. La rancune puise également dans ces liens pour s'apaiser : « j'ai fait la connerie, il va me taper. Mais après il ne va pas me taper. Il va m'amener chez lui, fini, ça part… ça reste comme ça, tu ne peux rien faire » (tdp. 299).

Shaou et Malcolm expliquent que les liens communautaires basés sur la parentèle ne sauraient supporter de conflits persistants. Ils s'identifient pourtant profondément à la lutte et souffrent de ce qu'ils considèrent comme des trahisons dans l'idéologie (toute personne vivant dans la coutume devrait défendre l'indépendance) et dans les faits (certaines personnes de la famille n'ont pas hésité à les dénoncer ou à tenter de les tuer).

Lorsqu'il réfère à l'adoption qui a présidé son insertion dans la région, **Itö (53 ans)** explique en détails le fonctionnement de la coutume, à propos des adoptions coutumières et des relations entre les personnes d'une même lignée et de lignées différentes (tdp 27-50). Il parle des mariages coutumiers et affirme que ceux-ci ont toujours cours (tdp. 56), ce qui témoigne de l'expérience d'une prégnance de la coutume. Dans ce système, les Blancs peuvent être intégrés dans la mesure où une femme blanche épouse un homme kanak (tdp. 69-74).

Il s'identifie également au groupe kanak, en tant que peuple premier, autochtone, face aux « autres », notamment les « victimes de l'histoire » :

530-534. I : C'est… le droit du peuple autochtone du mode de l'ONU. Parce que là, on va partir sur une… autonomie qu'il faudra bien définir. Mais pour… garantir la paix sociale, il faut ça. Il ne faut pas qu'il y ait d'écart entre… les deux. Seulement le comble de l'histoire, c'est que… on est… le peuple autochtone, mais, c'est comme je dis, on fait des propositions, pour accepter les autres. (…) Le président de l'époque… de la république a dit : « oui… nous on veut bien vous donner l'indépendance… mais seulement il y a un problème : tous les ressortissants qui sont là-bas, en parlant de… des Caldoches de l'époque, qui ont investi ici, qu'est-ce que je fais, moi ? Je ne sais pas qu'est-ce qu'on fait ! ». Et Jean-Marie il a dit : « et bien tous ceux-là qui ont été exilés là-bas, nous on/ s'ils veulent, ils restent avec nous ». Et on les a appelés « les victimes de l'histoire ».

Itö s'identifie à la coutume et à l'union kanak. D'un côté, il s'affilie à son clan, à sa position dans la lignée et établit des relations avec les membres de son groupe d'appartenance en adéquation avec les conventions en vigueur, d'un autre, il s'identifie au peuple premier, selon la définition de l'ONU. Il élargit l'accueil au groupe des « victimes de l'histoire » mais déplore néanmoins que le peuple kanak soit toujours obligé de faire des concessions.

Gorou (51 ans) tient un discours représentatif de l'importance de l'accueil pour le peuple kanak. Il s'agit pour lui d'une donnée historique, remise en question pendant les Événements « alors que c'est faux ». Le tdp. 168 indique pourtant que la question de savoir si le maintien du groupe procède de l'accueil ou du rejet provoque une tension intrapersonnelle chez Gorou, qu'il définit en termes de « concessions » :

*168-170. G : Oui, oui, c'est comme ça ici, parce que moi j'ai des amis blancs, ils viennent, ils disent « tonton Gorou ». C'est des gosses que (*inaudible*) c'est des petits blancs, ils m'appellent tonton. Si tu veux ça, c'est le sens de l'accueil du peuple kanak, c'est comme ça. On a accueilli beaucoup de races ici, chez nous. On a fait des concessions, on n'arrête pas de faire des concessions (rire amer) (…) le drapeau commun, il inclut déjà tout/ parce que le jaune tu peux… tu peux mettre dedans le jaune des Vietkongs qui sont venus travailler avec nos vieux, à la mine, tout ça, tu vois ? (…) Nous, si tu veux, ici, nos vieux à nous, ils ont fait l'amour avec tout le monde, surtout les vieux caldoches, c'est surtout les vieux caldoches ici. Ils parlent la langue, les vieux Javanais, les vieux Tahitiens, il y en a de toutes les races ici, si tu arrives à Poindimié. Donc on a foutu dehors tout le monde pendant les Événements, alors que c'est faux. Parce que si tu veux, nous, nos vieux ils ont fait l'avenir ensemble avant, avant qu'ils parlent d'avenir ensemble, quoi. Parce qu'à Ponérihouen, il y a des vieilles javanaises qui ont grandi avec nos grands-mères. Elles ont ramassé le café ensemble pour les colons.*

S'il dit avoir été à la limite de devenir raciste quand il était engagé dans les Événements, le caractère inclusif de la coutume à très vite repris le dessus.

L'ancrage identitaire que Gorou manifeste le plus, dans son entretien, est davantage coutumier que Kanak, exception faite des Événements, où il a lutté activement pour le peuple kanak.

Les tensions entre accueil et rejet se retrouvent chez les jeunes.

Shorylem (27 ans) les exprime telles quelles :

311. S : Ce qui rend plus difficile c'est parce que (…) si on… intègre les kamadra dedans (les projets communs) et bien il y a… les autres jeunes qui disent que… voilà: « voilà, il ne faut pas travailler avec lui, parce qu'il vient juste d'arriver, il n'est pas d'ici » mais je vais te dire, c'est moins difficile ici, dans cette tribu, qu'ailleurs. Parce qu'ici, on nous a inculqué l'accueil. Il faut toujours accueillir la personne qui vient d'ailleurs.

La transcription de l'entretien avec les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** présente environs sept pages référant aux conventions de la coutume. Ils m'y font une description fine et enthousiaste de la

variété ainsi que du fonctionnement de leurs totems (tdp. 1180-1254) et de la façon dont ils pourraient s'en servir pour la lutte :

> *1180. L : Il y a nos totems aussi qui peuvent nous aider. C'est ça aussi. Nos croyances à nous.*
> *1181. K : Nos croyances à nous.*
> *1182. L : Mon totem il fonce là/*
> *1183. N : Si c'est un Lézard là et bien il te bouffe.*
> *1184. L : Il te bouffe, il te pourrit quoi.*

Leur généalogie, les chemins tracés par les alliances matrimoniales, les liens entre leurs clans d'appartenances, le fonctionnement du système de parenté « iroquois » font aussi l'objet d'une explicitation accrue (tdp. 254 à 323). Le groupe semble donc fonctionner à plein dans le système coutumier. Mais les proportions des références à la coutume ne pourraient-elles pas justement être l'indice d'une volonté de dissimuler une fragilité sous une abondante explicitation ? Il est impossible de répondre à cette question, toujours est-il que la coutume fait l'objet d'une grande valorisation.

Par ailleurs, les Jeunes de Targe méprisent les jeunes qui crient « Kanaky » sans comprendre la signification de ce mot :

> *202-204. N : Et bien je pense de ne pas savoir à fond l'histoire de son pays d'abord. Avant d'ouvrir sa bouche quoi ! (…) Non mais c'est vrai, c'est comme ça hein ? « Kanaky, Kanaky » mais… ils ne savent que (dire) « Kanaky ».*
> *205. H : Et puis ça, ça fait quoi ? Enfin c'est quoi le problème en fait ?*
> *206. L : Et bien ça fait frimeur et puis ils n'écoutent pas les vieux.*

Ils tiennent à signifier que le territoire appartient aux Kanak (tdp. 719) et sont convaincus que le système coutumier ne correspond pas aux non-Kanak (tdp. 811-825). Une exception est néanmoins accordée aux adoptés ou aux femmes ayant épousé un Kanak, ce qui manifeste un début de compromis entre identité coutumière, fonctionnant par intégration et identité kanak, fonctionnant par exclusion. L'organisation sociale coutumière appliquée aux Blancs se retrouve au principe de décision de qui reste et qui part : les femmes devant traditionnellement aller vivre avec leur mari (elles apportent leur sang au clan du mari), ce sont les femmes blanches qui pourront rester. Les hommes blancs, quant à eux, devront prendre leur femme kanak avec eux et s'en aller (tdp. 1849-1853).

Lorsqu'elle se manifeste chez Nikov, cette tension se résout par un repli dans une identité kanak unie et exclusive :

> *1780. H : Non mais je dis, si par exemple, admettons : en 2014 et bien ça pète. Comment vous allez gérer, par rapport aux gens qui vivent ici depuis toujours, les gens qui/ tu vois, qui…*
> *1781. N : Et bien ils vont être dehors.*
> *1782. H : Oui, ça, ça serait/ voilà, ça sera qui vos alliés, ça sera qui vos ennemis ?*
> *1783. N : Et bien il y aura pas d'alliés, ce sera alliés kanak, quoi. C'est après, le Wallisien, le Javanais qui est resté là depuis des années, il repart chez lui, quoi. Parce que le terrain (où il s'est installé)/ avant qu'il soit*[175] *là, quel vieux lui a donné ce terrain-là ?*

De façon générale, les propos des jeunes semblent exprimer une tension forte, entre les conventions liées à la coutume et le rejet d'*alter* : ils semblent bien connaître et valoriser le système coutumier.

[175] Au présent, dans l'entretien.

Ils manifestent néanmoins une hostilité marquée envers les non-Kanak, pouvant avoir été transmise : en témoignent leurs nombreuses références au racisme de leurs vieux.

Les Jeunes de Targe manifestent donc une affiliation extrême à la coutume et à l'union kanak et expriment une appartenance très exclusive.

D'autres, enfin, vivent (plus ou moins) en dehors de la coutume et la commentent (Henri, Primo, Louis, Zoé et Sésé). Je regroupe ces interviewés avec les Enfants de Targe qui, s'ils vivent bien dans la coutume, n'apportent pas assez d'éléments pour pouvoir être situés dans les ensembles de personnes déterminés ci-dessus :

Henri (70 ans) vit en dehors de la coutume et commente l'unité kanak fédérée par l'indépendantisme depuis l'extérieur. Il dit néanmoins respecter la coutume mélanésienne et encourage ses enfants à mieux la connaitre. Son regard exogène peut parfois en brosser un portrait folklorisant. En témoigne cette description de l'un des bâtiments qu'il prévoit pour le complexe hôtelier Gouaro Déva « Cette case va servir pour le monde mélanésien, pour avoir un petit côté culturel pour… pour par exemple vendre leurs coquillages, les bougnas, les trucs comme ça, les danses mélanésiennes, pour l'hôtel. Ça va être sympa. Ça va être culturel, quoi, vous voyez? » (tdp. 499). Il estime que la démocratie (apportée par les Blancs) est la seule gouvernance à même d'empêcher les divisions internes au monde mélanésien (tdp. 434-438). Il associe l'indépendance à sa dimension symbolique, propose de décoloniser sans rien changer, pour donner aux Kanak la fierté de dire qu'ils sont indépendants (tdp. 450). Henri ne semble pas penser qu'il puisse y avoir d'interaction entre la gouvernance coutumière et la façon dont est gérée la politique, puisqu'il considère les Kanak comme apolitiques, préalablement au contact avec les métropolitains :

> *458. M : La connerie, je vais vous dire, c'est nous les Blancs. On est venu, on leur a mis la télévision, on leur a dit vous allez faire de la politique. On leur a dit qu'il fallait s'acheter la télévision, la machine à laver. Ils n'ont pas besoin. C'est nous, qui avons tout fait ça. Les cons de métropolitains qui sont arrivés ici : « Allez, pure et dure, l'indépendance socialo machin ». On met ça dans le crâne, on les…/ on leur aurait foutu la paix, ils ne parlaient pas de politique, eux, ils ne voulaient même pas voter. Ils étaient tranquilles, tout le monde disait « bonjour », tout le monde s'embrassait. Pas de bagarre, rien.*

Je relève ici une forme de contradiction chez Henri : d'un côté, il considère la démocratie comme une évolution nécessaire et comme le seul moyen d'endiguer les guerres intestines entre clans mais, d'un autre côté, il réprouve les métropolitains qui sont venus donner aux Mélanésiens de KNC les armes politiques qui les ont conduits à revendiquer l'indépendance.

Pour Henri les revendications indépendantistes sont nées d'un contact malencontreux entre les Kanak « apolitiques » et les métropolitains de gauche. L'indépendance est rattachée à sa valeur symbolique (« il faut leur donner la fierté de dire qu'ils sont indépendants ») et la coutume est réduite à ses manifestations culturo-matérielles (loisirs, langues, cuisine, danse et artisanat).

Primo (73 ans) semble répondre à Henri, lorsqu'il affirme :

> *83. P : Bien sûr, bien sûr, après on dit « voyez, ils sont contre la démocratie ». On est obligés d'être contre la démocratie quand on est une colonie minoritaire et que la métropole fait tout pour qu'on le reste…*

Il identifie ici une insuffisance dans les appareillages de la démocratie, qui institutionnalisent une minorisation des revendications de décolonisation et face auxquels on ne peut finalement que se placer en rupture. Pour lui, « indépendance » ne semble pas nécessairement rimer avec « Kanaky » mais plutôt avec « décolonisation » (tdp. 3).

Caldoche vivant à Nouméa, Primo opte pour une indépendance planifiée, consensuelle, au bénéfice de tous :

> *379. H : Puis par rapport aux générations qui viennent, quel est d'après vous le plus important à leur transmettre.*
> *380. P : Qu'ils se sentent… qu'ils se sentent Calédoniens, ça veut dire qu'ils se sentent vivre dans un pays où tout le monde a le droit de participer au gouvernement, vous voyez ? Que le gouvernement ne soit pas dicté par la métropole. Que les gens puissent se gouverner eux-mêmes, dans ce pays.*
> *(…)*
> *332. P : (La métropole doit planifier) des dates échelonnées dans le temps. Mais qu'elle dise d'une façon franche que le pays deviendra indépendant, ce qui fait que ceux qui sont absolument contre, ils aient le temps de fiche le camp, sans perdre leurs biens.*

On ne peut donc pas considérer qu'il s'identifie à la Kanaky et, lorsque je lui demande comment concilier les différentes façons de vivre sur le territoire, il me répond :

> *347. H : Mais comment vous vous verriez idéalement, c'est-à-dire que tout le monde vive… « à la Kanak », que les gens continuent à vivre comme maintenant…*
> *348. P : Non, non, non….*
> *349. H : Vous voyez ce que je veux dire vraiment dans le… quotidien, quoi!*
> *350. P : Mais on ne peut pas revenir, on ne peut pas revenir à l'ancien temps où les gens venaient avec un manou, vivaient comme les gens… d'avant.*

Primo prône le respect envers la coutume, comportement qui se construit à travers la (re)connaissance réciproque : il relève ainsi l'importance de la cellule familiale élargie à la tribu (tdp. 244) et celle des grandes fêtes coutumières :

> *464. P : Bon. Si vous voulez vivre avec eux vous êtes obligé de les prendre en considération. S'ils ont un deuil dans la tribu, par exemple : normalement, pour l'Européen, il y a un jour d'absence pour aller à l'enterrement. Peut-être deux jours. Pour eux, les deuils ça s'étend sur un plus grand/*
> *465. H : (Inaudible).*
> *466. P : Plus grand. Mais si on les met à pied parce qu'ils ne sont pas revenus au boulot après deux jours, ça veut dire qu'on a pris en considération le règlement du travail… européen. Donc « vous devriez faire votre deuil, là-bas, et dans deux jours vous devriez être retournés au boulot ». Mais on n'a pas pris en considération la façon dont eux, ils font leur deuil.*

Cela n'implique pas qu'il faille nécessairement adopter le mode de vie d'*autrui* :

> *418. P : Mais vous voyez, le vivre ensemble c'est/ il y a des difficultés, parce qu'on n'a pas les mêmes échelles de valeurs. Je vous parlais tout à l'heure des jeunes kanak qui ne voulaient pas se singulariser mais/ quand on a une échelle de valeur mélanésienne et européenne, on ne vit pas/ d'abord la cellule… la cellule importante pour l'Européen c'est la famille. La cellule importante pour le Mélanésien c'est le groupe. Ce n'est pas pareil, donc les échelles de valeurs sont complètement différentes. Pour vivre ensemble, vous ne pouvez pas demander à l'Européen de vivre en tribu. Hein? Parce que c'est impossible pour eux, de vivre en groupe, comme ça. Ça devient des marginaux : les gars comme les hippies, les… c'est vraiment ces gars-là qui vivent en groupe. Par exemple, vous avez entendu parler de Manson? Manson en Amérique là, Charles Manson…*

Primo ne s'identifie ni à l'une ni à l'autre des affiliations coutumière ou kanak mais les respecte toutes les deux et relève quelques éléments constitutifs de la première avec laquelle il semble avoir été en contact. Il associe néanmoins le mode de vie « à la Kanak » à des pratiques désuètes.

On peut dire de **Louis (57 ans)** qu'il vit à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la coutume. Marié à une femme kanak, vivant en tribu, il est intégré dans une société fonctionnant largement avec ces conventions, tout en s'en distanciant.

> *530. L : Tu vois quand il y a une coutume dans la famille de (*Prénom de son épouse*), bon (*Prénom de son épouse*) elle participe toujours aux coutumes, à chaque fois elle me montre ce qu'elle va amener tu vois ? Comme si j'étais vraiment concerné. Je le suis (*ton ironique*) assez moyennement, à vrai dire. Mais... d'un autre côté j'aime bien que (*Prénom de son épouse*) puisse participer à la hauteur de ses désirs, ce qui fait que quand j'ai la possibilité j'achète des monnaies kanak, qu'elle... qu'elle amène donc quand elle amène sa part à la famille (*nom de la famille*), au clan (*même nom*) tu vois. Et donc à chaque fois, il y a un retour, donc tu as les trucs qui reviennent.*

Il ne souhaite pas être affilié à un quelconque parti, pour lui, « les politiques se valent tous (…) on se porte aussi bien de ne pas s'en mêler que, que d'être à fond dedans » (tdp. 728). Il critique la mainmise, sur la gestion du territoire, de certaines personnes s'étant placées en politique depuis les Événements. S'il vote tendanciellement à gauche, il ne se prive pas de voter à droite pour privilégier les compétences individuelles des élus (tdp. 34).

Même s'il respecte les identités coutumière et kanak, Louis semble tenir à garder une distance suffisante pour s'assurer une pleine liberté de choix. Il ne s'identifie à aucun parti.

Zoé (28 ans), qui travaille dans un milieu politiquement engagé en faveur de la culture des Mélanésiens de KNC considère que la coutume est ce qui fait la spécificité de son lieu d'ancrage mais exprime des difficultés à se positionner par rapport à une façon de vivre qu'elle valorise sans pouvoir l'expérimenter :

> *256. Z : Non, moi je me dis (que) j'ai une certaine fierté à travailler justement à (*lieu de travail*), parce que… c'est des… c'est…pour moi, c'est eux qui sont à l'origine de… pas de ce pays mais je veux dire c'est… c'était quand même leur terre et je suis fière de ce qu'il se passe dans cette culture. Je trouve que c'est encore des principes qui sont très liés à la terre, et tout, et qui ne sont pas dans tout un aspect superficiel.*

Elle considère le drapeau kanaky comme une affirmation identitaire compréhensible. Elle souhaiterait néanmoins un drapeau qui témoigne d'un peuple uni :

> *61. Z : Et bien, ce qui arrive… plus, c'est l'affirmation de l'identité kanak. S'il y a eu un drapeau kanaky, c'est… c'est qu'il y a peut-être un…/ pas un refus d'un drapeau commun, mais (…) je pense qu'ils ont voulu montrer la double identité : « l'appartenance à la France, mais n'oubliez pas Kanaky ». (…) Maintenant, on va dans un aéroport international, il y a les deux drapeaux. C'est un peu bizarre.*

Elle se dit par ailleurs effrayée par les manifestations liées à ce drapeau et à la possibilité d'être rejetée du territoire :

> *35. Z : En juillet 2010. Et bien, il y a eu (…) l'arrivée du drapeau, pour soi-disant un destin commun, et en fait, qui n'a pas été…/*
> *36. H : Le drapeau kanaky ?*
> *37. Z : Oui voilà. Et là, en fait, les premiers/ j'ai des amis qui sont arrivés pile à ce moment-là, et en fait, le jour où ils sont arrivés, dans la ville… moi je sortais de la plage et il y avait déjà des personnes qui*

sor/ qui se baladaient au milieu de la route avec les drapeaux Kanaky. Donc je pense que ça inquiète un peu (rire ironique)…
(…)
272. Z : Je pense, les Calédoniens ont peur, parce qu'ils commencent à acheter des propriétés en Nouvelle-Zélande, en Australie etcetera. Donc, c'est qu'ils ont peur de partir d'ici. Enfin d'être exclus, on va dire, d'ici.

Zoé s'identifie à la coutume, au contact de laquelle elle a vécu depuis très jeune, mais dans une position d'extériorité par rapport à celle-ci. Elle comprend les revendications Kanak, tout en les craignant, dans la mesure où elle redoute qu'elles aboutissent au rejet des autres communautés.

Jeune de Lifou vivant à Nouméa, **Sésé (20 ans)** ne réfère pas à la coutume mais apprécie la coexistence des communautés à tel point qu'il valorise l'assimilation :

35. S : En fait/ parce que sur Nouméa c'est… très modernisé en fait, du coup, la coutume, la tradition disparaît. Avec l'arrivée de/ et bien comment on dit des/ des français, quoi, ils ont amené leurs savoir-faire et leur/ voilà, leurs connaissances. Et du coup, ils ont assez/ comment dire/ évolué.
(…)
622. S : Oui, voilà, le destin commun et bien je vois plutôt/ vu que maintenant, on est plusieurs ethnies à Nouméa ça fait je pense plutôt à/ tout le monde a un peu la même façon de vivre. Et quand… voilà, je pense à ça moi, mais bon, je ne sais pas ce que ça veut dire. Mais pour moi, ce que c'est le destin commun ? La vie du futur ensemble. Les mêmes façons de vivre, les mêmes façons de/
623. H : Penser ?
624. S : Penser.
625. H : Même/ même mentalité.
626. S : Même mentalité, voilà.
(…)
633. H : Et puis, donc pour toi, ça exprime quelque chose de plutôt positif ?
634. S : Oui, oui, positif.

Il se dit « plutôt assez Européen » (tdp. 478), « kamadra de Lifou » (tdp. 75) et évite de discuter des Événements avec ses amis :

490. S : Je n'en parle pas trop avec les copains. Très rare. Mais bon, je parle que/ (avec) mes copains mélanésiens, on parle du foot. Mais sinon, avec les Européens, en fait, j'ai peur de… lancer la discussion parce que c'est assez…
491. H : Oui, tu ne voudrais pas que…
492. S : Que je froisse quelqu'un, je blesse quelqu'un.

Son entretien est intéressant car il est représentatif d'une tendance, chez les plus jeunes, à confondre les références liées à la coutume avec celles liées à l'identité Kanak. Il semble y avoir, selon ses propos, une forme de vie qui regroupe Kanak et Mélanésiens :

574. S : Mais sinon, je n'ai rien contre les Blancs.
575. H : Non, non ! Ce n'est pas une question de ça, évidemment. De toute façon… de toute façon ces
(…)
579. H : Mmh, par rapport à cette période ? Tu trouves que c'était une mauvaise chose, une bonne chose. Enfin, oui un peu : vite fait[176] *comme ça.*
580. S : Et bien là aussi, c'est une bonne chose pour nous maintenant. Pour ce qu'il y a aujourd'hui, parce qu'au moins, déjà on a une histoire à raconter. Je dis comme ça pour les jeunes, mais ça a changé la façon de vivre.
581. H : Ça a changé quoi ?

[176] J'ai cru comprendre que l'expression « vite fait » n'avait pas toujours la connotation négative qu'elle a sous nos latitudes.

582. S : La façon de vivre des Kanak. Enfin, maintenant, tu sais que… c'est l'esprit kanak, voilà, on voit que ça évolue vu maintenant, le drapeau qui a été levé, là, le drapeau kanaky/
583. H : Oui, ça évolue pour les Mélanésiens, quoi, c'est…
584. S : Et bien la vie des Mélanésiens.
585. H : Ça a amélioré les/ c'est ça ? Ça a amélioré les conditions de vie ?
586. S : Les conditions de vie, exactement.

Cette intervention ressemble en effet presque mot pour mot à celle des Jeunes de Targe :

989. H : Oui donc pour vous, en fait, (les Événements) ça a été une bonne chose.
990. K : Oui, net !
991. N : Et bien carrément, là putain, ça a carrément bien évolué. Ça a mis un boost carrément, à la vie des Kanak.

Cette confusion pourrait expliquer les réactions d'un grand nombre des plus âgés qui fustigent les « jeunes qui crient Kanaky sur la route » :

191. HIP: Et bien parce que je crois que c'est l'évolution, puis quand on…/ et bien il y a des petits jeunes de Lifou, des petits jeunes de Maré qui sont là-bas et tu les vois plus…/ au lieu d'aller chez eux, ils sont en train de traîner dans la rue.
192. H : Oui.
193. HIP: Alors qu'ici aux îles, tout est gratuit. Ils préfèrent rentrer dans l'autre système, tu vois, quoi. Ça veut dire qu'eux ils sont obligés…
194. H : Ils sont obligés de travailler?
195. HIP: Oui, de ne plus travailler la terre, alors qu'ils parlent de Kana-/, Kana-/ Kanaky, Kanaky, Kanaky. Mais Kanaky, c'est quoi Kanaky? Kanaky c'est la terre. Et bien ça c'est le mot à Tjibaou. Tjibaou, il a dit: « un Kanak qui n'a pas une case, ce n'est pas un Kanak. Et une case c'est sacré ».

Sésé ne se sent pas beaucoup concerné, ni par la coutume, ni par la revendication kanak. Par ailleurs, il tend à superposer identité kanak et coutumière.

En ce qui concerne les **Enfants de Targe (environ 10 ans)**, peu d'éléments référant à la coutume sont présents dans leurs discours. Il est à relever toutefois que les enfants situent les gens en fonction de la germanité (quand ils disent, par exemple, au tdp. 255, que leurs cousins ont le droit de les embêter, mais pas les autres).

SYNTHESE INTERMEDIAIRE

Tous les interviewés vivant en tribu, exception faite de Louis, revendiquent les conventions coutumières et affirment orienter leurs comportements en fonction de celles-ci, à des degrés divers. Ce qui distingue avant tout les interviewés, c'est leur position par rapport à l'identité « kanak ».

Les interviewés semblent dire d'une seule voix que leur coutume existe et que sa perpétuation est un gage de paix et de tolérance. Celle-ci ayant été mise à mal et éprouvée à l'excès durant toute la période de la colonisation, l'entrée en politique et la construction de l'union kanak qui s'en est suivie sont vues comme des maux nécessaires, dans la mesure où personne n'estime que les revendications qui les ont structurées aient été illégitimes. C'est lorsqu'elle entre en compétition avec la coutume et qu'elle la subordonne que cette identification est critiquée. Si l'union kanak constitue un référent identitaire essentiel pour certains interviewés, d'autres l'envisagent comme un facteur de dispute qui, nous le verrons, échappe aux modes de résolution privilégiés dans les

conventions en cours. Ces deux référents peuvent donc entrer en tension, coexister, s'articuler ou, c'est une tendance observée chez certains jeunes, se confondre.

Les tensions et les tentatives d'articulation entre identités kanak et coutumière peuvent par exemple s'observer dans les discours de type « tous Kanak, tous famille » (Shaou et Malcolm, voire « tous Calédoniens, tous famille », chez Gorou). Il est vrai que, pour peu que l'on aille rechercher suffisamment loin dans la généalogie de chaque individu, on pourrait imaginer relier entre eux un grand nombre des Mélanésiens de KNC, mais aussi des personnes des autres communautés. La terminologie iroquoise implique des réseaux de parenté desquels la conscience, chez *ego*, s'étend en vaste réseaux horizontaux, dans la mesure où, par exemple, le frère de la mère sera, certes, l'oncle, mais la cousine de celle-ci sera à nouveau la mère, ce qui réactivera sa proximité avec *ego*. En comparaison, la parenté esquimaude (qui a cours notamment en France) retiendra plutôt comme significatifs les parents, la fratrie de ceux-ci (et sa progéniture, à savoir « les cousins ») et les efforts de mémoire « remonteront » ensuite aux grands-parents, arrière-grands-parents, etc). Gardons pour l'instant en tête que cette possibilité d'élargissement de la famille au territoire peut potentiellement créer une tension dans la définition de l'endogroupe et de l'exogroupe, en termes coutumiers et kanak.

Il est utile ici d'organiser les interviewés en ensembles correspondant à une affiliation marquée (+) ou peu (ou pas) marquée (-). Cette organisation a pour but de situer les interviewés les uns par rapport aux autres, il n'est pas établi sur des valeurs quantitatives :



Conformément à l'hypothèse, les discours des interviewés manifestent une tension entre l'attitude visant à privilégier la Coutume (accompagnée d'une posture valorisant l'accueil d'*alter* et l'innovation, à travers l'intégration de nouveaux us et coutumes) et l'attitude visant à privilégier Kanaky (accompagnée d'une posture de rejet d'*alter* et de repli vers les conventions sociales considérées comme traditionnelles). L'ensemble de personnes représenté par Daynon, Papa à Jésus,

Rebelle, Anam, Shaou, Malcolm, Gorou, Itö, Shorylem, Jeunes de Targe tend plutôt à expérimenter cette tension de façon intrapersonnelle. L'ensemble de personnes constitué par Guevara, Al, Hip, Lovelita, Sao, Amajo, Damien, Reiva, Enfants de Targe tend à l'expérimenter au niveau intragroupal, en réprouvant ou en ignorant la première posture. Le groupe constitué d'Henri, Primo, Louis, Zoé et Sésé tend à l'expérimenter au niveau intergroupal, à respecter la première et à redouter la seconde.

TENSIONS DANS LA COUTUME

Je reprends, dans cette sous-partie, la première partie de l'hypothèse 1, c'est pourquoi je la reformule ici :

Les discours qui se constituent à propos des Événements tendent à exagérer les oppositions Kanak/autres et à atténuer les dissensions internes, alors même que les Événements interviennent à un moment où les communautés se rapprochent. Les revendications d'individus ou de groupes sociaux pluriels (clans, tribus, partis) et les actions qui les appuient –officiellement nommées plus tard « Événements »– se fédèrent autour de la politique puis sous la bannière de Kanaky, en réponse à ce qu'elles accusent comme une volonté de l'Etat et des loyalistes de favoriser une immigration massive, visant le renversement du corps électoral et l'affaiblissement du projet indépendantiste. Qu'elle soit réelle ou fantasmée, c'est bel et bien une intrusion territoriale, couplée à un rapprochement identitaire, qui conduit les groupes et les individus à s'identifier en tant que Kanak avant tout. Cette unité se fissure néanmoins rapidement et les rapprochements idéologiques des uns et des autres sont très vite pointés et qualifiés de trahison. La peur de se mêler à l'autre engage le renforcement d'une interprétation et d'une transmission des Événements, a posteriori, comme conflit ethnique. Les tensions interpersonnelles s'intensifient, à l'intérieur du cercle des proches et se répercutent au niveau intrapersonnel.

*Peut-on trouver des liens entre ces positions et les tensions, provoquées par la fissuration des conventions qui, rassemblées sous le terme de « coutume », fondent les relations sociales ? Peut-on voir dans cette fissuration une mise à mal d'*ego *insécurisé, en proie à la fragilité de ses références identitaires ?*

Primo (73 ans) et **Henri (70 ans)** ne sont pas concernés par cette sous-partie de l'analyse. Ils ne soulèvent pas de tensions particulières en lien avec une fragilisation des conventions coutumières.

Guevara (66 ans) a une vision tendanciellement pessimiste de la coutume, dans le futur. Pour lui, l'assistanat rend les gens impotents. Il redoute que les gens ne perdent leur savoir-faire pour produire de la nourriture (principalement l'agriculture et la pêche). Ceux qui, comme lui, ont exercé ou exercent une activité rémunérée n'ont pas de champs et doivent faire attention à leur budget, ce qui va à l'encontre du système d'entraide au fondement de la coutume :

> *194. G : Je vois que c'est à peu près… c'est à peu près ça, la difficulté. Il y a beaucoup de difficultés maintenant. Parce que comme on a dit : il y a beaucoup d'aides. Mais moi, je dis que c'est beaucoup de difficultés, parce que ça va/ si un jour ça va bloquer, je crois qu'il y aura*[177] *des victimes.*
> *195. H : Vous avez peur pour les prochaines générations?*

[177] Au présent, dans l'entretien.

196. G : Pour les prochaines générations. (…) Ici, à Lifou par exemple, on a une coutume ! Parce que moi ici je ne peux pas te regarder, ici, crever de faim. Si j'ai mon pain et bien on coupe au milieu et on mange ensemble.
197. H : Ce n'est pas possible de/
198. G : Ce n'est pas possible, mais si tu veux, ça commence à disparaitre un peu. Parce qu'il y a des gens qui travaillent, qui ne font pas les champs et eux, ils font attention un peu au budget. Alors on va en manquer. Si tu vas de là-bas jusqu'au bout là-bas… mais si tu vas là-bas, ça y est, tu ne peux plus marcher (que) déjà ils t'appellent : « viens boire un café, viens boire du thé ! ». C'est la coutume, mais maintenant, ça commence à avoir moins.

Il me raconte qu'avant, les enfants étaient soignés par les parents grâce à leur connaissance des vertus des plantes, les vieux mangeaient naturellement, et étaient de taille plus grande par rapport aux gens d'aujourd'hui. Au lieu de boire du café au réveil, ils buvaient l'eau de mer et faisaient des purges (tdp. 188-194). Malgré certaines contraintes, (ils avaient des interdits et devaient, par exemple, demander l'autorisation au chef pour aller à Nouméa) il estime que « c'était mieux avant ».

Le point de vue consistant à valoriser le mode de vie plus sain des anciens est partagé par **Anam (56 ans)** (tdp. 16), **Gorou (51 ans)** (tdp. 112) et **Hip (46 ans)** (tdp. 941-943).

Aux tdp. 441-453, **Guevara (66 ans)** me confie qu'il faudrait beaucoup « travailler les jeunes » car les anciens « parlent mais ne pratiquent pas » et « ne respectent pas ». Ce respect, celui qu'il convient de porter à autrui, à l'intérieur de la coutume, proscrit les velléités vengeresses : il ne faut pas attiser la haine. Si la communication entre parents et enfants ne s'effectue pas toujours, les jeunes « enregistrent » ce qui se dit et ne manquent pas de s'exprimer auprès des autres, hors du contrôle parental, c'est pourquoi, d'après Guevara, il ne faut pas les écarter des discussions importantes.

Quoiqu'il estime que les jeunes sont « plus avancés » que sa propre génération, grâce à l'école, il recommande d'intégrer davantage d'éléments relatifs à la coutume :

457-461. G : On croit toujours ça, mais on a beaucoup changé, beaucoup (de) différences avec eux et ils sont plus avancés que nous (…) Par rapport l'évolution, parce qu'il y a/ tu vois, il y a la coutume et il y a (…) l'école publique et ces deux choses-là… mais eux, là, ils sont plutôt (…) côté école publique que (de celui de) la coutume. Mais c'est le contraire. Il vaut mieux (avoir) les deux/

Les choses changent aussi par le biais du mariage. Si jusqu'à une époque récente, les gens de Lifou se mariaient entre eux, ou avec des kanak d'autres régions, ce n'est plus le cas aujourd'hui et on peut se marier avec une Wallisienne, avec une Européenne « et même » des Vietnamiennes et plus généralement des asiatiques (tdp. 539).

Nous l'avons vu quand j'ai commenté les tdp. 133-136, **Daynon (65 ans)** compare sa région à d'autres régions de la Grande Terre et considère que son endogroupe est plus ouvert. Une tension temporelle peut néanmoins être identifiée dans cette affirmation, dans la mesure où il attribue cette ouverture à la coutume (« On est ouverts (…) pourquoi ? Nous on a beaucoup la question de coutume »). Parallèlement, il considère que les autres ont un sentiment régionalisé « comme dans l'ancien temps (…) c'est la mentalité d'avant ». Aussi attribue-t-il un comportement plus « moderne » aux siens, tout en les rapprochant de la coutume.

Il parle aussi de la religion comme facteur de différenciation et de division : son endogroupe est protestant et « quand on (y) fait le culte, on s'invite à partager (…) tandis que chez les catholique, non. Chacun rentre chez lui. Il n'y a pas de groupe social » (171). Pour lui, c'est le catholicisme qui a

produit une cassure afin de « diviser pour mieux régner » (tdp. 175). Le protestantisme est, quant à lui, considéré comme plus proche des conventions coutumières.

Malcolm (63 ans) relève des tensions identitaires, en ce qui concerne la coutume et les attribue à l'importation de la cigarette, de l'alcool, du cannabis et du fusil par le Blanc. Pour lui, le Blanc a introduit « tout ce qui détruit plus vite la vie de l'enfant de la Kanaky et les emprisonne » (l. 47). Certaines pratiques des vieux sont interdites et disparaissent, tel, par exemple, le débroussaillage permettant à la paille de remplacer les brousses et d'être ensuite utilisée pour construire des cases. Malcolm pense que cette interdiction dissimule un business : « comme ça on vient acheter les tôles. Les gens laissent les montagnes et c'est les cochons sauvages et les cerfs qui piétinent les champs ». Il regrette que les vieux s'en aillent avant de transmettre à la génération suivante « les petits biens à eux (médicaments, feuilles, etc.) » (l. 58). Les vieux renoncent à transmettre leurs secrets à des jeunes qu'ils ne jugent pas assez sérieux. La cause est imputée aux Blancs, sans beaucoup d'explication : « ça c'est par rapport à tous ces Blancs. C'est pour que les gosses oublient la force naturelle » (tdp. 60).

Al (63 ans) pense que les jeunes « se recherchent une identité » et que cela peut les conduire à boire pour se faire connaitre (sous-entendu pour qu'on s'intéresse à eux), par lassitude et par désœuvrement (tdp. 122-131). L'alcool et le cannabis constituent un tremplin pour « oser parler » (tdp. 132-138). La politique leur a, selon lui, « fait miroiter des trucs » et ils ont été déçus (tdp. 140). Il ne fait part d'aucune crainte d'acculturation, contrairement à la majorité des interviewés kanak. Il estime que la coutume est forte, à Lifou. Une différenciation en termes « d'ancrage coutumier » est effectuée entre les provinces et puise son origine dans l'histoire coloniale :

> *41. H : Ici, il y a beaucoup de coutumes, j'ai remarqué/*
> *42-48. AL : Oui. (…) C'est-à-dire qu'ici on n'a pas beaucoup eu l'apport… l'apport des colons… en grande partie, Lifou est restée… peut-être 90% des terres coutumières. (…) C'est pour ça que la coutume a été bien… un peu plus ancrée ici… est un peu plus ancré ici que dans les autres terres.*
> *49. H : Oui.*
> *50. AL : Là-bas ils ont leur propre…/ c'est des Blancs, quoi !*

Que Lifou soit restée une terre coutumière, grâce à l'arrêté du 22 janvier, joue selon Al un rôle capital dans l'unité du groupe :

> *76. AL : Les gens ici comme… là, on a… cette façon de vivre (…) sur une terre coutumière et puis cette coutume-là, elle… est en train de rassembler tout le monde, c'est l'omniprésence de cette coutume ! Donc, c'est comme une personne qui revendique : je revendique quelque chose parce que… que je voudrais (l') avoir. Mais celui qui ne revendique pas, pourquoi le revendiquer alors qu'il l'a !*
> *77. H : Oui.*
> *78. AL : C'est ça, la différence entre la Grande Terre et ici.*

Revenons rapidement à ce qui, dans l'effet Remus, peut apparaitre comme paradoxal : les deux extraits précédents montrent que l'agressivité potentielle, face à un autre dont la présence est ressentie comme intrusive n'est –contrairement à ce qui est souvent affirmé dans les démarches interculturelles– pas proportionnelle à la différence ressentie avec cet autre. Au contraire, ce sont les gens de la Grande Terre, ici considérés comme des « Blancs » en opposition à ceux de Lifou, qui d'après Al, ont le plus de raisons de revendiquer leur indépendance. Avec les Calédoniens, ils « essaient de se comprendre » alors que, pour les gens de Lifou, une fois les conflits passé, le retour à

la coutume va de soi. Al considère donc les gens de son île comme moins fragilisés du point de vue coutumier (la coutume « englobe tout »).

Papa à Jésus (environ 60 ans) mentionne les expériences professionnelles qu'il a eues dans sa jeunesse. Il précise qu'à cette époque :

> *213-217. P : Le travail à nous, ce n'était*[178] *pas comme aujourd'hui, où on a besoin d'argent, d'argent, d'argent. Avant, c'était/ quand je travaillais là, mais je n'avais pas envie de travailler. Quand on est dans la vie, nous c'est communautaire… voilà. (…) On va juste travailler, mais après (…) c'est bon, si on a 100'000 francs (CFP) : « c'est bon, y en a assez, là, pour 6 mois, pour retourner ». Ça c'est la façon de travailler de nos vieux.*

Il réfère donc à une époque où « la vie » se déroule en tribu et se fonde sur les liens communautaires et où le travail constitue une parenthèse. Hormis ceci, Papa à Jésus ne mentionne pas de tensions particulières concernant les références identitaires coutumières.

Rebelle (57 ans) n'exprime pas non plus beaucoup de craintes en lien à la perte de la coutume mais déplore que les jeunes aient perdu la fierté d'être kanak :

> *369. R : Je suis fier d'être kanak. Et quand il y a des gens qui arrivent, je parle avec des Kamadra/ les Kamadra c'est des Blancs/ et bien j'exprime ma fierté. Maintenant, les jeunes n'ont plus de fierté. C'est quand même bizarre, quoi ! Laisse tomber. Moi j'ai dit à mon fils : « il faut avoir une fierté, si tu n'as pas de fierté, tu n'es plus un homme. Si quelqu'un te dit : "tu bouffes la merde, là-bas", tu vas bouffer la merde ».*

Cette fierté n'implique pas qu'il faille rester en tribu et vivre du champ et de la pêche. Rebelle est d'ailleurs particulièrement fier de la réussite sociale de son fils à Nouméa :

> *371. R : Voilà, mais il s'en est bien souvenu, parce que là, c'était toujours des contrats, des contrats, des tas de contrats ! (…) Quand je me suis blessé, j'étais à l'hôpital, il est venu me voir. Quand je l'ai vu arriver j'ai dit : « papa a entendu que tu t'es acheté une maison. -Oui. -Il paraît qu'il y avait une piscine aussi ? ». Et il me dit : « oui papa j'ai une piscine. Et bien quand tu vas sortir, tu vas aller là-bas comme ça tu vas nager dans la piscine ». Et j'ai pleuré, je l'ai attrapé, j'ai pleuré. Ah…*

L'entretien d'**Anam (56 ans)** pointe, au contraire, un grand nombre de changements connotés négativement : comme Malcolm, elle réfère au cannabis, à la délinquance, mais surtout à l'alcool, qui constitue un véritable fléau :

> *26. A : En dehors de la tribu, des trucs coutumiers… et puis on peut dire qu'avec l'alcool, maintenant, les gens ne respectent plus la coutume !*
> *27. H : Oui, mais tu crois que c'est de la faute à l'alcool, vraiment, ou c'est aussi… ça peut être...*
> *28. A : Non, c'est quand ils boivent ! Quand ils boivent, les jeunes se dégringolent, c'est fini. Il y a plus de/ et même, normalement, ce sont les chefs qui devraient montrer l'exemple. Maintenant tu as/ comment veux-tu qu'on leur donne l'exemple si eux-mêmes boivent et les enfants suivent !*

Les méfaits de l'alcool sur le tissu social coutumier sont encore relevés aux tdp. 16 ; 156 ; 216-218 ; 246 ; 258 ; 264 ; 276-278 ; 415-419.

Elle réfère aussi à la bastonnade coutumière. Selon elle, cette pratique se raréfie (tdp. 20).

[178] Au présent, dans l'entretien.

Aux tdp. 126-138, elle distingue la vie à Nouméa de la vie en tribu, en ce que la première est rythmée par l'activité salariée et la consommation de produits alimentaires malsains. Cette distinction géographique se transforme rapidement en une distinction générationnelle : dans son enfance, les vieux ne mangeaient pas « toutes les cochonneries » que l'on mange maintenant et avaient « les dents complètes », sans besoin d'acheter « le Colgate ». Les connaissances des vieux permettaient de trouver et de conserver de la nourriture en abondance :

> *138. A : Ah oui ! Ah oui ! Mais ils connaissent tout ! Ils savent que là, le temps est beau… et bien il faut aller ramasser, parce que le vent est de l'autre côté… quand c'est la sècheresse/ il y un coin chez moi/ quand c'est la sècheresse, ils vont ramasser le sel. Et les poissons et les langoustes crèvent ! Alors les vieux, qu'est-ce qu'ils font ? Ils vont faire des fours pour faire cuire tout de suite les poissons, les langoustes et tout ça. A l'époque il n'y avait pas de frigidaire. On n'avait pas d'argent. Mais on faisait avec les moyens. Tu vois par exemple, le poisson fumé, c'est avec le bois.*

Cette époque était marquée par la solidarité et aucun vieux n'était laissé pour compte (tdp. 148-150). Cette solidarité se manifestait pleinement dans les mariages qui, aujourd'hui, n'intéressent plus les jeunes que comme débit de boisson (tdp. 156).

Une grande proportion de l'entretien d'Anam porte sur les relations de couple détruites par l'alcool :

> *214. A : (Pendant leur mariage) les deux mariés vont s'asseoir sur deux chaises et tout le monde vient et leur donne la vaisselle, les machins… Les deux s'assoient après le manger et les vieux viennent leur donner des conseils !*
> *215. H : Mmh.*
> *216. A : « Voilà comment vous allez construire votre vie et puis vous avez vu ce que les gens vous ont apporté ? On a mis trois jours, alors il faut que votre couple soit uni jusqu'à… Et bien vous avez dit, tout à l'heure au temple ! Jusqu'à la mort ! ». Tu vois ! Mais avant, les vieux ne divorçaient pas ! Maintenant, avec l'alcool…*
> *217. H : La femme n'en peut plus !*
> *218. A : La femme n'en peut plus… l'alcool détruit, comment on dit ? Il détruit le couple et la femme…*

Aux tdp. 214-278, on apprend d'Anam qu'elle va aider sa fille et ses petits-enfants à se soustraire de l'emprise du mari de celle-ci et qui n'est rien de moins que le grand chef de chez elle. Elle va ainsi jusqu'à braver l'autorité de celui-ci. Si Anam s'autorise à rompre les conventions caractérisant ce contexte, c'est que le grand chef n'a pas honoré son rôle de mari, mais aussi de chef, dans la mesure où il boit, néglige sa femme et maltraite ses enfants.

Pour Anam, la religion constitue un bon rempart pour tenir les jeunes éloignés de l'alcool et les pousser à continuer leurs études. Mais le spectre de l'assimilation n'est jamais loin :

> *417. A : C'est ça qui les retient, c'est la religion ! Qui leur fait comprendre. Quand tu analyses bien, dans le parcours que j'ai vécu… l'évolution et ce que j'ai vécu là-bas et quand tu vois les jeunes maintenant, enfermés dans leur tribu, ils arrivent à Nouméa et ne veulent plus retourner dans leur tribu… Ils ne veulent plus faire ça (…) c'est vrai qu'il faut pousser nos enfants à aller à l'école ! Mais ça n'empêche pas que notre culture…*
> *418. H : Elle doit rester…*
> *419. A : Elle doit rester ! Il faut prendre les choses… Mais maintenant c'est l'alcool qui détruit tout ! Qui détruit tout, l'alcool détruit tout !*

La télévision est également mentionnée comme un facteur d'affaiblissement du tissu social :

393. A : Maintenant nos enfants passent tout leur temps à regarder la télé ! Et les mamans, qu'est-ce qu'elles font ? Elles laissent leurs enfants et elles vont jouer au bingo[179]. Au lieu de s'occuper de leurs enfants. Maintenant c'est le jeu de l'argent… avant il n'y avait pas ça. Il a beaucoup de choses qui ont/ moi je suis écœurée de voir que maintenant les mamans kanak, au lieu de s'occuper des enfants… Et laisser les enfants devant la télé, n'importe quel film… Pour moi, ça a beaucoup changé la société !

Sao apprécie le Vanuatu qui lui rappelle le Lifou des années 60. Il manifeste ici un goût pour une vie dépouillée des contraintes matérielles. C'est peut-être son séjour au Vanuatu qui l'incite, à son retour, à s'installer dans un abri, vers le rivage (tdp. 241-245), séparé de la tribu par une falaise. Nous avons d'ailleurs déjà vu qu'il critique l'économie, le salariat et la consommation qui, combinés, constituent un moteur d'acculturation et estime que si le « travail s'arrête » et que la société française s'en va, cela pourrait permettre aux siens de retrouver beaucoup de choses qui ont été abandonnées. S'il estime que « le Kanak » n'a pas perdu ce qui, dans sa façon de penser et de se comporter, lui est propre, cette évaluation n'est pas exempte de craintes. Certes, il reconnait la chance qu'il a eue, d'être proche des vieux qui avaient un amour fou pour leur terre, mais ces vieux disparaissent et les générations actuelles *essaient* de transmettre cela :

403. H : Comment tu expliques que la pensé kanak elle est restée intacte ici, alors que dans plein d'autres endroits et bien il y avait aussi des belles pensées comme ça qui ont/ qui se sont fait complètement… assujettir, quoi. Par la pensée occidentale ?
404. S : Parce qu'ici on a eu de la chance encore d'avoir eu des/ d'avoir été très proche de tous ces/ des gens qui étaient encore là qui avaient un amour fou pour leur terre : les arbres, les… tu ne les voyais jamais marquer leur nom sur les cocotiers, sur les manguiers.
405. H : Les vieux ?
406. S : Oui… Pas trop vieux, ils sont un peu plus âgés que moi, ils commencent à disparaître. Et après et bien on essaie de montrer l'exemple aux jeunes générations qui viennent après. Mais ça, c'est chaque famille qui doit le faire à sa propre famille.

La coutume ne constitue pas une référence identitaire centrale pour **Louis (57 ans)**, quoi qu'il participe volontiers à toutes les grandes occasions qui rythment la vie en tribu. Il exprime néanmoins une vision plutôt pessimiste du futur, en ce qui concerne la coutume, dans la mesure où l'on créé selon lui des besoins chez des gens qui n'en avaient pas, ce qui entraine la perte ou l'évolution de « choses culturelles » (tdp. 486). Ce point de vue est partagé par **Henri (70 ans)**, qui ne vit pas selon les conventions coutumières, mais estime que les produits de consommation ont créé le besoin, chez les Mélanésiens, et trouve que c'est une mauvaise chose (tdp. 462). C'est aussi le cas de **Gorou (51 ans)**, qui y ajoute une précision : il dénonce les abus de l'INCO, compagnie canadienne spécialisée dans l'extraction du nickel qui pratique l'extraction et rejette les déchets dans le canal de la Havannah :

139. G : C'est une merde pas possible (…). Les gens du sud vivent des langoustes, de poissons, de tout quoi. Les gens de Yaté. Et là, c'est mal barré. Les multinationales/ tu sais très bien, tu sais plus que moi que les multinationales elles sont dans un pays pour faire du fric. Et ils n'en ont rien à branler du peuple indigène. Et nous demain, s'il n'y a plus de poissons, on crève.

[179] Le « bingo », très populaire et apprécié en tribu mais aussi à Nouméa, est l'équivalent du loto (ou « quine ») traditionnel en France. Il peut rassembler jusqu'à plusieurs centaines de personnes.

Itö (53 ans) redoute les effets de ce qu'il nomme « l'évolution », dans son sens péjoratif. Pour lui, les us et coutumes sont produits par l'environnement qui détermine la philosophie politique et mystique permettant de gérer les groupes socialement. Tout cela est menacé, à l'échelle mondiale :

> *564. I : Et bien oui ! Parce que l'homme a l'habitude de créer son environnement. Alors qu'à l'époque, par le passé, c'était à l'inverse. C'est l'environnement qui créait les hommes. Qui avait créé les hommes. D'où la pigmentation. D'où la manière philosophique de penser. De gérer les groupes socialement, voilà ! Qu'on appelle le culturel, les us et coutumes. Et c'est ça. C'est l'environnement qui a créé la… philosophie politique et je dirais entre guillemets religieuse hein ! Un parti mystique. Tu vois ? C'est ça. Tandis que maintenant c'est l'inverse. C'est l'homme qui crée son environnement. Et après on dit : « ah et bien tiens, il y a une nouvelle maladie, il y a la vache folle, il y a… » ah et bien on peut… transformer les vaches en dindon, on peut… la manipulation génétique ! Et tout ça voilà, c'est ça l'évolution.*

L'un des changements évoqués par Itö est le nombre d'enfants par famille. L'arrivée de l'aide sociale incite les gens à avoir moins d'enfants, depuis que la main d'œuvre qu'ils constituent est moins nécessaire (tdp. 24).

Gorou (51 ans) lie la perte de la coutume à la zone géographique, en fonction de l'intensité de la colonisation. Il estime que la coutume s'est beaucoup perdue dans son environnement, mais également que la situation est pire dans le Grand Sud et à Nouméa. Grâce aux nouvelles technologies, il espère pouvoir garder le plus de choses possible, de celles qui ont été enseignées par les vieux et qui disparaissent :

> *60. G : Nous au niveau/ si tu veux au niveau de… la région Paicî-Cèmuhi ici, aux environs de Poindimié, à Koné, là-haut, Poya, on retrouve le même langage quoi. Les mêmes coutumes... ça diffère par endroit… selon l'impact qu'a eu la colonisation ou pas.*
> *61. H : Ah ouais d'accord.*
> *62. G : Par exemple dans le sud, dans la région de Nouméa… dans le Grand Sud, surtout Nouméa, beaucoup de clans ont disparu de leurs terres quoi. Ils ont été chassés ailleurs. Ils se sont beaucoup perdus eux. Par rapport à la coutume kanak.*
> *(…)*
> *68. G : Voilà. Ça fait que… beaucoup de noms ont été déplacés de leurs terres d'origine quoi. Et on a beaucoup perdu, par rapport à la colonisation on a/ dans notre région, ici à Poindimié pour notre région Paicî-Cèmuhi, on a réussi à garder notre façon de faire/ enfin la façon de faire de nos vieux/ avec beaucoup de difficultés c'est vrai. Avec l'apport des nouvelles technologies tout ça… on essaie de profiter pour… pour garder les… l'apport des nouvelles technologies, c'est peut-être un plus pour nous aussi, pour garder un peu ce que les vieux ils… ils ont… pu nous enseigner. Ce sont les derniers vieux qui détiennent le pouvoir de la… de la coutume. De la parole. Et ces vieux-là disparaissent. On perd, on perd beaucoup.*

Il évalue aussi une perte des références liées à la coutume du côté des jeunes kanak, raison qu'il évoque pour expliquer la réticence qu'ils manifestent à m'accorder des entretiens :

> *74. G : Et bien (l'accès aux nouvelles technologies) c'est des acquis de la lutte, comme par exemple le centre Jean-Marie Tjibaou ou autre, au niveau culturel quoi. Des acquis qu'on a pu avoir. Qui peuvent nous permettre justement de… de pérenniser tout ça dans le temps quoi. Pour les générations futures. De faire en sorte que… voilà : la preuve c'est que beaucoup de jeunes kanak ne peuvent pas te répondre. Je pense que c'est par rapport à ça. Ils n'ont pas de références. (…) Par rapport à la coutume, par rapport à l'histoire du pays, par rapport à tout.*

Shaou (50 ans) et Malcolm (63 ans), nous l'avons vu, valorisent la coutume par-dessus tout. Mais les fondements de la coutume se fragilisent. L'acculturation qui touche la génération des jeunes est, dans les propos de Shaou, étroitement associée à la politique en général et aux Accords en particulier :

> *130. S : C'est des Blancs qui arrivent quoi, amener des sectes. Ce sont des Kanak (*inaudible*) avant 84. Tjibaou (*Inaudible*). Les jeunes c'est plus pareil… ça change, ça change.*
> *131. H : Les jeunes?*
> *132. S : Les jeunes, les Kanak.*
> *133. H : Ouais, la génération/*
> *134. S : La génération des Kanak.*
> *135. H : D'après. Ça a changé pourquoi?*
> *136. S : Parce que c'est avant… la politique, faire des actions sur le terrain, des trucs comme ça, tous ensembles pour… la lutte.*
> *137. H : Et maintenant?*
> *138. S : Et maintenant, il y a l'Accord on voit bien les jeunes c'est… boit, fume.*
> *139. H : Et ça c'est l'accord, c'est à cause de l'accord?*
> *140. S : Non ça c'est/ c'est quand je, c'est pour moi, ça c'est moi personnellement/ je vois les trucs comme ça : c'est plus comme avant comme on s'entendait*[180] *bien.*
> *141. H : Ouais.*
> *142. S : Il y a les coutumes, mais on voit plus les jeunes dans les coutumes.*
> *143. H : Ah, ils ne sont plus intéressés.*
> *144. S : C'est ça.*

Une importante proportion de ses interventions va dans le sens d'une fragilisation des fondements de la coutume. Aux tdp 145-162, par exemple, il affirme qu'on ne voit plus les jeunes dans les coutumes (enterrements), qu'ils veulent être libres de faire leurs choix et n'assument plus leurs obligations sociales. Leur comportement est mis en contraste avec celui de la génération au-dessus de Shaou : « mais les vieux, avant (…). J'étais jeune encore mais j'ai vu : le vieux, il dit de faire ça mais tout le monde fait ça, là. On fait ensemble, on travaille ensemble. (…) c'était… question de respect » (tdp. 162).

Shaou estime qu'il est difficile de savoir ce que les jeunes pensent (tdp. 174). Nouméa crée des clochards alors qu'ils n'existaient pas et qu'ils ne le seraient pas, s'ils restaient dans la tribu. La clochardisation de ces jeunes provient de leur volonté propre:

> *182. S : Non parce que ceux qui ont fini SDF/ ici, le SDF de Nouméa il vient ici, il a de la famille.*
> *183. H : La famille.*
> *184. S : C'est eux-mêmes ! C'est pour ça que je t'ai dit tout à l'heure/*
> *185. M : C'est la famille parce que si lui il pensait (*inaudible*) mais ça c'est le problème à lui. Il veut être SDF. Sinon, ça n'existe pas le mot « clochard ».*

La nouveauté du phénomène est manifestée à travers l'absence du mot en langue paicî. Ce phénomène est rattaché à la France. L'explication de Malcolm (tdp 256) est difficile à interpréter mais on peut suggérer qu'il attribue une dimension générationnelle au phénomène :

> *256. M : Tu vois, quand moi je fais quelque chose de pas bien, ton clan ou ta famille te rejette. Ils les envoient ici. Quand on voit plus, c'est fini. Voilà, tu pars, tu ne reviens plus. (…) Mais tu vois, là maintenant les enfants, ils (*inaudible*) ça commence à partir la coutume. Peut-être.*

[180] Au présent, dans l'entretien.

Lorsqu'il me parle de la convention selon laquelle il convient de respecter les mères, je confie à Shaou que j'ai déjà vu des enfants répondre à leur mère. Il rétorque que les enfants ne respectent pas les interdits (tdp. 336-340). Cela contraste avec l' « incroyable » respect qu'il témoignait à ses parents étant jeune. Ce changement est attribué à l'éducation en français (mensonge), à l'école en général (on n'y exige pas le même respect qu'à la maison), à la télé (films et MTV).

> *341. S : Ils cherchent, c'est trop (*balbutie*) j'ai vu comment/ moi j'ai/ dans mon temps, quand j'étais encore là moi, mes parents c'était le respect. C'est incroyable (l'écoute ?) d'après c'est… C'est dur… c'est difficile parce que s'il répond à sa maman, il répond à son père, même les enseignants/*
> *342. H : Et ça, c'est pourquoi ?*
> *343. M : C'est à cause de l'éducation en français.*
> *344. H : Ah, c'est à cause de l'éducation en français.*
> *345. S : Parce qu'on n'est pas encore dans le mensonge, parce qu'ils voient que/ par contre après tu vas rentrer dans l'éducation française. L'éducation de l'école : il va à l'école, maintenant c'est plus/ maintenant il dit des trucs… bon, par exemple moi, quand j'étais jeune, j'ai jamais (eu) la télé, moi c'était[181] interdit. Je pouvais[182] regarder le journal, les dessins animés, mais les films, mon père (les) regardait[183] quand on est en train de dormir. Mais maintenant, tu vas à l'école où les enfants vont aller à l'école… MTV tout.*

Les sœurs cherchent à provoquer leurs frères en leurs touchant la tête (interdit) et la séparation (genrée et générationnelle) des activités n'est plus respectée (tdp. 346-367).

Pour Malcolm et Shaou, se couplent donc un grand amour pour la coutume et une angoisse de la voir s'éteindre. Or, comme le prétend Mouchenik (2009)[184], l'enfant est le « baromètre du clan » :

> Dans notre expérience de psychologue-clinicien et de chercheur sur les Iles Loyauté de Maré et Ouvéa en Nouvelle-Calédonie, la vulnérabilité de l'enfant est quasiment ontologique, tant il est le récepteur de multiples signes, dangers, menaces et maladies qui le dépassent, du monde des vivants ou de celui des morts et des divinités, des marques de l'ancestralité, des armes de la malédiction ou des attaques de la sorcellerie, etc. Cette notion de vulnérabilité est à rapprocher de l'organisation sociale Kanake (sic), des clans et des familles où l'enfant est le baromètre de la sécurité et de la bonne santé du groupe, ses troubles réels ou supposés venant signer à travers lui des menaces et des fragilités sociales. p. 28

Ces observations sont-elles valables pour les autres régions de KNC ? Dans tous les cas, le danger semble réel, selon Shaou et Malcolm (tdp 130-162).

De même qu'Al et Hip, **Lovelita (46 ans)** et son mari estiment qu'il y a une plus grande solidarité dans la tribu qu'à Nouméa et même que dans les autres districts et tribus de Lifou (tdp. 38-53). La vie est jugé « simple » (tdp. 87). La solidarité est forte (tdp. 88), même si la participation des uns envers les autres est laissée à la libre volonté de chacun (tdp. 89-95), la relation prime sur tout (tdp. 94-102). La coutume est jugée absente, à Nouméa (tdp. 113-115). Pourtant, le cannabis la préoccupe : il défait les liens sociaux et provoque des conflits. Les jeunes ne respectent plus les aînés. Elle me confie que les jeunes ne sont plus comme « nos maris à nous » et sont capables de se battre entre eux :

[181] Au présent, dans l'entretien.
[182] Idem.
[183] Idem.
[184] Mouchnik, Y. (2009). La vulnérabilité de l'enfant, une notion entre psychanalyse et anthropologie. Un concept outil pour le clinicien-chercheur en Nouvelle-Calédonie. *Revue Cliopsy, 2*, 27-36.

286. L : Oui, nous on le voit, moi je vois que ça commence à faire ça, parce que les petits jeunes d'aujourd'hui, ils ne sont plus comme avant. Nous on sait.
287. H : Mais ce n'est plus comme avant ?
288. L : Ce n'est pas comme les jeunes d'avant. Comme nos maris à nous.
289. H : Ils étaient comment vos maris ?
*290. L : Nos maris à nous (*inaudible*) Ils sont, comment on dit, là ?*
291. H : Tranquilles ?
292. L : Tranquilles, ils sont toujours ensemble, ils s'aiment quoi, tu vois, ce sont des…

Plus tard, elle assure que les événements d'Ouvéa ont eu lieu à cause de gens « de chez nous » (tdp. 509) mais affirme paradoxalement que les Événements n'aurait pas pu et ne pourront pas arriver à Lifou, car les jeunes y sont plus mesurés :

515. L : Oui, parce que les gens d'Ouvéa, c'est des gens cannabis, chez eux, c'est comme ça ! Mais nous ici, c'est…/ on a des jeunes qui fumaient[185] *mais ça ne se voyait*[186] *pas. On ne voyait*[187] *pas comme aujourd'hui, là. On sort, là, il y a quelqu'un qui fume, là, quelqu'un qui fume, là. Aujourd'hui, là et moi j'ai dit : « hey ! Arrête de fumer ça ! Va fumer ailleurs là-bas !!! ». Moi je/ mais avant, il n'y avait*[188] *pas ça, ils ne fumaient pas devant nous. Ils fumaient*[189] *mais ils se cachaient*[190]*.*
516. H : Les petits jeunes étaient plus tranquilles.
517. L : Mais avant c'était[191] *comme ça, mais voilà. Mais voilà ! Heureusement que/ oui ! J'avais peur de ça, mais je me disais : « ah non ! Parce que chez nous, on ne peut pas avoir ça parce que les gens de chez nous, ici/ j'ai dit/ chez moi, et Empyrée, nous on n'est pas comme ça ! » : Et bien heureusement, hein/*

Hip (46 ans) estime, nous l'avons vu, qu'il existe des différences au niveau des aires coutumières, dans la façon de pratiquer la coutume et que la coutume est forte, à Lifou. Les jeunes qui vivent à Nouméa évoluent, en revanche, dans un système qui les empêche de travailler la terre et d'avoir une case ce qui est considéré comme impropre à la vie kanak (tdp. 193-199).

Il se méfie de l'évolution, qui oblige les Kanak à aller travailler chez un patron :

*947. HIP: (Rire) mais c'est pour dire hein! C'est pour dire que le peuple, le peuple kanak (…) ce n'est pas dire que : « moi je suis Kanak et puis je ne travaille pas la/ ce que nous on a besoin (*sous-entendu subvenir à ses besoins par soi-même*) ». Parce qu'être kanak et puis aller travailler pour un patron/ je ne sais pas/ un patron vietnamien ou un patron chinois et bien oui, c'est vrai, c'est pour notre gagne-pain ! Mais il faut savoir aussi que… la culture kanak elle est riche, hein! Elle est riche, la culture kanak.*

Ses préoccupations se portent également, comme Guevara, sur l'inactivité des gens de son entourage.

Amajo (environ 35 ans) parle de choses (en référant à des mœurs) qui ont été volées par la colonisation. Il s'agit de « revenir en arrière » pour les retrouver (tdp. 14). Il réfère également aux coutumes d'arrivées, structurées, en fonction du voyage par un chemin précis et estime que cela se perd :

[185] Au présent, dans l'entretien.
[186] Idem.
[187] Idem.
[188] Idem.
[189] Idem.
[190] Idem.
[191] Idem.

102. A : Quand t'arrives/ même si j'arrive à Ouvéa, ou que je viens à Maré, ou que je vais vers la Grande Terre, ou la Côte Est, tout ça et bien quand j'arrive là-bas, je fais toujours/ et bien par exemple, le petit chef je lui fais petit truc, un petit geste pour lui dire que je suis là. (…) C'est pour la sécurité aussi, tu sais ? Ça c'est/ c'est un truc que les gens commencent à oublier maintenant, alors que ça, c'est/ eux avant, quand ils faisaient[192] des…/ par exemple, quand les vieux de Lifou allaient[193] à Ouvéa en pirogue, ou à Maré en pirogue, ils ramenaient[194] toujours une petite coutume, un petit geste…

Il mentionne également la perte de la transmission des histoires de clans, au coin du feu, dans la case (tdp. 152-156), du mode de subsistance des vieux (autarcique) à cause de l'arrivée des biens de consommation (tdp. 221-223), et de la fainéantise de certains (tdp. 237-243) ; de la propension à l'accueil en ce qui concerne les gens de la Grande Terre (tdp. 273). Par ailleurs, il soutient qu'il n'est plus possible aujourd'hui de ne vivre que des champs et qu'il faut compléter ça « avec un petit boulot » (tdp. 828-835).

Nous l'avons vu, un grand nombre des interviewés plus âgés attribuent l'affaiblissement des liens sociaux coutumiers à la nouvelle génération, à l'alcool, au cannabis et à la délinquance. Voyons maintenant ce qu'en pensent les principaux intéressés…

Aux tdp. 60-82, **Damien (36 ans)** parle longuement de son enfance. On n'y regardait la télé qu'occasionnellement, mais on chassait, on travaillait aux champs et on faisait des jeux de plein-air. La télé n'exerçait pas encore son influence, il n'y avait pas de Gameboy et les jeunes devaient alors être créatifs : « pour créer carrément notre espace de jeux et jouer à l'intérieur de l'espace de jeux qu'on avait créé. Et respecter cet espace de jeu qu'on avait créé » (tdp. 70). Il souhaite maintenant partager cela, « il le faut », mais pas « comme un vieux souvenir », en radotant :

75. H : C'est les vieux qui disent/
76. D : Qui radotent/
77. H : Ouais, « nous à notre époque, gnia gnia gnia », c'est ça?
78. D : Oui. Enfin pour moi oui. Je me sens encore en train de radoter.
79. H : Toi tu te sens en train de radoter?
80. D : Des fois, ouh!
81. H : Avec les jeunes?
82. D : Aou, ben c'est notre job aussi hein? On devient tranquillement adultes. Ça a duré, l'adolescence, ça a bien duré. Maintenant, on est un peu adultes. (Rires).

Il situe son groupe dans un tournant et considère que les jeunes sont plus dissipés. Se « plonger sur maintenant » est jugé difficile et il faut « arrêter de croire que c'est toujours comme avant (*il imite un vieux qui radote*) "avant, avant, avant". Moi je vois Hip. Même Hip, il le sait » (tdp. 399). Damien sous-entend ici que mon hôte Hip sait que son père travaillait (et votait) pour les Blancs. Il est intéressant de voir ici que Damien met en évidence la difficulté à aller de l'avant, tout en promouvant le changement (il faut arrêter de radoter). Il effectue directement un lien entre cette injonction à aller de l'avant et la position politique de son père et apprécie la tolérance de Hip, *malgré le fait qu'il sache*. C'est que pour Damien, le mode de vie qu'il oppose à celui occidental, sans le nommer « coutume », sera amené à évoluer par contact :

159. D : C'est de choisir ce que tu veux. Encore, quand tu es ici, vraiment, quand tu as grandi ici… voilà « je vais aller là-bas (à Nouméa), mais c'est déjà la jungle ». Moi je fais les deux. J'ai fait Nouméa et je

[192] Au présent, dans l'entretien.
[193] Idem.
[194] Idem.

vais là-bas. Dans ma vie, j'ai fait les deux. Je suis entre les deux maintenant. Et putain, laisse tomber! Enfin, pas « laisse tomber » mais c'est entre les deux. Tu as un pied ici et un pied là-bas.
160. H : Tu trouves que ce n'est pas compatible ?
*161. D : « Allez, secoue-toi! » et puis ils ont deux potentiels, mais il faut savoir le conjuguer ça. Conjuguer au présent. Au passé et bien ça se taille. (*Inaudible*).*
162. H : Dans les tribus, par rapport au monde occidental?
163. D : Voilà. C'est deux réalités. Qui doivent se respecter. Nous, les tribus, on a toujours respecté. Faire respecter… accepter aussi, tu vois ? Mais nous, on a aussi notre façon de faire. Et il faut qu'il y ait un équilibre entre les deux. Sinon, il y a toujours cette bascule (en toi?) qui désoriente soit l'un, soit l'autre.

Il illustre le contact dont il est question en me donnant un exemple des plus concrets : celui de ma présence chez mes hôtes. Il ne semble pas y voir une menace mais sa dernière intervention ouvre une interrogation : le fait qu'il caractérise cet accueil ainsi « ils assument aussi, quelque part », laisse penser que ce contact n'est pas si évident qu'il n'y paraît :

164. H : Et toi tu le vois où, l'équilibre?
(…)
169. D : Dans la culture. Dans ce que tu fais en ce moment.
170. H : Mmh.
171. D : C'est écrit. Tu vois? Ce que tu étais en train de chercher. Eux, ils ne sont pas obligés de… tu vois?
172. H : De m'accueillir?
*173. D : D'accueillir, ils t'accueillent. C'est ça l'équilibre. (*Inaudible*). Ils ont accueilli, c'est tout. C'est ça. Eux, ils assument aussi, quelque part.*

Reiva (37 ans) considère qu'aujourd'hui, ce qui devrait constituer la base culturelle du territoire est complètement invisibilisé :

*232. M : La Calédonie, elle n'existe pas. (*Silence*). Nous, on n'existe pas.*
*233. (*Silence*).*
*234. H : (*Prenant un ton de série télé*) pourtant tout cela est bien réel (rire).*
235. M : C'est une autre image en fait. C'est l'image de la colonisation et même dans l'éducation nationale, on ne nous a pas appris notre histoire. C'est pour ça que j'ai décidé de reprendre les études en licence culture océanienne pour savoir d'où je viens/
236. H : Tu dis alors (qu') elle n'existe pas pour vous? Vous ne vous sentez pas exister ou?
237. M : La société, la société orale et la constitution coutumière elle aurait donné une autre image, en fait, une autre façon de percevoir les choses. Aujourd'hui, si on l'appelle/ on appelle la Calédonie une province française, on l'appelle la petite France, ce n'est pas pour rien.

Elle s'insurge contre ce qu'elle considère comme une tendance des vieux à imputer aux jeunes les problèmes de fond que traverse la société. Pour elle, cette tendance relève d'une construction médiatique :

291. M : C'est pas du tout ça et j'ai comme l'impression que c'est plus tellement facile d'aller sur/ d'aller toucher les conséquences que d'aller voir les problèmes de fond. Et j'ai comme l'impression que la société actuelle essaye/ à chaque fois qu'elle essaye de trouver une solution elle ne se pose que sur les conséquences, on ne va pas sur les problèmes de fond/
292. H : Ah oui ! Je vois, oui/
293. M : J'ai fait une vidéo là-dessus, j'avais expliqué ce problème-là et que ce n'est pas comme ça qu'on allait s'en sortir et ce n'est pas en pointant tout le temps la jeunesse qu'on allait trouver une solution. Après tu as les vieux qui disent : « Oui effectivement c'est à cause de l'alcool, c'est toujours les petits jeunes ». Et tu as tout le peuple qui parle comme ça et j'ai l'impression que c'est les médias qui font un travail de/

294. H : LE média (rire)[195]/
295. M : Le média, qui fait un travail de fond/

Shorylem (27 ans) souligne en premier lieu l'attachement des gens d'Empyrée par rapport à ce qu'il appelle « notre culture » (tdp. 168). Il effectue une comparaison avec l'île des Pins, à laquelle il est « attaché » par sa grand-mère et où les gens ne sont pas si solidaires :

176. S : Les grandes différences c'est… par exemple quand on travaille… quand on fait une case et bien il n'y a que nous qui faisons la case. Pas comme ici.
177. H : Ah oui ! Moins de/
178. S : Il n'y a pas de jeunes qui viennent nous aider, tout ça. La différence c'est qu'eux, ils vivent tous seuls. Ils vivent tous seuls dans leur petit coin. Mais ils se connaissent quoi. Ils se connaissent mais pour le travail: « chacun pour soi et dieu pour tous ».
179. H : Et dieu pour tous (rire). Tu penses qu'ici c'est dû à quoi, cette solidarité?
180. S : Et bien c'est dû à nos… aînés. Ils ont toujours vécu ça et ils nous ont toujours enseigné ça. Eduquer cette valeur de travailler. Toujours aider. La solidarité.

S'il voit beaucoup de différences au sein même du groupe Kanak selon les régions (tdp. 181), il identifie des « valeurs propres aux Kanak » et affirme qu'elles ont tendance à se perdre. Il impute cette perte à l'augmentation démographique et à la télé :

376. S : Tu vois, à cause des… trucs de la télé, ou d'ailleurs. Après on… va survivre tout seul, vivre pour soi-même. Et puis les valeurs, comme je te disais tout à l'heure, la solidarité. Et puis être serviable à tous parce que ça disparaît et c'est ça qui est mauvais.

Pour lui, certains jeunes ne sont pas assez « occupés » et se sentent perdus et seuls depuis leur plus jeune âge (tdp. 380) :

382. S : Ils vont exprimer ça autrement de façon…/ du vandalisme. Il y a le cannabis, il y a l'alcool et puis après ils vont faire n'importe quoi. Et puis c'est seulement parce qu'au début, il n'y a plus le… comme je te disais tout à l'heure/
383. H : Le respect.
384. S : Oui le respect et puis au départ c'était/ et bien les parents ils ne… s'occupent plus… vraiment…. mais « vraiment » mais vraiment de leur enfant. Eux, ils travaillent pour les nourrir. Il n'y a plus les trucs de dialogue et tout quoi, tu vois ?
385. H : Oui, la communication c'est important.
386. S : La communication ça y est, c'est…il y a toujours le tabou dedans entre… tu vois : l'enfant et les parents. Donc du coup et bien l'enfant il va toujours rester comme ça, quoi. Il va se manifester plus tard, peut-être quand il boira sa première canette. Il fumera son premier joint (rire).

Lorsque nous discutons, avec **Zoé (28 ans)**, de la censure dont a fait l'objet le film de Mathieu Kassovitz, je formule la proposition suivante :

190. H : Oui. Oui, oui, parce que… (…) je me demande parfois aussi si ce n'est pas aussi un peu les vieux qui ont peur que les jeunes remettent une couche dessus, tu vois ?
191. Z : Ah et bien… parce qu'après (…) il y a de la transmission, entre les vieux et les jeunes, mais elle est en voie de se perdre, quoi. C'est pour ça que maintenant, on appelle ça le patrimoine.
192. H : Ah ! Le patrimoine c'est quoi ? C'est…
193-201. Z : Oral. Le patrimoine oral il faut qu'il soit écrit, il faut qu'il soit retranscrit. Il faut que les jeunes puissent se l'approprier, parce que, pas beaucoup (d'entre eux) parlent les langues, (…) peu d'entre eux savent encore les techniques de tressage, de pêche (…) je mets… peut-être l'éducation là-

[195] Le seul quotidien du territoire se nomme Les Nouvelles Calédoniennes. Ses propos sont, la plupart du temps, sensationnalistes et dirigés vers la classe moyenne pro-loyaliste Nouméenne.

dedans, parce qu'ils ont voulu éteindre… enfin ils ont voulu… mettre en silence pendant un petit moment, mais du coup c'est peut-être un handicap. Pour les jeunes aussi. (…) A l'ADCK, il y a/ je vois dans le département recherche et patrimoine, ils sont en train de créer des CD, où ils récoltent auprès des vieux, il y a des enquêteurs etcetera, des contes, des techniques de tressage, de pêche etcetera, des histoires, des langues, etcetera. Et ils les transforment en CD, en espérant que les jeunes achètent ce CD, le transforment/ enfin le mettent sur leur lecteur mp3 etcetera, pour se l'approprier. Donc je me dis c'est, c'est/ ce n'est pas que c'est « grave », mais c'est que les vieux sont peut-être trop vieux et les jeunes pas assez…
202. H : Mûrs ?
203. Z : Oui (et) puis peut-être que maintenant, il y a trop de/ le désir de rentrer sur le marché de l'emploi, de vite trouver quelque chose donc en fait, ils restent peut-être peu en famille, il y a la délinquance qui arrive.
(…)
206. H : Mais le manque tu crois qu'il vient des vieux ou qu'il vient des jeunes ? Enfin qui réclame ? C'est…/
207-209. Z : Ah, je pense (que) c'est les vieux. (…) Je crois que c'est un travail de titan quoi ! Parce qu'il faut récolter auprès de tous les vieux en espérant que les jeunes aillent à la médiathèque du centre Tjibaou et viennent utiliser ces sources etcetera. Donc c'est peut-être aussi un manque de la part des… des jeunes mais alors jusqu'à quel niveau, je ne sais pas.

Sésé (20 ans) considère que la coutume perdure à Lifou et se retrouve à Nouméa, « mais on l'use très rarement » (tdp. 58). Les conventions qui y sont respectées sont relatives aux mariages (demande d'autorisation aux tontons) et aux deuils. De façon général, c'est l'autorité des vieux qui représente pour lui la convention la plus forte (tdp. 61-63). Comme Shorylem, il compare les relations communautaires entre Lifou et Nouméa et considère que les premières sont davantage fondées sur la solidarité :

130. S : Non mais ici à Lifou, ce qui est bien c'est que, tous les jeunes sont pris au coup par coup. Et bien comme j'avais dit tout à l'heure, ici, la coutume elle est bien respectée, donc les jeunes vont surtout aider les vieux, comme là, il y a une case qui se fait là-bas, au quartier là-bas.
131. H : Oui vers chez Guillaume ?
132. S : Voilà. Et bien ils sont tous là-bas.
133. H : Ils sont tous là-bas. Oui, oui, j'ai vu.
134. S : Ils s'entraident beaucoup ici. C'est ça qui est bien.
135. H : A Nouméa…
136. S : A Nouméa/
137. H : Chacun pour soi.
138. S : Il faut vraiment appeler, forcer quoi.
139. H : (Rire).
140. S : Ici ils viennent de leur plein gré, c'est ça qui est bien.
141. H : Là-bas, il faut leur acheter des bières.
142. S : (Rire) voilà !

Les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** me font part des tensions actuelles qui opposent le chef au reste de la tribu. Selon eux, il ne respecte pas la coutume :

92. N : Non mais en fait le chef d'ici, il déconne quoi.
93. H : Oui ?
94. K : Il ne sert à rien le chef d'ici.
95. L : Oui.
96. N : Il ne sert à rien. Déjà ce n'est pas un mec de là, tu vois. Ici, déjà, ils sont en conflit, tu vois. Il y a le chef, il veut ne pas se désister de son poste en fait. Et ça fait des années.
97. H : Ah, il s'incruste ! (Rire).
98. N : Non mais voilà, ça fait des années qu'il est à ce poste-là et ils ne savent plus comment faire…

99. H : Pour le faire partir.
100. N : Voilà et je pense qu'ils vont se mettre à… ils vont appeler le sénat coutumier, tu vois ? Ça va devenir un gros truc.
(…)
127. N : Voilà. Et lui il veut passer à ses fils. Et là, ses fils, ils barrent tous en live.
128. L : Ils sont fous ses fils. Ils sont malades.
129. H : Ah oui ?
130. N : Ils sont devenus fous, carrément. Tu vois, ici si tu es trop orgueilleux, là… voilà ce qu'il t'arrive. Donc il veut passer à sa descendance.

Lorsque que je m'interroge sur le danger de l'exode de certains depuis les tribus vers Nouméa, Nikov confirme :

428. H : Parce que des fois, je me demandais justement si la façon dont les gens vivent en tribu, ce n'était pas un peu en danger à cause du fait que/ justement/ que les gens sont obligés d'aller après travailler à Nouméa/
429. N : Mais si puisque c'est un gros exode, carrément.

Pour Nikov, cela pose des problèmes. L'exemple qu'elle propose est très intéressant, dans la mesure où il révèle la mise en danger de la fonction sociale de médiation. Dans l'organisation coutumière, selon elle, il y a une structure sociale à respecter pour prendre les décisions importantes ; la dispersion des gens empêche de se mettre d'accord et d'exercer la communication dialogale, ainsi que l'autorité de l'accueillant, propres aux processus de décision qui ont cours dans son groupe d'appartenance :

434. N : Et bien comme ici (à) Targe, si tu as un chef comme ça, là, con comme ça et puis que toi tu n'as pas été là depuis le début pour suivre, pour pouvoir s'unir pour le foutre dehors et bien c'est la merde, quoi. Tu vois, toi tu es à Nouméa, l'autre il est toujours à son champ, comment on se réunit pour le foutre dehors ?
435. H : (Rire) oui, c'est net !
436. N : Tu as besoin d'un autre avis, tu as besoin de l'avis de celui-là parce qu'il a une place certaine dans la hiérarchie/
437. K : De toute façon, tu ne peux pas prendre de décision tout…
438. N : Tout seul.
439. H : Tout seul, oui.
440. N : Tu es obligé/
441. K : Tu es obligé de/
442. N : Réunir/
443. H : Réunir les gens/
444. K : Ce n'est pas n'importe qui… qui jette le chef/
445. N : Qui jette le chef, voilà.
446. K : C'est les propriétaires de…
447. H : De la terre/
448. K : Les propriétaires…
449. H et N : Terriens/

Les jeunes reçoivent une éducation familiale proche de la coutume mais perçoivent tout de même un certain danger : l'exode rural, l'affaiblissement du lien social, la nécessité de trouver un travail pour avoir de l'argent sont autant de thèmes abordés.

Pour les **Enfants de Targe (environ 10 ans)**, les temps ont changé. Les vieux devaient travailler dur et se faisaient « astiquer » au fouet par les *Pwopalés*[196]. Ils avaient des cartables en coco :

> *A : Il a dit qu'avant, ils étaient obligés d'être toujours en train… et bien quand ils allaient à l'école. Tu vois ? Ils n'avaient pas nos sacs, tout ça, ce n'était pas les sacs en cuir. C'était obligé d'être en feuille de coco.*

Ils ont entendu parler « des coutumes d'avant » à l'école (tdp. 648). Des « ils » non précisés parlaient tout le temps et faisaient de longs discours lors des grands événements sociaux :

> *650. A : C'est avant, ils parlaient tout le temps, tout le temps, tout le temps.*
> *651. H : Les gens ?*
> *652. A : Mmh.*
> *653. H : Entre eux ?*
> *654. A : Mmh.*
> *655. H : Et maintenant ?*
> *656. A : Maintenant c'est bon, là c'est court quand ils parlent*[197]*, t'as vu ? Quand ils parlent, mais avant ils faisaient carrément un discours pour…*
> *657. W : Ils parlaient.*
> *658. H : Ah ! Pour la coutume.*
> *659. A : Oui.*

Un autre extrait qui m'intrigue est celui où Marie-Claire parle de sa maman :

> *339. H : (*Nous discutons des personnes avec qui les enfants entretiennent de moins bonnes relations et Turam manifeste l'envie de me parler de quelqu'un, ce qui me fait scander*) on veut des noms, on veut des noms !*
> *340. T : Les noms !? Léonore.*
> *341. H : Léonore quoi ?*
> *342. M-C : Et bien elle nous insulte bêtement.*
> *343. H : Elle vous insulte bêtement Léonore ?!*
> *344. M-C : Elle nous engueule.*
> *345. H : Ah, elle vous engueule bêtement.*
> *(…)*
> *348. M : Et bien ça dépend ce que elle, elle dit.*
> *349. H : Et bien toi c'est ta maman.*
> *350. M-C : Ce n'est pas ma maman.*
> *351. T : Et bien tu dis « maman ».*
> *352. A : Et bien tu dis « maman » quand même.*
> *353. H : C'est la sœur de ta maman quand même.*
> *354. M-C : Qui ?*
> *355. Les cinq autres : Et bien Léonore !*
> *356. M-C : Ah… oui !*
> *357. H : (Rire). Oui, c'est la sœur de ta maman, mais la maman numéro un c'est quand même Sisi, hein ?*
> *358. M-C : Mmh.*

Il est ici étrange que celle qui, de par les liens de parenté à l'œuvre dans le contexte, devrait être considérée comme une maman ne le soit pas. Il est vrai que lorsque je méconnaissais le système de parenté iroquois et que je questionnais Ed (le père de Marie-Claire) à ce sujet (par exemple pourquoi les gens appellent leur oncle « papa »), il me répondait invariablement « laisse tomber ! Ils

[196] « Blancs », en langue Paicî Cèmuhî.
[197] A l'imparfait, dans l'entretien.

confondent tout ». Cette observation croisée avec les propos de Marie-Claire pourrait arguer dans le sens d'une perte progressive des référents iroquois dans la famille. Qui plus est, Léonore est ici considérée dans l'horizontalité de « ceux qui nous embêtent ». On pourrait se demander s'il ne s'agit pas ici de l'expression de certains changements dans la structure de la parentèle.

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Une grande majorité des interviewés évalue l'importance de la coutume dans la vie quotidienne. Parmi ceux-ci, huit d'entre eux estiment que « l'herbe est plus verte dans son propre pré que dans celui du voisin » ou, dit de façon moins métaphorique, tous effectuent une ou plusieurs comparaisons visant à démontrer que la coutume est mieux respectée chez eux qu'ailleurs. **Daynon** estime que sa région est plus ouverte que les autres régions de la Grande Terre. Il attribue cela au protestantisme ; **Hip** identifie différentes façons de vivre dans la coutume, en fonction des aires, mais estime néanmoins qu'elle est mieux respectée à Lifou ; **Lovelita** effectue une comparaison entre sa tribu et le reste du territoire : elle s'estime heureuse que la solidarité dans sa tribu soit exceptionnelle, en comparaison avec Nouméa et même avec les autres districts et tribus de Lifou ; pour **Al**, le contact prolongé entre gens de la Grande Terre et colons a fait de ceux-ci des « Blancs ». La coutume, qui se traduit par un fort lien communautaire (hospitalité, solidarité, respect) et un ancrage dans un lieu précis est restée « intacte » à Lifou mais pas là-bas ; **Gorou** précise que la coutume varie en fonction des zones et de l'expérience de la colonisation et compare avantageusement le nord au sud ; **Amajo** estime que la disposition des biens d'autrui et l'accueil sont mieux préservés à Lifou que sur la Grande Terre, où les gens ont subi les déplacements liés à la colonisation ; **Shorylem** compare avantageusement sa tribu à son autre région d'origine : l'Ile des Pins ; **Sésé** estime que la coutume continue à organiser la socialité, à Lifou mais beaucoup plus rarement à Nouméa ; cette coutume, il la décrit principalement à travers les conventions liées au respect des vieux et à l'entraide.

Tous constatent ou projettent néanmoins un affaiblissement de la coutume dans le temps. Les interviewés fournissent des explications liées aux causes auxquelles ils attribuent leur expérience d'acculturation et identifient des domaines spécialement touchés : l'aide sociale, le désinvestissement des vieux, des parents, le désinvestissement du rôle éducatif, au profit des sorties au nakamal ou au bingo, la télévision, la désinformation des *media*, le métissage ou le contact généralisé avec *alter*, la domination culturelle coloniale et/ou française épaulée ou non par l'église ou l'école, le désintérêt des jeunes, l'alcool et le cannabis, l'économie de consommation, l'exode rural, l'augmentation démographique, l'activité industrielle et/ou salariale. Sont évoquées des causes plus marginales, telle par exemple la « folie » du chef qui, selon les jeunes de Targe, accapare cette fonction sans honorer ses responsabilités, les Accords de Matignon ou les sectes qui, selon Shaou, ont entrainé l'acculturation massive de la jeunesse.

Certains se préoccupent d'une perte générale de la coutume, sans identifier les domaines particulièrement touchés :

Gorou attribue cette perte à l'éducation en général (« on n'a pas fait assez ») et à la disparition progressive des vieux ; **Guevara** l'attribue à l'école, à laquelle il concède néanmoins une qualité (les jeunes sont « plus avancés que nous ») ; il l'attribue également au métissage (aux mariages mixtes) ; **Damien** affirme « on va évoluer dans le sens où c'est mondial », expliquant ainsi le changement par le contact généralisé avec *alter* ; **Rebelle** estime que les jeunes ont perdu la « fierté d'être kanak » et

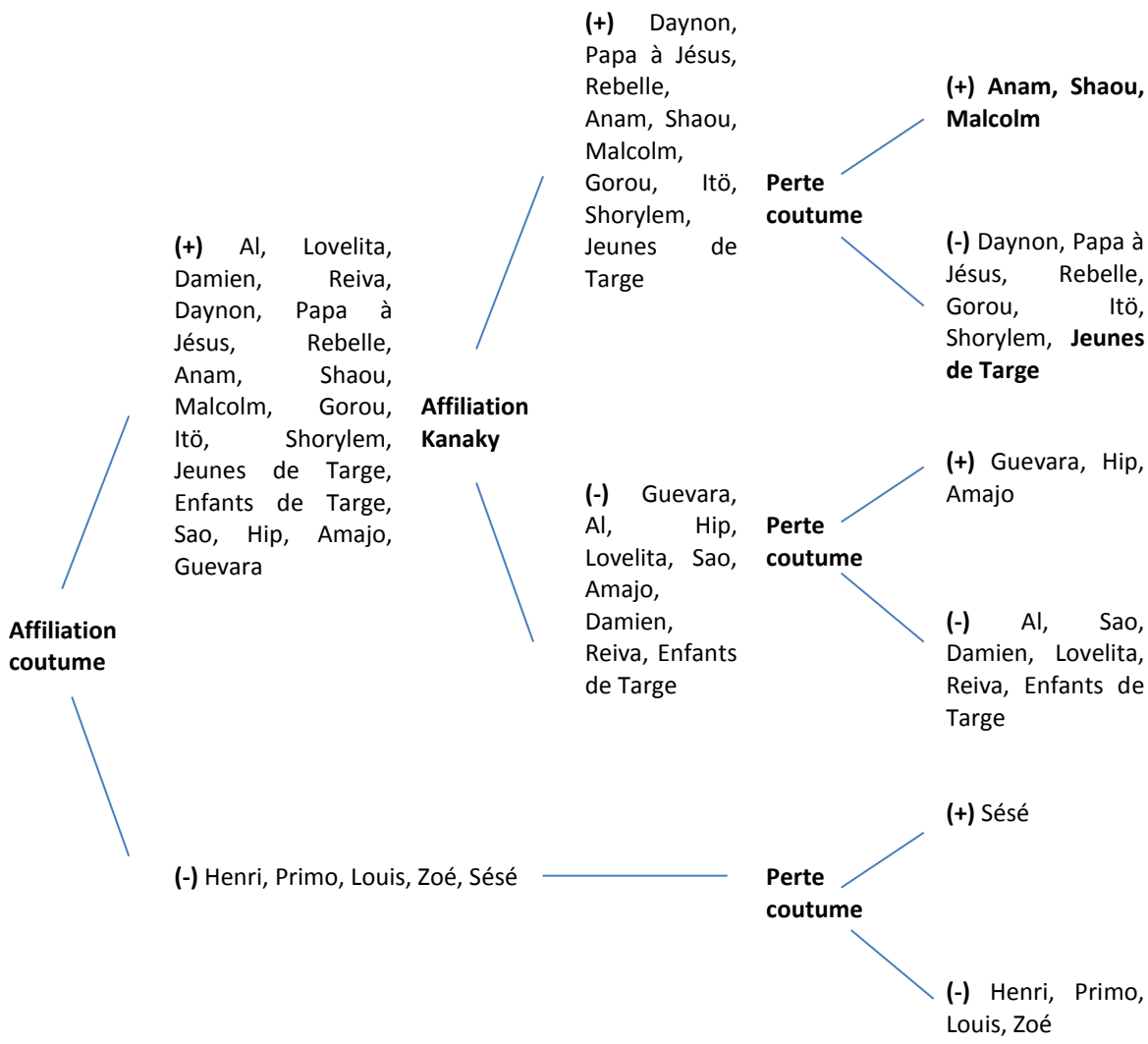
Hip se rallie à lui, en estimant que ce n'est pas à Nouméa que peut s'exprimer l'identité kanak ; **Sao** prévoit que dans le cas d'un départ de la France, des choses perdues pourraient être retrouvées, attribuant l'acculturation à l'entité réifiée « France », tout comme **Malcolm** et **Shaou** ; **Al** estime que les jeunes se cherchent une identité et qu'ils trouvent une façon d'exister dans l'alcool et le cannabis ; c'est aussi à l'alcool et au cannabis qu'**Anam** attribue une perte généralisée des conventions coutumières ; tout comme **Shorylem** qui relie cette consommation à l'augmentation démographique (les parents ont trop d'enfants pour s'en occuper correctement) et à la télévision ; **Amajo** l'attribue plutôt à la colonisation ; pour **Reiva**, les problèmes coutumiers fondamentaux que traverse sa société sont éludés au moyen de leur imputation aux jeunes, à travers la désinformation médiatique ; pour **Zoé**, la transmission du patrimoine oral des vieux aux jeunes ne s'effectue plus ; pour **Sésé**, on ne pratique plus la coutume à Nouméa ; pour les **Jeunes de Targe**, l'exode rural met en danger le mode de vie coutumier.

Après l'évocation d'une perte générale de la coutume (15 entretiens en tout), les trois domaines les plus fréquemment évoqués sont la disposition des biens d'autrui et la solidarité (11 fois), les relations fondées sur la place au sein de la parentèle (7 fois) et le mode de subsistance autarcique (12 fois). Les préoccupations afférentes peuvent être considérées comme très importantes. Accumulées, elles sont en effet évoquées 31 fois sur les 72 interventions qui portent sur la perte des conventions coutumières et que j'ai dénombrées. Elles en constituent donc presque la moitié. La liste suivante décrit les positions des interviewés en fonction des tensions qu'ils ont évoquées, face à une perte des principaux éléments de la coutume :

1. **Perte générale de la coutume :** Gorou, Guevara, Damien, Rebelle, Sao, Malcolm et Shaou, Al, Anam, Shorylem, Amajo, Reiva, Hip, Zoé, Sésé, Jeunes de T ;
2. **Autorité de la chefferie sur ses sujets :** Guevara, Anam, Jeunes de T ;
3. **Autorité des vieux sur les jeunes :** Anam, Shaou et Malcolm, Lovelita ;
4. **Autorité des hommes sur les femmes :** Anam, Shaou et Malcolm ;
5. **Autorité des accueillants sur les accueillis :** Amajo, Damien ;
6. **Référence aux ancêtres :** Amajo ;
7. **Disposition des biens d'autrui, solidarité :** Guevara, Daynon, Al, Anam, Malcolm et Shaou, Hip, Lovelita, Amajo, Shorylem, Sésé ;
8. **Relations fondées sur la place occupée au sein de la parentèle :** Guevara, Daynon, Anam, Shaou et Malcolm, Amajo, Shorylem ;
9. **Terminologie de parenté de type iroquoise :** Enfants de T ;
10. **Mode de subsistance de type autarcique :** Guevara, Anam, Hip, Malcolm, Papa à Jésus, Sao, Louis, Henri, Gorou, Amajo, Damien, Enfants de T ;
11. **Forme enchantée de croyance :** Malcolm, Itö ;
12. **Communication dialogale :** Jeunes de T ;
13. **Mariage et adoption :** Itö, Guevara, Anam, Sésé ;
14. **Lien à un territoire :** Al, Amajo, Gorou, Sao.

Un simple calcul de proportion montre que la moyenne de ce type d'intervention est de 3 par personne sur le total des interviewés. Si l'on considère en revanche les trois ensembles d'interviewés déterminés dans l'analyse relative aux affiliations coutumière et kanak, la moyenne est de 3,5 pour le premier ensemble ; de 3,4 pour le second ensemble et de 1,2 pour le troisième

ensemble. J'ai donc considéré les interlocuteurs qui évoquent jusqu'à trois de ces interventions comme manifestant une moindre tension par rapport à la coutume, et ceux évoquant plus de trois de ces interventions comme manifestant une plus forte tension, ce qui me permet de compléter le tableau présenté dans la synthèse précédente.



Sur cette base, on voit que la proportion des personnes exprimant des tensions en regard de la coutume est moindre dans les ensembles 1 et 2 (respectivement 3 pour 10 et 3 pour 11) et plus fortement dans le dernier ensemble (1 pour 5). Il est à noter, néanmoins, que le second ensemble compte avec deux personnes (Guevara et Amajo) qui affirment s'être fortement identifiées à l'union kanak à l'époque des Événements, mais qui estiment s'en être distanciées aujourd'hui. Elles pourraient donc être catégorisées dans le premier ensemble. Or, ces deux personnes sont celles qui expriment le plus de tensions par rapport à la coutume dans ce groupe (13 interventions sur 31). Si j'intégrais ces profils atypiques dans le premier groupe, je pourrais donc observer une proportion plus faible de personnes s'affiliant à la coutume et à Kanaky que de personnes ne s'identifiant qu'à la coutume (5 pour 12 et 1 pour 7). On peut donc dire que les personnes qui tendent à manifester une certaine fragilité au niveau de leurs références identitaires sont également celles chez qui l'appartenance coutumière est en tension avec l'appartenance Kanak.

1.7 Synthèse générale à propos de la dimension culturelle du conflit

Les interviewés expérimentent une tension entre deux types de conventions. Les premières constituent l'hospitalité, l'accueil, le respect d'autrui en valeurs fondamentales de la coutume. Selon les secondes, la lutte contre la domination coloniale et/ou française requiert un rejet des autres communautés hors de « Kanaky », dans la mesure où leur présence participe à la perpétuation des inégalités. Chez la plupart des interviewés, cette tension intervient à des moments distincts, dans leur biographie et non pas, comme on le pense souvent, au début du conflit qui oppose les Kanak et les autres.

L'unité kanak, considérée à l'époque comme condition *sine qua non* de l'indépendance, reconfigure les rapports sociaux de hiérarchie et d'alliance, alors déjà fragilisés par la colonisation. La cohésion des groupes de référence (famille et clan) s'en trouve éprouvée et les divisions se déplacent. Les disputes qui opposent Daynon aux membres de sa famille, à propos de l'accueil de Kanak pro-RPCR sur les terres gagnées par le FLNKS, sont très illustratives de cette dynamique :

> *915-933. D : Mais ce n'est pas des terres gagnées coutumièrement, c'est politiquement, c'est gagné, ces terres-là. (…) Avant je fais la politique mais c'est coutume. Et eux ils ne savent pas. Ils ne savent pas ce qu'ils ont fait. A moins qu'ils le savent mais ils essaient de le mettre en coutume.*

Il exprime la difficulté de concilier des conventions de type coutumier (« ils essaient de mettre ça en coutume ») avec l'exclusion que méritent les personnes sollicitées, de par leur affiliation au RPCR.

Les Mélanésiens de KNC doivent se repenser en termes de groupe, au sein d'une identité kanak unifiée et, en même temps, se construire un positionnement politique individuel et non dialogal : le vote démocratique relève, par exemple, d'une prise de position isolée et définitive qui produit la moyenne d'une somme de points de vue individuels non négociés. Il est donc on ne peut moins dialogal. Les gens sont ainsi souvent enjoints, par exemple, à voter comme leur famille, une façon de pratiquer la politique comme se pratique la coutume. Mais l'individu, inscrit dans des réseaux de parentèle multiples, se retrouve en porte-à-faux avec certains de ses proches. Cette tension se résume parfaitement dans les propos d'Al :

> *AL : (*Parlant des liens familiaux et sociaux coutumiers*) je te respecte. Si tu parles, je t'écoute. Ce que tu dis, j'accepte. Mais ça veut pas dire que je… je suis avec toi. Mais c'est (*inaudible*) c'est pour ça que je te dis : je ne veux pas te contredire. Ce sont des éléments qui sont là depuis toujours mais…*
> *105. H : Mais du coup, pour la politique, c'est… ce n'est pas très pratique.*
> *106. AL : Non ce n'est pas bien.*
> *107. H : Mmh… parce qu'en politique c'est plutôt : j'impose mon point de vue.*
> *108-112. AL : Voilà, mais il y a tous les critères, comme je te disais tout à l'heure. Il y a l'homme, la famille, je te respecte en tant que famille. Mais moi, je sais que ce n'est pas bon ce que tu fais. Mais comme tu es de ma famille, par contre, de cœur je suis avec toi ! (…) Ce n'est pas bon… pour la politique ce n'est pas bien, ce n'est pas bien pour la politique, parce qu'intervenir, ce n'est pas par rapport à une… comment, la familiarité. C'est par (*inaudible*). Par toi-même !*

Pour dépasser cela, après les Événements, certains (1) oscillent entre les conventions liées à la lutte kanak et celles liées à leurs ancrages coutumiers. Cette position peut devenir, pour ceux qui y sont astreints, difficile à vivre, s'ils ont été en conflit avec leurs proches et/ou rejetés par les partis majoritaires. Ils en éprouvent de l'amertume et se trouvent dans la difficulté de savoir vers où tourner leur ressentiment. Ils tendent généralement à se préoccuper d'une acculturation

généralisée. Certains d'entre eux manifestent néanmoins les aspects coutumiers dans lesquels ils se reconnaissent de façon plus sereine. D'autres (2) adoptent une posture de repli dans la coutume –ou y demeurent, s'ils n'ont pas vécu concrètement la tension relevée entre coutume et Kanaky. Le dernier ensemble d'interviewés (3), enfin, manifeste d'autres affiliations qui ne sont liées ni à la coutume, ni à l'union kanak.

La première posture regroupe trois personnes de Lifou, une personne de Maré (qui a vécu sur la Grande Terre) et six personnes de la Grande Terre (si l'on compte l'interview réalisé avec les Jeunes de Targe comme « une personne »). Les personnes les plus représentatives de la première posture sont Shaou, Malcolm et Anam. En termes de reconnaissance, ce sont Shaou et Malcolm qui sont les plus marqués par la disparité. Ils essaient donc de reconstruire une image héroïque de leur engagement dans le conflit et une représentation passablement manichéenne de celui-ci, dans leur cercle proche, notamment auprès des jeunes. Cela détermine en partie la position des Jeunes de Targe et, dans une moindre mesure, des enfants de Targe. L'ensemble des propos construits avec les jeunes de Targe est, en effet, marqué par l'aporie entre des références coutumières enthousiastes et foisonnantes et une hostilité envers *alter*, qui pourrait avoir été transmise. En témoignent leurs nombreuses références aux vieux, « des papas à nous, des grands-pères à nous et bien ils sont carrément racistes » (tdp. 667), au père de Kalach, « un malade (…) qui a saigné des gendarmes » (tdp. 1919-1924), à l'un des papas de Nikov qui « a tabassé je ne sais pas combien de Blancs à mort » (tdp. 784), au vieux de Canala « qui veut flinguer tous les Blancs qui bougent » (tdp. 679) et « déteste les Wallisiens, mais à mort » (tdp. 682). Par ailleurs, leur grand-père par alliance n'est autre que Malcolm et son entretien laisse apparaître une certaine animosité par rapport aux Blancs (l. 8 ; 21 ; 29 ; 23 ; 52 ; 33 ; 95 ; 108). Il est difficile d'imaginer que ces autruis significatifs n'aient pas exercé une influence sur des jeunes qui ont grandi dans un contexte où, nous le verrons bientôt, grandeurs domestiques et civiques se heurtent sans cesse. L'amertume se développe également chez ceux qui n'ont pas profité de la redistribution occasionnée par les Événements et qui reprochent aux autres d'avoir profité de la lutte. En ce qui concerne Anam, son profil est particulier. Elle a vécu des moments de difficiles tensions intrapersonnelles et interpersonnelles ou elle a dû choisir entre obéir aux conventions coutumières ou se battre contre les injustices provoquées par leur déchéance (un mari et un chef qui profite de son autorité pour se comporter de façon indigne envers les siens). Elle quitte donc son mode de vie pour s'installer à Nouméa. Elle lutte par ailleurs aux côtés des Foulards rouges. Elle manifeste, comme Shaou et Malcolm, de très fortes tensions entre ses appartenances coutumière et kanak. De moindres inquiétudes quant à la perte de la coutume apparaissent chez Daynon, Papa à Jésus, Rebelle, Gorou, Itö, Shorylem et les Jeunes de Targe.

Le deuxième ensemble d'interviewés n'est composé que de personnes de Lifou, à l'exception de Reiva et des Enfants de Targe. Cette seconde posture est représentée par Guevara, Hip, Amajo, Al, Sao, Damien, Lovelita, Reiva et les Enfants de Targe. Après s'être engagé dans la lutte, Guevara, retrouve ses repères dans la coutume et réprouve ceux qui, parmi les Kanak, ne la respectent pas. Amajo n'a de cesse de répéter que « crier Kanaky » correspond à une attitude dépassée et d'exhorter les jeunes à aller de l'avant. Sao et Hip, n'ont jamais vraiment quitté leur routine coutumière. Al exprime la fin des Événements comme un retour à la normale (à la coutume) ; la revendication kanak correspond, pour Damien, à une période de souffrances et de rejet ; c'est également ce qu'expérimente Reiva, dans son quartier. Elle dénonce également les divisions provoquées par les idéologies de « vieux sectaires » ; Lovelita considère la lutte comme un facteur de division. Elle parle de politique dans une logique coutumière. Elle met l'accent sur la nécessité de « faire la politique

tous ensemble », de respecter les points de vue d'autrui et de ne pas se bagarrer, et choisit son parti non pas en fonction des idéologies défendues, mais en fonction des personnes qui s'y trouvent (en l'occurrence les jeunes) ; les Enfants de Targe sont trop jeunes pour exprimer une affiliation politico-culturelle. Cet ensemble de personnes manifeste de moindres préoccupations quant à la perte de la coutume, hormis Guevara et Amajo (qui manifestent des affiliations passées à la lutte kanak). Ces deux interviewés peuvent donc, en ce sens, se rapprocher des opinions de Shaou, Malcolm et Anam. Hip est un cas particulier car il est le seul à manifester de grandes préoccupations quant au maintien des conventions coutumières, tout en ne s'affiliant pas à la Kanaky.

Sésé, Henri, Primo, Louis et Zoé se retrouvent dans la troisième posture : Primo et Henri sont extérieurs à la coutume, concernés néanmoins par les idéologies qui divisent le territoire, et en faveur d'une citoyenneté territoriale (voire universelle) plurielle. Louis vit en tribu et se prête au mode de vie correspondant, tout en valorisant des affiliations distinctes. Sésé vit, pour ainsi dire, la situation inverse puisqu'il est originaire de la tribu d'Empyrée, où il se rend fréquemment en vacances, mais vit à Nouméa et se dit « kamadra de Lifou ». Zoé se dit extérieure à la coutume qui, par ailleurs, la passionne. Ces personnes ne manifestent pas d'affiliation kanak et manifestent peu de préoccupation quant à la perte de la coutume, hormis Sésé qui demeure le seul à manifester une affiliation mélanésienne dans le groupe.

L'analyse des groupes ou des individus, convoqués par les interviewés en opposition les uns par rapport aux autres, permet de remettre en question la tendance générale à réduire le conflit à sa dimension ethnique. Cette déconstruction me semble nécessaire pour montrer que ce qui pousse certains à se molester réside dans la diabolisation d'un autre, dont la proximité est jugée menaçante, en ce qu'il nous rappelle ce qui, en nous, est devenu insupportable. Nous verrons bientôt que les tensions qui opposent jusqu'aux familles n'existent, en effet, pas uniquement au niveau interpersonnel. Elles habitent également les individus, qui doivent parfois trancher entre deux réalités apparaissant alors comme incompatibles et bloquant l'action. Ces tensions intrapersonnelles peuvent aller jusqu'à s'exprimer dans la violence désespérée d'une prise de position d'autant plus ferme qu'elle se révèle difficile. Dans leurs propos, les interviewés démontrent que lorsque qu'ils analysent la situation de façon générale (« la Kanaky-Nouvelle-Calédonie » comme une entité en proie à un conflit interne ou avec la France), ils tendent à ethniciser le conflit. Pourtant, plus l'analyse réduit son regard à l'échelle des conflits locaux (dans un village, une tribu ou une famille) plus l'interprétation en termes ethniques devient difficile et perd de sa force au profit d'une analyse en termes d'effet Remus. Cette réduction de la complexité du conflit opère également à travers sa transmission intergénérationnelle : d'une part, on emprunte des raccourcis pour donner de la cohérence au récit, d'autre part, on en gomme les aspects les plus douloureux, telles les trahisons à l'intérieur du groupe ou les tensions provoquant des conflits au niveau intrapersonnel.

La coutume est si intensément convoquée et valorisée qu'il devient difficile de ne pas se demander ce que signifie cette abondante production et recherche de sens. Car le registre sur lequel se déploie ce type de discours est celui de l'ambiguïté : beaucoup d'interviewés valorisent la coutume telle qu'elle est pratiquée dans leur contexte, comparent avantageusement leurs pratiques avec celles d'autres endroits (notamment les gens des îles vis-à-vis d'autres aires coutumières des Loyautés ou de la Grande Terre, et ceux du nord de la Grande Terre vis-à-vis de ceux du Grand sud ou de Nouméa) mais s'inquiètent de la perte de la coutume ou de certains des éléments qui la structurent. Les causes auxquelles les interviewés attribuent cette acculturation sont soit tournées vers

l'exogroupe, soit vers l'endogroupe. Les causes attribuées à l'exogroupe construisent celui-ci en une entité abstraite (la France, la colonisation, la société de consommation). Certains interviewés peuvent néanmoins pointer des phénomènes concrets : l'aide sociale, la télévision, la consommation d'alcool et de cannabis, l'exode rural, l'enseignement, l'exploitation du nickel, l'exercice d'une activité salariale.

La référence à des entités abstraites engage une interprétation déresponsabilisante de l'activité qui congédie le rapport je-tu sur lequel pourrait se construire l'action réciproque orientée vers la résolution des tensions (Genard, 1999, cité par Schurmans, 2001). Damien, Sao, Shaou, Al, Gorou, Louis, Anam, Henri et Itö se retrouvent souvent dans ce cas de figure, mais peuvent adopter une interprétation responsabilisante à d'autres occasions ou en fonction des tensions évoquées. Lorsque sont mentionnés des phénomènes concrets, la répartition des responsabilités entre endogroupe et exogroupe –voire la frontière ethnique qui les sépare– se fait plus nuancée : certains estiment, par exemple, que la coutume s'affaiblit à cause de la disparition des vieux. Les vieux ne peuvent néanmoins pas tous disparaitre, dans la mesure où les générations se renouvellent. C'est donc bien la transmission des savoirs de l'endogroupe qui semble disparaitre, ce que manifestent clairement les propos de Gorou (« on n'a pas fait assez, malgré les Événements »). Les comportements des jeunes sont ainsi souvent incriminés, ce à quoi les jeunes répondent en relevant le désinvestissement par les vieux, de leur rôle de transmetteur. Les jeunes sont désœuvrés, ils « se cherchent une identité » (Al) et s'abandonnent dans la consommation d'alcool et de cannabis. Les vieux peinent à les motiver. La perte des savoir-faire liés à l'agriculture s'accélère par le biais du déplacement massif des gens de la brousse et des îles à Nouméa, où ils s'engagent dans une activité salariée qui les oblige à remettre en question la disposition de leurs biens par leurs proches, quand ils se rendent à la tribu. Leurs enfants ne retournent à la tribu qu'à l'occasion des vacances. Ceux restés en tribu regardent massivement la télévision, en compagnie de leurs parents. Ils y « fréquentent » des jeunes du monde entier dont les préoccupations et les loisirs sont bien éloignés de ceux que prônent leurs vieux. La coexistence des habitants de la Grande Terre avec les colons défait les liens communautaires car les premiers sont, du point de vue de certains, devenus « des Blancs ». L'extraction du nickel est réprouvée mais mentionnée également comme génératrice d'emploi et comme une ressource dont l'exploitation est nécessaire à l'indépendance économique, préalable à l'indépendance tout court.

Et pourtant, toujours et partout, et pour certains davantage que pour d'autres, demeure l'ethnicité.

2. RÉGIMES D'ACTION

La partie précédente nous a montré qu'une lecture du conflit en termes ethniques invisibilisait un certain nombre de tensions qui engageaient les personnes selon des critères non-exclusivement ethniques. Nous avons vu également que les principes rassemblant ou discriminant les personnes pouvaient reconfigurer leurs appartenances en fonction des enjeux auxquels celles-ci sont rattachées. Ces éléments montrent les difficultés auxquelles se heurte l'historiographie, telle qu'envisagée en contextes calédoniens, difficultés provenant d'une tendance à découper le temps humain en séquences discontinues. Cette tendance à ordonner l'expérience collective de façon linéaire prive celle-là de ce qu'elle a en propre : le fait de s'inscrire dans un ici et maintenant imbriqué dans un passé qui pèse sur elle et par rapport auquel elle oriente son activité. L'expérience collective constitue, dans la perspective de la transaction sociale, le résultat toujours provisoire d'une coïncidence partiellement déterminée d'actions entreprises par des acteurs pluriels. Ces acteurs sont animés par des motifs variés et soumis à des forces sociales partiellement déterminantes (Rémy, 1996). Leurs actions sont prises dans des séquences plurielles qui, bien que stabilisées pour les besoins de l'analyse, sont en réalité des processus caractérisés par des maturations différentes. Les cristallisations de ces transactions multiples rejaillissent sur les interactions promises à avoir cours à l'étape suivante (Rémy, 1996). Je vais maintenant convoquer un cadre théorique qui sera articulé avec un certain nombre d'outils analytiques, me permettant de quitter une lecture interculturelle du conflit et en effectuer une étude renouvelée.

2.1 PÔLE THÉORIQUE

LA TRANSACTION SOCIALE[198]

Dans la continuité des travaux de Schurmans, j'adopte une posture théorique et analytique qui combine la transaction sociale (Rémy, Voyé & Servais 1978/1991 ; Blanc, Mormont, Rémy & Storrie, 1994 ; Schurmans, 2001) et les économies de la grandeur (Boltanski & Thévenot, 1991 ; Boltanski & Chiapello, 1999). Cette posture propose d'analyser les situations de conflit à partir de l'interactionnisme historico-social. Elle vise à comprendre et promouvoir la construction de connaissances collectivement négociées, tout en intégrant les systèmes de contraintes sociohistoriques pesant sur la pluralité des possibles.

Dans son projet de réconciliation entre compréhension herméneutique et objectivation causale, Apel (2000) distingue deux types de sciences sociales.

- les sciences quasi-nomologiques, construites en vue d'établir des pronostics et de guider les comportements [et] dont l'exemple pourrait être la psychologie expérimentale ;
- les sciences critiques et reconstructives, pour lesquelles la connaissance de quasi-lois est le support d'une appropriation possible, appropriation des régularités en motifs compréhensibles et discutables ou amendables. (Apel, 2000, synthétisé par Genard, 2011, §22)

[198] Les développements de cette sous-partie sont largement repris de Rougemont (actes du colloque CORAIL), à paraître.

Les secondes poursuivent une visée à la fois technique et herméneutique et traduisent, pour Apel, un nouvel intérêt de connaissance : l'intérêt émancipatoire.

> Il s'agit d'un intérêt pour l'ouverture réflexive, toujours renouvelée, du chemin conduisant vers l'auto-réalisation autonome de l'être humain dans son espèce (…). Cette perspective est celle qui démasque de manière critique et explicative ces tendances à l'aliénation de soi-même et à l'autodestruction qui se manifestent dans la réification de la quasi-nature historiquement sédimentée sous la forme d'une pseudo-nature, telle qu'elle reste non réfléchie et même se trouve soustraite tendanciellement à la réflexion par l'intérêt technique visant le contrôle du réel. En ce sens, le troisième intérêt de connaissance peut être désigné, par application consciente d'une métaphore juridique ou mieux juridico-politique, comme l'intérêt *émancipatoire* de la connaissance. (Apel, 2000, cité par Genard, 2011, §22)

L'hypothèse reliée à cette approche est que la réévaluation commune des représentations collectives permet de construire des alternatives aux problèmes posés par la prépondérance de la pensée catégorielle. Pour opérer cette réévaluation commune (dans le cadre d'une recherche) ou pour l'analyser (lorsqu'elle se manifeste dans le sens commun), les membres de l'équipe ACRA utilisent le cadre théorique et analytique de la transaction sociale.

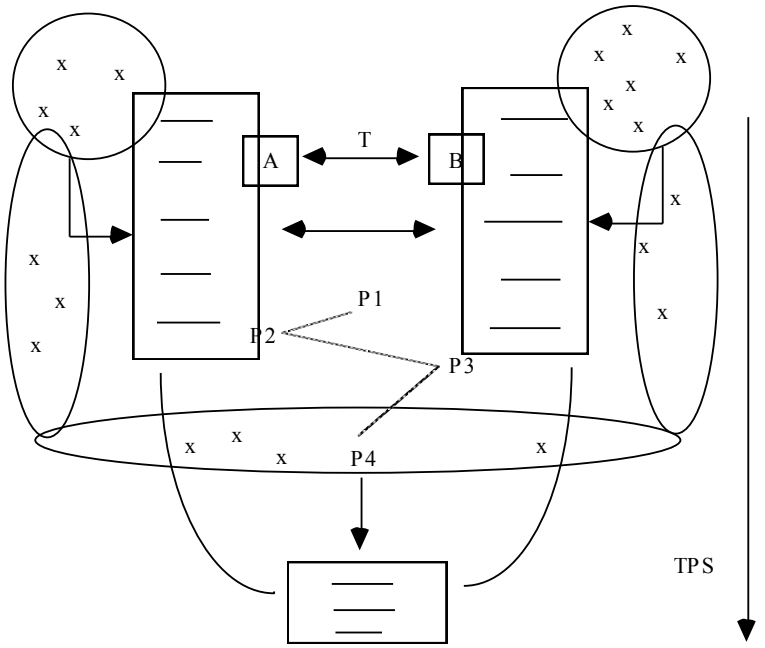
Considérons maintenant quelques éléments clé, relevant du paradigme de la transaction sociale (Schurmans, 1994 ; 1995 ; 1996 ; 2001 ; 2008c ; 2010 ; 2011 ; 2013). Il s'agit premièrement d'identifier de façon empirique différents niveaux d'action, incarnés par des personnes, pouvant le cas échéant se regrouper dans des institutions –ce que Bierschenk et Olivier de Sardan (1994) référant à Evers et Schiel (1988) appellent des « groupes stratégiques » – et d'appréhender les choses, à l'instar de Becker (2002), comme produites par des gens « qui agissent ensemble », qui expriment des conventions dont le degré de stabilité varie, et dont la légitimité varie également. L'analyse se base donc sur les justifications que ces personnes/institutions déploient pour argumenter leurs différentes conceptions du bien et du mal, leurs attentes réciproques d'un comportement pertinent, dans une situation de dilemme. Ces bases argumentatives peuvent ainsi être reliées aux ensembles de représentations qu'elles défendent afin d'élucider la façon dont sont intégrés et/ou résolus les systèmes de contraintes naissant des oppositions. L'analyse vise ainsi la liquidation ou le contournement des contraintes générées par les oppositions.

Le questionnement que je propose de développer, par conséquent, s'inspire de la problématique générale construite par Schurmans (2009b) et fédérant les travaux des membres de l'équipe ACRA :

- quelles sont les caractéristiques qui diversifient les significations attribuées singulièrement aux Événements et au destin commun ?
- quelles sont les représentations collectives qui, dans les contextes étudiés, portent sur les Événements et le destin commun, et pèsent sur l'interprétation singulière de leur vécu par les personnes interviewées ?
- comment l'activité collective, à l'intérieur de laquelle s'inscrit l'action singulière, prend-elle en charge les contraintes et divergences qui caractérisent les interprétations des Événements et du destin commun ?
- en quoi la participation singulière aux interactions qui visent la construction de significations portant sur les Événements et sur le destin commun est-elle formatrice ?

- peut-on agir sur les représentations instituées qui contraignent l'interprétation singulière des Événements et du destin commun ?
- peut-on construire un savoir innovant, sur la base de l'expérience de ceux-ci ?

Je vais maintenant décrire l'utilisation du paradigme de la transaction sociale dans l'analyse des tensions ou des conflits.



Source : Schurmans (2001, p. 173)

La relation T entre les termes A et B exprime une tension identifiée (celle que l'on veut analyser) entre deux (ou plus) points de vue antagonistes et son évolution (P1 à P4) dans un temps donné (TPS). Cette tension, source d'incertitude, peut œuvrer à un niveau intergroupe, interpersonnel et/ou intrapersonnel et bloque la prise de décision. L'analyse au moyen de la transaction sociale est considérée comme un travail visant à interpréter et infléchir une situation marquée par cette tension. Elle se développe à travers la mise au jour des systèmes de représentations qui sous-tendent les termes du conflit caractérisé par cette tension. En effet, ces termes sont envisagés comme la face visible de systèmes de tensions, des ensembles de représentations duelles et inter-reliées (représentées, dans le schéma, par les rectangles sur lesquels s'adossent les termes A et B). Leur mise à jour a une fonction à la fois cognitive (réduction du conflit sociocognitif engendré par l'opposition) et réflexive (moyennant la prise de conscience des critères qui, pour la ou les personne(s) effectuant ce travail, fondent le bien ou le juste). Ces ensembles de représentations ont d'une part une origine sociale, schématisée ici par les deux cercles encadrant la partie supérieure du graphique. Ils sont d'autre part soutenus par des ***conventions*** et des ***appareillages*** construits progressivement à travers l'histoire, qui les instituent et les rendent « objectifs ». Il convient alors de déterminer quelle est l'origine socio-historique des systèmes de représentations. Elle se découvre en considérant les points d'ancrage de A et B, à la fois dans la micro-historicité individuelle et dans

l'Histoire collective (Schurmans, 2001), en référence, par exemple, aux « autruis significatifs » (Berger et Luckmann, 1986) passés (cercles) ou présents (ellipses) auxquels on associe ces représentations. L'explicitation de l'origine sociale de ces représentations engage la construction d'un champ de représentations commun qui peut, à terme, réduire le conflit cognitif intrapersonnel, ou permettre l'ajustement mutuel des actes des différents individus ou groupes d'individus, la négociation dans un régime de justice (Boltanski, 1990), jusqu'à la formulation d'un produit transactionnel (PT). Le régime de justice est, dans cette optique, caractérisé par la possibilité d'une mise en discussion, entre les différents partis, de principes d'équivalence retenus (ci-après « principes supérieurs communs »), situés en amont du jugement, et sur lesquels on s'appuie pour fonder la grandeur relative de ceux entre qui la tension est identifiée.

La notion d'Événement

Le conflit qui m'occupe est nommé « Événements ». Le concept « d'événement » a sa place dans le cadre analytique de la transaction sociale. Il pose en effet la question de la rupture et de la continuité et questionne l'action singulière et l'activité collective en termes temporels. Nous l'avons vu, selon Rémy (1996, référant à Weber, date non disponible) un événement important exprime « une conjonction semi-aléatoire entre une pluralité d'acteurs et de variables. Cette conjonction (…) constitue un moment décisif où émergent des transactions qui auront du poids sur l'avenir » (p. 27). L'événement est donc, dans cette perspective, un générateur de transactions. Rémy (1996) établit un lien entre la transaction et certaines propriétés du marché : « Le marché réunit des partenaires autour d'un jeu commun où ils ont des intérêts partiellement solidaires et partiellement opposés. A cela s'ajoute la contrainte que les échanges sont régis par des ajustements entre les ressources disponibles » (p.27) et interviennent sur des séquences temporelles partiellement emboîtées et marquées par des échéances différentes. Certains produits de transactions –ce que Rémy (1994) et Schurmans (1994) ont nommé « produits transactionnels »– engageant des acteurs parfois désincarnés et animés par des intérêts partiellement identifiables, vont se sédimenter et peser sur les transactions opérées dans l'ici-et-maintenant.

> La transaction se situe dans un passé qui pèse sur le présent. [Ses] résultats (…) se situent par rapport au futur. Ils composent une logique intentionnelle et une logique objective. Dans le premier cas, il y a mobilisation sur un projet. Dans le second (…) les effets s'imposent indépendamment de la conscience qu'on en a. Les coagulations de transactions multiples aboutissent à des effets de composition, qui rejaillissent à leur tour sur les modalités d'échanges à l'étape suivante. (Rémy, 1996, p. 27)

Prestini-Christophe (2006), depuis son ancrage en sciences de l'éducation, examine la façon dont se traite la notion d'événement dans différents champs disciplinaires. Littérature, sciences de l'information et de la communication, théologie, histoire et philosophie sont ainsi convoquées.

Si, dans le domaine artistique, on attribue souvent à l'événement le point de départ de l'inspiration, il revêt pour la littérature un intérêt tout particulier : associé à « l'élément perturbateur » de la situation initiale, c'est lui qui enclenche les péripéties.

En histoire, discipline qui « a longtemps été considérée comme une chronique des événements » (p. 23), ceux-ci constituent un enjeu épistémologique crucial et le point nodal d'une polémique

introduite par la « nouvelle histoire », dont deux des principaux représentants sont Jacques Le Goff et Pierre Nora. La nouvelle histoire dénonce les trois idoles de l'histoire positiviste : « l'idole politique », « l'idole individuelle » et « l'idole chronologique », qui discréditent l'histoire du point de vue scientifique et la rendent élitiste, biographique, événementielle et ponctuelle. Ainsi, il convient de

> souligner, dans l'événement, la part du non-événementiel… ne faire de l'événement que le lieu temporel et neutre de l'émergence brutale, isolable, d'un ensemble de phénomènes sociaux surgis des profondeurs et qui, sans lui, seraient demeurés enfouis dans les replis du mental collectif. (Nora, 1974, cité par Prestini-Christophe, 2006, p. 24)

En réponse au discours de réception de Pierre Nora à l'académie française le 6 juin 2002, René Remond présente l'œuvre du nouveau membre en ces termes :

> Ce fut votre trait de génie que de prendre pour objet d'étude tout ce qui du passé d'une nation a laissé une trace dans la mémoire collective, et d'écrire l'histoire de cette réfraction du passé qui devient composante de l'identité d'un peuple. « Pas les évènements pour eux-mêmes », dites-vous dans le texte *Comment écrire l'histoire de France*, mais leur construction dans le temps, l'effacement et la résurgence de leur signification ; non le passé tel qu'il s'est passé, mais ses réemplois permanents, ses usages et ses mésusages, sa prégnance sur les présents successifs ; pas la tradition, mais la manière dont elle s'est constituée et transmise. Bref, ni résurrection, ni reconstruction, ni même représentation : une remémoration[199].

L'événement, en théologie, est au centre de la différenciation entre mythe et religions monothéistes, ces dernières référant à un point de départ identifié, daté et raconté : « Ces événements sont choisis et relatés parce qu'ils représentent intrinsèquement un pouvoir de révélation, de conversion absolue, de renversement du cadre de pensée et de croyance » (Prestini-Christophe, 2006, p. 24). Référant à divers articles de la revue Esprit (février, 2003), l'auteure repère trois nouveaux aspects de l'événement :

- la nouveauté que révèle l'événement ne peut se comprendre et s'affirmer que dans la chaîne d'histoire où cet événement se situe. L'événement est lui-même constitué par le passé : « Il importait donc de maintenir à la fois l'enracinement imprescriptible et l'inédit d'altérité qui change le paysage » (Stanislas Breton, 2003, p. 70), ou encore : « Le nouveau se cache dans l'ancien ; l'ancien se cache dans le nouveau » (p. 71).
- l'événement pur, c'est l'événement non fondé mais fondateur, « ouverture d'une époque, changement de rapports entre le possible et l'impossible » (Alain Badiou, 1997, cité par Paul Ricœur, 2003, p. 91).
- l'événement est lié à la décision : « Paul parlait, écrivait une toute autre langue, qu'il ne faut pas chercher à recoder dans le langage de la philosophie éthique : la langue de l'appel, de l'urgence eschatologique, de l'intranquillité. La fin est proche, le temps presse, la nuit gagne, il faut décider » (Jean-Claude Monod, 2003, p. 117).

[199] Source: http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-m-pierre-nora, septième paragraphe partant de la fin, consulté le 30 août 2012.

Par ailleurs, Prestini-Christophe (2006) s'interroge sur les suites desdites décisions : « la question peut être posée (…) de savoir si l'événement ouvre à des mutations ou à des révolutions » (p. 25).
L' « événement » des sciences de l'information et de la communication est un événement médiatique dont le choix est, dans une société submergée d'informations, porteur d'enjeux économiques, politiques et culturels. « L'événement est un fait qui, de par les résonances particulières qu'il pourra avoir au niveau de chacun des individus (…) deviendra médiatique » (Prestini-Christophe, 2006, p. 26) et se constituera progressivement en événement (plus on parle du fait, plus il sera discuté et commenté). Ce n'est, dans cette perspective, pas la nature du fait qui en fait un événement, mais « l'importance des situations de partage et d'échange qu'il créé et du spectaculaire qu'il représente » (Prestini-Christophe, 2006, p. 27). S'il interpelle l'individu dans son histoire personnelle (événement biographique), il engage également le collectif (événement médiatique ou historique). L'événement est donc un point d'entrée permettant d'observer les interactions entre ces deux plans d'analyse.

En philosophie, l'événement est qualifié comme tel dans la mesure où il bouleverse les cadres de référence et le sort des collectifs et des individus. Par ailleurs, il est important de distinguer le plan dans lequel l'événement est appréhendé. Un fait pourtant anodin sur le plan collectif (naissance d'un enfant parmi d'autres) sera pour l'individu qui naît, l'événement absolu. Il pourra, pour le couple ou la famille, représenter un événement plus ou moins intensément ressenti, en fonction de la résonance qu'il aura sur eux.

A ce stade, nous pouvons convoquer Bensa et Fassin (2002), leur perspective comprenant de nombreux points de similarité avec celui de Prestini-Christophe, ou plutôt devrait-on dire l'inverse, le premier article ayant été publié à une date ultérieure au dernier. Il n'est donc pas nécessaire de revenir sur ces points mais de relever ce qu'ils nous apprennent de plus.

Pour des raisons tantôt partagées, tantôt spécifiques, les sciences sociales, selon Bensa et Fassin (2002), évitent l'événement. Référant à la polémique entre histoire positiviste et nouvelle histoire (initiée notamment par les Annales), ces auteurs réfutent partiellement le constat de Nora, selon lequel l'événement serait construit par les médias. Ils le considèrent au contraire comme universel et atemporel. Transmis de façon orale ou écrite, l'événement en tant que choc dans un passé plus ou moins lointain est partout évoqué : « On dira donc plutôt que la médiatisation caractérise la modernité, et non l'événement lui-même : d'une part, l'événement n'a pas attendu la naissance des journaux ; d'autre part, il n'en fait pas toujours la une » (2002, p. 4).

Les auteurs proposent d'appréhender l'événement par une double négation : l'événement ne doit ni être récusé sous prétexte qu'il est médiatisé, ni défini par la médiatisation.

Il s'agit alors premièrement d'identifier les cadres dans lesquels il intervient et prend sens : « L'événement ne signifie pas dans un vide » (Bensa & Fassin, 2002, p. 4). Mais cette démarche poussée à l'extrême pourrait « tendre à montrer que l'événement n'en est pas vraiment un : manifestant ce qui restait caché, tu ou invisible, l'apparition ne serait que la révélation de ce qui était déjà en place » (Bensa & Fassin, 2002, p. 4).

Il s'agit deuxièmement de montrer comment l'événement se construit, y compris médiatiquement. Mais cette démarche comporte aussi un écueil potentiel : « L'approche en terme de construction risque aussi de nier la réalité propre de l'événement : en exposant combien il est le produit d'une

invention médiatique ou non, la déconstruction n'en laisserait rien en place » (Bensa & Fassin, 2002, p. 4). Dit plus simplement : si l'événement n'existe pas en dehors de sa construction et de sa mise en public par les médias, il ne se distingue pas ontologiquement de n'importe lequel des faits qui l'entourent.

Finalement, l'événement n'est pas seulement construit, il est également pourvu de caractéristiques propres. Son intérêt réside dans le fait de sa spécificité temporelle :

> Il manifeste à lui seul une rupture d'intelligibilité. L'évidence habituelle de la compréhension est soudain suspendue. (…) Loin d'interpréter comme nous le faisons quotidiennement, sans y songer ou presque, tout à coup, nous ne sommes plus assurés de nos grilles de lecture. (Bensa & Fassin, 2002, p. 4)

Ainsi, écrivent les auteurs en reprenant Deleuze : « L'événement, ce n'est pas qu'il se passe *quelque chose*, quelque important que soit ce fait, mais plutôt que quelque chose *se passe* – un devenir » (Bensa & Fassin, 2002, p. 4). Le mode des événements est le problématique, au sens où ceux-ci concernent « exclusivement les problèmes et en définissent les conditions » (Bensa & Fassin, 2002, p. 5).

Deleuze est encore sollicité pour élucider la spécificité temporelle de l'événement, en référence aux stoïciens. Deux façons de percevoir le présent, contenues dans l'opposition entre Chronos et Aiôn, sont présentées : selon Chronos, seul le présent existe et s'étend indéfiniment. Lui seul remplit le temps. Passé et futur « sont deux dimensions relatives au présent dans le temps » (Bensa & Fassin, 2002, p. 5). Pour Aiôn « c'est-à-dire dans la perspective deleuzienne, le présent est relatif au passé et au futur : "C'est l'instant sans épaisseur et sans extension qui subdivise chaque présent en passé et futur" » (Bensa & Fassin, 2002, p. 5). Ainsi, si Chronos est corporel et empirique, Aiôn est le temps de l'événement : « une ligne de fracture, voire un simple point qui n'a de sens que comme frontière » (Bensa & Fassin, 2002, p. 5) et qui définit une série en partageant le temps entre un avant et un après.

L'étude des événements doit, pour cette raison, rejoindre l'expérience des acteurs. Il s'agit de renouer avec la perception sociale de l'événement, « aux modalités selon lesquelles s'impose l'événement à ceux qui le vivent » (Bensa et Fassin, 2002, p. 5). Dépourvu d'ascendance, l'événement produit par contre une descendance innombrable, il est « ce par quoi l'époque nouvelle est advenue » (Bensa & Fassin, 2002, p. 9). Si cette « étrange pliure » qui impose un changement de rythme, marque une nouvelle temporalité et modifie les rapports au passé et à l'avenir, il s'agit pour les sciences sociales d'en construire le sens : « Dans la rupture. Il leur faut analyser ce qui se rompt – ce qui se défait et ce qui se fait » (Bensa & Fassin, 2002, p. 9).

La notion d'événement place la séquence historique considérée dans une rupture qui reconfigure la façon dont les collectifs conçoivent et construisent peu à peu –et à partir des interactions sociales– les projets de société dans lesquels ils sont impliqués. L'activité collective dans laquelle s'inscrit l'action singulière s'en trouve modifiée. Les notions telles que rupture, perturbation, bouleversement, désordre, pouvoir, rattachées au concept d'événement peuvent évoquer violence et conflit. Paradoxalement, un autre registre faisant cette fois appel à des notions telles que transaction, échange, discussion, lien, création et innovation évoque au contraire la recherche de compromis, le rassemblement du collectif autour d'un projet nouveau. Que l'on s'appuie sur l'un ou

l'autre de ces registres, l'événement *mobilise*, dans le sens martial tout comme dans celui rassembleur de la notion. Il appelle une action concertée des membres d'une communauté. Il sous-entend que quelque chose présente un intérêt suffisant pour provoquer un déplacement (de pensée, de personnes, d'objets). Si une telle mise en œuvre est partiellement concertée, les individus s'engagent de façon plurielle dans ce type d'actions. Boltanski (1990) nous munit d'un modèle permettant de comprendre comment s'organisent ces engagements pluriels.

L'AMOUR ET LA JUSTICE COMME COMPÉTENCE

Certaines actions relèvent de la justice. Fondées sur des principes d'équivalence, elles ont la réciprocité pour règle et visent à construire un équilibre entre les relations et les échanges, ou de dénoncer ce qui n'est pas équilibré. Mais le sens de la justice n'est pas toujours en état d'alerte, et les gens ne passent pas leur temps à se demander ce qu'ils se doivent réciproquement.

Dans ses *Trois essais de sociologie de l'action*, Boltanski (1990) propose un modèle dont le but est de clarifier les compétences que les gens déploient en demandant la mise en œuvre de la justice, en faisant libre usage de la force ou en passant d'un mode à l'autre [200]. Ce modèle nous permet de voir que de nombreuses situations de la vie sociale peuvent être analysées en fonction d'une exigence particulière qu'elles requièrent : celle de justifier nos actions. C'est en particulier dans les situations de conflit que le besoin se fait sentir d'expliciter à propos de quoi la responsabilité des erreurs est distribuée et sur quels motifs un accord peut être atteint de nouveau. Dans la mesure où il existe une pluralité de modes de justification mutuellement incompatibles, les litiges peuvent être compris comme des désaccords visant à déterminer : 1) si la règle de la justification n'a pas été violée ; ou 2) quel mode de justification il convient d'appliquer. Boltanski développe une grammaire de ces modes de justification.

Les quatre régimes d'action proposés par Boltanski sont distribués selon deux axes, en fonction des caractéristiques selon lesquelles s'engagent des individus ou des groupes.

Le premier axe détermine si le cas est caractérisé par la dispute ou la paix ; le deuxième axe détermine si le cas se caractérise (ou ne se caractérise pas) par une discussion sur l'équivalence de la distribution des ressources, à la fois matérielles et symboliques (le cadre analytique de Boltanski articule les notions de matériel et de symbolique). Les quatre termes de combinaisons de ces deux axes sont traduits par quatre régimes d'action :

- le régime de la justice est le régime de la justification. Il décrit les actions de controverse argumentative dans lesquelles des mesures communes sont mobilisées. C'est à l'intérieur de ce régime que prend place la transaction sociale (Schurmans, cours de master « Les transactions sociales », 2008-2013) ;
- le régime de la violence est un régime de dispute dans lequel les acteurs rompent les conventions qui les lient ;
- le régime de justesse est un état de paix garanti par des objets agencés dans un dispositif cohérent qui guide l'acteur dans ses actions ;

[200] Ce paragraphe s'inspire d'un résumé disponible sur le site http://www.unige.ch/fapse/life; la sociologie des régimes d'action est par ailleurs développée plus spécifiquement dans les cours « Transactions sociales » et « Transactions sociales 2 », dispensés par Marie-Noëlle Schurmans.

- dans le régime de l'Agapè, l'évaluation et la justification sont congédiées car les acteurs s'adressent à des personnes qui se donnent comme singulières et incomparables.

	Régime de mesure (contrôle gains/pertes)	**Régime de démesure (non contrôle gains/pertes)**
Régime de dispute	Régime de justice	Régime de violence
Régime de paix	Régime de justesse	Régime d'agapè

Selon le modèle issu de cette grammaire, la capacité critique des acteurs sociaux devient visible, dans la réalité quotidienne, lorsque les différends portent sur les critères de justification. Toutes les situations sociales ne peuvent cependant pas être interprétées en fonction du sens de la justice qu'on y déploie, puisque la justice exige la notion d'équivalence. Les régimes de l'agapè (Boltanski l'appelle aussi régime de l'amour), de la violence ou de la justesse sont systématiquement distincts du régime de la justification.

2.2 Pôle empirique

De nouvelles informations empiriques ne sont, à ce stade, pas nécessaires. Il s'agit plutôt d'articuler les nouveaux éléments théoriques (la transaction sociale, la conceptualisation de l'événement et les régimes d'action) à la problématique déteminée dans le sous-chapitre consacré à la dimension interculturelle du conflit.

2.3 Pôle analytique

Colonisation et Événements lus à l'aune des sociologies de l'événement et des régimes d'action

Comment s'est construit le conflit qui occupe la Kanaky-Nouvelle-Calédonie ? Peut-il être défini comme un événement ? Comment peut-on le problématiser, à l'aune de la transaction sociale et des régimes d'action de Boltanski ? Cette sous-partie se propose de clarifier cela.

De nombreux chercheurs récusent l'usage de la notion d'« Événements », pour qualifier cette période, parce qu'elle serait euphémique[201]. Ils lui préfèrent celles de « séquence révolutionnaire », de « (quasi)guerre civile » ou de « révolte nationaliste ».

Etudier cette période en se servant du cadre conceptuel construit autour de la notion d'événement me semble cependant fructueux si l'on reste attentif au fait que : « de l'événement, les sciences sociales ne peuvent (…) parler qu'à partir du moment où elles ont autre chose à en dire que l'évidence de sa manifestation » (Bensa & Fassin, 2002, p. 10). En effet, « proclamer simplement qu'on a affaire à des événements, c'est s'abstenir de les qualifier » (Bensa & Fassin, 2002, p. 10), ce qui relève effectivement de l'euphémisme. Pour dépasser cette absence de signification, les sciences sociales doivent procéder à la construction de séries pertinentes. Bensa et Fassin (2002) établissent alors eux-mêmes un lien entre leur très riche conceptualisation de la notion d'événement et la période des Événements en Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Parler des années 80 en termes d'Événements, c'est postuler l'instauration d'un brutal changement de paradigme : « Il va désormais falloir compter avec le mouvement indépendantiste, et cette exigence ouvre un abîme sous les pas des Calédoniens et de l'état français » (p. 10). En cherchant à déterminer « le sens que chacun, selon ses opinions politiques, souvent, veut lui donner » (Bensa & Fassin, 2002, p. 10) et en confrontant ces séries contradictoires, il s'agit de rendre compte de la façon dont « les mises en récit découpent (…) des temporalités à géométrie variable qui commandent l'élévation de la situation nouvelle au rang d'événement » (Bensa & Fassin, 2002, p. 10).

Pour répondre à cette invite et entamer le compte rendu mentionné, on peut commencer par se demander ce qui ouvre cette séquence. Dans les annexes de sa thèse de doctorat, Mokaddem (2010) fournit une analyse du geste d'Eloi Machoro, considéré par beaucoup comme étant celui qui a ouvert la séquence historique des Événements : le 18 novembre 1984, Eloi Machoro brise l'urne électorale de la mairie de Canala d'un coup de hache, le geste est immortalisé par une employée de la mairie et la photographie fait bientôt le tour du monde. Pour Mokaddem (2010), Jean-Marie Tjibaou a bel et bien ouvert la séquence politique de Matignon-Oudinot, mais si Machoro « est *l*'acteur décisif de la séquence révolutionnaire (…) [c'est] qu'il avait anticipé avec lucidité le cours de l'histoire » (p. 603). L'auteur réfère à deux discours politiques : celui prononcé par le député Rock Pidjot à Nainville-les-Roches et qui sera relayé par Tjibaou (président de l'UC) et Machoro (secrétaire général de l'UC) lors d'un congrès du parti à Touho durant lequel sera décidé le boycott des élections territoriales. Ces discours sont considérés comme de véritables actes performatifs précipitant la séquence révolutionnaire qui donnera forme et consistance au mouvement nationaliste.

> À l'Assemblée nationale, la proposition que nous avons formulée par la bouche du député Pidjot pour demander un corps électoral composé des Kanak et des victimes de l'histoire a été rejetée comme anticonstitutionnelle par la majorité actuelle qui est socialiste, et aussi par les partis de l'opposition. En 1986, quand Chirac viendra au pouvoir, cette opposition à ce genre de réforme du corps électoral sera plus forte et il ne sera pas question, quand Chirac sera majoritaire à l'Assemblée nationale, du droit à l'autodétermination pour le peuple kanak seul. (…) Il faut qu'on se le dise : il n'y aura pas d'élections parce que nous sommes là pour empêcher que les élections se fassent. Le combat va être dur. On a toujours choisi de se

[201] Ainsi, Mokaddem (2009) suggère: « il serait utile de procéder à une étude épistémologique du concept d'événement pour bien comprendre les raisons de la majeure partie des auteurs à vouloir nommer par l'euphémisme « d'événements » les séries d'actions perpétrées dans la séquence 1984-1988 » (p. 42).

> battre avec des paroles, d'une façon qui ne sorte pas trop de la légalité métropolitaine. Il faut bien savoir que le 18 novembre 1984, pour réussir le boycott actif des élections, il faudra peut-être oublier la loi ou, s'il ne faut pas oublier la morale ou la loi de la République française, il faudrait savoir faire un choix. (Discours d'ouverture d'Eloi Machoro lors du XVème congrès de l'UC, Touho, 1er novembre 1984, cité par Mokaddem, 2010, p. 605)

Cette transformation de la rhétorique militante en passage à l'acte relève bel et bien de la dimension décisionnelle comprise dans la notion d'événement. Le temps presse. Machoro choisit de produire « un événement décisif ouvrant vers une autre séquence politique de l'histoire » (Mokaddem, 2010, p. 607). Il souhaite ainsi révéler l'ampleur de la revendication kanak aux yeux du monde par un geste symbolique (briser le symbole de la démocratie parlementaire). Les dimensions médiatique et décisionnelle de la notion d'événement sont clairement lisibles dans la lettre que Machoro envoie au bureau de l'UC la veille du boycott actif et dont l'extrait suivant est issu :

> Sur le plan national, les métropolitains ont d'autres problèmes et ils ne nous connaissent pas.
>
> Sur le plan international, avec les pays du Pacifique et les pays capitalistes, ils ont les moyens pour minimiser notre action en invoquant notre caractère minoritaire et en grossissant la valeur des Kanaks (sic) présents sur les listes électorales. Il faut donc quelque chose de plus que le boycott actif. (Mokaddem, 2010, p. 606. Source : François Burck à qui fut adressé ce mot, reproduit notamment dans Coulon, 1985, et Rollat, 1989)

Par ailleurs, Machoro souhaite, à travers ce geste, réunir dans le même mouvement des actions isolées et affirme : « Les prisonniers de Koindé[202] sont encore en taule et ils vont continuer à y croupir si l'on n'assimile pas d'une façon concrète leur lutte à notre lutte de demain » (Mokaddem, 2010, p. 606. Source : François Burck, reproduit notamment dans Coulon, 1985, et Rollat, 1989). Il pressent la valeur et le prix de son geste, en adjurant : « Je vous fais confiance. Le combat ne doit pas cesser faute de leaders ou faute de combattants » (Mokaddem, 2010, p. 606. Source : François Burck, reproduit notamment dans Coulon, 1985, et Rollat, 1989).

Bensa et Fassin (2002) se demandent :

> Faut-il voir dans cette révolte kanak la reprise des confrontations qui marquèrent épisodiquement l'installation de la France en Nouvelle-Calédonie, de 1853 à 1917 ? Doit-on à l'inverse l'interpréter comme un retour de la tradition dans la modernité, la résurrection d'un vieux fond guerrier précolonial que l'influence occidentale n'aurait pas éradiqué ? Ou bien n'est-il pas plus crédible de voir dans ces événements l'aboutissement de la montée en puissance des exigences kanak de décolonisation telles qu'elles n'ont cessé de s'affirmer depuis vingt-cinq ans, dans la foulée des mouvements anticolonialistes de l'après-guerre (Tjibaou 1996) ? (p. 9)

La sociologie des régimes d'action nous apporte des pistes de réflexion : le nouveau paradigme sur lequel s'ouvrent les Événements est aujourd'hui communément appelé « destin commun ». La nouvelle situation se définit donc par une nécessité de transiger, de fixer les modalités du vivre ensemble, à travers une explicitation accrue des besoins et des légitimités coexistant sur le territoire.

[202] Ces prisonniers sont incarcérés suite à leur participation à une résistance armée qui provoquera la mort de deux gendarmes, intervenus dans la tribu pour récupérer des machines confisquées.

Place-t-elle la séquence politique actuelle dans le régime de la justice ? Le « destin commun » est perçu tantôt comme un cheval de Troie destiné à endormir la révolte indépendantiste et maintenir la domination coloniale en la dissimulant sous un vernis de bonnes intentions, tantôt comme un appel à la pacification, intimant de ne pas retomber dans la « violence des Événements », visant à canaliser l'effort des différents groupes stratégiques vers un régime de justesse possible. Si la KNC est marquée par un conflit, les situations de paix ne sont pas à exclure. De cas en cas, l'on voit se développer et aboutir des discussions sur l'***équivalence*** de la distribution des ressources matérielles et symboliques. Les Accords de Matignon puis celui de Nouméa, visent la construction d'un agencement d'objets (de protocoles, d'institutions) pouvant guider les actions futures sur le territoire vers un régime de justesse (le statut juridique temporaire de *sui generis* en constitue un exemple flagrant). Ces discussions ne prémunissent pas les politiques et les populations concernées d'un retour à la violence. Les faits divers qui marquent régulièrement le territoire en témoignent : conflit d'Aircal[203], en août 2011, qui a provoqué des émeutes aboutissant à un bilan de quatre morts et 23 blessés sur l'île de Maré ; hissage du drapeau kanaky sur le fronton des édifices publics[204], qui a provoqué, en février 2010, la chute du gouvernement en place puis les trois chutes successives du gouvernement nouvellement élu ; arrestation du leader de l'USTKE et manifestations consécutives ; violences à Saint-Louis ; autant de rappels qui effrayent la population et éveillent enthousiasme ou scepticisme, face à un vivre ensemble dont les conditions de réalisation restent abstraites. Prêcher le respect inconditionnel de l'Autre revient alors à s'engager dans un Agapè stérile. Dans ce contexte, une marche citoyenne telle que celle réalisée le 12 août 2009 sous le credo « si y'a pas toi, y'a pas moi » réveille des polémiques complexes qui engagent des interprétations divergentes, en termes de régimes d'action, comme le montrent les citations suivantes :

> *Plusieurs milliers de personnes ont marché, mercredi 12 août, dans les rues de Nouméa pour s'opposer aux violences qui ont récemment secoué la Nouvelle-Calédonie et défendre « la construction d'un destin commun. (…) C'est un rassemblement, pas une manifestation, pour dire que nous voulons construire la Nouvelle-Calédonie dans la paix et tous ensemble », a déclaré sur l'estrade Nathalie Bringuier, l'une des responsables du collectif*[205].

L'expression « construire la Nouvelle-Calédonie dans la paix et tous ensemble » laisse à songer. Le fait de construire tous ensemble peut évoquer le régime de justice. Dans la grammaire des régimes d'action, ce régime n'est pourtant pas marqué par la paix. Prétendre vouloir « être tous ensemble », avec des personnes données pour incomparables du fait qu'elles partagent notre destin, ouvrirait-il à une interprétation en termes de régime d'Agapè ?

> *Pour la droite coloniale l'expression « Si y'a pas toi, y'a pas moi » prend une autre dimension que celle de l'altérité, une dimension réactionnaire et populiste prenant le projet de destin commun en otage pour annihiler toute forme de contradiction sociale et mettre un cache misère sur les stigmates d'une situation coloniale. Une manifestation qui rassemble les troupes de la droite coloniale organisée dans la plus grande spontanéité par le MEDEF*[206]*, les*

[203] Voir: http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/08/06/plusieurs-morts-en-nouvelle-caledonie-dans-un-conflit-sur-le-prix-des-billets-d-avion_1556967_3224.html, consulté le 27 août 2012.

[204] Voir: http://www.lemonde.fr/politique/article/2011/02/17/demission-du-gouvernement-collegial-de-nouvelle-caledonie_1481263_823448.html, consulté le 27 août 2012.

[205] Publié dans le Monde, le 12 août 2009.

[206] Sur son site internet, le MEDEF-NC (Mouvement des Entreprises de France – Nouvelle-Calédonie) se donne pour mission de « rassembler le point de vue du patronat dans les questions relatives à l'organisation du travail en Nouvelle-Calédonie » et « se donne pour tâche de maintenir la paix dans le travail, condition nécessaire à la

> *élus de la droite coloniale et de leurs supplétifs kanak.* (Publié sur le blog « L'humeur in-situ », le 29 juin 2010)

Cette internaute interprète ce rassemblement comme un détournement politique visant à « noyer le poisson » en annihilant toute forme de contradiction sociale. Le dialogue est à nouveau rompu, ouvrant une interprétation en termes de régime de violence.

> *Vous avez surtout démontré aujourd'hui aux Kanak qu' « attention, s'il n'y a pas moi (patron ou élu, pouvoir ou argent), il n'y a pas toi, tu n'existeras pas ». C'est cela votre discours. Voilà comment nous lisons votre marche. (Publié sur Facebook dans le groupe « L'objectif pour 2014 c'est l'Indépendance de la Kanaky Nouvelle-Calédonie », le 18 août 2009)*

Cet extrait évoque également la violence et oppose plus précisément un groupe stratégique (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1994) –les patrons, élus qui détiennent le pouvoir et l'argent– aux Kanak.

Comment les personnes se déplacent-elles de la violence à la justice, comment interprètent-elles ces déplacements ? L'étude des interactions sociales dans une situation donnée nécessite l'identification de différents niveaux d'action, incarnés par différents acteurs, pouvant se regrouper en entités d'affiliation ou d'attribution. Elle nécessite aussi l'identification de différentes séquences temporelles et spatiales. L'analyse de ces niveaux et séquences montre que les acteurs passent constamment d'un mode à l'autre. La grammaire des régimes d'action est alors un modèle très dynamique qu'il conviendra d'utiliser au cas par cas, lors de l'analyse.

2.4 Décisions méthodologiques

Le détour conceptuel autour de la notion d'événement me situe dans un programme de réflexion attentif aux éléments suivants :

- l'événement est un lieu potentiel de transaction qui crée l'échange et la discussion ;
- il se situe dans une conjoncture qui engage une multitude d'acteurs et de variables dans des séquences temporelles distinctes ;
- il est orienté vers la reconfiguration collective d'un projet social et devient, en ce sens, moteur de changement social ;
- il se situe dans une chaîne temporelle qui implique un rapport particulier entre passé, présent et futur, car il induit la nécessité accrue d'expliciter et comprendre ce qui s'est passé, en fonction des intérêts présents afin de réorienter les plans futurs ;
- il se situe à l'interface entre l'individuel et le collectif, tant du point de vue social que du point de vue heuristique : réfraction du passé qui devient constitutive de l'identité d'une société, intégrée peu à peu dans la mémoire collective, il dit quelque chose de ce qui constitue et relie les individus d'une collectivité. Il reconfigure aussi les trajectoires individuelles, les place dans un contexte chronologique plus général qui influence celles-ci en retour ;

---

prospérité économique du pays ». Son slogan: « L'entreprise, c'est la vie ». Consulté le 12 août 2013 sur http://www.medef.nc/

- il pose la question de ce qui relève –ou non– de l'événementiel et du niveau dans lequel se situe l'événementiel. L'événement des uns n'étant pas nécessairement celui des autres, il est dès lors nécessaire de comprendre ce qui, dans le sens qu'on lui confère, l'institue en tant que tel ;
- il est à l'interface du construit et de l'ontologique : pourvu d'une existence propre, il s'institue comme un révélateur de ce qui lui préexistait mais demeurait caché ;
- l'événement est perçu comme éminemment perturbateur : naissance, bouleversement, création, désordre lui sont rattachés. Il transforme les rapports entre le possible et l'impossible ;
- dans des sociétés submergées par l'information, des enjeux de pouvoir pèsent sur sa définition. Il convient dès lors de s'interroger sur les raisons qui poussent les auteurs de l'information à attirer le regard du monde sur un tel phénomène ;
- il est lié à la décision dans l'urgence : il est devenu indispensable d'agir.

Les lacunes et les incompréhensions qui ont amené les Événements persistent aujourd'hui. Leur transmission peut dès lors constituer l'occasion d'en étudier les dynamiques socio-historiques et de déconstruire les ensembles de représentations qui sous-tendent le conflit. A travers la co-production des entretiens, leur analyse et leur interprétation, j'ai l'espoir de contribuer à la production d'une connaissance historique affranchie des surenchères idéologiques et des manœuvres identitaires orientées vers la perpétuation ou le renforcement des injustices sociales ; une connaissance historique s'appuyant, premièrement, sur l'étude des différents éléments problématiques qui opposent les groupes identitaires en présence et identifiant, deuxièmement, les niveaux dans lesquels ils s'expriment –inter et intra groupe, inter et intra-individuel. Je fais ici l'hypothèse que ces éléments problématiques n'opposent pas seulement les groupes entre eux, mais qu'ils provoquent également des tiraillements aux niveaux intragroupal et intrapersonnel. Le constat de l'impossibilité d'une réduction des tiraillements observés à un conflit ethnique pourrait faire de la transmission du conflit une expérience bénéfique (émancipatrice et pacificatrice) ; une transmission qui permette de quitter progressivement une posture *astreignante*, en recomposant les éléments qui la constituent afin de la transformer, à la manière de son anagramme, en une posture *transigeante* ;
La construction d'un cadre d'analyse permettant de comprendre la rencontre d'autrui dans des situations caractérisées par des conflits entre groupes –sans essentialiser ces groupes mais tout en prenant au sérieux les catégories d'affiliation produites par les personnes s'identifiant– devrait contribuer, je l'espère, à apporter des éléments de réponse à une question d'ordre épistémologique : comment contribuer au développement de l'approche nominaliste des identités tout en garantissant une parité de participation (Fraser, 2004) à tous les individus appartenant aux groupes dont les pratiques sont minorisées ?

Dans la première partie de l'analyse, nous avons vu que le principe ethnique ne permettait pas de discriminer les représentations des interviewés à propos de leur vécu subjectif des Événements. Dans le but d'affiner ma compréhension des représentations dominantes qui concourent à la construction des Événements en termes de séquence historique, il me faut dès lors trouver un autre principe organisant les discours des interviewés. Comment s'organisent les oppositions généralement attribuées à des différences ethniques et à un passé colonial, chez les générations plongées dans un contexte de transition vers la démocratie, marquées et influencées par le métissage ? Quels sont les outils dont disposent les personnes privées de la parité de participation par les modèles

institutionnalisés pour interpréter et évaluer la société dans laquelle elles vivent, pour jeter les nouvelles bases sur lesquelles pourront se transformer ces modèles ? Je m'attends à ce que les interviewés mentionnent des engagements multiples et dynamiques.

2.5 Un conflit impliquant des engagements pluriels : synthèse de la problématique, questions et hypothèses

Lève-toi comme je me lève le matin, tape-moi comme je te tape, dors comme moi et tu auras la conscience tranquille. Après le coucher du soleil, il n'y aura plus de rancunier.
Sagesse locale partagée par Kanan, Lifou.

L'opposition constitutive des Événements s'organise autour des revendications de décolonisation, d'indépendance, de redistribution sociale et économique et de reconnaissance des spécificités culturelles d'une partie de la population. Les individus et clans dispersés dans le territoire, et dont la parité de participation (Fraser, 2004) n'est pas garantie par les institutions en place, décident, autour de la fin des années 1970, de collectiviser leurs revendications (formation du gouvernement provisoire de Kanaky le 1er décembre 1984). Cette collectivisation remodèle les identités pour soi (Dubar, 2000) des individus et des clans en une affiliation privilégiée : l'identité kanak. Quand Eloi Machoro brise l'urne à la mairie de Canala (acte qui constitue classiquement la balise inaugurant les Événements), il décapite symboliquement la démocratie. Ce geste inquiète ceux pour qui une forme de justesse[207] institutionnelle laisse place à la violence (serait-ce la fin de la démocratie ?). Pour les leaders du FLNKS, il s'agit au contraire de sortir de la violence dans laquelle les maintient leur non-participation à la discussion collective, à propos de l'organisation du territoire (gouvernance, immigration, contenu des formations, foncier, etc.).

Hypothèse de recherche 2

Une seconde hypothèse de recherche peut être posée en termes de régimes d'action[208] (Boltanski, 1990) ; deux conceptions distinguent les personnes en fonction des régimes d'action selon lesquels les acteurs s'engagent, pendant la période des Événements :

- ***ceux qui, engagés dans un régime de justesse, tentent de poursuivre le cours d'une vie qui se révèle interrompue par les actions armées et/ou leurs représailles. Je nomme cette position « Événements-justesse » ;***
- ***ceux qui constatent l'oppression et l'inertie des appareillages politiques et institutionnels, et pour qui il s'avère par conséquent nécessaire de rompre temporairement les équivalences. Ils s'engagent dans un régime de violence, orienté néanmoins vers***

[207] J'attire ici l'attention du lecteur sur la distinction, développée dans la partie théorique précédente, entre le régime de justice et le régime de justesse. Le premier modélise une action marquée par des controverses argumentatives visant à s'accorder sur ce qui compte. Le second décrit un état de paix rendu possible par la cohérence de dispositifs (appareillages) permettant aux uns et aux autres d'orienter leur action, sans qu'il soit nécessaire de s'interroger sur leurs choix.
[208] Pour une fiche récapitulative des régimes d'action, voir annexes.

l'établissement du dialogue avec les hautes sphères et entrer dans un régime de justice. Je nomme cette position « Événements-justice ».

L'expression « destin commun » qui se popularise et s'institutionnalise en 1989 dans l'Accord de Nouméa[209], exprime, au niveau politique, l'effort commun et convergeant vers la nécessité de combler l'incertitude, la remise en question et/ou l'absence de conventions, provoquées par l'affrontement de plusieurs modèles de société[210] et un changement social rapide, par rapport auquel les anciens modèles sont inadaptés. Cette expression traduit la création d'un État-nation inclusif, passant par la redéfinition de ce qui est souhaitable, bien, bon et juste et la stabilisation de conventions définissant les droits et les devoirs en réciprocité. Dans leur participation à cet effort, certains acteurs à l'intérieur des groupes « ethniques » se rapprochent. Les secteurs d'interaction et d'intercompréhension s'étendent et les critères de jugement des valeurs et des actes font l'objet d'un partage accru (Barth, 1969/1995). Ce rapprochement n'est cependant pas apprécié de la même façon par tous mes interlocuteurs.

Hypothèse de recherche 3

Les logiques par lesquelles est appréhendé le destin commun peuvent être regroupées en deux grands ensembles, reliés au régime d'action par lequel on juge pertinent d'engager l'émancipation du peuple kanak :

- ***Une émancipation fondée en justice : le destin commun exprime un travail visant l'émancipation, à travers la mobilisation active des acquis de la lutte, la recherche d'une parité de participation et l'ajustement de légitimités plurielles ;***
- ***une émancipation fondée en violence : le destin commun s'oppose à l'idée d'une émancipation qui ne pourra se réaliser que dans l'imposition ferme de la légitimité kanak.***

Hypothèse complémentaire

Les rapprochements idéologiques visant la construction et la stabilisation d'un État-nation inclusif occasionnent deux façons d'interpréter le destin commun, chez les interviewés :

- ***Destin commun union : le destin commun constitue pour certains l'indice d'une évolution des mentalités. Il augure l'ajustement, difficile mais positif, des différentes légitimités du territoire ;***
- ***destin commun dilution : le destin commun évoque pour d'autres une menace d'indifférenciation, ce qui crée un repli identitaire qui oriente les personnes vers la***

[209] Plusieurs phrases de son préambule réfèrent au destin commun :
Paragraphe 3 : « Il convient de faire mémoire de ces moments difficiles, de reconnaître les fautes, de restituer au peuple kanak son identité confisquée, ce qui équivaut pour lui à une reconnaissance de sa souveraineté, préalable à la fondation d'une nouvelle souveraineté, partagée dans un destin commun » ;
Paragraphe 4 : « Il est aujourd'hui nécessaire de poser les bases d'une citoyenneté de la Nouvelle-Calédonie, permettant au peuple d'origine de constituer avec les hommes et les femmes qui y vivent une communauté humaine affirmant son destin commun » ; « 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 ».

[210] Ce dont témoigne, par exemple, en KNC, la création du Statut civil coutumier.

revendication d'une citoyenneté exclusive, en faveur des Kanak. Pour ces personnes, le destin commun évoque quelque chose de négatif, puisqu'il implique de renoncer à cette citoyenneté exclusive.

2.6 Mise à l'épreuve des hypothèses portant sur les régimes d'action

Régimes d'action pendant les Événements

Si les Événements représentent une séquence marquée par un avant et un après et si leur irruption et leur fin se traduisent par le basculement dans un régime d'action distinct du précédent, dans quels régimes sont vécus ces basculements par les interviewés ?

La première chose à observer est que mes interlocuteurs font état d'engagements divers, en fonction du niveau à propos duquel ils développent leur analyse. **Sao** est un très bon exemple de cela, car il construit un discours qui traverse les deux positions (Événements-justesse et Événements-justice) décrites dans l'hypothèse 2. Plus encore, il détermine des distinctions au sein même de chaque position.

Dans le but, peut-être, d'observer la neutralité attendue d'un membre d'une chefferie, il s'engage lui-même, pendant les Événements, dans un régime de justesse, puisqu'il se retire du conflit et vaque à ses occupations, à la manière d'un ermite :

> *323. S : Je n'ai pas fait d'analyse, à cette époque, parce que moi, je n'analysais pas parce que je faisais autre chose ici. On faisait d'autres/ j'avais d'autres préoccupations. Je ne m'intéressais pas à ce que les gens faisaient. Ni autour, ni la politique, ni l'Eglise, je faisais autre chose, j'habitais là-bas, en bord de mer.*

Les Événements ont, selon lui, pour but d'ouvrir les équivalences et d'entrer en transaction, ce qui situe son propos dans la position Événements-justice :

> *319. S : C'est ce qui s'est passé, c'est-à-dire c'était une façon de montrer à l'Etat français qu'on existait. Ce n'était pas encore une demande directe d'indépendance, c'était une façon de lui montrer : « soit tu fais avec nous, ou tu arrêtes de nous ».*

L'Etat s'aperçoit d'ailleurs, selon lui, que les Kanak deviennent une menace, à partir du moment où ils s'ouvrent au monde : « Parce qu'ils ont vu les/ qu'on commence à avancer, (…) les Kanak avaient assez, il y a en a qui partaient faire des études en France, tout ça. Parce qu'avant, quand c'était bien cloîtré, nous on ne savait pas ce qu'il se passait[211] à l'extérieur, tu vois ? » (tdp. 276). Alors, les « petits blancs ont glissé à des Kanak qui se croyaient intelligents qu'il faut demander » (tdp. 278). Demander donne la possibilité de dire « non ». Ici, Sao dénonce un simulacre de justice alors que l'Etat maintient les Kanak dans un régime de violence.

Ainsi, seule l'interruption de la discussion à propos des équivalences avec l'administration coloniale aurait permis l'émancipation, dans la mesure où, selon Sao, il n'aurait pas fallu demander à celle-ci une terre censée appartenir aux Kanak, mais la prendre : « il ne fallait pas demander parce qu'il

[211] Au présent, dans l'entretien.

fallait lui dire "casse-toi" parce qu'il n'aurait rien dit. Il n'avait[212] pas de racines, il n'avait[213] pas sur quoi maintenir une base » (tdp. 278).

Ainsi, il introduit **une première différenciation dans la posture « Événements-justice »**, déterminée dans l'hypothèse 2 :

(1) un ensemble constitué des personnes qui menaçaient le gouvernement de façon modérée et pensaient ainsi (avec raison) accéder à des postes à responsabilité. Ils se plaçaient alors dans un régime de coopération conflictuelle et donc de justice :

> *300. S : Il y avait quelques personnes qui étaient là en train de/ mais les quelques personnes qui étaient là, elles étaient/ c'était une façon aussi d'avoir des postes, tu vois, ceux qui ont menacé l'Etat français, ils ont tous du boulot, maintenant. Quand tu menaces trop, tu/ il ne faut pas trop le menacer, il faut juste/*
> *301. H : Les menacer ce qu'il faut.*
> *302. S : Oui, c'est ce qu'ils font, ils se menacent entre eux, ils ne dépassent pas les bornes mais un peu… une petite menace camouflée.*

Cette position de va-et-vient entre justice et violence sera résumée par ce schéma : justice ←→ violence.

(2) un ensemble composé d'acteurs qui, à l'instar Machoro, étaient des « cascadeurs » et ont abandonné les négociations, estimant qu'il ne fallait pas demander quelque chose qui leur appartenait :

> *303. H : Mais celui qui menace trop, comme Machoro, tu veux dire par exemple ?*
> *304. S : Oui, Machoro, lui c'était un cascadeur, lui/*
> *305. H : (Rires).*
> *306. S : C'est-à-dire, le fait de parler/*
> *307. H : C'était un cascadeur (rire). Un peu plus proche de ce que tu disais quoi.*
> *308. S : Oui, voilà.*
> *309. H : C'est : « on ne demande pas, on/ enfin, on ne demande pas/*
> *310. S : Oui, on ne demande pas : « on prend, tu pars ».*

Cette position de passage d'un régime de justice à un régime de violence sera résumée ainsi : justice → violence.

Par ailleurs, il détermine un troisième ensemble d'acteurs, pendant les Événements, constitué des gens qui subissaient la propagande et qui suivaient les politiciens par désœuvrement et sans grande conviction (régime de justesse). Ces gens étaient en situation de dépendance, par rapport à ceux qui maîtrisaient les savoirs constitués, ce qui les plaçait dans une forme de violence symbolique :

> *296. S : Mais les gens ici, ils suivaient. Ils étaient soulevés par des gens qui étaient arrivés/ quand tu montes un parti politique, tu es obligé de faire des sous-mains pour aller faire de la propagande. Et avec cette propagande, ils montent des genres de réseaux. C'est à dire que tu nommes un mec de la tribu, tu le nommes comme délégué, ça sera lui qui viendra faire les…/ quand il y a les réunions et après, lui il forme des troupes, des gens qui sont là et puis voilà.*
> *297. H : Donc ils venaient faire la propagande*
> *298. S : Voilà, ils font de la propagande. Mais ils font de la propagande à des gens qui sont là parce qu'ils ont rien d'autre à faire !*

[212] Au présent, dans l'entretien.
[213] Idem.

Cette position, consistant à articuler une adhésion aux idéologies des leaders, censés maîtriser les savoirs constitués (ou de la majorité), à un fonctionnement routinier sera résumée ainsi : justesse-violence.

Toutes les personnes n'adhèrent, cependant, pas à la propagande idéologique de façon unanime mais la subissent néanmoins. C'est le cas de **Lovelita (46 ans).** Elle vit les Événements dans un régime de dispute qui, selon elle, détruit les relations et qui la précipite dans une place assignée (celle d'épouse d'un membre du FULK au sein d'une tribu plutôt UC) et dans laquelle elle se sent en danger :

> *595. L : Oui, oui, pendant ce moment-là, il y avait*[214] *des/ même on avait peur de marcher sur la route, hein ! (*Inaudible*) mon mari (*inaudible*).*
> *596. H : Ah oui, donc toi tu avais peur que/ mais tu avais peur de qui ? Peur des gendarmes ?*
> *597. L : Non, non, non, des gens.*
> *598. H : Des gens d'ici.*
> *599. L : Oui, des politiciens et bien, par exemple l'UC ou bien/ (qu') on parle de nous, quoi.*

Cette dernière position qui exprime une alternance entre un engagement en justesse et en violence sera schématisée ainsi : justesse ← → violence.

Ces propos permettent d'introduire **une seconde différenciation dans la position « Événements-justesse »**, déterminée dans l'hypothèse 2 et, ainsi, de la reformuler :

Les personnes décrivent deux types d'engagement, pendant la période des Événements :

- ***ceux qui, engagés dans un régime de justesse, tentent de poursuivre le cours d'une vie qui se révèle interrompu par les actions armées et/ou leurs représailles. Cet ensemble comprend des personnes qui, d'une part, adoptent les idéologies politiques et suivent les leaders, qu'ils considèrent comme détenteurs des savoirs constitués. Ils s'engagent donc en obéissant à une forme de violence symbolique (2a). D'autre part, certains critiquent ces idéologies en ce qu'elles nuisent à la sécurité et/ou aux relations sociales et ne s'y affilient donc pas (2b).***
- ***ceux qui constatent l'oppression et l'inertie des appareillages politiques et institutionnels exogènes. Il s'avère donc nécessaire de passer par un régime de violence, orienté néanmoins vers l'établissement du dialogue avec les hautes sphères et entrer dans un régime de justice (2c). Certains maintiennent ce point de vue et d'autres, évaluant le dialogue comme menant à une impasse, rompent les équivalences et s'engagent dans un régime de violence univoque (2d).***

Les uns et les autres peuvent, par ailleurs, s'engager de façon plurielle et/ou modifier leur position dans le temps.

Le premier grand ensemble logique (2a et 2b) est décrit par Primo, Sao, Gorou, Lovelita, Guevara, Daynon, Al, Louis, Shaou, Hip, Amajo, Damien, Reiva et Zoé :

[214] Au présent, dans l'entretien.

Guevara (66 ans) est particulièrement représentatif du premier type d'engagement (2a). Pendant les Événements, il adhère aux Foulards rouges, dont les arguments sont pris, à l'époque, pour argent comptant. Il n'y a pas de processus transactionnel et Guevara se trouve auprès d'eux, dans une violence de type symbolique :

> *248. G : Oui, vous savez qu'avant, quand il y avait…/ en 69 : moi, je parle de moi, en 69, moi je n'aimais*[215] *pas les Européens. C'est quand on a commencé à créer les Foulards rouges, parce que les Foulards rouges ils venaient*[216]*, ils nous informaient*[217]*. Ils parlaient*[218] *un peu de la colonisation : de « voilà on est colonisé par ça et puis voilà ce qu'ils ont fait avec nos vieux. Et voilà les Wallisiens ils sont comme-ci, comme ça ».*

Amajo (environ 35 ans) construit une opinion similaire, lorsqu'il se dit d'une génération sacrifiée :

> *718. A : Enfin, je regrette une chose c'est que j'aurais pu aller… au-delà de mes/ au niveau des études.*
> *719. H : Du coup, vous avez été un peu/*
> *720-724. A : Là, là, j'ai regretté ce truc c'est que… j'aurais pu aller au-delà de…/ j'aurais pu être, je ne sais pas… éducateur. J'aurais pu être prof ou tu vois des trucs comme ça. (…) Oui, mais après, quand il y a eu le boycott et bien quand les gens, ils/ on a commencé à boycotter les écoles pour créer les écoles/*
> *725. H : EPK*[219]*.*
> *726. A : EPK tout ça.*
> *(…)*
> *730. A : J'ai un regret, quand même. J'ai un regret au niveau de ça, c'est que j'ai aussi… j'ai aussi une…/ la colère ou le… j'ai aussi un truc/*
> *731. H : Frustration ? Déception ?*
> *732. A : Une déception par rapport aux leaders politiques indépendantistes.*
> *733. H : Oui. Parce que tu trouves/*
> *734. A : Et bien parce qu'on a été victime, à l'époque, de ça.*
> *735. H : Vous avez été un peu sacrifiés pour la révolution ?*
> *736. A : On a été sacrifiés.*

Louis (57 ans) construit le même type d'interprétation :

> *229. L : Les écoles populaires kanak, il y a une partie du mouvement qui les voulait, une autre partie qui ne les voulait pas. Ça s'est fait. Et... il y en a qui ont sacrifié… il y a des gens qui ont sacrifié leurs enfants, est-ce qu'ils ont bien compris qu'ils étaient en train de les sacrifier ou pas ? Je n'en sais rien. Mais il y en a, à mon avis, qui ont compris que ce serait sacrifier leurs enfants et qui ne les ont pas envoyés dans les EPK.*

Gorou (51 ans) se rallie à leurs propos : « nous, on a vécu les Événements, on est, entre guillemets une génération sacrifiée, pendant les Événements tu vois ? On a tout lâché pour être sur le barrage, pour eux » (tdp. 422). Ceci me semble contradictoire avec la position plus engagée qu'il décrit plus tard.

Outre Guevara, Amajo et Gorou, **Hip, Shaou, Daynon** et **Papa à Jésus** me décrivent un engagement initial, dans les Événements, correspondant à la position 2a. Cet engagement se modifie néanmoins rapidement :

---

[215] Au présent, dans l'entretien.
[216] Idem.
[217] Idem.
[218] Idem.
[219] Ecoles populaires Kanak.

Hip (46 ans) me raconte son voyage à Nouméa, avant les Événements : il fallait faire une marche pour montrer à l'État (il suspend la phrase mais probablement « qu'ils existaient »), ce qui pourrait faire penser à un engagement en justice :

> *391. HIP: Non, (*prénom du leader*). Après on est partis à Nouméa. Pour faire une action, là-bas, en brousse, tu vois ? On allait[220] faire une marche, tu vois ? Pour pouvoir montrer à l'état que voilà… on est arrivés à Nouméa. (…) Avant 84, on ne pouvait pas se balader en ville parce qu'il y avait[221] toujours Morini, là, tu vois ? La milice Morini, là.*
> *392. H : Henri Morini ?*
> *393. HIP: Morini, voilà. Et lui il a ses hommes pour…/ eux, avant, ils ne jouaient pas, hein ? Ils voyaient[222] un Kanak, ils tiraient[223], hein ! Des Wallisiens et des Caldoches, des… (…) et bien il y avait[224] toujours/ il y avait[225] déjà des…*
> *394. H : Des milices ?*
> *395. HIP: Des milices, oui.*

Mais il précise assez rapidement qu'il n'était pas assez mûr pour comprendre pourquoi il faisait cela (tdp. 408-409). Il semble, par ailleurs que, pour lui, le conflit ait eu cours autre part et que, dès le retour à la tribu, il s'est trouvé à nouveau engagé en justesse. Lorsque je lui demande ce qui s'est passé à Lifou, pendant les Événements, il réfère tout de suite à l'immobilisme par rapport à Ouvéa, immobilisme par rapport auquel beaucoup de gens de Lifou se sentent mal à l'aise :

> *369. HIP: Si, si, si. Pendant les Événements, et bien nous quand on a su que/ c'est surtout à Ouvéa. Et bien je me rappelle encore, nous on était[226] dans la commune. Le FLN. Dans la commune, on était en train de faire la marmite tous ensemble pour… essayer de penser à eux là-bas, mais eux ils avaient déjà demandé[227] de passer la nouvelle qu'il fallait[228] les renforcer, bloquer la gendarmerie ici à Wé, à Xépénéhé, tout ça pour pouvoir les soutenir, là-bas, tu vois ?*
> *370. H: Tu dis ceux de la/ de Gossanah?*
> *371. HIP: De Gossanah, oui. Mais comme nous on n'a pas bougé et puis… et bien on est restés comme ça sans rien faire. Mais le message était[229] passé déjà, tu vois. Pour les trois îles mais la chose que moi je ne sais pas que/ le but de l'action, tu vois.*

Pour Hip, cette méconnaissance provient de l'ignorance des enjeux de l'action conjointe qui aurait dû se passer sur les trois îles et le territoire. D'une certaine façon, il n'y a pas eu ouverture des équivalences car lui et son entourage ont perduré dans un régime de justesse (ils faisaient la marmite pour les gens du FLN). Hip passe donc de la position 2a (à Nouméa) à un engagement fondé en justesse uniquement.

Shaou (50 ans) mentionne à plusieurs reprises sa « jeunesse » lorsqu'il est entré dans le FULK, comme pour souligner sa méconnaissance des conséquences de cet engagement. Dans les tours de parole 477 à 496, il semble décrire un régime de justesse (une vie qui s'écoulait dans l'ignorance des violences subies par son peuple), jusqu'au jour où l'un des siens est tué par les forces de l'ordre à Nouméa. Il entre dans le comité et, par la suite, en transaction avec les autres membres : « on a

[220] Au futur proche, dans l'entretien.
[221] Au présent, dans l'entretien.
[222] Idem.
[223] Idem.
[224] Idem.
[225] Idem.
[226] Idem.
[227] Au passé composé, dans l'entretien.
[228] Au présent, dans l'entretien.
[229] Idem.

commencé à parler du gouvernement provisoire (…) ça y est : on s'entendait ». Il passe donc rapidement d'un régime de violence symbolique (il entre dans le parti sans trop savoir pourquoi) à un processus de formation et d'actorialisation (régime de justice). Il passe des positions 2a à 2c (puis, nous le verrons, à 2d).

Daynon (65 ans) réfère, comme Guevara, à une figure de l'indépendantisme lui ayant servi de mentor et auprès duquel il se trouve, avec ses compagnons, dans une situation de délégation d'autorité.

> *631. D : Robert (*un camarade du comité de lutte, au début des Événements*) nous a bien expliqué ce que c'est, la politique française. Vis-à-vis de nous.*
> *(…)*
> *633. D : Pour qu'on réagisse. Pour qu'on ne se laisse pas aller. Pour ne pas qu'on regarde, comme ça et puis fini. Non! Il faut faire quelque chose avant que ce ne soit trop tard. Et je crois que pour l'instant c'est trop tard.*
> *634. H : Tu crois?*
> *635. D : Oui d'après moi. C'est malheureux que je dise ça mais… 15 ans ou 20 ans… je te dis là, aujourd'hui, c'est vrai. Robert*[230] *l'a bien dit « on le fait en 84, sans ça, ce sera trop tard ».*

Très rapidement, pourtant, il s'actorialise, puis entre dans une période d'opposition ferme, correspondant à la position 2d :

> *721. D : Oui, pour notre indépendance. Puisque dans la langue on dit « je défends mon sapin et mon cocotier*[231] *pour pouvoir circuler librement en dessous de mon sapin et de mon cocotier ». Voilà le mot. Le mot dans la langue. Je défends mon sapin et mon cocotier pour pouvoir circuler librement. Sans entrave de l'administration française. De l'administration colonisatrice, voilà.*

Les positions initiales 2a exprimées par Hip, Daynon et Shaou, sont lisibles dans les propos de **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, lorsqu'il parle de l'engagement des jeunes. Il tend à placer ceux-ci dans une position déresponsabilisante, pouvant orienter l'analyse vers le régime de la violence :

> *291. P : Voilà, donc la suite, une fois qu'on a fait la… réunion ici, quand il a fallu expliquer à la tribu, tout ça, on a dit : « et bien, on a préparé », préparé les événements politiques pendant 15 jours. Alors, il fallait emmener des jeunes pour un commando.*
> *292. H : Oui, d'accord (*H regarde Sylvain[232]*).*
> *293. P : Mais… non, mais lui il n'était pas. Lui il était mais il ne faisait pas partie du commando. <u>Moi j'ai pris</u> les petits jeunes, là, d'Empyrée.*

Le second type d'engagement (2b) est particulièrement bien illustré par **Louis (57 ans).** Ses premières années sur le territoire ne semblent pas marquées par la dispute, à tel point que les premières hostilités dont il est témoin –envers les acteurs blancs d'une pièce de théâtre sur la colonisation, lors de Melanesia 2000– le marquent (tdp. 68). La séquence 84-88 semble obéir à la même dynamique : Louis traverse les Événements dans une relative tranquillité, c'est-à-dire dans un régime de justesse bousculé par certains événements sporadiques marqués par la violence. Il est recherché par la police, ses parents subissent des représailles, des cases sont brûlées, son ami se fait arrêter, etc. (tdp. 122 à

[230] Un mentor de son comité de lutte.
[231] Le sapin se réfère au pin colonnaire, symbole de virilité, il est planté autour de la case du grand chef. Associé au cocotier qui symbolise la féminité, il représente l'altérité et la complémentarité du couple homme-femme, ainsi que l'empreinte des hommes sur la nature.
[232] La première partie de l'entretien avec Papa à Jésus se fait en présence de la personne qui me l'a présenté.

177). La routine reprend pour lui jusqu'à la mort de Tjibaou, qui plonge à nouveau le territoire dans la violence (tdp. 181). Il s'attend alors, avec ses collègues blancs, à des représailles.

C'est aussi ce qu'exprime **Primo (73 ans)**, qui se considère modéré. Il parle lui aussi de violence imposée par les extrémistes, alors qu'il s'engage plutôt dans un régime de justesse (tdp. 516-522).

S'il considère que les Événements étaient prévisibles, **Al (63 ans)** constate l'irruption de la violence dans un contexte jusqu'alors paisible : « Les/ les loyalistes, comme on dit quoi. Parce que… on ne préparait pas cette… arrivée subite des…/ comment…/ des représailles, quoi » (tdp. 712).

Ce qui le distingue néanmoins de Louis et Primo, c'est qu'il s'actorialise très vite de façon défensive : il réagit.

> *764. AL : Dans les autres tribus, on faisait peur, on faisait des exactions, on brulait les cases, on fermait les écoles, mais à (*tribu 2*) on n'a jamais eu des fermetures d'écoles. On tenait bon jusqu'à… la fin de la/ de la rébellion quoi !*

Le conflit s'installe au sein de l'environnement proche de **Damien (36 ans)** et cause beaucoup de souffrance, sa famille est la cible de représailles à l'intérieur de la tribu à cause des orientations politiques de son père :

> *344. H : Mais pourquoi tu me parles d'Ouvéa? Par rapport aux petits jeunes/*
> *345. D : Aux Événements. Parce que ça a créé un traumatisme.*
> *346. H : …*
> *347. D : Quand je t'ai dit « la case qui a été… »*[233] *ça fait des répercussions. Mais si tu veux vraiment… mais pff, putain Héloïse, ce n'est pas évident hein!*

Reiva (37 ans) parle peu de la période précédant les Événements mais considère que le quartier dans lequel elle passe les premières années de sa vie en KNC était très clivé : « on n'avait pas le droit de parler aux Blancs » (tdp. 142). Son statut d'enfant, pendant les Événements, la place dans une position de forte contrainte :

> *135. M : Donc en fait c'est le/ pour moi, le peu de chose que j'ai aperçu des Événements (c'était) la haine, en fait, de ces gens-là. Mais quand on était à l'école, même à Montravel, on était avec les petits kanak, avec les petits caldoches, on n'a jamais eu ce genre de problème. Nous, notre truc à nous c'était autre chose, on se partageait nos pains au chocolat on en avait rien à foutre des vieux cons là-bas dehors qui se tapaient sur la gueule/*
> *136. H : Et bien vous étiez des enfants quoi/*
> *137. M : On était des gamins/*

Elle n'a pas encore les mots pour décrire ce qui intervient alors mais dit ressentir que quelque chose de grave se produit :

> *379. M : Et c'est/ c'est l'armée, en fait, qui nous avait fait comprendre qu'il y avait quelque chose de dangereux qui se passait dans notre/ Et moi je ressentais qu'ils allaient laisser des traces. Je le sentais profondément. Parce que je connais un petit peu/ enfin je ressens un peu le monde océanien. Le monde océanien il ne faut pas les mettre devant des évidences violentes parce qu'ils vont devenir encore plus violents. Et c'est des gens de/ quand on dit qu'on est une société de palabre, ce n'est pas pour rien. Rien qu'avec une coutume, tu peux cesser une guerre, une guerre clanique. Avec une coutume. Mais ce n'est pas rien ! Ce n'est pas seulement un bout de tissu, c'est une parole qui est donnée. Et rien qu'avec*

[233] Il réfère à sa case, saccagée par des gens de la tribu.

ça, tu pouvais/ tu peux arrêter des conflits entre les communautés, tu peux arrêter/ à partir du moment où c'est un système de la constitution coutumière, orale, tu peux le faire. Et eux, ils n'ont pas compris, ils sont arrivés avec les armes. Et ce qu'ils ont fait à Gossanah c'est normal que les gens soient si violents.

Elle prête cette possibilité d'escalade comme un trait culturel spécifique. Pour Reiva, le système coutumier contient son propre remède à la guerre, institutionnalisé de façon oral par le palabre et la coutume. Cette aptitude dialogale n'est pas comprise par *alter*, dont la répression croissante ne permet pas l'instauration d'un régime de justice.

Zoé (28 ans) parle très peu de la période des Événements à proprement parler. Elle considère la période correspondant à son enfance comme « paisible » :

75. Z : Mais sur les Événements (…) on n'a pas su grand-chose et peut-être aussi en étant trop jeune ! Pas, pas suffisamment curieux, ou… juste à se dire qu'on vivait dans une île, paisible… à l'abri surtout, parce que on se sent très en sécurité. On se disait qu'on avait de la chance par rapport à la France, on n'avait pas de viols, on pouvait conduire les/ enfin laisser nos fenêtres ouvertes en étant à la plage, laisser nos clés… il n'y a pas eu ce genre de choses.

Elle envisage les Événements comme des affrontements entre différentes idéologies subis par ses proches qui, eux, tentent de poursuivre leur vie à l'extérieur de la dispute (justesse). Elle semble davantage tournée vers le présent et le futur.

Le second grand ensemble logique (2c et 2d) concerne Malcolm, Shaou, Daynon, Papa à Jésus, Henri, Rebelle, Anam, Gorou, Amajo. Il est décrit par Primo, Guevara, Damien, Reiva, Zoé, Shorylem, Sésé, les Enfants et Jeunes de Targe. Il correspond probablement à l'engagement d'Itö :

Le tour de parole 544, dans l'entretien de **Shaou (50 ans)**, est représentatif d'une conception très répandue chez les personnes avec qui j'ai pu m'entretenir de façon formelle et informelle, et selon laquelle il s'est avéré nécessaire, à un moment donné, de passer par un régime de violence pour rétablir la discussion sur les équivalences et, avec elle, un régime de justice :

544. S : Je vais te raconter, parce que c'est ça, ça je te dis : si nous les FULK, euh Kanak, nous on a dit : « on est fatigués de parler, faut un peu de sang », c'est là qu'on a fait des petites actions partout et il a (eu) du sang, c'est vrai qu'on a fait du sang. Voilà, là je te dis que/ il faut que les gens comprennent aussi. Parce que moi, quand j'ai commencé[234] *à rentrer c'était Tiéti*[235]*. On a commencé à faire des actions à Tiéti, c'est à cause de ça.*

Les actions des militants sont d'ailleurs considérées comme sans grande gravité (« on a commencé à faire des actes sur la route. On a commencé à sortir des trucs comme ça, des petites… »). Cet euphémisme est répandu. Il est probable qu'il soit dû au fait que les Kanak aient souvent été traités de (et donc comme des) terroristes, à cette époque. Or, l'accent est mis sur la volonté d'ouvrir le dialogue avec les plus hautes instances.

Aux tdp. 280-288, **Guevara (66 ans)** met en évidence les négociations, sans cesse remises à plus tard, au niveau du gouvernement et les limites des appareillages politiques qui précipitent les Événements : ces appareillages auraient empêché la fabrication d'un produit transactionnel

[234] Au présent, dans l'entretien.
[235] Il réfère à une occupation de terres qui s'est assortie d'une prise d'otages de quelques gendarmes.

satisfaisant et favorisé le *statu quo*. Guevara explicite, en effet, qu'il a fallu en passer par une période de violence pour se faire entendre et rééquilibrer les relations. Les Événements et leur lot de morts étaient, à ses yeux, malheureusement nécessaires pour pouvoir accéder une amélioration postérieure :

> *274-276. G : Oui. Qu'est-ce que je voulais vous dire ? Oui, ce que je voulais vous dire c'est que (*silence*) malheureusement : malheureusement il y a*[236] *des personnes qui sont parties à cause de ces Événements. (…) C'est dommage qu'il y ait eu*[237] *des morts, mais d'un côté c'est bien, parce qu'il y a (eu) combien de morts ? Il n'y a pas (eu) une centaine, mais ça fait du bien pour le reste, les milliers de personnes qui sont derrière, c'est très important. Moi je dis c'est bon, les Événements, c'est très important.*

Papa à Jésus (environ 60 ans) considère que les Événements interviennent dans l'urgence de « frapper un grand coup ». Ce sont, pour la plupart, les séminaristes qui ont modifié leur point de vue au retour de leurs études en Métropole :

> *194. P : Pourtant c'est des… frères qui ont/ frères, c'est-à-dire : « aimez-vous les uns les autres », enfin, quand ils sont revenus, ils parlaient de dire : « et bien on va faire la révolution », on a dit : « et bien c'est des vrais frères ». (Rires) s'il faut taper, il faut taper. (Rires). Mais pas taper pour tuer, mais taper pour/*
> *195. H : Pour s'imposer.*
> *196. P : Voilà.*

C'est ainsi qu'avec ses camarades de lutte, il interpelle le chef du district :

> *281. P : On a été demander au grand chef un entretien et voilà : « nous on fait les événements politiques » et puis on a dit : « vous êtes d'accord » et il a dit : « et bien c'est vous, hein ! Mais il ne faut pas vous entre-tuer » et on a dit : « non, non, c'est juste un cyclone, on va secouer le cocotier et toi tu disparais un moment, tu restes au fond de là. C'est comme une pirogue, toi tu vas rentrer dedans et dès que l'attaque est*[238] *passée et bien tu remontes ». Donc voilà.*

Même si l'anecdote concernant la destruction des urnes, en vue du boycott des élections, met en évidence une rupture des conventions qui lient les différents acteurs, à Lifou (tdp. 399-405), la visée transactionnelle des revendications que décrit Papa à Jésus, fait sembler la violence presque fictive. Il s'agit véritablement de faire semblant d'être méchant : « le FLNKS (…), ils ont toujours montré que c'était des assassins, des bandits, c'est vrai qu'à l'époque il fallait tout faire pour que/ des bêtises, à mort, hein ! » (tdp. 914). Ainsi, lorsqu'ils séquestrent le chef de la subdivision, le but est de « faire peur au gouvernement », de façon à être « pris au sérieux » : « Sérieux, voilà dire que : "on ne rigole pas quoi, ça y est, c'est parti !". Les événements politiques, c'était parti de là » (tdp. 413).

Plus tard, la lutte adopte une stratégie pacifique, que les militants doivent aux enseignements des paysans du Larzac (tdp. 433). Les manifestations à Nouméa sont alors violemment réprimées par les forces de l'ordre (tdp. 437). La lutte prend fin par manque de moyens, c'est donc, semble-t-il, un manque d'appareillage qui en sonne le glas, ce que je propose d'interpréter en termes de justesse :

> *502. P : Oui, oui, après tous ces/ enfin nous, c'était pour l'indépendance. Bon ensuite ce n'était pas possible. Parce que bon et bien si…/ une indépendance avec la guerre, par la guerre, par la force, on a fait. Mais on n'avait pas les moyens (rire). On a juste secoué le cocotier quoi (rire).*

[236] A l'imparfait, dans l'entretien.
[237] Idem.
[238] Idem.

S'il se situe lui-même dans un régime de justesse, interrompu par la violence imposée par les extrémistes, **Primo (73 ans)** inscrit les actions de la Métropole comme alternant entre justice et violence (2c). Elle a, selon lui, toujours fait « un pas en avant, deux pas en arrière » (tdp. 54). Cette métaphore est très représentative d'un engagement marqué par la volonté de négocier qui s'interrompt régulièrement, au gré des gouvernements et des personnes engagées dans la dispute :

> *52. P : Mais d'abord, les Événements étaient fort prévisibles. Je trouve que c'est une carence de l'Etat, de ne pas avoir libéralisé les choses bien avant. Il faut vous dire qu'en 1958 on a eu la loi cadre, ici, en Nouvelle-Calédonie, avec la nomination de ministres. C'était une tentative de la métropole pour faire avancer les choses vers une indépendance programmée à très long terme. Mais ça a été interrompu deux ans après.*

Les fermetures d'équivalences qui empêchent ces transactions d'aboutir, Primo les prête à sa communauté d'appartenance. Les Caldoches qui « ne veulent pas que ça change » et qui veulent « garder leur position sociale vis-à-vis des indigènes » (tdp. 69). C'est parce qu'ils sont minorisés par une immigration planifiée que les Mélanésiens rompent les équivalences qui fondent la démocratie :

> *81. P : Je vais vous raconter : Pierre Messmer, un ancien ministre de De Gaulle, avait écrit une lettre (…) où il disait qu'il fallait faire du Blanc dans le pays. « Faire du Blanc ». Textuellement. Ça veut dire faire de l'immigration blanche de façon à garder les Mélanésiens toujours minoritaires. Ils ne peuvent pas avoir de représentation majoritaire par les urnes. « (Quand on passe?) par les urnes, et bien on est toujours minoritaires. Alors on va donner un coup de hache dedans! ».*
> *(…)*
> *378. P : Parce que la décolonisation, ça ne se demande pas, ça se prend. C'est toujours un facteur contraint et forcé. La puissance coloniale ne fait pas d'elle-même l'effort de décoloniser. Elle le fait parce qu'elle est obligée.*

Durant la période des Événements, l'engagement d'**Henri (70 ans)** alterne, selon lui, entre régimes de violence et de justice. Il décrit aussi bien des ruptures dans les conventions qui lient les différents acteurs (lorsqu'il se rend à la sortie des écoles, avec sa bande, pour molester des indépendantistes) que des phases de négociation (par exemple avec le procureur de la république et le camp socialiste).

Les Événements sont décrits par **Malcolm (63 ans)** comme une tentative, de la part des Kanak, de parvenir à ouvrir les équivalences, tentative étouffée par les manipulations des Blancs (l. 1 ; 6 ; 19 ; 20 ; 64 ; 98 ; 106) :

> *6. On a occupé les terres pendant des mois et des mois jusqu'à ce que le propriétaire appelle le gouvernement pour discuter du foncier. La stratégie était : être contre le gouvernement pour pouvoir discuter avec l'état français.*
> *(…)*
> *91. C'est pour ça que même si eux, ils ont dit « on est ensemble, la Nouvelle-Calédonie… ». (…) C'est de l'hypocrisie, ça. (H : Le destin commun c'est pour endormir le Kanak). Oui, c'est ça! Ils vont endormir le Kanak et puis toute la jeunesse. Comme ça, les jeunes ne voudront pas suivre ceux qui veulent le bien du territoire.*
> *(…)*
> *107. Là, ce qu'on est en train de voir, c'est que tout ce que les coutumiers sont en train de faire, ça vient du gouvernement. Il faut qu'eux, les coutumiers, donnent les ordres au gouvernement. C'est le gouvernement qui a plus de pouvoir et le sénat coutumier vient après. Ça veut dire qu'on est en train de nous prendre pour des cons.*

Rebelle (57 ans) envisage les Événements comme une série d'actions à visée persuasive, afin d'entrer en transaction avec l'Etat français :

> *40. R : (*Parlant des jeunes d'Ouvéa*) et s'ils ont mené les actions, c'est parce que ce sont les leaders qui ont dit que dans chaque région, dans chaque/ il fallait*[239] *mener des actions. Des actions contre l'État français. Ou empêcher l'État français de faire quelque chose. Mais eux, quand ils ont/ et bien c'était le coup de machin là…*
> *41. H : Prise d'otage de la gendarmerie*
> *42. R : Voilà, et il y a eu un mort et eux, ils ne pouvaient plus reculer. Ils ont continué.*
> *43. H : Ouais, ouais et ça c'était une/ tu veux dire « il y a eu un mort, il ne pouvait plus reculer » ça veut dire qu'ils ne voulaient pas faire ça ?*
> *44. R : Non ce n'était pas dans leurs intentions, eux c'était d'occuper la gendarmerie jusqu'aux élections.*

Des anecdotes sont sollicitées pour montrer que les forces de l'ordre ne transigeaient pas à l'époque, et que les militants et leurs familles risquaient leurs vies (tdp. 273 ; 293). Son propos fait penser à celui de Reiva : la violence appelle la violence. Les deux interviewés décrivent ce phénomène en le plaçant dans une perspective culturelle :

> *351-353 : Et (en) 69 et bien nous on a déclenché/ c'était pareil, les jeunes : courses-poursuites dans les rues de Nouméa, avec des mecs qui se sont retrouvés au Camp Est, tabassés dans les cellules. Je me suis fait tabasser, j'étais en colère, je te promets. (…) Mais tu vois, quand tu fais des trucs comme ça/ et bien les policiers/ ils ne savent pas que ça renforce les convictions politiques. Tu vois ? Des militants. Chez nous il y a des gosses, des enfants. Et quand on veut les rendre méchants, chez nous, il y a les fourmis noires, on appelle ça des* xuzutr *et les tout petits gosses comme Isidor (*prénom d'emprunt du petit garçon de la famille d'accueil d'Héloïse, il a 2 ans et demi*) on les prend et on les met dedans. Et ils sont là, c'est pour les rendre méchants quand ils seront*[240] *grands. C'est des petits méchants. Et les vieux, ils nous font ça.*

Anam (56 ans) raconte les manifestations avec les Foulards rouges, réprimées à Nouméa. Elle met en avant le sentiment d'être « muselé » :

> *437. A : Et nous on ne pouvait pas… on n'avait pas le droit de parler ! On n'avait pas le droit de dire, parce que quand on manifestait, on disait les choses, et bien ils nous poursuivent ! Ils nous poursuivaient avec des matraques, la polices nous poursuivait... ils nous tapaient avec des matraques.*
> *438. H : Alors que la plupart des manifestations étaient pacifistes, vous n'étiez pas en train de faire des dégâts ?*
> *439. A : Non. Non on réclamait notre droit. On démontait le système tu vois ! On démontait le système et c'est là que…*
> *(…)*
> *463. A : Moi j'ai souffert ! J'ai souffert ! La police te matraque parce que tu te révoltes/ tu te révoltes pour tes droits, tu n'as pas le droit d'aller à l'école/ parce que nos enfants sont derrière et quand ils refusent et que tu ne peux pas aller demander ce que tu veux parce qu'à chaque fois, c'est toujours refusé, à ce moment, tu es révolté.*

Les Événements se poursuivent de la même façon (tdp. 481).

La période qui correspond aux Événements est marquée, selon **Gorou (51 ans)**, par un régime de violence. D'une part, comme l'ont relevé également Louis et Amajo, il s'identifie à une « génération sacrifiée », que le boycott des institutions a privée de l'accès aux études (tdp. 52). C'est selon lui en toute connaissance de cause qu'il s'engage corps et âme dans la lutte, engagement qu'il évalue

[239] Au présent, dans l'entretien.
[240] « vont être », dans l'entretien.

paradoxalement comme l'accomplissement de tout ce qu'il a entrepris jusqu'alors (tdp. 277). Il entretient, en effet, des relations relevant davantage d'une forme de violence symbolique, avec certains membres de sa famille ainsi que certains leader : « Donc… pendant les Événements, quand ça chauffait, je n'avais pas le droit de crever parce que si tu veux, depuis jeune j'ai été imprimé de ça par rapport à (*membre de sa famille 1*). Voilà. Avec le vieux Néaoutyine, Elie Poigoune, qui est devenu le président de la ligue des droits de l'homme » (tdp. 277). Il décrit ainsi deux types d'engagements : 2a et 2d. Les rapports avec les représentants de l'administration sont marqués par la violence. Le dialogue n'est pas de mise et Gorou se définit alors comme jeune et impulsif (tdp. 321).

Si **Amajo (environ 35 ans)** ne parle pas beaucoup de la période d'avant les Événements, ceux-ci sont commentés et appréhendés dans un régime de violence dont le but est de faire entendre la voix de son peuple (justice) :

> *664-674. A : Oui, on a pris en otage… on a pris en otage le… divisionnaire-là. À l'époque c'était un Martiniquais. Demar[241]. (…) On ne l'a pas trop esquinté, on l'a juste pris en otage, comme ça. (…) On lui a dit : « voilà, nous on n'est pas méchant, ont fait ça/ c'est juste pour faire… réveiller les hauts… et bien le gouvernement tout ça parce que nous on revendique une chose ».*

Pour **Damien (36 ans),** le peuple kanak a toléré sa mise à l'écart (violence) :

> *282. H : Et par rapport à cette période, 84-88, de façon générale, ici à Lifou, tu m'as raconté un peu comment ça s'est passé pour toi mais… est-ce que tu as l'impression qu'ici, il y a une différence par rapport à…*
> *283. D : Ça devait se passer. Tu vois, les collisions, ça devait se passer. Ça devait se passer, ça devait se passer, voilà.*
> *284. H : Et/*
> *285. D : Les collisions. Tu vois, il y a des collisions dans la vie, qui amorcent le renouveau. Ton renouveau, ton renouveau. Ce sont des collisions comme ça, dans l'histoire. Moi je leur ai dit en toute… à mes amis parce que nous, le peuple kanak, on est tolérants. On a toléré, on a toléré des choses. On a toléré, d'où maintenant. Ce qui se passe maintenant. Pas de tolérance. L'intolérance donc rébellion. Donc voilà.*

Shorylem (27 ans) comprend le mécontentement qui a poussé les leaders à déclencher les Événements. L'époque coloniale est conçue comme une époque d'esclavage et il estime que l'opinion des anciens leaders est partagée par tout le monde (tdp. 406). Selon lui, les gens de l'époque étaient brimés de telle façon qu'ils n'ont pas eu d'autre choix que d'entrer en conflit :

> *418. S : Voilà, mais parce qu'il faut savoir aussi qu'avant et bien les gens n'avaient pas toujours le même caractère, quoi. Tu vois ? Quand on dit « merde », on dit « merde », hein ! Des fois.*
> *419. H : Ah tu penses qu'à l'époque ils étaient plus…*
> *420-422. S : A l'époque c'était ça là, parce qu'à l'époque et bien par exemple ils voyaient ce que les kamadra faisaient à… d'autres (…) Kanak.*

Il évoque Ouvéa et réprouve la tournure des choses, considérant comme beaucoup d'autres que la prise de la gendarmerie n'avait pas pour but de commettre des meurtres mais de porter les revendications au niveau politique :

[241] Le chef de la subdivision administrative des Îles Loyautés (équivalent de sous-préfet) Jean-Claude Demar a été séquestré du 22 au 30 novembre 1984 par un groupe de militants du comité de lutte de Lifou, mené par Cono Hamu.

267-271. S : L'histoire à Gossanah c'est que quand ils ont pris les otages et bien il y a un des gendarmes qui… et bien qui a fusillé un… mec de là-bas. (…) C'est pour ça qu'ils se sont énervés, ils ont tué un gendarme. Sur place, à la gendarmerie. Je crois que c'est à… enfin c'est à la gendarmerie. Mais après ils n'avaient pas pensé qu'ils allaient tuer un/ c'était juste pour/ c'était juste une histoire politique quoi! Qu'ils allaient faire avec Tjibaou dans toute la Calédonie quoi, ils allaient faire quelque chose. Voilà. Une action pour se révolter. Mais pas pour vraiment/ pour tuer, pour faire des meurtres, tout ça là.

Sésé (20 ans) estime que les Événements d'Ouvéa sont caractérisés par les mensonges et l'injustice. Il souligne que les otages n'étaient pas maltraités et que les 19 preneurs d'otages sont morts alors qu'ils n'avaient rien fait (tdp. 562-573). Il se dit content que les choses se soient arrangées :

609. H : Pour toi, cette période elle appartient au passé ?
*610. S : Oui. Et bien vu qu'aujourd'hui, on préfère mieux la vie d'aujourd'hui que…/ et bien même si je n'ai pas vécu, mais j'imagine la vie d'avant. Et bien déjà le conflit entre Blancs et Kanak c'est/ quand on regarde, tu imagines la vie quotidienne quand même. Tu te balades, tu te (*inaudible*) Blanc avec un fusil. Alors que maintenant, on est bien avec les Blancs, c'est/*
611. H : On peut se balader librement/
*612. S : Librement, tout ça (*inaudible*).*

Les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** parlent peu des Événements. On peut toutefois mentionner que William et Alexandra évoquent un changement positif conséquent entre la période postérieure et celle antérieur aux Événements Cela montre aussi que la période avant les Événements est plutôt considérée comme relevant du régime de violence, alors que la période actuelle est inscrite dans la justesse :

724. H : Et puis donc vous/ toi tu as une opinion par rapport à ce qui s'est passé ? Tu pourrais me dire… Je ne sais pas… par rapport à Machoro, si c'était bien, si ce n'était pas bien…
725. A : (Pour) nous c'était bien ce qu'il faisait, aussi. Sinon il manquerait la culture kanak.
726. H : Il manquerait la culture kanak.
727. A : Oui.
728. H : C'est ça aussi hein ? C'était… une période importante pour vous.
(…)
733. A : Mais heureusement que ça a changé sinon…
734. H : Oui. S'il avait fallu aller à l'école avec des/ (rire). Avec des cartables en coco. Bon après, si tout le monde allait à l'école avec des cartables en coco, c'est/
735. A : Oui.
736. H : Ce n'est pas la honte. C'est normal (rire). Après c'est « qui a le plus joli cartable » ! Le plus/ le mieux tressé. Et puis… pour toi… est-ce que tu as l'impression que les choses se sont résolues alors.
737. A : Et bien oui ! C'est sûr !

Itö (53 ans) ne développe pas beaucoup la période des Événements. On peut tout de même le situer dans la position 2c, car il dit s'être engagé lorsqu'il a été lui-même victime d'une disparité de reconnaissance, déjà identifiée depuis un certain temps au niveau de son peuple (tdp. 488).

Hormis Gorou et Daynon, la position 2d, identifiée par **Sao**, est uniquement développée par les **Jeunes de Targe (18-21 ans)**, lorsqu'il s'agit de décrire les Événements à proprement parler. Elle est plutôt évoquée lorsque les interviewés se projettent dans des actions futures, ce que nous examinerons lorsque nous aborderons les hypothèses liées au destin commun.

Les Jeunes de Targe ne mentionnent pas de transactions durant cette période, décrite plutôt comme une succession de bagarres :

1123. H : Puis des fois vous en parlez entre vous, un peu… je ne sais pas…

1124. K : En fait mon père était à Ponant et puis ma mère était à Touho.
1125. H : Ok.
1126. K : Oui.
1127. H : Puis… voilà, enfin par exemple il s'est passé quoi à Ponant ?
1128. L : A Ponant mais c'était… des bagarres comme c'était… les mecs qui tiraient les flics, les flics ils coursaient les mecs pour… les abattre, carrément ce n'était pas les arrêter. C'était une balle dans la tête et puis ça y est, on en parle plus quoi.

Le boycott des élections, symbolisé par la destruction d'une urne à la mairie de Canala par Machoro, ainsi que la plupart des actions menées pendant cette période (barrages, manifestations et prises d'otages) sont compris, par de nombreuses personnes, comme une ouverture à la discussion (régime de justice). Ces actions sont considérées comme des tentatives de visibilisation pour initier le dialogue avec les hautes sphères (en particulier le haussariat et le gouvernement français). La non prise en compte du point de vue des indépendantistes par ces instances provoque un ressenti d'autant plus vif que ces tentatives sont souvent violemment réprimées. L'année 1988 voit culminer la répression et, en même temps, aboutir la demande du FLNKS d'entrer en transaction avec le gouvernement (régime de justice), par les Accords de Matignon-Oudinot. Comment ces accords sont-ils envisagés ?

Hypothèse complémentaire

La signature des Accords de Matignon-Oudinot introduit un clivage dans le pays kanak :

- ***ceux pour qui la poignée de main est un aboutissement et/ou un geste de sagesse, scellant la fin des violences par la réconciliation et le début d'une période de transaction où les communautés construisent ensemble le futur qu'elles souhaitent. Tjibaou est considéré comme un héros martyr et les accords comme un acte pacificateur ;***
- ***ceux pour qui la poignée de main est une manipulation politique et/ou une décision prise d'autorité sans avoir consulté les militants, enterrant une indépendance qui n'avait pourtant jamais été si proche. Tjibaou est considéré comme un traître et les accords comme une violence.***

Ces deux positions peuvent être illustrées très clairement en regardant la façon dont sont perçus les deux autruis significatifs que constituent les acteurs qui ouvrent et ferment la période des Événements, à savoir : Machoro et Tjibaou. Leurs actions sont interprétées comme s'inscrivant dans un régime de justice *versus* de violence, en fonction des versions (Tjibaou-justice et Machoro-violence *versus* Tjibaou-violence et Machoro-justice). Deux extraits particulièrement exemplaires sont ici présentés pour illustrer ces positions :

Tjibaou-justice et Machoro-violence :

476. H : Mmh. En fait, tu penses que Tjibaou il a eu un rôle important, là-dedans, pour réunir?
477. HIP: Oui, oui, oui, oui. Parce que Tjibaou, pour nous c'est un s…

478. H: Symbole.
479. HIP: C'est un symbole pour nous, parce lui, il n'est pas comme Machoro. Machoro, moi je dirais que Machoro c'est un mec aussi, mais comme il… a fait[242] *trop d'actions, tu vois ? (…) Les actions qu'il a fait, c'est des actions qu'il fallait*[243] *faire, mais il faut d'abord… parler, dialoguer, tout ça, comme Tjibaou.*

Dans le premier type d'interprétation, Tjibaou symbolise la parole, le travail visant à expliciter différentes légitimités pour permettre un ajustement mutuel, interrompu par l'irruption de Machoro qui suspend le dialogue au profit d'opérations « coup-de-poing » visant à imposer un point de vue par la force.

Tjibaou-violence et Machoro-justice :

Shaou : Ouais, il y a un… comment il s'appelle… Machoro (…) quand il est venu ici, il a fait cette démarche-là des comités de lutte. (Dans) chaque commune/
421. H : C'est lui qui a organisé tout ça?
422. S : Non, mais voilà, il a commencé[244] *à parler, faire des propositions comme ça.*
(…)
476. M : Pisani puis Pons et Lafleur. Il y avait[245] *quelques Kanak dedans. Tjibaou et Yeiwéné, ceux qui ont magouillé tout ça. Ils ont réussi à faire tuer l'autre, là. Machoro. (…) Le problème qui est plus grave, c'est que lui (Tjibaou), il a signé les accords. (…) Normalement ça devait être comme ça : si vous avez quelque chose à dire on fait un congrès. Le comité de lutte, après, il ramène dans le congrès, ils discutent ensemble, il prend une décision et puis après, c'est là qu'ils rapportent*[246] *à… (Lafleur ?) tu vois ? Et ça, ça n'a pas été fait, c'est pour ça que ça s'est passé comme ça vite. (…) On voit bien qu'il a été manipulé. Maintenant qu'il est mort, ils laissent toujours que… c'est Tjibaou qui a signé, c'est sur le coup de (…) la poignée de main à lui avec Lafleur.*

Dans le second type d'interprétation, Machoro est celui qui entreprend des démarches, organise les comités et permet de fédérer la lutte en allant vers le peuple kanak, dans chaque commune. Tjibaou prend quant à lui une décision d'autorité, *top-down*, en connivence avec le camp adverse, sans consulter les comités de lutte et le congrès. Cette décision précipite les indépendantistes dans une impasse, sans possibilité de retour. Qu'en est-il aujourd'hui ? Le conflit a-t-il réellement trouvé une issue concertée ? Si tel est le cas, qu'est-ce qui explique cette inédite « sagesse » ? Si tel n'est pas le cas, comment s'est-t-il reconfiguré ? Comment est-il pris en charge par les nouvelles générations ?

Pour une partie de la population, les revendications liées à la parité de participation (Fraser, 2004) doivent être satisfaites, notamment par la mise en place d'une gouvernance adaptée aux spécificités du territoire (pour les indépendantistes, il s'agit d'instaurer un gouvernement kanak et socialiste). Une autre partie de la population résiste. En 1998, un bilan est effectué et concrétisé dans la signature de l'Accord de Nouméa, qui renvoie la consultation électorale d'autodétermination à plus tard, laissant au territoire une période supplémentaire de 15-20 ans pour renforcer la paix sociale et transférer les compétences régaliennes de la France à la KNC. Apparaît alors la notion de « destin commun ». L'expression « destin commun » résume le nouveau paradigme, flou et en construction, sur lequel s'ouvrent les Événements.

[242] Au présent, dans l'entretien.
[243] Idem.
[244] Idem.
[245] Idem.
[246] Au futur proche, dans l'entretien.

Les acceptions du destin commun par les interviewés sont reliées à différentes façons de concevoir l'émancipation du peuple Kanak. Cette émancipation pourrait, selon les versions, s'accomplir dans un régime tantôt fondé en justice, tantôt fondé en violence : pour certains, le destin commun exprime un travail visant l'émancipation, à travers la recherche d'une solution négociée, de nature consensuelle. Ils croient au « pari sur l'intelligence » prôné par Tjibaou. Les Accords constituent une bonne base et il faut continuer à s'ajuster et faire des concessions réciproques. Pour d'autres, les Événements n'ont permis qu'à un certain nombre de nantis (Kanak ou autres) de faire chou gras. Les acquis de la lutte sont des acquis de surface, il faut se méfier des déclarations de bonnes intentions creuses, qui visent à endormir le Kanak.

Les Accords ne sont abordés que par quinze des personnes interviewées mais les deux positions décrites se dégagent clairement des entretiens.

La première position est celle majoritairement adoptée (douze entretiens sur quinze, à savoir Primo, Papa à Jésus, Guevara, Al, Anam, Lovelita, Hip, Amajo, Zoé, Sésé, Itö et Reiva).

Même s'il ne fait qu'évoquer les Accords (de Matignon et de Nouméa) de façon indirecte (« reconduire cette espèce de *statu quo* »), **Primo (73 ans)** est celui qui explicite cette position de la façon la plus illustrative. Pour lui, il est important d'accorder de la pertinence à autrui et à son point de vue. Il décrit un ajustement réciproque et une ouverture des équivalences presque identique à la façon dont Boltanski (1990) définit le régime de justice, dont le maintien permet de ne pas basculer dans la violence :

> *238-242. P : Vous faite une thèse sur le… comment dirais-je, sur le destin commun. Je sais pas ce que vous allez dire là-dessus, mais ce serait bien que vous disiez « c'est une bonne chose que les gens réalisent que s'ils veulent vivre dans ce pays et s'ils ne veulent pas devenir comme les pieds noirs avec leurs valises et se retrouver sur le quai du port, il faut que chacun y mette du sien. Il faut qu'on reconnaisse la légitimité de l'autre ». (…) C'est à partir du moment où vous ne voulez pas reconnaître que les choses se gâtent. (…) A partir d'un moment, vous ne pouvez plus arranger les choses. Parce qu'ils vont s'entretuer, après il y aura la mort de celui-ci, l'assassinat de celui-là, après il y a vengeance, etcetera, etcetera.*
> *(…)*
> *376. P : La meilleure chose serait de reconduire cette espèce de* statu quo *qu'on a depuis quelques temps.*

Il met l'accent sur l'explicitation des valeurs à même de favoriser l'ajustement mutuel, dans la recherche d'un « moyen terme » :

> *344. P : Donc vivre ensemble, qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire simplement respecter la façon de vivre de l'autre. Et puis trouver un moyen terme…*
> *425. H : Et de quoi est-il est fait ce moyen terme?*
> *426. P : De quoi est-il fait? Et bien je vous dis: de la reconnaissance des valeurs de l'autre. Et ce n'est pas toujours simple, parce que souvent, les valeurs ne se disent pas. C'est quand même plus dur. Le petit kanak qui essaie d'expliquer qu'il ne faut pas qu'il se singularise, par rapport à la tribu, qu'il ne faut pas qu'il élève la voix, qu'il ne faut pas qu'il vous regarde droit dans les yeux, parce que si vous l'engueulez, il faut qu'il baisse la tête et puis qu'il regarde le plancher.*

Pour **Guevara (66 ans)**, la fin des Événements est rendue possible par les Accords de Matignon-Oudinot :

310. G : C'était Lafleur le grand patron (…) qui était au-dessus de tout ça, c'était Jacques Lafleur, vous savez, vous connaissez, vous avez entendu parler[247].
311. H : Le vieux Lafleur. Lafleurkatr[248] *!*
312. G : Lafleurkatr. Mais ce qui est bien par la suite, c'est encore lui qui a essayé de trouver le chemin de la paix. C'est grâce à lui et puis Jean-Marie Tjibaou.

Concernant les Accords, **Al (63 ans)** en a une opinion favorable, il les considère comme « uniques » :

570. AL : Et bien les statuts qui se sont déroulés, c'est… vraiment unique. L'accord de Matignon… l'accord de Nouméa c'est vraiment unique. Et, en 2014, bon et bien il devait y avoir le…/ il devait y avoir les…
571. H : Référendum.
572. AL : Un référendum. Mais ça, il faudra que d'ici là on trouve un… statut ou un truc…
573. H : (…) C'est difficile de satisfaire tout le monde dans un endroit où il y a des... opinions aussi différentes.
574. AL : Différentes, voilà. C'est pour ça que/ bon et bien… ici les gens ils/ il y a beaucoup de gens qui ne sont pas pour l'indépendance.

Pour **Anam (56 ans)**, les Accords apportent une nette amélioration. Le gouvernement français a étudié la situation des Kanak et les a compris. La lutte continue pour permettre aux enfants d'avoir de meilleures opportunités (tdp. 477). La levée du drapeau kanaky est considérée comme un geste d'acceptation (tdp. 601). Le territoire doit la paix à Tjibaou, duquel le sacrifice a permis aux gens des îles de se gouverner eux-mêmes (tdp. 616-624) :

624. A : C'est nous qui gouvernons nous-mêmes, ici, dans les îles. Ça a changé, ça a changé. C'est parce qu'on a modifié. Le gouvernement français a insisté pour que ce soit comme ça. Parce que si le gouvernement n'avait pas décidé/ si le gouvernement français n'avait pas changé la donne, ce serait toujours la guerre civile. Les Kanak auraient continué de se révolter. Et si Tjibaou n'avait pas donné sa vie ! C'est grâce au combat de Tjibaou qu'il y a la paix, maintenant. Lui, il a été tué par un Kanak à Ouvéa, parce qu'il a accepté la paix.

Pour **Lovelita (46 ans)**, si les Accords n'étaient pas intervenus entre Tjibaou et Lafleur, « on aurait toujours des problèmes » (tdp. 366). Le changement (pacification des relations entre Kanak) provient donc des accords et il est jugé positif. Cette évaluation se confronte à celle de son mari, membre du parti opposé aux accords (le FULK). Lovelita sentait les conflits s'approcher et elle s'estime heureuse de ne pas avoir eu à subir certaines tortures et humiliations qu'on lui a rapportées :

543. L : Oui, moi j'ai dit à mon mari : « c'est mieux que Tjibaou il ait fait[249] *l'accord, on va aller… il va/ comment on dit ça ? Moi je suis d'accord avec lui, d'un côté je suis d'accord/*
544. H : Faire la paix ?
545. L : Oui, la paix parce qu'on ne veut pas (en) arriver comme les gens d'Ouvéa, (à) s'entretuer, moi je n'ai pas envie de me mettre toute nue devant tout le monde et puis accrochée à un hélicoptère. Moi j'ai dit : « c'est bon là ! ». Lui il a entendu ça, mais j'avais peur.

Les Accords sont même évoqués *a posteriori* pour calmer les esprits lors de disputes :

459. H : Ah vous vous disputiez encore ?
460. L : Oui, oui, on/
461. H : Après les Accords, les gens continuent ?

[247] Tout le tdp. au présent, dans l'entretien.
[248] En drehu, on place « katr » à la fin d'un nom pour signifier « le vieux ».
[249] Au présent, dans l'entretien.

462. L : Oui, oui, les gens continuent et puis : « ah et bien si c'est comme ça, comme on discute comme ça, on respecte aussi… les Accords (inaudible), parce que moi, je ne croyais pas/ et bien moi j'ai compris que lui, là, c'est…/ il a/ comment c'est… Lafleur et puis… Tjibaou ils ont/ ils sont/ il faut s'aimer !

Lovelita en parle comme d'une solution consensuelle, les Kanak se mobilisent, les fautes des uns (les Kanak) et des autres (les gendarmes) sont reconnues (tdp. 587-593). Ils inaugurent pour les deux camps, un engagement en justice.

Pour **Amajo (environ 35 ans)**, les Événements sont terminés, dans la mesure où les jeunes disposent des moyens pour avancer :

616. A : Il faut travailler, si tu veux/
617. H : Faire la Kanaky/
618. A : Tu veux construire le pays et bien il faut travailler. Il faut avoir des idées, il faut/mais ce n'est pas en commençant à prendre un verre, deux verres et crier : « Kanaky ! », non, non, ça c'est périmé, c'est dépassé ça là » !

Cette évolution provient de l'enseignement tiré des Événement, enseignement dont les accords constituent le point d'orgue :

443. A : Ce que je veux dire c'est que/ et puis je dis par rapport aux Événements, par rapport à ce qu'il s'est passé, par rapport aux gens qui sont morts, qui sont décédés dans les…/ tu sais dans des fusillades, pendant les Événements, tout ça, quelque part on a senti un peu le… la chose de… enfin c'est de génération en génération qui fait qu'après il y a eu/ et bien il y a eu les accords de Matignon-Oudinot et après il y a eu les accords de Nouméa et bien les… / comment là/ la poignée de main entre Tjibaou et Lafleur, donc si tu veux, tout ça a marqué un peu le…/ et maintenant les gens et bien/
444. H : Tu dirais qu'ils font quoi ? Tu dirais qu'ils font plus d'efforts ?
445. A : Voilà, ils font plus d'effort, il y a moins de tensions qu'à l'époque. Il y a moins de tensions/

Zoé (28 ans) envisage une indépendance préparée en amont, « maîtrisée » (tdp. 368) et considère qu'il est nécessaire de maintenir la transaction :

355. H : Des accords. Qui sont devenus les accords de Nouméa. Mais tu vois, quelque part, les gens ont maintenu tous les accords, ça veut dire qu'ils ont maintenu une zone de négociation. Pas… le couperet quoi.
356. Z : Je pense que tant que la négociation se maintient, tout va bien.

Elle pense que Tjibaou a eu raison de « dire d'accord à la France » et de la laisser rester sous certaines conditions. Si ce geste lui a coûté la vie, les gens s'en portent mieux (tdp. 278). Elle envisage la période actuelle dans un engagement en justice mais déplore que la parité de participation ne soit pas garantie, en termes de redistribution :

280. Z : Les gens œuvrent vachement pour… pour trouver un accord en fait. On est plus un dom, on n'est plus un tom, on est un pom, on est/
281. H : Communauté territoriale sui generis*.*
*282-286. Z : Oui voilà. (…) Ils essaient de trouver un autre truc qui puisse faire que tout le monde s'accorde, et que ce ne soit pas… que ça se passe bien. Mais bon par contre, je pense qu'il y aura toujours les riches… (*Silence*) et ça, je ne sais pas.*

Sésé (20 ans) considère que si on peut être fier de ce que les vieux ont accompli, on peut leur reprocher de ne pas avoir su s'entendre avec le Blanc, contrairement à sa génération (tdp. 596). L'émancipation passe par la négociation, à la manière de Tjibaou (tdp. 600). Il s'agit ainsi de

multiplier des pactes tels que les Accords de Matignon, pour résoudre les « petits conflits » inter-ethniques (tdp. 636-646).

Le passage de la première à la seconde position (Accords-violence) est parfaitement décrit par **Itö (53 ans), Reiva (37 ans), Papa à Jésus (environ 60 ans),** et **Hip (46 ans)**. Pour **Itö**, la signature des Accords de Matignon-Oudinot provoque, dans un premier temps, une grande incompréhension. Ce fonctionnement est inhabituel, dans la mesure où les directives étaient normalement issues de concertations « à la base » et donc émises dans une direction *bottom-up*. Les Accords, imposés depuis le sommet, sont donc vécus sur le moment comme une rupture de discussion sur les équivalences (régime de violence) mais ils font sens un peu plus tard : la paix est une nécessité d'autant plus impérative que le conflit se déroule sur une île (il ne précise pas ce qu'implique le contexte insulaire mais on peut penser que les ennemis se retrouveront toujours nez à nez, occasionnant à chaque fois des pertes humaines considérables) :

> *542. I : Voilà. Et puis, c'est là où on a parlé de la poignée de main.*
> *543. H : De la… pardon ?*
> *544. I : De la poignée de main entre Jacques Lafleur et Jean-Marie Tjibaou. Hein ! Fameuse poignée de main. Et nous… qui étions là sur le terrain, on ne comprenait pas. Parce que c'est une décision qui est prise… au sommet de leur pyramide alors qu'habituellement, on ne fonctionne pas comme ça. C'est la base qui donne les directives au-dessus. (…) Sur le coup c'était difficile. Mais après, avec le temps, bon on comprenait qu'il n'avait pas trop le choix. Parce que là, il était enfermé dans la prison en disant « et bien il faut choisir quoi : soit vous laissez les peuples se massacrer, ou soit vous arrêtez tout maintenant ». Et puis c'était ça, quoi.*

Lorsque nous parlons de Tjibaou, **Reiva (37 ans)** me signifie que son opinion sur lui a changé. Si elle a pu lui en vouloir (« je me suis dit qu'il a vendu son peuple », tdp. 478), elle comprend aujourd'hui qu'il a fait le pari de l'intelligence et qu'il a souhaité réunir les communautés. Sans ce geste, l'indépendance se serait déroulée « dans le sang » :

> *480. M : C'est-à-dire : les Caldoches dehors, toutes les autres communautés dehors, parce qu'ils avaient déjà démarré avant la signature de Matignon et cette violence ne pouvait pas s'arrêter comme ça. Et en ayant signé comme ça, il avait permis/ il a permis à ce peuple de retrouver un peu de paix pendant 30, pendant 20 ans.*

Papa à Jésus (environ 60 ans) parle de l'époque actuelle en mobilisant plutôt le registre de la justice. Si la mort de Tjibaou a laissé place à une confusion et à une division dans les partis, « la tête a été coupée (…) on a patiné un peu. Mais après/ maintenant, on a maîtrisé » (tdp. 516-520). Après avoir « secoué le cocotier », le peuple kanak a été reconnu comme peuple premier : « Et puis on a dit : "et bien il faut donner-donner". C'est la poignée de main entre Jean-Marie et Lafleur, c'est ça ». Papa à Jésus estime que les autres les ont compris et respectés, ce qui implique que son peuple fasse un effort en retour (tdp. 546). Il se rallie à l'avis de Primo en insistant sur la nécessité de se maintenir dans la transaction :

> *552-554. P : Voilà, maintenant le gouvernement est collégial, on peut… on a le droit à la parole maintenant. Avant nos élus étaient là-haut pour la figuration. Ils avaient beau taper sur la table, ce n'est pas eux qui décidaient. Maintenant et bien voilà : Rock Wamytan est président du congrès. Ça veut dire qu'il y a un effort quelque part, de la droite/ (…) locale qui… qui veut cette/ qui veut d'abord/ parce que ça c'est une volonté de maintenir la paix. Et aujourd'hui, pour nous, c'est : pourvu que ça dure. Voilà, pour moi. Pourvu que ça dure. Ce statut. C'est-à-dire les accords de Nouméa, ce qu'on a vu aujourd'hui, il faut/ pour moi, il faut que ça dure. Il faut trouver un autre statut après.*

La prolongation de l'accord a aussi une visée stratégique. Papa à Jésus pense qu'il y a de plus en plus d'indépendantistes qui, par peur que les leaders ne soient pas prêts à gouverner et de perdre les allocations de la France, décident de voter à droite (tdp. 556). Retarder le vote pourrait donner aux indépendantistes le temps de se convaincre « qu'ils ont grandi » (tdp. 630). La lutte n'est donc, selon lui, pas terminée :

> *584. P : Non, non la lutte continue, ce n'est pas parce que la France nous donne des bonbons ou des/*
> *585. H : (Rire).*
> *586. P : (Rire) là aujourd'hui…*

Pour Papa à Jésus la poignée de main renvoie néanmoins à une sorte de marché conclu (« Jean-Marie Tjibaou ce n'est pas une poignée de main pour faire la paix, c'est pour cacher les affaires aussi », tdp. 127), Il hésite donc à inclure le geste dans un régime de violence ou de justice.

Hip (46 ans) fait souvent référence à Tjibaou, un modèle pour lui. Il pense qu'il faut suivre son exemple et ne pas retourner au conflit : « Moi, mon seul souhait pour les jeunes d'aujourd'hui, c'est de parler par rapport à eux. Moi, mon souhait c'est de… essayer de… faire comme Tjibaou. Ne plus…/ plus de vengeance » (tdp. 694). La mort de Tjibaou a peut-être contribué à la pacification des relations car les gens ont n'ont pas voulu salir sa parole :

> *652. HIP: Peut-être qu'il y a d'autres leaders qui sont… à côté de lui (*Tjibaou*), tu vois? Et puis il a dit déjà des mots, tu vois, des discours comme… on dit : il a fait déjà beaucoup de discours, peut-être que les leaders qui sont venus après lui et bien ils ont essayé de… d'accepter sa parole, tu vois. C'est pour ça que…/ enfin ils ont…*
> *653. H: Ils ont enterré la…*
> *654. HIP: Ils ont enterré.*
> *655. H : La hache de guerre.*
> *656. HIP: La hache de guerre, voilà. Comme Tjibaou n'est pas mort… pour lui, (mais qu') il est mort pour son peuple. Alors on ne va pas… on ne va pas être méchant encore pour…*
> *657. H: Pour salir sa parole.*
> *658. HIP: Voilà, sa parole.*

Hip envisage néanmoins la succession des Accords comme une manigance visant à contourner l'indépendance :

> *781. HIP: Je crois que pour le référendum, et bien je ne crois pas qu'ils vont admettre. Il faut pouvoir/ après ils vont reculer encore, c'est sûr. Pour moi c'est sûr.*
> *782. H : « Reculer », c'est-à-dire ?*
> *783. HIP: Reculer pour dix ans, attendre dix ans encore, là ! Parce que 2014, ce n'est pas sûr hein ! Parce que 98, ils ont dit que c'était pour 98, après ils ont repoussé pour 2000. Après, là ils ont repoussé pour 2014. Et bien tu vois, le schéma, là, qu'ils ont fait, je ne crois pas que/ on ne va pas pouvoir assister (au référendum).*
> *784. H : Tu crois qu'ils ont fait ça pour ne pas…*
> *785. HIP: Oui, ça c'est fait exprès !*
> *786. H : Pour repousser l'indépendance ?*
> *787. HIP: Repousser l'indépendance.*

Hormis Papa à Jésus, Itö, Hip et Reiva, qui marquent une hésitation, la seconde position est portée par Daynon, Shaou, et Malcolm.

Les deux interviewés les plus représentatifs de cette position sont **Shaou (50 ans)** et **Malcolm (63 ans).** Ils appréhendent les accords de façon très négative : en étouffant l'idée d'indépendance jusque

chez les jeunes, les Accords ont introduit une mentalité néfaste dans les tribus. Les coutumes se perdent, les jeunes ne les respectent plus et font ce qu'ils veulent. Ils n'honorent plus leurs devoirs (tdp. 142-158 et 792-795). Ils sont clairement employés pour marquer le début d'une période de désagrégation du lien social, chez les Kanak (tdp. 138). Leur signature est perçu par Shaou comme un acte éminemment violent et, à l'instar d'Itö, totalement contraire au fonctionnement *bottom up* des comités de lutte car signés d'autorité sans que les militants aient eu la moindre voix au chapitre :

> *780. S : C'est ça (que) je dis depuis le début, parce que nous on n'était*[250] *pas d'accord de serrer la main à Tjibaou, ils ont fait un truc, une lettre, ils ont envoyé… ils avaient été déjà signés*[251]*. « On va discuter », je dis qu'on va discuter de ça, mais il y a quelqu'un qui a signé, ils ont déjà serré la main, comment on va faire, on va discuter de quoi/*
> *781. H : Ah ça a pas été fait avec vous/*
> *782. S : Voilà, ils ont fait tout seuls et ils ont dit: « on va venir pour discuter de ça », mais ils avaient déjà fait*[252]*, ils avaient déjà signé*[253]*/*
> *(…)*
> *791. S : C'est trop tard, c'est trop tard (*inaudible*)/*

Plus encore, les accords n'ont pas été remis en question alors même que leur principal signataire (Tjibaou) se fait assassiner un an plus tard, preuve qu'ils ne satisfaisaient pas l'ensemble du FLNKS :

> *800. M : Mais normalement quand c'est comme ça, quand un mec est mort, tu vois, il faut changer par un autre président. Après on remet en cause, après on rediscute. Mais ça il n'y a pas, jusqu'à maintenant/*
> *801. H : Ah, d'accord. Tu crois qu'en fait la mort de Tjibaou, ça aurait dû/ après on aurait dû dire : « et bien, ça c'est bien la preuve que tout le monde n'est pas content » et puis/*
> *802. M : Et bien oui/*

La riposte du FULK (assassinat de Tjibaou par Wéa, leur « copain de lutte ») est dès lors jugée normale. Pour Shaou et Malcolm, c'est la France qui est responsable de ce malheur, car elle a impliqué Tjibaou dans des magouilles. La signature des accords a des répercussions difficilement vécues, encore aujourd'hui. Depuis lors, le destin commun est imposé, les jeunes s'assimilent, le FULK est désagrégé, Shaou et Malcolm se trouvent dans un régime d'imposition, caractéristique de la violence :

> *806. H : Djubelly Wéa/*
> *807. S : C'est un copain de lutte, je le connais bien. Bon et bien il a tué Yeiwéné et Tjibaou, ils ont dit que c'était*[254] *un assassin. Mais nous, on dit : « s'il a tué, c'est la faute à quoi ? C'est la France qui a tué, c'est à cause des signatures ». Parce qu'il a fait au lieu de contacter/ c'est pour ça que Djubelly Wéa a dit « il faut contacter avec le peuple, c'est le peuple qui décide », ce n'est pas…/*
> *808. H : Ce n'est pas Tjibaou, ce n'est pas… c'est le peuple/*
> *809. S : C'est le peuple. Si, si lui il a tué les deux mecs, pour nous c'est la France qui a tué. C'est à cause de ça/*

Daynon (65 ans), la lutte est balayée par les Accords de Matignon-Oudinot :

> *735-741. D : On essaie de remédier. Mais pour moi, je pense qu'il est trop tard. Il est trop tard. Ce n'est pas la Kanaky ou quoi que ce soit, mais il est trop tard. Pour moi c'est trop tard. (…) L'accord de*

[250] Au présent, dans l'entretien.
[251] Au passé composé, dans l'entretien.
[252] Idem.
[253] Idem.
[254] Au présent, dans l'entretien.

*Matignon, c'est ça là, c'est le développement. Développement ça veut dire quoi? Du travail. Et c'est dirigé par du travail Kanak ou du travail n'importe comment ? Du travail c'est de la main d'œuvre. Et dans les accords de Matignon, il faut que tu vives dix ans et tu as le droit du développement (*inaudible*) à l'intérieur de ce pays (*il se réfère au droit de vote*). Et ça va durer combien le développement? Vingt-trente ans. Et quand on va voter pour l'indépendance, est-ce que ces gens qui viennent vont voter pour l'indépendance ou contre l'indépendance? (*Inaudible*) que l'indépendance soit prononcée, pour qu'ils soient favorables à ton électorat. Si je veux faire voter un javanais je ne vais pas dire « indépendance kanak et socialiste ». C'est kanak, ça, ce n'est pas javanais. Voilà. C'est ça.*
742. H : Ah, c'est pour cette raison que les accords de Matignon ont un peu enterré/
743. D : Ça a enterré l'idée d'indépendance kanak socialiste.
(…)
874. H : Et puis… donc pour toi, les Événements, ça appartient au passé?
875. D : Ça appartient au passé, oui.
876. H : Ça ne va pas repartir.
877. D : Je ne crois pas.

Au niveau politique, il n'y a pas vraiment d'alternative pour Daynon, sa confiance en la France est définitivement rompue (tdp. 1046-1050).

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Les différentes façons dont les interviewés décrivent l'engagement des personnes ou leur engagement propre pendant les Événements permettent de dégager plusieurs lignes de force, en termes de régimes d'action :

Reiva et Damien vivent la période dans une imposition propre à leur statut d'enfant et sont ceux chez qui les Événements ont laissé le plus de marques, peut-être parce qu'ayant été plongés très jeunes dans une ambiance qu'ils qualifient de passablement haineuse, et qu'ils ne comprennent pas, ils ont enduré des expériences humaines négatives sans avoir pu mettre de mots dessus, ce qui les rend plus enclins à développer des interprétations en termes de violence.

Nous l'avons vu, Sao analyse la période en se plaçant en extériorité par rapport à celle-ci, comme un conflit au sein duquel se dégagent des ensembles de personnes engagés dans des régimes qui oscillent entre justice, violence et justesse. Moyennant quelque complément, son analyse fournit une synthèse intéressante des différentes logiques selon lesquelles les gens sont engagés alors, sur le territoire :

- Ceux qui ne se sentent initialement pas concernés par la lutte kanak, recherchent simplement une vie normale, dans un régime de justesse interrompu par une violence imposée par les conflits dans leur contexte d'insertion (**Primo, Sao, Lovelita, Guevara, Daynon, Al, Louis, Shaou, Hip, Amajo, Damien** et **Reiva**). C'est aussi ce que **Zoé** apprend de ses parents.
  Guevara, Sao, Primo, Lovelita, Louis, Hip, Damien et Reiva se maintiennent dans ce régime. Daynon, Amajo et Shaou investissent un autre type d'engagement ;
  Cet ensemble comprend deux types d'engagement :

  - Ceux qui disent adopter les idéologies politiques et suivre les leaders, qu'ils considèrent comme détenteurs des savoirs constitués. Ils s'engagent donc en obéissant à une forme de violence symbolique (Guevara, Daynon, Amajo, Gorou et

Shaou) ;

- ceux qui critiquent ces idéologies en ce qu'elles nuisent à la sécurité et/ou aux relations sociales et ne s'y affilient pas (Lovelita, Primo, Louis, Hip, Al, Reiva et Damien) ;

- ceux qui inscrivent leur engagement dans une démarche de justice (volonté de négocier) en exerçant une violence ponctuelle dans un but persuasif ou défensif (**Henri, Papa à Jésus, Anam**[255]**, Rebelle, Gorou, Daynon, Shaou, Malcolm, Itö** et **Amajo**) et en essuyant une répression de la part des autorités. C'est ce que me décrivent Zoé, **Shorylem**, **Sésé**, les **Jeunes et les Enfants de Targe**, qui n'ont pas expérimenté la période, ainsi que Primo, Guevara, Damien et Reiva qui commentent les actions des indépendantistes depuis l'extérieur ;

  Cet ensemble comprend deux types d'engagement :

  - Ceux qui maintiennent ce point de vue (Henri, Guevara, Papa à Jésus, Anam, Rebelle, Shaou, Malcolm, Itö et Amajo) ;

  - ceux qui veulent véritablement rompre la discussion sur les équivalences avec la France et s'inscrivent exclusivement dans un régime de violence (Gorou et Daynon). Les Jeunes de Targe partagent cette posture.

Les Accords de Matignon-Oudinot, réputés avoir mis un terme aux Événements, sont envisagés de deux façons qui peuvent se combiner :

- un aboutissement et/ou un geste de sagesse, scellant la fin des violences par la réconciliation et le début d'une période de transaction où les communautés construisent ensemble le futur qu'elles souhaitent (Primo, Papa à Jésus, Guevara, Al, Anam, Lovelita, Amajo, Zoé, Sésé, Itö et Reiva). Reiva et Itö décrivent un passage de cette opinion à la seconde. Hip et Papa à Jésus hésitent entre les deux ;

- une manipulation politique et/ou une décision prise d'autorité sans avoir consulté les militants, enterrant une indépendance qui n'avait pourtant jamais été si proche (Daynon, Shaou, Malcolm).

[255] Il est ici nécessaire de préciser qu'Anam a participé activement à la lutte mais plutôt à l'époque qui correspond à la fin des années 1960.

DESTIN COMMUN : L'HISTOIRE AU FUTUR

Dans quel régime s'envisage le futur et/ou l'émancipation kanak ?

L'hypothèse principale 3, ainsi que son hypothèse complémentaire sont rappelées ici :

Hypothèse de recherche 3

Les logiques par lesquelles est appréhendé le destin commun peuvent être regroupées en deux grands ensembles, reliés au régime d'action par lequel on juge pertinent d'engager l'émancipation du peuple kanak :

- ***Une émancipation fondée en justice (3a) : le destin commun exprime un travail visant l'émancipation, à travers la mobilisation active des acquis de la lutte, la recherche d'une parité de participation et l'ajustement de légitimités plurielles ;***
- ***une émancipation fondée en violence (3b) : le destin commun s'oppose à l'idée d'une émancipation qui ne pourra se réaliser que dans l'imposition ferme de la légitimité kanak.***

Hypothèse complémentaire

Les rapprochements idéologiques visant la construction et la stabilisation d'un État-nation inclusif occasionnent deux façons d'interpréter le destin commun, chez les interviewés :

- ***Destin commun union : le destin commun constitue pour certains l'indice d'une évolution des mentalités. Il augure l'ajustement, difficile mais positif, des différentes légitimités du territoire ;***
- ***destin commun dilution : le destin commun évoque pour d'autres une menace d'indifférenciation, ce qui crée un repli identitaire qui oriente les personnes vers la revendication d'une citoyenneté exclusive, en faveur des Kanak. Pour ces personnes, le destin commun évoque quelque chose de négatif, puisqu'il implique de renoncer à cette citoyenneté exclusive.***

La première chose à relever est que la plupart des interviewés (Sao, Primo, Henri, Guevara, Al, Rebelle, Anam, Hip, Gorou, Papa à Jésus, Itö et Shorylem) ont une position transversale aux deux positions 3a et 3b. Ils insistent sur la nécessité de dialoguer, d'accorder de la pertinence aux points de vue opposés et trouver une troisième voie tout en évoquant la possibilité d'une suspension de la discussion à propos des équivalences. Cette possibilité se traduit de deux façons :

- les interviewés évoquent des impératifs (indépendance, gouvernance kanak, primauté du peuple premier, respect de la démocratie, combat contre la surexploitation du nickel) pouvant justifier, le cas échéant, un basculement dans un régime de violence ;
- ils se soustraient de la discussion ou de l'action collective visant à la construction d'un futur meilleur, estimant que c'est à « la France » ou à « la métropole » de réparer ses fautes, ou souhaitent déléguer leur responsabilité à un chef ou un leader, à même de fédérer l'action.

La tendance à attribuer la responsabilité à la France s'observe chez Sao, Primo et Papa à Jésus

Cette position transversale est bien détaillée par **Sao.** Nous avons vu que selon lui, il n'aurait pas fallu demander l'indépendance mais la prendre de force. Il semble donc envisager l'émancipation dans un

régime de violence. Il déplore cependant que « l'imbécilité » des gens ne leur ait pas permis de discuter pour trouver un arrangement, sans faire de morts, ce qui relativise sa première position, en faveur d'une interprétation en termes d'émancipation-justice :

> *192. S : Mais les Événements qui se sont passés, la politique, là, c'était bien, c'était bien que ça se passe un peu comme ça. Qu'importe s'il y a eu… des/ tu vois des morts des deux côtés, de ceci, de cela. C'est l'imbécillité des gens, parce ils auraient pu s'arranger, ils parlent tous la même langue.*
> *193. H : Ils auraient pu se débrouiller pour ne pas qu'il y ait de morts, c'est ça que tu veux dire ?*
> *194. S : Oui.*

La période actuelle engage donc Sao dans un régime alternant entre justesse et violence. Les Kanak accèdent aux mêmes choses que les autres : économie de consommation et travail salarié. Sao préfère, quant à lui, vivre modestement mais libre. La redistribution n'a pas abouti mais il constate une amélioration par la reconnaissance du peuple kanak, en tant que tel : « ça a permis aussi au peuple kanak/ que l'Etat français nous reconnaisse comme peuple. Avant il ne nous reconnaissait pas comme peuple » (tdp. 196). Le « robinet ouvert » reste par contre un puissant outil de domination, qui rend tout le monde perdant :

> *282. S : Les gens ont pensé qu'il y a eu un changement parce qu'après tous ces Événements-là, la France a ouvert un genre de robinet où le dollar coule et puis elle a fait faire donner du boulot aux gens pour qu'ils oublient les/ parce que les gens demandent beaucoup ce genre de choses quand ils sont opprimés ou quand ils manquent de…/ quand ils ont faim. Quand tu fais semblant de donner une petite illusion de joie, en leur filant du fric tout ça, des faux pouvoirs, ils oublient beaucoup de revendications et puis ils pensent que/*
> *283. H : Ils pensent qu'ils ont réussi ?*
> *284. S : Ils pensent qu'ils viennent de le rouler, l'autre. Mais ils ne savent pas que… en fait, le rouleur s'est fait rouler par l'autre rouleur. Tu vois, ils se font rouler tous les deux. Celui qui est exploité, il est aussi victime que l'exploiteur qui l'exploite. Il n'y en a pas un (de) gagnant dans l'histoire (rire).*

Lorsqu'il s'agit du futur, Sao commence par reporter sur l'Etat la responsabilité de régler les problèmes, non pas qu'il lui reconnaisse tous pouvoirs, mais parce qu'il lui attribue les torts :

> *270. S : Mais l'histoire, Wéa, Yeiwéné, Tjibaou, ils n'ont rien à voir dans l'histoire. Celui qui doit se mettre en cause, c'est l'Etat français, c'est lui qui a amené les problèmes ici. C'est à lui de résoudre tous ces problèmes (rire).*

Sao hésite quant à la signification à donner au « destin commun ». Il est, pour lui, synonyme de « présence de l'Etat français ». Cette présence devrait obéir à la condition initiale d'honnêteté, de justice et de collaboration. Il ne voit pas d'objection à « faire des destins communs », c'est-à-dire permettre aux personnes de bonne volonté de vivre en KNC et de faire tourner la société. Il proscrit cependant un destin commun utilisé comme argument de façade, orienté vers la domination et la perpétuation des disparités économiques :

> *390. S : Si l'Etat français est honnête et il veut faire des destins communs, des gens qui veulent vivent là, nous ça ne nous dérange pas qu'ils vivent là ! S'ils sont là pour aider le pays, s'ils aiment bien y vivre mais qu'ils aident aussi à monter un état, une société et bien c'est bien. Et puis que ça tourne, quoi, tu vois ? Mais si c'est pour dominer d'autres, ou c'est encore qu'il y ait des gens qui sont à l'aise et d'autres pas à l'aise, ce n'est pas bien. C'est des/ cette société va finir par s'éclater.*

Si les gens doivent savoir vivre avec d'autres concrètement, cela lui semble difficile dans la mesure où l'Etat fabrique de bons consommateurs et de bons travailleurs plus préoccupés par leurs possessions que par le partage :

392-396. S : Mais avant qu'ils pensent à faire tout destin commun ou quelque chose, quoi que ce soit, il faut que tous les gens se changent d'abord, tous, leur comportement et il faut qu'ils sachent vivre avec d'autres. Il faut tout… remettre en/ avoir du pouvoir. Parler de vivre ensemble, ça ne sert à rien, il faut déjà savoir vivre avec ton voisin. Là-bas, ils ne se connaissent pas, les gens à Nouméa. Tu vis dans une villa ici, mais tu ne connais pas (rire) le voisin à côté de toi, dans l'autre chambre. (…) On ne s'est pas aperçu qu'on part tous de rien pour arriver à rien. Alors quand on sera[256] *bien conscient de ça, on va vivre mieux. Parce que qu'est-ce qu'on fait pour se sentir en sécurité ? On va s'amuser à faire des possessions. S'acheter ceci, « après je serai content quand j'ai une maison qui est remplie d'armoires, de machin, mais ça, c'est des possessions. De chaussures, de… »/ maintenant, si tu meures d'un coup, toutes ces possessions, tu ne les amènes pas, c'est juste de la foutaise (rires).*

La multiplication de garde-fous proposée par Sao pour garantir le destin commun montre qu'il considère cela avec méfiance (argument de façade visant à cacher les disparités).

Ce point du vue est partagé par **Primo (73 ans)**. Il envisage, certes, le destin commun comme un processus d'ajustement progressif :

214. P : Oui, (les choses vont évoluer) par le contact il faut qu'il y ait quelque chose de différent, qu'ils commencent à avoir des raisonnements plus pondérés : « c'est quand même d'une certaine utilité, que le Kanak demande de commencer à gouverner son propre pays ». Chose que son père n'envisageait pas. Et puis il peut dire « oui et bien…normal! Et puis maintenant il y a certains amis que je vois qui créent une structure politique et qui commencent à réaliser les difficultés de l'indépendance et puis qui sont en train de se pondérer dans leur raisonnement, etcetera ». Donc le fils va devenir moins virulent que le père.

Mais il souhaiterait idéalement voir la France réparer ses torts (tdp. 172 et 330) et qu'elle « dise d'une façon franche que le pays deviendra indépendant ».

Papa à Jésus (environ 60 ans) affirme qu'il faut éviter un vote précipité, qui impliquerait un gagnant et un perdant (tdp. 628). Il insiste sur la nécessité de négocier (tdp. 648) et de travailler ensemble (tdp. 656). Il estime que les jeunes ont de réelles possibilités, ce qui n'était pas le cas avant. Il leur conseille donc de ne pas reprendre la lutte et de travailler à la construction du pays (tdp. 718-727). De la même façon que Primo, il estime néanmoins qu'il est du ressort de la France de réparer ses torts, et adopte ainsi un discours déresponsabilisant :

560. P : Et maintenant, il faut que ce soit la France qui répare tout ça. Alors : les compétences, il faut les donner. Ce ne sont qu'eux qui vont donner l'indépendance. Ce n'est pas à nous, maintenant, de prendre le fusil et puis voilà, dire à la France : « tu dégages ».

Il conçoit clairement le destin commun dans l'union et dans la justice et estime que la présence des autres communautés est une donnée à partir de laquelle il faut construire des solutions, en accord avec le principe de l'accueil :

732. P : Mais avec la France. Si la France nous laisse, ils disent : « démerdez-vous » et bien voilà, c'est lui (rires). Mais nous, aujourd'hui, j'ai dit « il faut qu'il parte » mais il faut/ c'est lui qui doit nous aider à ce qu'il parte de lui-même. Voilà c'est ça. Et le destin commun.

Une autre tendance à prôner l'engagement en justice, tout en déléguant la responsabilité de la construction du destin commun à autrui consiste à appeler de ses vœux l'avènement de nouveaux chefs ou leaders (Al, Hip, Shorylem).

[256] Au présent, dans l'entretien.

Al (63 ans) constate une amélioration après les Événements :

> *538. AL : Voilà un peu le truc que je…/ Bon maintenant, si tu veux, j'ai parlé d'Événements qui sont passés : bon j'ai/ je ne suis pas contre les… Événements. Quelque part, ça nous a permis de prendre en compte notre identité.*
> *539. H : Oui.*
> *540. AL : De prendre en compte notre identité et puis de…*
> *541. H : La valoriser.*
> *542. AL : Valoriser.*
> *(…)*
> *908. AL : Maintenant les drapeaux, les… l'hymne, la monnaie, mais ça veut dire beaucoup de choses ça ! Ça veut dire que bon et bien il y a quand même un regard vers l'avenir, quel que soit le statut qu'on va vivre, mais il faut réfléchir sur ce devenir. Bien réfléchir.*

Le retour à la coutume augure le retour à une certaine forme de justesse dans le fonctionnement social (tdp. 84-90), même s'il faut s'accommoder de certaines personnes envers qui des griefs sont encore ressentis. Au niveau politique, ce sont les rivalités et les déchirements des deux partis qui ont mis un terme aux Événements sur le terrain (tdp. 575-580) :

> *860. AL : Maintenant… tout s'écroule autour de la politique. Avant il y avait une unité de la droite, il y avait l'unité au sein du FLKNS et maintenant tout se, se dégrade.*
> *861. H : Mmh. L'unité de… ?*
> *862. AL : L'unité autour d'un parti.*
> *863. H : Oui.*
> *864. AL : D'un groupe.*
> *865. H : Du FLNKS.*
> *866. AL : Du FLKNS ou du/*
> *867. H : Du RPCR, oui.*
> *868. AL : Du RPCR. Mais maintenant, au niveau du rassemblement UMP, il y a plusieurs groupes qui sont sortis d'un même/ du même combat politique. Comme au niveau du FLKNS, il y a beaucoup de groupes qui sont sortis du FLKNS qui formaient hier un groupe, un groupe du FLNKS et maintenant chacun…*

Il est intéressant de constater que la tension la plus vivement exprimée par Al, au niveau intrapersonnel, est celle qui consiste à évaluer positivement ou négativement la dissolution des deux grands partis et la multiplication consécutive de petits partis. Le phénomène qu'il décrit alors engage une analyse intéressante en termes de régimes d'action : si les accords inaugurent, pour certains de mes interviewés, une nouvelle période de transaction, rendue possible par la multiplication des partis et des interlocuteurs, ce passage est parfois critiqué, dans la mesure où on lui préférerait la situation antérieure. La désagrégation du FLNKS entraine, en effet, la chute des revendications indépendantistes et, pour certains, une forme d'agentification dans la mesure où l'action ne peut plus se réaliser, faute d'une autorité fédératrice. L'union est en effet synonyme d'orientation, il faut quelqu'un pour diriger et agir au nom du collectif. Une forme d'autorité, incarnée par le chef, est nécessaire pour structurer l'intragroupe et développer son potentiel d'action :

> *880-888. AL : Je disais « diviser pour mieux régner », ça c'est un… un argument qu'on emploie… que ce soit la droite, que ce soit la gauche, hein ! Mais en fait j'ai dit « diviser pour mieux, mieux régner », ça c'est pour le/ par exemple au niveau du FLN, c'est pour l'UC. L'UC qui est un peu le moteur du FLKNS, ou le grand groupe du FLKNS/ et pour mieux s'accaparer (…) C'est bien de diviser pour… pour avoir le dessus. (…) Aujourd'hui, même au niveau de la droite, le rassemblement UMP, qui est le (…) groupe fort, et bien quand tu es divisé comme : l'Avenir ensemble, les autres, les autres composants de la droite et bien… le dessus c'est la mainmise du rassemblement UMP. (…) Mais en fait, tout ça, c'est pour*

le côté négatif. Mais le côté positif pour moi, c'est d'avoir beaucoup plus d'interlocuteurs, c'est mieux pour les discussions démocratiques.

Lorsqu'il se projette dans le futur, Al mobilise la justice : il faut discuter, réfléchir, amener de nouvelles idées. Mais il oscille entre cette nécessité et celle d'avoir une équipe dirigeante, à même de fédérer la population (tdp. 582-592), ce qui ferait pencher l'interprétation de sa position vers une gouvernance plus directive.

Al considère que les gens sont devenus plus intelligents et associe directement cela au fait de prôner le vivre ensemble et le destin commun. Pour lui, le vivre ensemble s'expérimente au jour le jour (tdp. 155-166), le destin commun consiste à construire le devenir de la Province des îles, en réfléchissant de concert avec les indépendantistes. Il est envisagé comme un produit transactionnel (aboutissement des Événements permettant de dépasser les querelles idéologiques et de se tourner vers l'avenir). Il est l'indice d'une plus grande maturité :

842. AL : Maintenant les gens/ aujourd'hui les gens sont/ je pense, d'après les Événements, sont devenus très matures, très intelligents. Maintenant on peut dire ce que moi je pense, vis-à-vis de la politique que j'ai menée depuis, jusqu'à maintenant et eux aussi me disent ce que…/ On en parle. Je crois que ça c'est l'aboutissement des… de ces Événements qui nous a rendu matures, plus adultes. Comme aujourd'hui on…/ de par les revendications idéologiques hier/ aujourd'hui on prône le vivre ensemble. Le destin commun.
(…)
910. AL : Moi ici/ ici à Lifou/ le destin commun est arrivé, nous le vivons toujours. Là, comme les questions que tu m'avais posées tout à l'heure, maintenant je discute avec les indépendantistes : essayer de construire le devenir de la province des îles, mais on l'a toujours vécu ensemble puisque notre coutume a voulu que ce soit comme ça.

Le destin commun symbolise donc le vivre ensemble, l'union.

Le phénomène dont parle **Hip (46 ans)** dans les tours de parole 789-791 rapproche celui-ci de la position d'Al. La multiplication des partis divise la lutte :

789. HIP: Le FLN (et) puis tous les partis qui viennent de se créer, là, il faut qu'ils se mettent d'accord, tu vois ? Parce que ça, c'est la politique ça, ce n'est pas…
790. H : Mmh. Oui. Tu crois que s'ils redeviennent unis comme à l'époque de Tjibaou, il y a plus de chance que ce soit l'indépendance?
791. HIP: Peut-être c'est… moi, je dis ça : peut-être c'est… c'est, c'est l'autre génération. Mais pour le moment je ne crois pas.

Pour **Shorylem (27 ans),** il est nécessaire d'avoir des leaders pour motiver la jeunesse, des « élites », des « responsables », des « leaders » qui « décident » quoi faire (tdp. 305-307), fondant ainsi l'émancipation dans un régime qui délivre le plein pouvoir de décision au leader.

En ce qui concerne le destin commun, Shorylem est aussi méfiant que Sao et considère que l'expression ne correspond pas à la réalité plutôt conflictuelle du territoire. Parler de destin commun ne suffit pas à mettre les gens d'accord :

S : Et bien en fait, je n'ai rien compris le destin commun !
H : (Rires).
S : (Rires). Je n'ai rien compris ! Et bien on parle de destin commun et puis…/
H : Et puis tu ne sais pas ce/ mais non, mais tu as raison hein !
S : C'est trop… un destin commun et puis on s'engueule…/
H : Tu trouves que c'est abstrait.

S : Oui.
(…)
S : Et bien le fond/ enfin le fond on sait déjà, le fond. Il y a le destin commun ça veut dire que… le destin pour tous, quoi. Tous il faut qu'on se mette d'accord pour un bon…/ mais de là… comme on dit : c'est facile à dire mais très difficile à… faire.
H : Donc pour toi, ça exprime plutôt quelque chose de positif ou plutôt quelque chose de négatif ? Ou plutôt les deux ?
S : Et bien je ne sais pas trop en fait. Je ne sais pas trop te répondre parce que je n'en ai aucune idée (rire).

La tendance à projeter l'émancipation du peuple kanak dans un régime de justice, tout en évoquant des impératifs qui pourraient justifier un basculement dans un régime de violence, s'observe chez Primo, Henri, Guevara, Rebelle, Anam, Gorou, Itö et Hip.

Primo (73 ans) envisage une indépendance planifiée et annoncée de manière anticipée, « ce qui fait que ceux qui sont absolument contre, ils aient le temps de fiche le camp, sans perdre leurs biens » (tdp. 332). Les personnes qui s'opposent à l'indépendance seraient donc, dans ce cas de figure, congédiées de la discussion à propos des équivalences.

Henri (70 ans) utilise la métaphore du « référendum-couperet », une image efficace pour exprimer le régime de violence. Il estime qu'il faut trouver une porte de sortie, un espace intermédiaire permettant d'aménager un régime de justice à même de fournir un support à la transaction (tdp. 655). Il semble donc ouvrir les équivalences en accordant aux indépendantistes une plausibilité en propre. Mais il relève un état de fait pour le moins intéressant : il n'a rien contre l'indépendance si elle est établie de façon démocratique. Il est néanmoins conscient que, si les choses se font démocratiquement, il n'y aura pas d'indépendance :

450. M : Non, mais ce qui est ridicule/ moi je vais vous dire entre nous : aujourd'hui, on parle de démocratie, et on s'aperçoit qu'ici, même si on vote demain démocratiquement et qu'on dit qu'on ne veut pas l'indépendance, on nous le dit, on nous l'explique, qu'il faut quand même l'indépendance. Ils l'expliquent tellement, ils le disent tellement, que finalement, en plus, avec la trouille au ventre, de dire : « si jamais on ne fait pas l'indépendance, on reprend l'action, on fait la guerre ». Ça c'est les Kanak qui font comme ça. Mais pas la majorité !

Henri décrit ici une situation qui manifeste un agencement d'appareillages politiques relevant de la justesse, pour la majorité qui votera contre l'indépendance et de la violence, pour la minorité qui considère que l'imposition du fonctionnement démocratique est une violence en soi.

Il faut donc transiger en faveur d'une indépendance dans la France et choisir le troisième des trois termes de l'alternative suivante : « l'indépendance pure et dure, l'indépendance modérée-association et la troisième c'est peut-être avec la francophonie dans la France et dans l'Europe » (tdp. 450). Henri préfère « décoloniser ce pays » et donner aux gens la fierté d'être indépendant et estime que dans la mesure où la France menace de « lâcher » le territoire, autant être indépendant. Le caractère transactionnel du point de vue adopté me semble pouvoir être largement nuancé, en cela qu'il tend à l'attribution d'une responsabilité exclusive à soi (« on doit les décoloniser », l'indépendance leur est « donnée »), elle n'est donc pas co-construite. Plus encore, il se base sur la déresponsabilisation d'autrui (selon lui, sans l'imposition de la démocratie, les Mélanésiens de KNC ne seraient pas capables d'instaurer une gouvernance à même d'assurer la paix sociale). C'est ce qui se dégage des tdp. 431-432 :

431. H : Mmh, mais qu'est-ce que vous diriez aux gens qui/ aux indépendantistes qui disent que le système démocratique ne leur convient pas, dans la mesure où il a été importé, et que/
432. M : Et bien, je dirais que quand ils étaient dans leurs forêts, il n'y avait rien qui existait. Et comme ils n'en sortent que depuis 200 ans, il n'y a pas autre chose que la démocratie sur tout (…) le monde entier. Bon, voilà. Il y a pas d'autres solutions pour s'en sortir, et si maintenant, ils veulent de la dictature, alors il faut qu'ils se trouvent un dictateur et il y aura… il y aura une guerre civile tous les trois mois. Parce que la Calédonie, c'est quand même 36 peuplades mélanésiennes différentes !

Pour Henri, la période qui fait suite aux Événements semble marquée par une conception (bien à lui) de la justice : il faut, certes, accorder une forme d'indépendance aux Kanak et les intégrer dans les projets à caractère commercial mais les mesures ne sont pas prises en commun. Ce sont les personnes au pouvoir qui « accordent » et « intègrent ». D'ailleurs, les choses tendent selon lui à stagner, dans la mesure où les politiciens ne se préoccupent toujours que de leur propre intérêt.

La définition qu'Henri me fournit du destin commun ressemble fort à celle du régime de justice, puisqu'il s'agit pour lui de discuter, d'affronter les problèmes et de s'accorder mutuellement une légitimité en propre. Le destin commun est synonyme de réconciliation, d'union et préfigure une évolution :

653. M : Et bien le destin commun, ça veut dire qu'on doit vivre ensemble. Donc on doit se comprendre, on doit discuter, dialoguer et régler tous les problèmes que l'on peut trouver en face, d'une façon intelligente à l'amiable, à la coutume, avec le respect. Le respect de la coutume c'est très important. Si on respecte, on n'aura pas de problème. Moi par exemple, la seule chose que j'ai dit moi, aujourd'hui, j'ai reproché que les politiques n'aient pas fait la coutume du pardon pour toute la population. La coutume de réconciliation, à l'échelon de la population. Moi j'ai dit : « c'est Place des cocotiers, avec le bougna et faire manger toutes les ethnies ensemble ».

Guevara (66 ans) ouvre une interprétation en termes de justice :

382. G : (On a fait les Événements) pour montrer qu'on existe et pour leur dire qu' « on est chez nous et vous, vous n'êtes pas chez vous, vous êtes chez nous ». C'est là que je voulais… j'ai expliqué avant, enfin ça me reste toujours ça et maintenant j'aimerais dire aux jeunes que ce n'est plus la peine. On a fait ce qu'il faut faire et maintenant ils ont compris. La/ la France a compris maintenant. Elle a compris maintenant, que ce n'est pas une solution de les contrer chez eux, mais de discuter pour arriver à un point final dans le calme. Dans le calme, quoi, sans la guerre.

Mais lorsqu'il se projette dans le futur (tdp. 355-366), Guevara manifeste une position porteuse d'ambiguïté : dans un sens, il prône le dialogue (il faut vivre ensemble et parler ensemble) mais, eu égard aux Caldoches, il juge nécessaire de leur « expliquer » et estime que « c'est à eux de faire des pas », de changer d'attitude, dans la mesure où, s'ils sortent les fusils, ce sont eux les perdants :

364. G : Mais si demain on noie la… enfin l'objectif et puis eux ils sortent[257] *le fusil, c'est eux les perdants ! (…) C'est comme à Vanuatu, quand il y avait un problème les Calédoniens sont descendus ! Pas les Calédoniens, les Blancs au Vanuatu, ils ont sortis, ils ont sorti les fusils, mais ils se sont faits bombarder pas les militaires Fidjiens. (…) Alors moi je dis qu'il faut les accepter les Calédoniens d'ici, souche européenne, mais il faut qu'ils changent aussi d'attitude !*
365. H : Qu'ils choisissent leur camp quoi !
366. G : Voilà, de façon de penser. (…) (les) Calédoniens disent : « c'est ici chez moi » ! Ils ne veulent pas savoir. C'est comme les Wallisiens, le Wallisien aussi, ils disent « ça, c'est chez moi ». Ah non eux, c'est Wallis, c'est des Wallisiens. Les Tahitiens, c'est bien ! Eux ils sont/ ils reconnaissent bien leur identité là où ils sont. Mais les Wallisiens, c'est un peu comme les…/ c'est comme partout, ce n'est pas tout le monde, mais il y a toujours des petits/ des malins quoi (rires) !

[257] Au futur proche, dans l'entretien.

Ce type de discours exclut l'ouverture des équivalences. La responsabilité est rejetée sur ces « ils », le dialogue ne s'engage pas vraiment entre les Caldoches et les Mélanésiens qui ne sont pas disposés à transiger.

Pour Guevara, le destin commun est conçu comme étroitement imbriqué à l'éducation des jeunes. Il faut leur montrer l'exemple, leur enseigner à évoluer vers le respect du prochain, même si ce n'est pas facile (tdp. 438-441). Il s'agit de tirer parti de l'expérience des Événements pour ne pas retourner dans la violence. Il ne s'agit pas de donner raison à *alter* mais d'engager une coopération conflictuelle. On peut dire qu'il envisage plutôt le destin commun dans une perspective d'union (il faut vivre ensemble) et dans un régime de justice :

> *248. G : Depuis quelque temps il y avait/ on parle du destin commun, vous voyez et puis nous on a compris un peu et on essaye. Ce n'est pas qu'on a compris qu'ils ont raison, non ! Mais on a compris que ce n'est plus la peine de revenir en arrière. Il y a des cas qu'on peut revenir en arrière pour pouvoir avancer le présent, mais il y a des cas qu'on ne peut pas faire. Il faut oublier. Il faut oublier tout ça et puis vivre ensemble. Avec eux.*

Lorsque **Rebelle (57 ans)** parle de la période actuelle, c'est plutôt avec amertume. Pour lui, les Blancs ne pensent qu'à leur profit et le destin commun demeure la seule voie possible pour éviter d'autres morts. Il précise que les riches pourraient bien repartir chez eux complètement démunis, si un problème intervient à nouveau, ce qui laisse penser que Rebelle à une appréhension de l'émancipation comme fondée en violence :

> *511. R : (Rires) Ils craignent pour leurs intérêts. Parce qu'ici, ils font les petits malins. Ils disent : « ouah on est riche ! ». Le jour où il y a un problème, c'est en slip qu'ils vont retourner chez eux ! (Rire) tu sais, comme les mecs qui sont au Vanuatu.*

Pour Rebelle, le destin commun ne respecte pas le principe de complémentarité entre l'accueillant et l'accueilli. Il menace les prérogatives des Kanak, éloigne les jeunes de la lutte et s'oppose à l'indépendance. La métaphore de la salade exprime clairement le danger de dilution ressenti. Aller dans le sens du destin commun est, par ailleurs, perçu comme quelque chose d'inexorable :

> *R : Alors, maintenant, les jeunes, bon… depuis que je me suis éloigné un peu des jeunes[258], je ne sais pas trop. Il faut/ ça, il faut plutôt demander aux jeunes. Maintenant, je crois qu'avec le destin commun/ j'ai plutôt l'impression que les jeunes ont un peu oublié la lutte. Enfin, c'est moi, je vois ça comme ça.*
> *H : Et puis tu trouves que c'est une bonne chose ou pas ?*
> *R : Ce n'est pas une bonne chose.*
> *H : Non ?*
> *R : Parce que tu vois, comme je te l'ai dit, nous, on a une conscience kanak. On veut qu'on nous reconnaisse d'abord/ notre indépendance, tu vois ? Nous on ne veut pas être mélangé avec des poireaux, avec des machins, comme une salade. (…) On a une fierté de Kanak, moi je suis fier d'être kanak. (…) Maintenant, les jeunes n'ont plus de fierté.*
> *(…)*
> *R : Et ça, c'était pour l'arrivée de Rocard. (…) Ils croient que nous, on va aller dans le sens du destin commun. On peut plus faire machine arrière. Si on fait machine arrière…*
> *(…)*
> *R : Ben oui, ça fait des années on les entend plus parler d'indépendance. C'est « émancipation », « destin commun », mais nous, au parti travailliste : « indépendance ». Les autres, les ethnies, avec*

[258] Il travaillait avec les jeunes, mais a pris sa retraite depuis peu.

nous, indépendance. Parce que tu vois : « y a pas moi, y a pas toi ». (S') il n'y a pas les Kanak, les autres, ils ne sont pas là. (Si) nous on n'existe pas, et bien eux ils n'existent pas. Donc, il faut nous considérer d'abord et puis nous on considèrera[259] *les autres.*

Selon **Anam (56 ans)**, les oppositions se poursuivent, malgré les Accords, de façon latente et elle n'exclut pas une résurgence du conflit physique, si les inégalités perdurent dans la mesure où les Kanak sont minoritaires dans le pays, sous la tutelle de la France, européanisés et non encore indépendants (tdp. 650-652). Le destin commun équivaut à abolir les discriminations raciales et à travailler ensemble dans le respect :

A : La signification que je donne au destin commun… c'est que, quand on dit « commun », c'est… un destin c'est pour tout le monde. Quand on parle de « commun » c'est que tout le monde vive ensemble, que nous soyons égaux, qu'il n'y ait pas de races…Qu'il n'y ait plus… de discrimination. Tu vois ! Le destin, c'est que nos enfants ne subissent plus de discrimination raciale. Qu'il n'y ait plus de discrimination dans tout ce que tu fais, comme ils ont fait avant. Parce qu'il y a toujours des discriminations. Nous, les Kanak, on n'a pas le droit. Donc maintenant, quand on dit « destin commun » ça signifie qu'on essaye de faire tourner le destin. Le destin va se tourner pour que l'on ait plus à dénigrer l'autre, qu'on puisse travailler ensemble sans se/ On peut travailler ensemble que ce soit n'importe quel parti, n'importe quelle couleur. Dans nos cultures, il faut respecter… que chacun respecte l'autre… c'est ça ! Quand on dit « le destin commun » c'est d'être… ensemble quoi! Plus de discrimination !

Gorou (51 ans) reconnait que les Événements ont entrainé un certain nombre d'acquis : au niveau de la scolarisation en général (tdp. 422-424), à celui l'enseignement de l'histoire en particulier (tdp. 430) ; au niveau culturel (tdp. 74), mais également au niveau des mentalités tant de la part de droite locale (tdp. 407-411) que de celle des Caldoches (353-359). Il valorise le dialogue et la participation de chacun à la construction d'une société viable et plus juste. Il projette donc l'émancipation via un régime de justice. La participation de tous à cet effort est encouragée, chez les jeunes (tdp. 88-90) comme chez les adultes :

488. G : Moi je dis toujours à Joël : « tu vois, dans ce pays on a besoin de gens comme vous qui entreprennent, qui… voilà, qui travaillent avec des Kanak, qui… voilà ». Moi j'ai plus d'affinités avec des gens comme ça qu'avec un/ avec certaines familles de Caldoches qui se sont fait du blé pendant plus de 100 ans de colonisation.

Il ne semble pas outre mesure opposé à une collaboration avec la France :

397. G : Mais qu'on peut/ parce que moi, je pense que des pays comme la France/ parce qu'ils ont la même histoire commune. Avec la France. J'ai de la famille du côté de ma mère, j'ai de la famille en France, parmi les Pwopalés. On est obligé de faire avec. Ce ne sera pas avec d'autres pays, quoi. Peut-être au niveau des relations du futur… des futures relations internationales que peut avoir… un pays dépendant plus détaché de la France mais, disons, l'avenir ensemble je (le) conçois (comme) ça au niveau des compétences, qu'on a à gérer, comme la défense, surtout la défense.

Il dénonce néanmoins un certain nombre de mécanismes qui continuent à opprimer les Kanak :

403 G : Si tu prends une majorité et bien ce ne sont que des fils de bourgeois, ceux qui ont accès aux grandes écoles, hein ! Depuis plus de 150 ans, on compte sur les doigts de la main les Kanak formés pour médecin, pilote, on compte sur les doigts de la main, ouais.
404. H : Donc ça, tu dis : « il faudrait développer…/.

[259] Au présent, dans l'entretien.

Sa plus grande préoccupation est tournée vers l'exploitation du nickel, problématique qui, si elle n'est pas résolue, pourrait le mener à rompre la transaction :

> *381. G : Nous, on essayait de rattraper sur le nickel, pour faire justement… plus de bénéfices au niveau du pays. (…) La France est actionnaire des banques, ça fait des années que ça dure. Plus de 150 ans de… d'exploitation du nickel, ça nous a laissé quoi ? Des vallées, des cimetières, des tribus ensevelies sur leur merde, là, (*inaudible*) pollué, mais en fin de compte, ça a profité à qui ? Ça a toujours profité à la France. Le pays, peu… peu ! Tu vas dans l'ancien centre minier et bien c'est à l'abandon.*
> *(…)*
> *524. G : Il y a… il y a des cimetières qui ont été engloutis, il y a des tribus qui ont été polluées. Il y a le préjudice moral, culturel, à tous les niveaux ! Tous les préjudices que le peuple kanak a subi. Et bien au niveau compensation, rien ! Mais rien de rien ! Rien, rien, rien ! Moi je dis toujours aux garçons : « moi, si mon cimetière et le cimetière ancestral est envahi par les boîtes du nickel, je leur flingue la gueule ».*

C'est donc pour ne pas avoir à transiger à propos du nickel que l'indépendance semble, pour Gorou, nécessaire :

> *396. H : Donc toi, tu le vois dans le rééquilibrage des richesses, quoi.*
> *397. G : Dans le rééquilibrage et dans l'indépendance surtout ! Parce qu'il faut bien se dire qu'à partir d'un moment où nous, on n'est pas indépendant dans ce pays et bien il ne faudrait pas imposer/ je parle surtout au niveau du nickel quoi.*

Gorou, rapporte la notion de destin commun au fait de vivre ensemble, toutes ethnies confondues. Il précise que le phénomène n'est pas nouveau. Dans cette perspective il s'agit pour lui d'atteindre la parité de participation, notamment de point de vue de la redistribution :

> *G : Destin commun, on est en plein dedans déjà. Moi je le vois. Et bien je te disais que le destin commun, nos grands-parents l'ont fait avant nous avec les autres ethnies : Javanais ou autres. C'est dans ce sens-là qu'il faut continuer. On est obligé, hein ! Je conçois le destin commun comme ça, mais avec plus d'égalité dans la façon de faire, dans la façon de faire profiter les différentes ethnies, différents travailleurs de ce pays parce qu'il faut que ça profite en premier lieu aux travailleurs et aux gens, aux minorités de ce pays et ça ne profite pas, ça a été le cas pendant des années à une certaine classe et à certaines familles. C'est comme ça que je conçois le destin commun.*

Alors que nous discutons du futur et de la politique, **Hip (46 ans)** me parle d'une parole des vieux, basée sur la métaphore d'un cocotier qui pousse. Selon cette métaphore, l'homme doit se nourrir de paroles et de contacts tout au long de sa vie pour se redresser, à l'instar des soins apportés au cocotier. Il relie cette philosophie à la politique : pour lui, la politique vient après cela. C'est une affaire de Blanc, imposée par les Blancs. La réelle gouvernance qu'il reconnait est une gouvernance endogène (il ne précise pas laquelle mais elle est associée à la simplicité, « à la justesse ») :

> *939. HIP: Parce que la politique, ça c'est après. La politique, pour nous, c'est après, ça. Ce n'est pas la politique à nous, c'est la politique aux* kamadra*, ça. Nous on a notre… notre politique, nous.*
> *940. H : C'est la chefferie, quoi.*
> *941. HIP: Oui c'est un peu simple. Comme avant, on n'a pas besoin d'aller… au magasin pour acheter du riz ou… de la viande, tout ça. Enfin on est… c'est naturel, quoi !*

D'après Hip, les Kanak du nord-ouest de la Grande Terre sont aujourd'hui des esclaves, mis de côté, repoussés dans la chaîne et assujettis aux *kamadra*. Les choses n'ont pas vraiment évolué et pour que cela se fasse, il faudrait restaurer la pleine souveraineté des Kanak :

> *722. HIP: Aujourd'hui, quand on va sur Boulouparis, (…) on voit plus les Kanak, là-bas. Enfin, ils sont mis de l'autre côté. A partir de Païta jusqu'à… Koumac tout ça… C'est bon à Pouébo, là, tout ça là, c'est un*

peu loin, on voit encore des Kanak. Mais près de Nouméa, ça y est, il n'y a plus de Kanak qui y vivent[260]*, il faut aller dans la chaîne.*
723. H: Ils ont été mis dehors…/
724. HIP: De côté, oui. Maintenant ils sont esclaves, maintenant. Ils vont venir travailler pour les Blancs, les machins de.../ on voit des noirs à cheval et les kamadra, ils leur disent : « va là-bas, va prendre tous les bétails de là-bas et faire rentrer dans le…/.
725. H : Dans le ranch, oui.
726. HIP: Dans le ranch. Ça, ce n'est pas notre rôle, ça. Notre rôle c'est de gérer la terre. C'est de gérer.
727. H: De gérer votre pays quoi.

Les deux partis gouvernent et prennent les décisions pour les autres, on ne peut pas dire qu'un cadre civique ait réellement été instauré :

912. HIP: Ca fait que ce qui est/ pour moi ce qui est difficile, ici en Calédonie, c'est qu'il y a le parti UC et puis le parti UMP. Pour pouvoir arranger les choses, il n'y a que les deux partis qui vont aller… là… avec les…
913. H : Ah oui, au lieu de faire venir tous les partis.
914. HIP: Tous les partis, voilà.

Sa position quant à l'émancipation, par conséquent, contradictoire : il juge bénéfique d'avoir « marqué le coup », pendant les Événements (tdp. 766-773) et ne semble pas prêt à transiger sur la gouvernance par les Kanak, mais il est malgré tout en faveur du dialogue et d'une émancipation fondée en justice, à la manière de Tjibaou, et en défaveur d'une imposition par la force, à la manière de Machoro (tdp. 476-489). Cela semble constituer la contradiction principale de Hip.

Hip commence par rejeter l'expression « destin commun ». A ma relance, le destin commun est considéré comme marquant une volonté de travailler ensemble et relié à la politique :

880. H : Et pour terminer, par rapport à/ tu as déjà entendu parler de l'expression « destin commun »?
881. HIP: Pas du tout.
882. H : Non ? C'est/ donc toi tu lui… tu lui donnes aucune signification. Enfin, tu ne sais pas ce que/ enfin tu ne peux pas expliquer pour moi…
883. HIP: Et bien pour moi, le destin commun c'est…/ voilà, ça y est, c'est déjà… mis par les deux drapeaux. Peut-être que c'est un signe pour nous. Peut-être pour pouvoir travailler ensemble pour le référendum.
(…)
888. H : En fait c'est plutôt lié à la politique?
889. HIP: Lié à la politique, oui.

Le drapeau est un signe de reconnaissance mais Hip a entendu, aux informations, qu'il est mal reçu par les gens du village de Koné (nord-ouest de la Grande Terre) ce qui, pour lui, augure l'impossibilité « d'arriver à notre but ». Le destin commun est donc envisagé comme une menace par rapport à l'indépendance :

898. HIP: C'était…/ putain, j'ai oublié. Et bien eux, pour eux, je ne crois pas hein? Ils ne sont pas d'accord, hein ! Quand ils ont mis le drapeau, là-bas… à Koné. Et bien ils ont (eu) du mal à lever le drapeau kanaky. Enfin, il n'y a pas longtemps, hein !
904. HIP: Parce qu'eux, le drapeau qu'ils ont accepté c'est toujours flèche faîtière, mais bleu, vert, jaune. Euh… bleu, vert un peu foncé et puis blanc et flèche faitière… Autrement je ne sais pas, j'ai oublié comment il a signifié le…/ Il a dit : « pas lever le drapeau kanaky mais…
905. H : Mais faire un drapeau un peu mélangé.

[260] « qui sont », dans l'entretien.

906. HIP: Oui, oui, mais ça c'est les…/ enfin : comme ça, ils ne vont pas montrer que le peuple Kanak est là. Il a voulu laisser l'autre drapeau.

Selon Hip, les gens essaient de créer un drapeau mixte, pour invisibiliser le peuple kanak. Ces propos placent donc celui-ci dans une position de destin commun dilution.

Aujourd'hui encore, les Kanak sont utilisés, selon **Itö (53 ans)**, dans l'imagerie folklorique pour attirer les touristes. Ils représentent ainsi un pays qui ne leur appartient pas, au profit des non-Kanak :

524. I : Parce que là, c'est dire aussi que les intérêts ne sont plus les mêmes. Tu vois ? C'est un peu ce qu'il se passe aujourd'hui. Quand on parle de tourisme en Nouvelle-Calédonie, on met en avant des photos de… Kanak, hein, de bougnas, de truc comme ça. L'authenticité… on met en photo ! Puis, quand tu arrives ici et bien tous ceux qui tiennent le marché et bien ce n'est pas les Kanak. Tu vois ! On n'attrape pas les mouches avec du vinaigre !
525. H : Attraper les mouches… les touristes ?
526. I : Voilà.
527. H : Oui. Et après ?
528. I : Et puis arrivés ici, c'est eux qui ont le… le marché économique !

Le conflit perdure dans la mesure où perdurent les injustices basées sur la ségrégation ethnique : ceux qui tiennent le marché ne sont pas des Kanak (tdp. 524). Ces derniers ont, par ailleurs, toujours fait des concessions :

168. I : Quand on nous demande à nous Kanak de faire des propositions et bien les propositions qu'on fait, nous on les appelle des propositions, mais l'ombre de ce mot, c'est quoi ? C'est des concessions (qu') on fait ». On fait des concessions sur des choses qui nous appartiennent.

Ainsi faudrait-il, selon Itö, procéder à un rééquilibrage, surtout au niveau des terres, dans la mesure où c'est le seul moyen de garantir la paix sociale entre « les autochtones » et les autres communautés (tdp. 530). S'il n'est plus possible de mener une lutte armée, le plus important est de veiller au contrôle de l'immigration et à l'intégration des Kanak dans les projets à caractère économique :

168. I : Et bien, que… que les gens, quand ils viennent ici, il ne faut pas qu'ils investissent… bêtement. Il ne faut pas qu'ils fassent n'importe quoi dans le sens où on est appelé à un statut où il y aurait un robot/ une auto-détermination.
(…)
182. I : Deuxième point important : dans tout gros projet à caractère économique, tous les gros projets économiques, que ce soit le nickel, ces projets-là, c'est qu'on ouvre le capital à l'actionnariat populaire. Hein ? Et là on commence à amener tous les hommes au même niveau.
(…)
550. I : Et bien le truc c'est que tu ne peux pas mener une lutte armée. Hein ? Et puis l'autre problème c'est que tu ne peux pas accueillir tout le monde. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'il faut faire un calcul d'économiste, pour savoir le nombre de personnes que tu pourras, rece-/ garder, hein ?

Ces dernières remarques démontrent une ouverture des équivalences. Itö se projette donc malgré tout dans un régime de justice.

Itö situe le destin commun dans une « évolution psychologique de chaque individu », évolution en faveur d'une consommation raisonnable, sans gourmandise, et d'une attention à ne pas déplacer les équilibres (tdp. 560-580). Il ne parle pas de la nature mais de l'environnement synonyme de « vie », « qui crée les hommes » :

568. I : Et bien, le destin commun c'est quoi ? C'est la vie hein ! Tout court ! Voilà. Et dans la vie et bien il faut garantir, il faut apporter la garantie de la vie. On parle de pollution de l'air. Mais quand on dit « pollution de l'air » et bien on pollue la vie. Le premier destin commun c'est la vie, qu'est-ce qu'on fait pour… pour vivre bien ! Sans gourmandise, parce que c'est… c'est de l'abus, c'est de la surconsommation. La télé, elle est bien placée pour ça. Plus blanc que blanc. Ceci cela. Machin selon, blabla, le petit canard dans les chiottes.

La notion de « coexistence harmonieuse entre les peuples » est détournée vers une coexistence harmonieuse impliquant les éléments naturels (l'air, l'eau, les vaches, les montagnes) ». Cette vision du destin commun s'éloigne de la dimension policulturelle qu'on lui confère la plupart du temps.

Les personnes qui fondent l'émancipation du peuple Kanak uniquement dans un régime de violence sont Daynon, Shaou et Malcolm, ainsi que les Jeunes de Targe.

Quand il lui arrive de parler des Événements avec les jeunes et que ceux-ci lui demandent ce qu'il faudrait faire dans le cas d'une défaite de l'indépendance, **Daynon (65 ans)** leur répond :

949. D : « Et bien je ne vois pas… d'ici. On ne peut pas boycotter. On boycotte quoi? On n'a pas de leaders, la plupart des leaders ils sont… ».
950. H : Pervertis.
951. D : Dans les provinces.
952. H : Et/
*953. D : Tu sais… pffiu, ça me travaille beaucoup ça là. Parce que je sais, je sais ces histoires, c'est ça aussi! Le Kanak, il passe en dessous la table. Mais une fois sous la table c'est fini. (*Inaudible*) tu ne bouffes pas toi. C'est ça le sens « en dessous la table ». La table ça va parce que t'es en face de moi, on peut discuter. Mais une fois en dessous la table, c'est la place des chiens et des poules en bas. Si t'es un chien ou une poule, en dessous la table parce que t'es là. Tu ne peux pas te rabaisser à eux pour la plupart des conversations, quoi.*

L'émancipation est ainsi très clairement envisagée dans un régime de violence. Le destin commun consiste à partager l'indépendance, ce qu'il ne souhaite pas. Il estime qu'il est nécessaire de restituer au peuple kanak ce qui lui a été pris, ce qui exclut le partage avec les autres communautés :

1127. H : Et est-ce que tu as déjà entendu l'expression « destin commun »?
1128. D : Oui, destin commun c'est ça, là.
1129. H : Mmh. C'est/
1130. D : Destin commun ça veut dire indépendance associée avec la France.
1131. H : Ouais, voilà!
1132. D : Indépendance partagée. Avec qui? Les non Kanak.
1133. H : Mmh.
1134. D : Mais attention, parce que le colonisé, c'est le Kanak. La décolonisation, dans le truc, là, l'accord, il demande la décolonisation de nous, les Kanak. Et pour arriver à bout de l'indépendance associée. (Inaudible) décoloniser. Décoloniser ça veut dire quoi? Décoloniser. Tu regardes le colon, pour qu'il soit propriétaire. Ben quand ce sera décoloniser ça sera revenu à lui. Puisque c'est… associé avec la France. La France elle va partager avec toi parce que l'indépendance associée c'est l'indépendance partagée. Partagée. Avec qui? Avec toutes les ethnies qu'il y a ici sur ce pays.
1135. H : Ah oui donc ce ne serait pas de la décolonisation.
1136. D : Ça ce n'est pas, c'est faux!!!

La menace de dilution s'exprime très bien dans l'intervention suivante :

645 : Et je crois qu'aujourd'hui, c'est l'indépendance associée ou je sais quoi. Mais si tu reviens plus tard, toi le Kanak, tu ne seras plus chez toi. Parce qu'à leur venue, les autres t'auront noyé. Demain

vous serez pour l'indépendance ou non ? Dis oui ou non. Tous les Blancs vont devenir kanak. Mais toi le Kanak? Fini!

Malcolm (63 ans) estime que « Événements ou pas, on sera toujours chez nous », même s'il faut s'entretuer. Les autres pays ont bien eu leur indépendance dans le sang (l. 53). S'il envisage la possibilité de travailler avec les autres, ce sont clairement les Kanak qui devront décider de la manière :

106. Tu viens, tu t'abaisses[261] devant nous. Si nous dirigeons la Calédonie et si on dit « on fait comme ça » et bien vous, vous nous respectez et alors on fait tous ensemble. Si nous, les Kanak, on dit « et bien on fait ça ». C'est ça! C'est ça quand on dit « respecter ». C'est une façon de dire que nous, on travaille ensemble, mais en suivant notre règlement à nous, les Kanak.

Pour Malcom, le destin commun participe à la dissimulation du racisme et de l'injustice endurée par les Kanak. Il constitue une stratégie pour endormir les jeunes et les éloigner de la lutte :

90. Quand c'est un truc de Kanak et bien… tu ne vois pas d'événements comme un mariage… On ne va jamais montrer des gens comme nous. C'est un truc de racisme. Tu vois qu'il y a des trucs…
91. C'est pour ça que même si eux, ils ont dit « on est ensemble, la Nouvelle-Calédonie… ». (H : Ah, c'est pour ça, tu penses que le destin commun c'est juste de l'hypocrisie ?). Raaah, ça c'est de l'hypocrisie, ça. (H : Le destin commun c'est pour endormir le Kanak). Oui, c'est ça! Ils vont endormir le Kanak et puis toute la jeunesse. Comme ça, les jeunes ne voudront pas suive ceux qui veulent le bien du territoire.

La coexistence avec les autres communautés est vécue comme une menace de dilution :

105. (H : Mais peut-être parce qu'il se sent plus calédonien que français). Non. Ça c'est ce qu'il pense. Parce qu'ils font ça juste pour amadouer les autres. C'est un truc pour amadouer les autres comme les Wallisiens, les Vanuatais, les Tahitiens. Comme ça eux, ils vont voter pour eux. Même les chinois, tu vois? Les Javanais, les Martiniquais, les Réunionnais… hein? Ils vont venir là. S'ils emmènent ça, c'est pour se renforcer, noyer les Kanak.

Shaou (50 ans) conçoit le présent comme une projection du passé. En ce sens, il perçoit et souhaite une continuité :

838. H : Et puis vous, vous avez l'impression que les Événements appartiennent au passé ou bien qu'ils ne sont toujours pas terminés ? Que ce sont des choses passées ou que ce sont/
839. S : Pour moi, je dis… « ouah »/ pour moi c'est le passé… je ne crois pas, même si tu prends le passé, tu iras[262] toujours au présent. Ce que tu auras fait[263] dans le passé, et bien tu vas le continuer dans le présent. C'est même/ on parle de passé là, peut-être que tu mourras[264] après-demain, si ce n'est pas moi. On ne sait pas ce qui va se passer en 2014, s'il y a quelque chose (ou) s'il n'y a[265] pas. Peut-être qu'on ira[266] sur le terrain quoi ! Parce que là, là, tu vois, les leaders et l'Etat, ils ont fait trop de choses que je n'aime pas/

L'extrait suivant parle de Machoro. Celui-ci étant secrétaire de l'UC, je cherche à clarifier la sympathie manifestée pour lui par Shaou et Malcolm, membres du FULK congédié du FLNKS (de

[261] « S'abaisser » n'a cependant pas la connotation diminutive que l'on peut souvent lui prêter. Le verbe spécifie la relation conventionnelle entre accueillant et accueilli.
[262] Au futur proche, dans l'entretien.
[263] « vas faire », dans l'entretien.
[264] Au présent, dans l'entretien.
[265] Au futur, dans l'entretien.
[266] Au présent, dans l'entretien.

majorité UC) après le meurtre de Tjibaou et Yeiwéné. C'est pourquoi je leur pose la question du parti dans lequel Machoro s'inscrit. Leur réponse confirme mon attente. C'est parce qu'il était favorable à ne plus négocier l'indépendance et voulait la prendre de force que Shaou et Malcolm s'identifient à cette figure :

> *465. M : Mais l'idée de l'indépendance, c'est le FULK.*
> *466. H : Machoro, il était FULK?*
> *467. M : Non, UC.*
> *468. H : UC d'accord.*
> *469. M : Mais seulement lui c'était*[267] *(un) UC actif.*
> *470. S : Voilà.*
> *471. M : C'est pour ça, tu vois, (inaudible) comme il est actif.*

Cela se confirme aux tdp. 885-887 :

> *885. M : Comme la France a envie de/ comment on appelle ça ?/ destin commun, (*inaudible*) et si les indépendantistes ne veulent pas…*
> *886. S : On refait ça. Nous, on ne sera pas d'accord.*
> *887. M : Quelle serait leur réaction et même les Kanak, vous croyez qu'ils seront heureux si les autres viennent ? Il y aura toujours quelque chose qui se passe.*

Comme déjà dit, Shaou et Malcolm prévoient un appui venant des jeunes, dans le cas d'une résurgence du conflit (tdp. 888-894). Ils projettent que ceux-ci passeront par les mêmes étapes qu'eux-mêmes, au début des Événements : ils intégreront les comités par respect pour l'autorité de leurs vieux et se formeront sur le tas.

Shaou projette donc l'émancipation du peuple kanak dans un régime de violence et envisage clairement le destin commun comme une menace : il représente l'opposé de l'indépendance kanak et socialiste, si chère aux deux compagnons. Shaou rappelle la préséance de l'accueillant. Pour Shaou, la KNC ne peut-être décolonisée que si elle est rendue aux Kanak :

> *847. H : Et est-ce que tu as déjà entendu parler de l'expression « destin commun »/*
> *848. Saou : Ouf/*
> *849. H : Pour toi, c'est quoi la signification que tu lui donnes?*
> *850. S : Je ne peux pas dire. Parce que si je parle, ils vont dire que je suis raciste (rire).*
> *(…)*
> *853. H : Pour toi « destin commun », ça veut dire vivre avec les Blancs, c'est ça?*
> *854. S : Mais non ce n'est pas que contre les Blancs. Moi je ne suis pas contre les Blancs/*
> *855. H : C'est la France, c'est l'Etat comme tu disais.*
> *856. S : Je ne suis pas contre, (…) chaque pays a un peuple. Chaque pays, tout le peuple, un seul peuple. Moi je ne vais pas en France pour aller demander, je ne vais pas en France pour coloniser la France, ce n'est pas chez moi, même à Wallis, ce n'est pas chez moi. Ce n'est pas que/ voilà : comme les jeunes de Wallis ils viennent ici là, contre l'indépendance c'est pour ça que moi je/ c'est bon si on fait destin commun, si on est ensemble. Si on dit : « on vote contre la France, le référendum machin », oui ça va aller, mais (…) pourquoi ils sont contre nous ? Pour moi. Moi je dis comme ça.*
> *857. H : Ouais, d'accord. « Destin commun », en fait, c'est le contraire de Kanaky ?*
> *858. S : C'est le contraire.*

Pour les **Jeunes de Targe (18-21 ans)**, la période actuelle se caractérise par des acquis concrets, dont l'agencement permet une forme de justesse. L'issue de la consultation électorale de 2014 pourrait néanmoins, nous l'avons vu, faire basculer le territoire dans une rupture des équivalences et dans un

[267] Au présent, dans l'entretien.

régime de violence (tdp. 1725-1730). L'expression « destin commun » n'engage pas une interprétation très positive de la part des Jeunes de Targe :

> *1872. H : Voilà et bien par rapport au destin commun, donc vous vous donnez quoi comme… comme définition à ça ?*
> *1873. N : Oh, il n'y a pas de destin commun. 2014 : Badaaa ! Cassé le destin commun !*

Le destin commun représente une menace. Il est l'opposé de l'indépendance. Si l'indépendance ne passe pas, alors « c'est destin commun » :

> *1888. N : S'il y a pas l'indépendance et bien… c'est quoi ? C'est destin commun et après tu es obligé de vivre avec.*
> *1889. H : Oui.*
> *1890. N : Après, il y en a qui ne vont pas accepter. Imagine, il y a un pourcentage mais avec que quelques machins, tu vois ? Les gens veulent avoir l'indépendance et c'est ceux qui ne veulent pas l'indépendance qui ont gagné. Tu vois et bien la partie que…/ c'est assuré qu'elle va se rebeller.*

Le destin commun réfère à la présence (non désirable) des non-Kanak sur le territoire :

> *1886. N : Ça va se décider là. Destin commun c'est s'il y a l'indépendance, il y a plus de destin commun, ça va être cassé le destin commun et tout le monde rentre chez eux.*

De plus, les tours de parole 1872-1915, déjà présentés, indiquent clairement que le destin commun s'inscrit dans un régime fondé en violence.

Les jeunes de Targe se situent donc dans une perspective d'émancipation-violence et de destin commun dilution.

Tous les interviewés qui conçoivent l'émancipation dans un régime de violence prennent le destin commun comme un synonyme de dilution.

Les interviewés qui envisagent l'émancipation uniquement dans un régime de justice sont Louis, Lovelita, Amajo, Damien, Reiva, Zoé et Sésé.

Pour **Louis (57 ans)**, les Mélanésiens continuent à être minoritaires sur le territoire. La minoration démographique dans laquelle l'immigration les maintient ne leur permet pas de peser dans la balance démocratique. La loi des dix ans permet à de nombreuses personnes d'obtenir le même type d'avantages que ceux généralement associés à la nationalité. La composition du corps électoral a une grande influence sur l'issue de la consultation électorale de 2014 :

> *201. L : Et les Mélanésiens continuent d'ailleurs à être minoritaires.*
> *202. H : Même si de moins en moins, quand même. Ou bien ?*
> *203. L : Je ne crois pas. Enfin, il y a eu… tu sais maintenant, pour avoir soi-disant la nationalité/ mais elle n'existe pas la nationalité hein/ mais tu as le droit de voter en provincial ou signer un référendum, si tu as 10 ans de… si ça fait 10 ans que tu habites dans le pays. Tu vois, si tu peux le prouver.*
> *204. H : Oui, ça c'est la grosse problématique du corps électoral glissant* versus *corps électoral... je ne sais pas, fixe ?*
> *205. L : Mmh.*

Les Événements ont permis un accès rapide des Mélanésiens à la propriété et aux biens de consommation mais certaines familles de la région (« à fond indépendantistes ») perdurent dans la

misère, ce qui implique que la redistribution ne s'est pas concrétisée partout. On peut ici se demander si le lien entre indépendantisme et pauvreté n'obéirait pas au principe de rétroaction (emprunté par Morin à la cybernétique) dans lequel la boucle de rétroaction (le « feed back ») amplifie le lien entre cause et effet : être fermement indépendantiste prédispose à refuser l'aide extérieure et renoncer à la course au développement et donc occasionne de la pauvreté mais la pauvreté donne des arguments à l'indépendantisme (la France n'amène rien). C'est ce que j'essaie d'exprimer au tdp. 228 :

> *223. L : Donc il y a eu, grâce aux Événements, une accession quand même... à la propriété... matérielle. La propriété de la terre, ça c'est encore un autre truc. Pour les Mélanésiens. C'est-à-dire qu'ils ont eu accès au travail… ils ont accès aux biens… de consommation/*
> *224. H : Aux même possibilités que, que les autres, quoi.*
> *225. L : Voilà. Mais/ enfin, « ils ont eu », certains ont eu ! Tu vois ? Il y en a beaucoup, tu regardes les familles d'ici qui sont toujours à fond indépendantistes... certaines familles vivent dans une misère noire quoi.*
> *226. H : Et ça tu l'expliques comment ?*
> *227. L : Il y en a qui avaient la volonté de s'en sortir, puis il y en a d'autres qui... qui ne l'avaient pas. Qui n'avaient pas les moyens intellectuels ou... ou l'éducation pour pouvoir s'en sortir.*
> *228. H : Oui. Puis tu ne crois pas aussi que ça peut être dû... au fait que le, que/ et bien ceux qui sont à fond indépendantistes et bien ils ont aussi toute (…) une forme de manière de vivre, où... en ne voulant pas se démarquer, en voulant rester dans la coutume, en voulant, tu vois ? Et bien ils vont contre leur... leurs, leur... opinions, en essayant de développer des trucs, en essayant de/ tu vois ?/ de bosser… en essayant. Moi c'est une impression que j'ai eu comme ça. Mais peut-être que… peut-être que/ enfin de toute façon moi.*

Par ailleurs, les leaders n'ont pas envoyé leurs enfants dans les EPK et cette portion de la nouvelle génération qui n'a pas été sacrifiée reste donc celle qui a accès aux postes à responsabilité. Elle entretient d'ailleurs une connivence avec les grandes familles caldoches. Ces familles se sont débrouillées pour garder leurs propriétés (tdp. 229-255). Ces manœuvres entretiennent une disparité dans la redistribution et la reconnaissance, et le copinage maintient les autres (ceux qui ne font pas partie de cette classe de possédants) dans le besoin. Il y a ainsi déplacement du déséquilibre (non plus Kanak *versus* Blancs, mais élite *versus* couche défavorisée de la population) empêchant la parité de participation (Fraser, 2004). Louis me raconte que sa femme est suffisamment âgée pour avoir vécu les Événements :

> *657. L : (*Prénom de son épouse*), ce qu'elle pourrait t'en dire, elle est née en 74, elle avait donc quel âge ? Ça lui faisait 12 ans. En 88.*
> *658. H : Oui.*
> *659. L : Elle pourra te raconter ce qu'elle a vécu, etc, les anecdotes, plein de trucs mais…*
> *660. H : Oui.*

S'en suit cette phrase énigmatique : « mais (…) après, c'est sûr qu'elle a une conviction, hein ! » (tdp. 661). Je ne pense pas trop m'avancer en complétant ce que cette transition exprime : le fait d'avoir vécu les Événements n'implique pas, pour elle, une adhésion aveugle à la façon dont la mairie (indépendantiste) gère la commune (violence symbolique). Cela se confirme plus tard : « au moment où il y a les municipales, ça la touche parce qu'elle en a plein le dos (du maire indépendantiste) » (tdp. 665). Et encore plus tard :

> *667. L : Alors maintenant tu as un type du journal qui s'appelle (*Nom du journal*), mais qui n'est là que pour encenser ce que fait la commune, quoi. C'est son journal de propagande pour dire : « vous avez vu tout ce qu'on fait, c'est beau, c'est bien ».*

668. H : Oui.
669. L : Tu vois, il n'y a pas de place à la critique. Il n'y a pas de… de courrier du lecteur, ou... rien quoi !

D'une certaine façon, selon Louis, les choses n'avancent pas. Le problème s'est déplacé ailleurs et il n'y a toujours pas d'espace pour le débat. Louis ne s'offusque pas outre mesure de ces injustices, il préfère mener une vie tranquille (justesse). Le morcèlement du mouvement indépendantiste empêche toute restructuration (impossible donc de réactiver un bras-de-fer orienté vers l'indépendance). Les leaders sont contents de ce qu'ils font et quand un nouveau parti est créé, son leader reçoit de l'argent pour « la fermer » :

605-607. L : Et bien c'est difficile. Ce serait difficile que ça pète, parce que tous les leaders sont... sont contents de ce qu'ils font maintenant, tu vois ? Je veux dire... et puis tu ne vois pas/ je ne vois pas comment le mouvement indépendantiste pourrait réussir à se structurer non plus. Il s'est complètement morcelé, comme la droite d'ailleurs, hein ? (…) Parce que chacun veut sa part du gâteau, quoi, donc tu as autant de…/ dès qu'il y a un mec qui… est un peu plus intelligent que les autres, il crée son parti politique… et puis... ça lui permet de s'enrichir et puis quand il revendique, je pense qu'il doit être soudoyé par les sociétés ou l'état français pour la fermer.

Lorsque je propose une interprétation en termes d'instrumentalisation des jeunes, il réfute mon scénario : l'agencement des choses (argent, formation militaire, manque de relations, de leaders) empêche cette possibilité :

610. H : Mais il y a beaucoup de gens qui disent que ça peut venir des jeunes, en fait.
611. L : Eh oui, mais les jeunes, qu'est-ce qu'ils peuvent faire ?/
612. H : De l'instrumentalisation des jeunes/
613. L : Si tu n'es pas organisé, tu fais comment pour monter un mouvement insurrectionnel ? Et les jeunes ce ne sont pas eux qui ont (les pesetas ?), ce ne sont pas eux qui ont les relations.

L'indépendance kanak et socialiste fait place à une indépendance multiraciale et les plus extrémistes se sont assagis (tdp. 621-629).

Louis nuance toutefois son pronostic de paix :

*914. L : Parce que le risque des tontons macoutes[268], à mon avis, est écarté. Mais bon quelques années de plus… je préférerais quand même (*il réfère au report de l'indépendance*), parce qu'on ne sait jamais. (Rires) Des fois que/ parce que des tarés tu en as partout, tu vois. Et... la Calédonie c'est un pays qui est... très armé. Les gens ont énormément de flingues en Nouvelle-Calédonie tu vois/*

Louis (57 ans) définit le destin commun dans la perspective des Accords : « une plus large autonomie, une politique et à terme, une nationalité » (tdp. 732). Il estime que cette dynamique est contraire à la logique actuelle (mouvement séparatiste à une époque de mondialisation). Il adopte donc une position originale qui se distingue par le niveau d'analyse qu'il sollicite : il ne s'agit pas de la façon dont les groupes sociaux se mêlent mais de la façon dont le pays se positionnerait par rapport à la géopolitique plus globale : son penchant en faveur de la citoyenneté universelle (et donc pour une union, à une échelle mondiale) lui fait craindre un mouvement séparatiste (tdp. 733-742). Il est donc dans une position transversale aux deux positions relevées : destin commun menace et union.

J'effectue un parallèle avec la situation suisse :

[268] Membres d'une milice paramilitaire haïtienne dont le nom officiel est « Volontaires de la Sécurité Nationale » (VSN) et ayant en charge la protection du président, François Duvalier.

743-749. H : C'est là que tu te rends compte que la droite rejoint la gauche complètement, enfin que l'extrême droite rejoint l'extrême gauche. Parce que le nationalisme, c'est plutôt un truc à la base traditionnellement d'extrême droite, (…) c'est plutôt un discours de droite, que de dire « voilà, on est ici chez nous... dehors tous les autres »... Mais quelque part, l'extrême, l'extrême gauche indépendantiste/ (…) Le jour où j'ai dit à Ed qu'en Suisse c'était le droit du sang, c'est-à-dire que tu ne peux pas être suisse si tu n'as pas un ancêtre suisse/ ce n'est pas comme en France où il faut naître/ il suffit que tu naisses en France puis tu peux avoir la nationalité, ça c'est le droit du sol. (…) Puis en Suisse, c'est le droit du sang. Et bien Ed il était là : « et bien c'est très bien comme ça ».

Louis s'étonne : « C'est marrant que les indépendantistes n'aient pas pensé à ce genre de truc (*rires*), non parce que ça règlerait le problème de la nationalité. Là ! Voilà, ça exclurait tellement de personnes (…). Encore fallait-il que ça puisse être accepté. A une majorité » (tdp. 756-758). On peut détecter une pointe d'ironie dans cette dernière réflexion. Il semble donc en défaveur d'une politique d'exclusion, qui ne permet pas l'accès à tous au débat démocratique.

Pour **Lovelita (46 ans)**, les Événements se sont éteints progressivement après la mort de Tjibaou et Yeiwéné (tdp. 410-416). Les gens ont souhaité cesser les tueries pour l'avenir de leurs enfants (tdp. 438) et la guerre a laissé place à la paix. Les gens parviennent à se mettre d'accord, il n'y a plus de dispute au niveau politique mais la discussion continue. Lovelita l'exprime en ces termes : « on continue à se chamailler (…) mais pas pour bagarrer » (tdp. 470). Elle prône le dialogue et répète à plusieurs reprises qu'il ne faut pas se disputer bêtement, qu'il ne faut pas se bagarrer, se battre, se laisser diviser par la politique, se critiquer ou encore, qu'il faut discuter et travailler ensemble (tdp 521, 609 et 703-707). Quand je lui demande comment elle envisage 2014, elle me répond qu'elle a entendu que cela ne pouvait plus vraiment changer et qu'il y avait des améliorations. Elle estime qu'il n'y a plus de querelles « entre nous à Lifou » même si elle ignore ce qui se passe dans les autres endroits (tdp. 666-673). On peut donc déduire de cela que le régime d'action actuel est fondé en justice.

La situation actuelle est caractérisée par l'amélioration. Certains encouragent les jeunes (notamment les diplômés) à tirer parti des choses qui ont été faites depuis. Ils s'organisent pour élaborer plus de projets sur Lifou et lutter ainsi contre le désœuvrement mais cette lutte est envisagée de façon optimiste :

430. L : Encourager les jeunes. De : « il n'y a pas d'âge, il faut venir, tu vois celui qui/ il y a les jeunes qui sont en train de traîner là ! Ils ont des bacs, ils ont des… des papiers, quoi !
431. H : Oui, des diplômes.
432. L : C'est un diplôme, il faut venir, voilà. Maintenant, à Nouméa, ils ont déjà des trucs qu'ils ont fait pour les jeunes, ils n'ont pas de maison chez eux.

En résumé, Lovelita analyse les relations générales des groupes comme évoluant d'un régime de violence vers un régime de transaction. Sa propre situation tend à l'actorialisation, dans la mesure où elle travaille avec les jeunes dans le but de participer à la politique mais elle se place tout de même beaucoup dans une position déresponsabilisante (elle n'y connait rien à la politique, ce sont les jeunes qui doivent bouger, ce sont les gens qui se mettent d'accord). De nombreuses interventions montrent qu'elle fonde l'émancipation en justice : il faut « plus rester chacun chez soi » (tdp. 259), « venir » (dans le parti) (tdp. 430, 432), « penser à l'avenir de nos enfants » (tdp. 438), « penser » (tdp. 448.), « respecter les idées des autres » (tdp. 449), « parler avec (le Blanc RPCR) », « réunir » (tdp. 641), « voter », « vous inscrire » (tdp. 691), « travailler votre intelligence », « faire votre

politique à vous » (tdp. 701), « que vous, les politiciens vous appreniez déjà… à bien travailler entre vous » (tdp. 781).

Lovelita n'aborde pas spontanément le destin commun et la question ne lui est pas posée. On peut se demander si le destin commun, notion liée à la cohabitation des différentes communautés, n'est pas abordée dans la mesure où elle ne fait pas partie de sa réalité quotidienne.

Amajo (environ 35 ans) raconte aux jeunes comment se déroulaient les combats pour les dissuader de recommencer :

> *811. A : Oui, mais on/ on leur explique aussi qu'à l'époque, on se battait (et) en face, eux, ils avaient des A57 et puis des mitraillettes, tout ça. Et puis en face, on a les petits 12 et « vous allez faire quoi, en face de ceux qui ont ça là ? Eux ils ont des grenades, des grenades tout ça, des lance-roquettes, tout ça en face. Non mais attends ! Il faut… il faut voir la réalité en face. Avec ça et puis avec le tamioc et le couteau tu vas faire quoi ? Face, face à des gens qui ont des/ 500 balles à la seconde comme ça, là ».*

La période actuelle comporte des améliorations sensibles dans la vie des Kanak, par rapport à la période précédant les Événements :

> *938. A : Oui, oui. Oui, oui, oui. Parce que maintenant c'est une autre mentalité, les gens ont compris l'histoire tu vois ? L'histoire et bien ils ont compris l'histoire qu'à l'époque, on a été/ voilà : des esclaves. Les Kanak ont été des esclaves, les Kanak ont fait ceci cela.*

L'usine du nord leur donne du travail et permet à la province nord de s'assumer économiquement (tdp. 847-863). Cette usine montre la bonne volonté du gouvernement et exclut, selon lui, un retour aux Événements. La période d'après les Événements marque une évolution des mentalités :

> *438. H : Après il y a les* kamadra, *les Caldoches/*
> *439. A : Mais ça va, les gens maintenant, ils sont/ ils savent vivre ensemble si tu veux.*
> *440. H : Oui, tu penses ? Plus qu'avant ?*
> *441. A : Oui, plus qu'avant par rapport aux Événements, par rapport à ce qu'il s'est passé et bien les gens, maintenant ils…/ savent. Ils savent maintenant vivre ensemble. Même le fait de/ de rester dans son petit coin ou de se cacher.*

Amajo valorise aussi l'intégration du drehu à l'école (tdp. 778), l'avènement des premiers médecins kanak (même s'il y en a peu) (tdp. 772). Les deux drapeaux flottent désormais ensemble, ce qui constitue un gage de reconnaissance (tdp. 1032). Il partage avec moi une belle métaphore, qui montre la portée symbolique de la levée du drapeau kanaky :

> *1074. A : Parce que s'il n'y avait pas eu*[269] *les deux drapeaux-là, et bien peut-être qu'en ce moment, il y aurait*[270] *toujours des petites… divergences, il y aurait*[271] *toujours. Mais après avoir levé les deux drapeaux ensemble et bien ça peut…/ c'est quoi l'exemple de ça ? Des deux drapeaux, là, on peut dire…*
> *1075. H : Tu fais un pas/ oui c'est un pas vers vous.*
> *1076. A : Voilà, tu vois ? Il y en a un qui fait un pas là et de l'autre côté, il fait un pas, donc. Après, petit à petit, les quatre pas vont juste faire deux pas, après il y aura juste deux pas, deux pieds, tu vois ? Tu vois le dessin ?*

Amajo ne parle pas destin commun mais aborde plusieurs fois le vivre ensemble, dans une perspective d'union et de partage.

[269] Au passé, dans l'entretien.
[270] Au futur, dans l'entretien.
[271] Idem.

436. H : Et puis par rapport aux autres gens, ceux qui ne sont pas dans la tribu, (…) parce qu'il y a la tribu et puis après il y a Lifou et puis après il y a la Grande Terre et puis après/
437. A : Oui, oui ! Voilà, voilà, et bien tu vois/
438. H : Après il y a les kamadra, les Caldoches/
439. A : Mais ça va, les gens maintenant, ils sont/ ils savent vivre ensemble si tu veux.
440. H : Oui, tu penses ? Plus qu'avant ?
441. A : Oui, plus qu'avant par rapport aux Événements, par rapport à ce qu'il s'est passé et bien les gens (…) ils savent maintenant vivre ensemble. Même le fait de/ de rester dans son petit coin ou de se cacher.

La blessure causée par les maltraitances des proches de **Damien (36 ans)**, pendant les Événements s'est refermée mais la rancune refait parfois surface et l'empêche de vivre des relations paisibles dans la tribu :

251. D : Et ça, ça tu vois, ça reste un point maintenant, tu vois? Cette blessure-là elle s'est refermée un peu. Et il y a des moments où ça… je veux savoir qui, qui a fait ça. Je veux savoir. Parce que « là vous arrivez… nous on a rien fait. Parce que vous, vous êtes là parce que vous croyez que nous, on gagne bien, on a la télé et tout. Et puis voilà, après vous vous payez des bières, machin. Arrêtez de… » tu vois? Tu vois? De facho/
252. H : Mmh. C'est aussi pour ça que quand on est ensemble dans la tribu, tu es parfois un peu… agité?
253. D : Ben ouais hein, pff… Un peu seul. Là-bas, à Nouméa, j'ai trop d'amis.

Le référendum et, plus généralement, l'orientation future du territoire concernent les riches et la politique s'orientera toujours vers la domination de l'homme par l'homme (violence) :

427. D : Le référendum, c'est entre les hommes. C'est eux qui ont décidé le référendum. Telle date, tel jour…
(…)
431. D : … En deux cent ans d'histoire, par rapport à la politique? Et alors les gens vont faire un référendum. Pour qui? Ils veulent prendre les manettes? Qu'ils prennent! Qu'ils prennent. Je ne fais partie de cette… classe sociale.
432. H : Tu ne te reconnais pas là-dedans.
433. D : Libre à ceux/ aux gens qui veulent venir découvrir. Comme toi tu le fais, en ce moment.
434. H : Mmh.
435. D : En ce moment. Mais ce référendum-là, je n'ai rien à gagner dedans.
436. H : Que tu sois pour ou que tu sois contre/
437. D : Mais ce référendum-là il va faire gagner qui? Tous les gros riches! Ici. Tu vois, regarde: l'état français, c'est comme un gros nuage juste devant la Calédonie. Hop, on enlève ça, on va voir les gros riches qui vont faire quoi? Mieux que les Français? Ou plus que les Français? C'est l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est tout. Parce que si jamais l'état français il se barre, on va être indépendants. Mais est-ce que nous on va construire une politique meilleure que les autres? J'y crois, moins! Ils font de la politique depuis 50 ans… qu'ils fassent de la politique. Qu'ils fassent de la politique.

Il n'est pas question d'émancipation pour Damien selon qui il s'agit vivre du mieux que l'on peut, sachant que le pouvoir appartient à d'autres. Il dit également ne pas vouloir que ses petits frères subissent ce qu'il a subi.

Damien ne prend pas l'expression « destin commun » ; quand je la lui propose, il réfère à une continuité entre le passé, le présent et le futur :

312. H : Comment tu vois le futur de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie?
*313. D : (*Il siffle*) le futur…*
314. H : Oui.
*315. D : (*Soupir*).*

316. H : Par rapport à ces histoires de destin commun, par rapport au référendum, par rapport à tout ça (…).
317. D : Hier, était l'histoire. Ce qu'on a vécu… Demain… c'est l'avenir. (…) C'est le futur. Aujourd'hui, je suis avec toi, Héloïse. C'est ça qui fait que… demain existe. Tout en sachant que hier a existé. Et c'est à nous de faire… demain.
322. H : Donc tu n'as pas de pronostic par rapport à ce qui va se passer, enfin tu n'as pas une idée de comment/
323. D : Je t'ai répondu, Héloïse.
324. H : D'accord.

Il parle plus volontiers de vivre ensemble mais l'associe à un slogan : il pense que l'acceptation mutuelle est un préalable au vivre ensemble. Il considère cela comme un grand pas, quelque chose qui n'est pas évident, même dans le cercle familial (tdp. 177-179). Les Événements sont arrivés parce que les Kanak ont été mis de côté trop longtemps. Pour Damien, il est bien beau de parler de « vivre ensemble » mais il faut le vivre (tdp. 289). Il place donc plutôt le vivre ensemble dans une perspective d'union et d'évolution.

Reiva (37 ans) considère la colonisation comme un « syndrome du coucou »[272] (tdp. 239). Le conflit n'est pas résolu et la récente loi qui facilite l'obtention d'armes la préoccupe :

407-409. M : Et là, je n'étais vraiment pas d'accord. Parce que maintenant c'est tout le monde qui peut prendre une arme, mais on n'a déjà pas réglé nos problèmes ! Mais d'où ça leur vient cette espèce d'idée intelligente, là ! Putain ! Ce n'est pas des lumières, c'est des lampadaires qu'on a là-haut, je te jure !!! Ces élus, ils devraient retourner à l'école, ils devraient apprendre ce que c'est que de perdre un gosse, peut-être que si un jour ils perdent[273] un gosse dans ce genre de connerie, ils vont peut-être comprendre que les armes c'est bon, ça ne va pas nous protéger, ça va nous détruire. Et surtout qu'ici c'est hyper violent, mais ça ne se sent pas là, mais quand il y a des bagarres, je peux te garantir qu'il ne vaut mieux pas être dedans. (…) Parce que là, il y a tout qui ressort, il y a la haine raciale, il y a/ s'ils n'ont pas des pistolets c'est des sabres d'abatis, ils ont des marteaux dans les voitures, mais ça ne se voit pas ! Ça ne se voit pas pour l'instant.

Elle postule que l'émancipation passe par la recherche d'un « troisième chemin », sans laquelle les Événements pourraient recommencer. Elle estime que le contexte actuel (disparités des richesses et des chances, enjeux globaux) pourrait rendre le conflit encore plus grave (tdp. 5) :

3. M : On essaye de leur faire comprendre aux vieux qu'on les aime, mais que maintenant avec le métissage que nous avons, on ne peut pas prendre ou l'un ou l'autre.
(…)
413. M : On a peur de dire à nos vieux : « On ne peut pas suivre votre chemin parce que ça va nous obliger à faire encore un clivage », il faudrait trouver une troisième voie, comme je disais pour la génération Oudinot que nous représentons/
414. H : Ah c'est ça que tu as dit/
415. M : Oui, la génération Oudinot en fait, elle a connu le retour au calme, mais nous on n'a pas connu vraiment la violence, on n'a pas gardé ça dans notre mémoire. On a juste gardé le fait qu'on a recommencé à vivre avec les petits Kanak, avec les petits caldoches, comme si de rien n'était.

Apparemment, la génération Oudinot ne concerne pas les plus jeunes, héritiers d'une histoire collective qu'ils ne connaissent pas et qui pèse sur leurs choix. L'extrait suivant est d'une violence

[272] Qui réfère probablement au comportement de cet oiseau que l'on qualifiera ici, pour le besoin de la métaphore, « d'opportuniste »: l'oiseau pond des œufs parmi les couvées d'autres oiseaux. Les parents « adoptifs » lui donnent la becquée, parfois au péril de leur propre progéniture.
[273] Au futur proche, dans l'entretien.

extrême, en ce qu'il décrit les effets de la structure historico-sociale sur les jeunes comme une contrainte quasi insurmontable :

> *421-425. M : Le peu de choses que je sais c'est que les jeunes vont devenir de plus en plus violents, (…) il y a des groupes qui se sont créés. Moi j'ai des petits jeunes qui me font confiance qui viennent me parler, mais qui me disent que c'est bien ce que je fais, mais qu'ils n'ont pas le choix/ (…) Ils font des bandes et ils attendent, voilà. (…) Ils partiront en guerre. Eux, ils ne peuvent pas parler de paix/*
> *426. H : Pourquoi ils ont l'impression qu'ils n'ont pas le choix?*
> *427. M : Je ne sais pas/*
> *428. H : C'est par rapport à leurs vieux/*
> *429-433. M : (*Très émue*) je ne sais pas. Dès fois c'est trop lourd, très lourd, très lourd c'est quand je parle à ces gamins et puis qu'ils n'ont pas le choix que de/ et bien ils n'ont le choix que de la guerre (…) c'est beaucoup de peur, ils ont trop peur, ils ont une structure/ ils sont nés dans une structure de violence et c'est la seule chose qu'ils connaissent et j'en ai, des gamins comme ça, qui viennent me voir et ils viennent me voir en privé : « Bravo, merci pour ce que tu fais pour nous, je sais que tu nous aimes et tout ». (…) Mais ils me disent qu'ils ne peuvent pas quitter leur bande. Ils ne peuvent pas. En 2014, c'est prévu : il y a beaucoup de jeunes de mouvements qui ont été créés qui attendent 2014, s'ils n'ont pas l'indépendance, ils flinguent tout le monde. (…) Je les comprends trop, je viens de leur monde, je ne suis pas née dans un monde de paix, moi. Je suis née dans un monde de guerre ou j'ai dû vivre avec l'alcool, j'ai dû vivre avec la violence, j'ai dû vivre avec le clivage, le racisme, mais j'ai fait mon choix. C'est pour ça je me dis : « si moi j'ai réussi à faire un choix de paix, eux ils peuvent le faire »/*

Reiva estime que l'expression « destin commun » est à prendre avec précaution. D'une part, il exprime la récupération, par le champ politique, d'une réalité ancienne et lui donne une coloration dérivative. Elle craint qu'il ne s'agisse que d'une illusion et que le conflit ne reprenne. Pour elle, il serait plus judicieux de parler de « réconciliation des pirogues », terme jugé moins attirant pour les investisseurs :

> *H : Voilà, on parle souvent de destin commun en Calédonie, toi quel sens tu donnes à ça ? Quel sens tu donnes à cette notion?*
> *M : (…) C'est bizarre, mais j'ai l'impression qu'il n'est vraiment pas adapté en fait au cheminement… de… et bien de ce pays, par rapport à son histoire parce que le destin commun c'est quelque chose que nous vivons depuis 158 ans. Déjà. Et ils ont tendance à oublier que on est toujours en conflit et que ça s'est vérifié… 150 ans après et ça risque de se vérifier encore dans quelques mois/*
> *H : Quand tu dis : « Ils ont tendance ». C'est qui?*
> *M : C'est les personnes qui… décident pour le pays. Le destin commun, ça a été choisi parce qu'(…) on dirait qu'ils ont peur que les gens sachent qu'il y a un problème ici et pour éviter que les… investisseurs se cassent, on trouve un terme qui va calmer les choses. Mais destin commun ça se passe depuis 158 ans, on le vit dans le bon comme dans le mauvais sens, comme dans toutes les familles. Il n'y a pas toujours que des bonnes histoires, il y a aussi des coups durs des fois. Mais par contre j'ai comme une impression que c'est plutôt de parler de la réconciliation des communautés, des/ non : des pirogues, les réconciliations des pirogues qui serait beaucoup plus adaptés en fait à ce qui se passe actuellement, mais ce terme ne sera jamais dit. Il ne sera jamais mis en avant, pas dans un pays en construction ou il y a de l'argent, où il y a des choses à faire pour éviter de faire peur à tous ces investisseurs.*

Zoé (28 ans) redoute que la consultation électorale de 2014 provoque l'exil des communautés non-kanak (tdp. 336-338), du fait que certaines personnes en profitent pour expulser les gens de chez eux :

> *364. Z : Oui, mais parce qu'on a l'impression qu'ils vont, du coup, affirmer trois fois plus leur présence ici.*
> *365. H : Ah oui.*
> *366. Z : En/ peut-être saccageant beaucoup de choses, en disant : « tiens regarde ta maison de riche, pam, c'est la mienne maintenant. Tiens regarde ça, et bien bam, c'est à moi maintenant ! ». Enfin c'est,*

moi, c'est plus de ça dont j'ai peur. C'est : « tiens, et bien maintenant c'est chez nous, on est indépendant et on va… ».

La méfiance exprimée par la plupart des jeunes quant au destin commun se retrouve chez Zoé, pour qui les relations entre communautés est source d'inquiétude. Si elle estime qu'il n'y a pas vraiment de racisme, elle considère que la situation est plus conflictuelle qu'avant :

Z : En juillet 2010. Et bien, il y a eu déjà (…) l'arrivée du drapeau, pour soi-disant un destin commun, et en fait, qui n'a pas été…/
H : Le drapeau kanaky ?
Z : Oui voilà. Et là, en fait, les premiers/ j'ai des amis qui sont arrivés pile à ce moment-là, et en fait, le jour où ils sont arrivés, dans la ville… moi je sortais de la plage et il y avait déjà des personnes (…) qui se baladaient au milieu de la route avec les drapeaux Kanaky. Donc je pense que ça inquiète un peu (rire ironique)…
H : Oui.
Z : En sachant que… il y a une indépendance qui va se décider, ou pas, enfin… tout ce qu'il se passe autour. Donc voilà, à l'époque c'était plus calme. Maintenant, pour celui qui arrive… ça a pris une autre tournure, mais je n'ai pas l'impression qu'il y ait vraiment de racisme/

Sésé (20 ans) envisage une gestion des conflits sociaux à travers la multiplication de pactes, du même type que les Accords :

636-644. S : Faut déjà qu'on/ déjà maintenant, ça c'est bon, enfin, on s'habitue à vivre ensemble. Peut-être qu'après/ parce que là, on a beau vivre ensemble mais il y a toujours des petits conflits qui se passent. Je dirais quand c'est civil parce que ça se passe à Nouméa, entre inter-ethnie quoi. Mais peut-être faire des pactes, (…) genre des accords. Comme l'accord Matignon, là ça… donc peut-être faire des accords sur/
645. H : Oui, oui, sur comment ça fonctionne.
646. S : Des accords Wallis.
647. H : Des accords de Wallis (rire).

Sésé émet une position intéressante. Alors que le danger de dilution contenu dans l'une des définitions du destin commun s'inscrit pour la plupart des interviewés dans un régime de violence, il l'envisage plutôt dans la justesse. Il souhaite que les gens aient la même mentalité :

H : Et puis (…) tu as déjà entendu l'expression « destin commun » ?
(…)
S : Oui, voilà, le destin commun et bien je vois plutôt/ vu que maintenant, on est plusieurs ethnies à Nouméa ça fait je pense plutôt à/ tout le monde a un peu la même façon de vivre. Et quand… voilà, je pense à ça moi, mais bon, je ne sais pas ce que ça veut dire. Mais pour moi, ce que c'est le destin commun ? La vie du futur ensemble. Les mêmes façons de vivre, les mêmes façons de/
H : Penser ?
S : Penser.

L'expression « destin commun » n'évoque rien pour les **Enfants de Targe (environ 10 ans) :**

743. H : Et puis est-ce que vous avez déjà entendu parler de l'expression « destin commun » ?
744. A : Destin commun, non.
745. W : Non ?
746. H : Oui ? Non ? D'accord.

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Des informations relatives à la façon dont les interviewés conçoivent la période actuelle, le futur et le destin commun, je distingue plusieurs tendances.

- Une première position consiste à s'engager au présent dans un régime de justice, à s'investir dans la discussion collective orientée vers la recherche de solutions, pour le futur du territoire (régime de justice), tout en manifestant un engagement possible en violence (Sao, Primo, Henri, Guevara, Al, Rebelle, Anam, Hip, Gorou, Papa à Jésus, Itö et Shorylem). Cette possibilité s'exprime dans :

  - une tendance à se soustraire à la discussion ou à l'action collective, visant à la construction d'un futur meilleur et à déléguer la responsabilité à une instance identifiée (Sao, Primo, Papa à Jésus, Al, Hip et Shorylem) ;

  - une tendance à envisager l'interruption de la discussion sur les équivalences, dans le cas où certains impératifs (indépendance, gouvernance kanak, primauté du peuple premier, respect de la démocratie, combat contre la surexploitation du nickel) seraient déniés (Primo, Henri, Guevara, Rebelle, Anam, Gorou, Itö et Hip).

  La plupart de ces personnes envisagent néanmoins le destin commun comme un travail commun, visant l'ajustement des différentes légitimités et des grandeurs concurrentes dont les uns et les autres sont porteurs, ainsi que comme un symbole d'union des différentes communautés (Primo, Papa à Jésus, Henri, Al, Guevara, Anam et Gorou). Deux hésitent (Sao et Shorylem), deux autres voient dans le destin commun un danger de dilution (Rebelle et Hip). Itö, quant à lui, développe une acception du destin commun qui ne peut pas être située dans les deux positions présentées : il s'agit du respect de l'équilibre qui unit dans un même destin l'homme et la nature.

- Une seconde position consiste à s'engager dans le présent et à projeter dans le futur, un engagement fondé uniquement en justice (Louis, Lovelita, Amajo, Damien, Reiva, Zoé et Sésé). Damien, Reiva et Zoé refusent tous deux la notion de « destin commun » et Reiva propose de la remplacer par celle de « réconciliation ».

- Une troisième position consiste à envisager la période actuelle comme marquée par la privation de la parité de participation et par la violence. Ainsi, l'émancipation n'est envisagée que dans une rupture de la discussion sur les équivalences et le destin commun est synonyme de violence et de dilution. Daynon, Malcolm, Shaou et les jeunes de Targe s'inscrivent dans cette tendance. Nous savons que Daynon, Shaou et Malcolm sont amers de ne pas avoir obtenu l'indépendance et d'avoir assisté au démantèlement de leur parti. Cela occasionne sans doute une reconstruction de l'histoire en termes de violence (la révolte a été étouffée : même si elle a pu engager les militants dans des régimes divers, elle est sanctionnée a posteriori de violence pour son entièreté). Ce sont d'ailleurs ceux qui envisagent le destin commun le plus univoquement comme synonyme de violence et de dilution. Les Jeunes de Targe décrivent un engagement qui se situe dans le même schéma : s'ils semblent actuellement engagés en justesse, ils projettent une émancipation fondée en violence et appréhendent le destin commun comme porteur d'une menace de dilution.

- Il ne m'a pas été possible de situer les Enfants de Targe.

  Une différenciation de taille est, par ailleurs, à relever, entre les générations :

  - Alors que les plus âgés (exception faite de Louis et, dans le premier groupe, Sao) se positionnent de façon claire par rapport à la notion (violence-dilution ou justice-union), les jeunes manifestent une certaine méfiance face à un terme qui pourrait servir à masquer les inégalités et édulcore les conflits. Les seuls interlocuteurs jeunes qui adoptent une position univoque sont les Jeunes de Targe.

  - La seconde provient du fait que les vieux tendent à redouter (ou à envisager) la résurgence de conflits à l'aube de 2014, contrairement aux jeunes, exception faite de Reiva et Zoé. Les jeunes envisagent plutôt l'émancipation pour tous, dans la multiplication ou la reconduction d'accords du même type que ceux de Matignon et de Nouméa.

2.7 Synthèse générale à propos des régimes d'action

La première chose que l'on peut conclure de cette partie de l'analyse, est que les engagements dont témoignent les acteurs de cette période s'organisent conformément aux hypothèses 2 et 3. Ils s'organisent également en fonction d'une géographie spécifique (entre la Grande Terre et Lifou) et, en fonction du niveau dans lequel se déroulent les interactions envisagées. Ils peuvent relever de dynamiques distinctes, parallèles, dans un même moment ou évolutives dans le temps.

Ce tableau visualise ces dynamiques, les flèches indiquent un mouvement temporel et les parenthèses indiquent les régimes décrits par l'interviewé mais engageant d'autres acteurs :

	Justesse-violence	**Justesse ← → violence**	**Justice ← → violence**	**Justice → violence**
Sao	x		(x)	(x)
Guevara	x		(x)	
Daynon	x	→	→	x
Amajo	x		x	
Gorou	x			x
Shaou	x	→	x	
Lovelita		x		
Primo		x	(x)	
Louis		x		
Hip		x		
Al		x		
Reiva		x	(x)	
Damien		x	x	
Zoé		(x)	(x)	
Malcolm			x	
Henri			x	
Papa à Jésus			x	
Rebelle			x	

Anam	x	
Itö	x	
Shorylem	(x)	
Sésé	(x)	
Enfants de Targe	(x)	
Jeunes de Targe		(x)

On voit que la posture la plus adoptée et décrite, est celle consistant à rompre les équivalences tout en poursuivant l'objectif d'entrer en transaction avec les hautes instances. Vient ensuite celle qui décrit le souhait de maintenir un régime de justesse, tout en subissant les violences. La position visant à s'affilier aux idéologies indépendantistes sans véritablement s'actorialiser décrit surtout l'étape où Daynon, Amajo, Gorou et Shaou entrent dans les comités de lutte. Tous développent ensuite (ou parallèlement) une autre forme d'engagement. Les jeunes décrivent généralement la troisième position, sauf les Jeunes de Targe qui, éduqués dans le contexte familial de Daynon et Malcolm, ont certainement été influencés par leur position. Ils développent ainsi la quatrième position (engagement en violence uniquement) qui est une position marginale.

Reprenons le principal type d'engagement adopté par chacun (ou décrit, pour les jeunes) et comparons-le avec la façon dont sont envisagés les Accords, l'émancipation et le destin commun :

	Événements Justesse	**Événements Justice violence**	**Accords**		**Emancip**		**Destin commun**	
			Vio	**Justice**	**Vio**	**Justice**	**Dilut**	**Union**
Sao	x		-	-	x	x	x	x
Guevara	x			x	x	x		x
Daynon		x	x		x		x	
Amajo		x		x		x		x
Gorou		x	-	-	x	x		x
Shaou		x	x		x		x	
Lovelita	x			x		x	-	-
Primo	x			x	x	x		x
Louis	x		-	-		x		x
Hip	x		x		x	x	x	
Al	x			x	x	x		x
Reiva	x			x		x	-	-
Damien	x	x	-	-		x	-	-
Zoé		x		x		x	-	-
Malcolm		x	x		x		x	
Henri		x	-	-	x	x		x
Papa à J.		x	x	x	x	x		x
Rebelle		x	x		x	x	x	
Anam		x		x	x	x		x
Itö		x		x	x	x	-	-
Shorylem		x	-	-	x	x	-	-
Sésé		x		x		x		x
Enfants T.		x	-	-	-	-	-	-
Jeunes T.		x	-	-	x		x	

Ces positions croisées ne se recoupent pas avec le tableau présenté au terme de la mise à l'épreuve de la première hypothèse. Je constate que les positions ne s'organisent pas en fonction du degré ressenti de fragilisation des conventions liées à la coutume, mais en fonction de l'âge, du lieu d'origine et de l'affiliation à Kanaky. Une grande partie des personnes qui indiquent s'affilier à Kanaky, décrivent, *a posteriori*, un engagement marqué par la justice et/ou la violence. Les seules autres personnes définissant leur engagement et celui d'autrui dans cette période comme relevant des régimes de violence et/ou de justice sont les plus jeunes (Sésé, Zoé, Shorylem, Jeunes et Enfants de Targe) et Henri. Je constate par ailleurs que les plus jeunes tendent à décrire les engagements des militants de leur entourage de la même façon que ceux-ci décrivent leur propre engagement (Sésé comme Papa à Jésus et Rebelle, les Jeunes de Targe comme Malcolm et Daynon). Le fait d'être originaire de la Grande Terre ou des îles influence la façon dont on envisage les Accords.

Les seules personnes qui ne s'affilient pas à Kanaky mais décrivent néanmoins un engagement alternant entre justice et violence sont Amajo, qui a relevé qu'il ne s'y affiliait plus, et les Enfants de Targe, qui me rapportent, de ce qu'ils ont entendu, une forme de justice rendue possible par les Événements. Le commentaire des Enfants de Targe s'arrête là (ils ne donnent pas leur avis sur les Accords, l'émancipation, ni sur le destin commun). Amajo se rapproche des plus jeunes, Zoé et Sésé, par sa façon d'appréhender les Accords et l'émancipation uniquement dans la justice.

La description que font les interviewés de leur engagement ou de celui des acteurs des Événements les départage en deux groupes :

- **Ceux qui voient les Événements comme engageant leurs acteurs principalement dans un régime de justesse (Lovelita, Sao, Hip, Guevara, Primo, Al, Louis, Damien et Reiva).**

On voit ensuite que le premier ensemble a tendance à considérer les Accords en grande majorité comme engageant leurs acteurs dans un régime de justice, hormis Hip. Damien, Sao et Louis n'ont pas donné leurs avis sur les Accords, mais au vu de l'ensemble de leurs propos, je pense pouvoir les situer plutôt dans l'ensemble majoritaire. Nous avons ainsi deux sous-ensembles : d'un côté Lovelita, Sao, Guevara, Louis, Damien et Reiva et de l'autre Hip, qui est tout seul mais qui, nous l'avons vu, hésite à connoter positivement ou négativement les Accords. Il se distingue donc finalement très peu des autres.

De ces sous-ensembles, aucun ne fonde l'émancipation uniquement en violence. Reiva, Lovelita, Damien et Louis la fondent en justice et Guevara, Primo, Al, Sao et Hip hésitent et, s'ils souhaitent laisser ouverte la discussion sur les équivalences, émettent la possibilité de l'interrompre, si certains impératifs ne sont pas respectés. D'autres regrettent la disparition des grandes figures politiques (Tjibaou et Lafleur) qui donnaient à la politique une direction ou fédéraient la lutte. C'est ce à quoi réfèrent Primo, Hip et Al, qui temporisent ainsi leur inscription dans le régime de la justice. En ce qui concerne le destin commun, les deux jeunes (Reiva et Damien) ainsi que Sao repoussent la notion, Hip est, à nouveau, le seul à le considérer comme une menace de dilution et les autres le considèrent plutôt dans une perspective d'union.

- **Ceux qui voient les Événements comme engageant leurs acteurs dans une logique alternant les régimes de justice et de violence (Itö, Daynon, Shaou, Malcolm, Rebelle, Papa à Jésus, Anam, Gorou, Henri, Amajo, Sésé, Zoé, Shorylem, Jeunes et Enfants de Targe).**

Cet ensemble se scinde en deux sous-ensembles, en fonction des opinions sur les Accords : ceux qui sont originaires des îles considèrent l'engagement des signataires comme un engagement fondé en justice et ceux qui sont originaires de la Grande Terre les considèrent comme engageant leurs acteurs dans un régime de violence. Henri, Gorou, Shorylem, ainsi que les Jeunes de Targe ne parlant pas des Accords, j'affilierai leur position aux sous-ensembles déterminés en fonction de leur opinion sur l'émancipation.

Parmi ceux qui envisagent les Accords en justice, personne ne fonde l'émancipation uniquement en violence. Ce sont à nouveau les plus jeunes qui la fondent uniquement en justice (Amajo, Zoé et Sésé), et les plus âgés (Anam, Itö, Papa à Jésus) qui hésitent entre le souhait de maintenir la transaction et celui de faire respecter les impératifs de reconnaissance. On peut donc dire qu'ils maintiennent une certaine continuité entre la façon dont ils reconstruisent, *a posteriori*, les Événements et celle dont ils envisagent l'émancipation. Comme annoncé, je complète ce dernier groupe par les personnes qui n'ont pas commenté les Accords : Henri, Gorou et Shorylem.

Parmi ceux qui émettent l'opinion la plus négative sur les Accords (violence), il y a Daynon, Shaou, Malcolm, Rebelle et les Jeunes de Targe. Hormis Rebelle, qui se rapproche du groupe composé d'Anam, Itö, Papa à Jésus, Henri, Gorou et Shorylem en ce qu'il hésite sur l'engagement fondant l'émancipation, tous les autres envisagent une émancipation fondée en violence.

Les Jeunes de Targe et Shorylem sont les seuls jeunes qui n'envisagent pas une émancipation fondée uniquement en justice.

Hip et Sésé ont chacun une position transversale en regard des deux premiers groupes : Hip considère le destin commun sous l'angle de la justice (il faut travailler ensemble) et de la violence mais, parallèlement, sous celui de la dilution (le refus du drapeau témoigne d'une volonté d'invisibiliser le peuple kanak). Sésé se situe de façon bien distincte : pour lui, il est souhaitable que tout le monde vive de la même manière et ait la même mentalité. Cela augure une forme de justesse dans les relations entre communautés.

Envisager le destin commun en termes d'union ou de dilution se recoupe avec la façon d'envisager l'émancipation hormis pour les plus jeunes. Ces derniers expriment de la méfiance face à cette expression tantôt considérée comme une sorte de cheval de Troie visant à dissimuler les problèmes, tantôt comme une notion abstraite qui ne correspond pas à la réalité ou qui accapare, dans le champ politique, une réalité déjà existante. On y retrouve Damien, Reiva, Sésé, Shorylem et Zoé. Ceux qui tendent à fonder l'émancipation en violence considèrent le destin commun comme une menace de dilution. On y retrouve Hip, Daynon, Malcolm, Rebelle, Shaou et les Jeunes de Targe. Ceux qui la fondent en justice ou hésitent, envisagent le destin commun dans une perspective unificatrice. Cette perspective peut néanmoins bénéficier d'un accueil plus ou moins enthousiaste. On y retrouve Lovelita, Guevara, Primo, Al, Louis, Amajo, Anam, Papa à Jésus, Henri et Gorou. Pour Sao et Itö, le destin commun concerne la réconciliation de l'humain avec la nature et une prise de distance d'avec la société de consommation, voire de l'économie de marché. Enfin, il est intéressant de constater que si l'on ne tient pas compte des hésitations émises par certains quant au régime à même de fonder l'émancipation (justice mais peut-être violence) et de la façon dont ils disent s'être engagés dans les Événements, huit sous-ensembles sur treize ont une opinion générale très semblable sur les

Événements[274]. Cette opinion se caractérise par le fait de considérer, *a posteriori*, que les Accords ont été positifs et qu'ils s'inscrivent dans le régime de la justice, qu'il a été bénéfique que les violences cessent, que l'émancipation doit passer par l'identification des problèmes présents et par le dialogue et que le destin commun est synonyme d'union. Ces sous-ensembles regroupent Reiva, Lovelita, Guevara, Primo, Al, Damien, Louis, Sao, Amajo, Zoé, Sésé, Anam, Itö, Papa à Jésus, Shorylem, Henri et Gorou.

[274] Si on leur associe les représentations à propos des Accords, de l'émancipation et du destin commun.

3. FORMES IDENTITAIRES ET MONDES EN CONFLIT

3.1 PÔLE THÉORIQUE

Dans la première partie, nous avons vu que l'une des principales tensions collectivement expérimentée par les interviewés, au niveau identitaire, s'exprimait en termes d'affiliation aux conventions liées à la coutume, fondées sur l'accueil, et d'affiliation aux conventions liées à Kanaky, fondées sur la revendication d'une identité exclusive. En rester là ne serait pas suffisant pour comprendre les dynamiques en jeu. Si l'on s'intéresse à la dimension culturelle de l'identité, il me semble nécessaire d'étudier, d'une part, les logiques générales qui organisent les affiliations des individus et ne paraîssent pas, *a priori*, relever de l'affiliation à « une culture donnée ». Il est également important d'identifier *ce qui*, dans les actes d'identification que déploient les individus, se partage, se négocie, fluctue et se transforme au gré des biographies et des conjonctures. Je m'intéresse, certes, à la façon dont les personnes conçoivent l'un ou l'autre des aspects de leur identité ou de celle d'autrui comme relevant du culturel. Néanmoins, pour expliquer ce type de conceptions et pour les déconstruire, dans le cas où elles auraient un effet de cristallisation des conflits, il est nécessaire de trouver un cadre d'analyse :

- qui tienne compte de la biographie de l'individu et de ses inscriptions multiples ;
- qui l'habilite à sortir des déterminismes et en ce sens, je l'ai déjà dit, qui rende possible une relative indépendance de l'identité par rapport à la culture ;
- qui favorise l'expression et le partage du sens que l'on donne aux identités.

Les deux outils analytiques dont je vais maintenant me munir ont été nommés par leurs auteurs respectifs « les formes identitaires » (Dubar, 2000) et « les économies de la grandeur » (Boltanski et Thévenot, 1991).

LES FORMES IDENTITAIRES

Dubar (2000), fait état de deux dialectiques que le concept d'identité éprouve de manière accrue. Il y a d'abord la dialectique entre la permanence et le changement : mon identité est ce qui fait que je « reste moi-même » tout au long de ma vie, mais aussi ce qui décrit les opérations d'identification auxquelles je me livre continuellement pour pouvoir répondre aux exigences d'adaptation du social, décomposant et recomposant ce que je suis, vouant mon être à une transformation perpétuelle. Il y a ensuite la dialectique entre la singularité et la mêmeté : mon identité est ce qui fait que je suis unique, une combinaison originale de mes traits caractéristique qui fait de moi un être qui se distingue de tous les autres êtres, mais également mon appartenance, qui me relie au groupe constitué de tous ceux qui partagent les mêmes points communs essentiels. Pour l'auteur, ces dialectiques relèvent toutes deux de la position essentialiste, à laquelle il s'oppose :

> C'est parce qu'on croit que l'appartenance est donnée a priori que l'on peut définir la singularité essentielle de chacun. Chacun devient, en fait, ce qu'il est : il accomplit son destin, que celui-ci soit inscrit dans ses gènes ou marqué par son « état civil ». Il reste identique à son être essentiel. (p. 3)

La position nominaliste postule au contraire la contingence des existences, la variabilité des modes d'identification, à travers l'histoire et tout au long de la vie personnelle, à différentes catégories dépendantes du contexte.

Un premier point de vigilance doit être relevé ici, qui engage un détour relativement long : Avanza et Laferté (2005) estiment que même dans sa version constructiviste –que l'on peut aisément relier à l'approche nominaliste identifiée par Dubar– la notion d'identité peut poser problème, en tant qu'outil de description. Les usages différenciés de ce terme, qui naît autour des années 60 à partir des travaux de Berger et Luckmann (1986) et de Goffman (1963), font coexister une perspective constructiviste et interactionniste avec une perspective plus essentialiste, que favorise son appropriation (celle de la notion d'identité) par les mouvements identitaires à visée politique. C'est ce que j'ai développé lorsque j'ai abordé la notion de culture.

Certaines difficultés posées par la notion d'identité, mais aussi par celles de culture, de patrimoine, de tradition ou de mémoire, peuvent sans doute être écartées par l'insertion de ces termes dans des processus dynamiques et en parlant, par exemple, de « construction de l'identité », « d'invention de la tradition ». Cette insertion crée cependant de nouveaux problèmes. Avanza et Laferté (2005) en identifient trois :

- le problème posé par la posture dénonciatrice de l'essentialisme : en associant un registre de l'ordre de l'immuable, de l'intime, voire du sacré avec un autre registre de l'ordre de la construction, de l'invention, de la politique, de la fabrique, on fait passer pour « fausses » les identités, les traditions, les mémoires étudiées. Or, « dire à des enquêtés que leur identité est construite ou le fruit d'une stratégie, risque fort d'être compris comme la remise en cause d'une imposture, puisque eux-mêmes la perçoivent comme naturelle » (Avanza & Laferté, 2005, p. 137, référant à Jackson, 1985). Ce problème a des conséquences d'autant plus néfastes dans les pays (post-) coloniaux : dire que tout est construit, au niveau politique, équivaut à dire que rien est essentiel, ni inévitable. Tout serait donc révisable, la construction sociale deviendrait ainsi « l'outil ironique de dévoilement voire de négation de la réalité des objets sociaux indésirables » (Avanza & Laferté, 2005, p. 137, référant à Hacking, 2001) tels, par exemple, les groupes autochtones s'opposant à l'exploitation économique des ressources naturelles sur certains territoires. Les tenants de la construction sociale de la réalité sont d'ailleurs parfois accusés de favoriser la domination des Blancs en sapant la légitimité des revendications culturelles ;
- un obstacle épistémologique : à trop vouloir étudier la production des identités, on oublie de s'interroger sur la réception de ces productions. Les discours, images, stéréotypes produits à un certain niveau, ne sont pourtant pas nécessairement intériorisés, dans les pratiques, au niveau des populations concernées, en tant qu'auto-définition de soi. Un grand nombre de recherches ignorent ce phénomène, en centrant leur attention sur des représentations qui, du seul fait de la construction sociale de la réalité, se matérialiseraient en identités effectivement éprouvées ;
- un désenchantement relativiste : si tout est constructible et déconstructible, il n'en demeure pas moins une certaine continuité tangible. Identifier ce qui, « dans l'activité sociale, est perçu comme un ordre naturel, cristallisé » (Avanza & Laferté, 2005, p. 138) et comprendre pourquoi cela est considéré comme tel, est tout aussi digne d'intérêt. On évite, de cette manière, de sombrer dans un « désenchantement relativiste où le social perd de sa rigidité,

de sa contrainte » (Avanza & Laferté, 2005, p. 139). Si certains discours identitaires « prennent » mieux que d'autres, c'est que le social est institué. En outre, « le pouvoir de faire ou défaire les groupes n'est pas homogène et les élites (encore faudrait-il préciser quelles élites : culturelles, économiques, politiques) le monopolisent souvent, quand les groupes populaires en sont dépourvus » (Avanza & Laferté, 2005, p. 139).

Pour pallier ces trois problèmes, les auteurs proposent de « sérier » le sens de l'identité, afin de distinguer les processus sociaux que rassemble la notion. Ils suggèrent de réserver la notion à son usage courant et d'abandonner son usage, comme catégorie scientifique, pour la remplacer par celles d' « identification », d' « image sociale » et d' « appartenance ».

Les différents niveaux que les trois notions proposées introduisent sont respectivement : fonction bureaucratique et organisationnelle, production discursive et symbolique, appropriation ou refus de ces images par les individus. Si l'on souhaite toutefois saisir la complexité du social, ces trois niveaux me semblent difficiles à dissocier. Les processus identitaires relèvent de combinaisons particulières des trois niveaux. Prenons l'exemple d'un drapeau : il s'agit à la fois d'une production symbolique (image sociale) dont la fonction bureaucratique d'identification (regrouper des personnes sous une même nation) peut être accepté ou rejeté par les personnes concernées (appartenances). La problématique du drapeau français et du drapeau kanaky, en KNC, constitue d'ailleurs un excellent exemple de telles imbrications. Par ailleurs, l'inadéquation entre l'utilisation commune d'un terme et son acception scientifique n'est pas nouvelle. Pour autant, on ne peut pas, me semble-t-il, « laisser un concept au sens commun », sous prétexte qu'il pose problème et qu'il divise les scientifiques. Si tel était le cas, il faudrait procéder de même avec tous les concepts et inventer une sorte d'Esperanto des Sciences sociales et humaines, un discours dont les objets seraient aussi abstraits que les racines carrées ou les nano particules. Ce qui fait la difficulté de ces sciences, mais aussi leur intérêt, c'est que la plupart des objets qu'elles étudient ont été éprouvés par le savoir ordinaire, avant qu'elles ne les « redécouvrent ». Si elles doivent les disputer au sens commun, c'est à cause de –ou plutôt devrais-je dire *grâce à*– la fécondation mutuelle par laquelle un construit social (un objet) devient un construit scientifique (un concept), que la diffusion dans le sens commun modifiera à nouveau, dans un dialogue perpétuel. Vouloir interrompre ce dialogue revient à ruiner l'utilité sociale de ces Sciences. De plus, des concepts aussi largement mobilisés portent en eux l'histoire des disciplines, des courants et contre courants. Les abandonner reviendrait à renoncer à l'utilisation d'auteurs dont la réflexion est porteuse, malgré les aléas des termes qu'ils emploient.

Les trois problèmes identifiés par Avanza et Laferté (2005) sont néanmoins palpables et dignes d'intérêt. Le premier se pose de manière accrue dans mon travail : postuler la construction sociale de l'identité kanak peut avoir des effets néfastes sur cette construction elle-même. Le troisième est résolu par la mise en œuvre de l'interactionnisme historico-social qui, nous l'avons vu, considère que les interactions orientées vers la (re)production de conventions à même d'organiser la socialité s'insèrent dans un contexte historico-social partiellement structuré et partiellement en transformation. Leur étude permet donc de dégager les logiques déployées par les acteurs quand ils se conforment aux contraintes déterministes ou quand, au contraire, ils tentent d'agir sur celles-ci pour les transformer. Le deuxième –et cela me permet de revenir aux formes identitaires construites par Dubar– peut être pris en charge en distinguant deux processus relevant respectivement de deux manières d'identifier : les identités attribuées par les autres (ce que l'auteur appelle les « identités pour autrui ») et les identités revendiquées par soi-même (les « identités pour soi »). Ainsi, la

possibilité est gardée d'accepter ou de refuser les construits sociaux ou scientifiques que l'on nous attribue.

La relation entre ces deux processus est au fondement des formes identitaires (Dubar, 1998a ; 1998b ; 2000 ; 2012). L'hypothèse de Dubar (2000) est qu'il existe un mouvement historique, marquant les trajectoires collectives et individuelles, qui modifie la configuration de modes d'identification. Les premières formes identitaires (que Dubar estime tendanciellement mais non exclusivement antérieures aux secondes) sont appelées « formes communautaires ». Basées sur la croyance en l'existence de groupes (communautés, ethnies, nations, etc.), elles expriment la tendance des individus à construire leur identité principalement en fonction d'un système de places préassignées et transmissibles à l'identique, entre les générations. Ce système détermine l'appartenance des individus à des groupes et leur rôle à l'intérieur de ces groupes. Les secondes sont appelées « formes sociétaires ». Les insertions de l'individu dans des collectifs pluriels, lui fournissant des ressources d'identification diverses, l'amèneraient à construire son identité en fonction des différents rôles qu'il exerce et à s'identifier de façon relativement choisie, plurielle, provisoire et contingente. Mais les formes identitaires communautaire et sociétaire ne sont pas respectivement assimilables aux identifications « pour autrui » et « pour soi ». La première dimension relève des relations sociales (axe relationnel) et la seconde des formes de temporalité (axe biographique).

A propos de ces deux axes, Pita (2012) synthétise :

> La construction identitaire est alors reliée à un processus de socialisation complexe à l'intérieur duquel est pleinement considérée une relation problématique entre identité pour soi/identité pour autrui ainsi qu'une temporalité biographique à issue ouverte. (…). L'identification donne lieu à des actes d'attribution ainsi qu'à des actes d'appartenance à des catégories. Le premier, provenant du versant pour autrui, définit qui vous êtes. Le second, provenant du versant pour soi, définit qui vous voulez être. (p. 112)

L'auteur qualifie ce processus d'interactionniste : c'est au cœur de celui-ci que se réalisent les diverses transactions qui forment les identités (Pita, 2013). Ce qui est nommé « identité » devient alors la combinaison toujours mouvante entre deux sortes de transactions :

> La première vise une accommodation de « l'identité pour soi [à] l'identité pour autrui » (Dubar, 2010, p. 107). Cette transaction concerne l'individu ainsi que les divers autrui significatifs avec qui il entre en interaction. La seconde est quant à elle traversée par un « désir de sauvegarder une part de ses identifications antérieures (identités héritées) et le désir de construire de nouvelles identités dans l'avenir (identité visées) » (ibid.). (Pita, 2012, p. 113)[275]

Appelées respectivement « transactions relationnelles » et « transactions biographiques », les transactions qui configurent les identités se réalisent par deux types d'actes : des actes d'attribution/proposition pour les premières ; des actes d'appartenance pour les secondes. Les transactions relationnelles se jouent entre les identités attribuées/proposées et celles assumées/incorporées. Elles peuvent s'ouvrir sur des régimes de coopération-reconnaissance, ou de

[275] L'auteur se réfère ici à la version 2010 de *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles,* référé sous 1991, dans ma bibliographie.

conflit-non-reconnaissance. Les transactions biographiques se jouent entre les identités héritées et les identités visées. Elles peuvent s'ouvrir sur des régimes de continuité-reproduction, ou de rupture-production (Pita, 2012, référant à Dubar, 2010). A la croisée de ces deux axes et de l'axe pour soi/pour autrui, Dubar définit les formes identitaires :

	Pour soi	Pour autrui
Transactions relationnelles	Forme réflexive (3)	Forme statutaire (2)
Transactions biographiques	Forme narrative (4)	Forme culturelle (1)

Les formes culturelle et statutaire s'expriment dans la croyance et la prédominance d'une appartenance collective, alors que les formes réflexive et narrative :

> se caractérisent par une primauté du pour soi sur le pour autrui, par une distance fondatrice « des individus à l'égard de leur personnage, de leur rôle social, de leur appartenance communautaire » (Dubar, 2007, p. 32). Elles privilégient ainsi et se fondent sur une « croyance en l'identité personnelle » (Dubar 2007, p. 32). (Pita, 2012, p. 77) [276]

Dubar (2000) développe des définitions courtes de ces différentes formes. Je vais donc les présenter tour à tour, en reprenant ses termes exacts :

1) La forme « biographique pour autrui » de type communautaire est celle qui découle de l'inscription des individus dans une lignée générationnelle et qui se traduit par son nom (en général, le nom du père), un « Moi nominal ». Elle désigne l'appartenance à un groupe local et à sa culture héritée (langue, croyances, traditions). C'est une forme d'identification historiquement très ancienne et qui reste dominante tant que perdure à la fois la suprématie du « Nous » sur le « Je » (Elias), des formes enchantées de croyances sur les formes rationnelles (Weber) et les formes précapitalistes de production (Marx). On peut l'appeler forme **culturelle**, à condition de prendre ce terme dans son sens ethnologique de mode de vie (…).

2) La forme « relationnelle pour autrui » se définit d'abord dans et par les interactions au sein d'un système institué et hiérarchisé. Elle se construit sous contrainte d'intégration aux institutions : la famille, l'école, les groupes professionnels, l'État. Elle se définit par des « catégories d'identification » dans les diverses sphères de la vie sociale. C'est une identité qui implique un « Moi socialisé » par la prise de rôles. On peut l'appeler identification **statutaire**, à condition de se rappeler que, dans les sociétés modernes, les statuts et les rôles sont multiples et donc que le Je devient pluriel (…).

3) La forme « relationnelle pour soi » est celle qui découle d'une conscience réflexive qui met en œuvre activement un engagement dans un projet ayant un sens subjectif et impliquant l'identification à une association de pairs partageant le même projet. A ce Nous composé de proches et de semblables correspond une forme spécifique de Je

[276] L'auteur se réfère ici à la version 2007 de *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation,* voire référence sous 2000, dans ma bibliographie.

qu'on peut appeler **Soi-même réflexif**. C'est la face du Je que chacun désire faire reconnaître par les Autrui « significatifs » appartenant à sa communauté de projet. C'est, par exemple, l'engagement politique dans un mouvement choisi par conviction et qui constitue une « passion ». C'est l'unité du Je qui est ici concernée, sa capacité discursive à argumenter une identité revendiquée et unificatrice, une identité réflexive (…).

4) La forme « biographique pour soi » est celle qui implique la mise en question des identités attribuées et un projet de vie qui s'inscrit dans la durée. C'est « cette histoire que chacun se raconte à lui-même sur ce qu'il est », ce **Soi narratif** que chacun a besoin de faire reconnaître non seulement par des Autrui significatifs mais aussi par des Autrui généralisés. C'est l'indice d'une quête d'authenticité, un processus biographique qui s'accompagne de crises. C'est la continuité d'un Je projeté dans des appartenances successives, perturbé par les changements extérieurs, secoué par les aléas de l'existence. La continuité est celle d'un ethos, ou mieux d'une visée éthique qui donne un sens à l'existence entière. Je l'appellerai, à la suite de Ricœur, l'identité narrative. (Dubar, 2000, pp. 54-55).

L'identité pose problème, dès lors qu'elle ne va plus de soi (Dubar, 2000). C'est dans la dissonance cognitive et dans l'écart (entre ce qu'on pense que l'on est et les caractéristiques que l'on prête au groupe dans lequel on s'insère ou entre ce que l'on croyait être et ce que l'on est devenu ou souhaite devenir) que naît le besoin d'expliciter et de définir qui l'on est. Pour Dubar (2000) « ces formes identitaires sont des manières d'identifier les individus ; leur combinaison peut théoriquement permettre de caractériser des configurations historiques plus ou moins typiques. Mais elles coexistent dans la vie sociale » (p. 53). Aucune de ces formes ne s'est imposée aux autres, même s'il existe une tendance historique générale qui, et c'est une hypothèse de Dubar (2000), conduirait des individus s'identifiant sous la forme de « Moi nominal » à se concevoir progressivement comme des « Moi socialisés », puis des « Soi-même réflexif » et des « Soi narratif ». Cette tendance permettrait de comprendre la « crise des identités » que traverse le monde actuel.

LES ÉCONOMIES DE LA GRANDEUR

Adaptant le cadre d'analyse produit par Habermas (1987), Schurmans (2001) pose qu'une opposition engage les personnes concernées (1) à déterminer ce qui est juste en terme de réciprocité des droits et devoirs (monde social) ; (2) à déterminer les qualités permettant de qualifier les conduites singulières (monde subjectif) ; (3) à déterminer les qualités permettant de qualifier les exigences de justesse entre les choses (monde matériel).

Elle complète ce cadre d'analyse par l'apport de Boltanski et Thévenot (1991). Ces auteurs développent, en effet, différents « mondes » comportant chacun leur propre logique. Ils s'intéressent à la façon dont les personnes justifient leurs opinions ou leurs conduites, en procédant à la construction d'arguments plus généraux[277] et démontrent que l'exigence de « recourir à des formes générales ne s'impose pas seulement pour lier les êtres humains dans des groupes ou dans des causes » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 19) mais également pour ajuster correctement les objets de notre monde à l'usage qu'on en fait. Une étude des guides d'actions destinés aux

[277] Dans cette perspective, généraliser équivaut à formuler des équivalences entre les êtres.

entreprises leur permet de mettre en relief « la congruence entre la qualification des gens et celle des objets » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 19). Ils en dégagent six formes de généralité dont ils cherchent à retrouver l'expression la plus pure dans six philosophies politiques générales, de façon à les modéliser.

Ainsi, au lieu d'expliquer les conflits par certains différends relatifs aux cultures, on peut puiser dans le cadre combiné de la transaction sociale, de l'agir communicationnel et des économies de la grandeur pour les analyser en termes de systèmes de représentations en concurrence, possédant une logique intrinsèque à laquelle on peut accorder une plausibilité en propre. Ces systèmes, visant d'égale manière un bien commun, rendent l'état de grandeur accessible à toute personne disposée à agir conformément à leurs contraintes inhérentes. Les ensembles de représentations sous-tendant la pertinence des conduites singulières et collectives peuvent correspondre aux six mondes de Boltanski et Thévenot. Ils se présentent sous la forme d'autant d'épures mais s'expriment, dans la réalité, de façon composite. Ils se structurent selon : a. leur supérieur commun (convention constituant l'équivalence entre les êtres, stabilisant et généralisant une forme de rapprochement), b. leur rapport de grandeur, qui spécifie sous quel principe les personnes se distribuent l'état de grand[278] dans ce monde. Les auteurs distinguent donc ces mondes, en rattachant chacun d'entre eux à un principe supérieur commun[279] :

- le monde de l'inspiration, modélisé à partir de La cité de Dieu (Saint-Augustin), dont le principe supérieur commun est l'inspiration, et dont le rapport de grandeur est la valeur universelle de la singularité (le génie, l'indépendant) ;
- le monde domestique, modélisé à partir de la Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte (Bossuet), dont le principe supérieur commun est la génération, la hiérarchie et la tradition. Le rapport de grandeur qui l'organise est le respect et la responsabilité (autorité, subordination, respectabilité, honneur et honte) ;
- le monde de l'opinion, modélisé à partir du Léviathan (Hobbes), dont le principe supérieur commun est l'opinion des autres, le grand public. Le rapport de grandeur qui l'organise est la reconnaissance (identification, force) ;
- le monde civique, modélisé à partir du Contrat social (Rousseau), dont le principe supérieur commun est le collectif, le tous et la volonté générale. Le rapport de grandeur qui l'organise est le rapport de délégation (adhésion, représentation, délégation, traduction des aspirations) ;
- le monde marchand, modélisé à partir de The wealth of nations (Smith), dont le principe supérieur commun est la rivalité et la compétition. Le rapport de grandeur qui l'organise est la possession ;
- le monde industriel, modélisé à partir de Du système industriel (Saint-Simon), dont le principe supérieur commun est la performance, l'à venir. Le rapport de grandeur qui l'organise est la maîtrise.

Par ailleurs, il est à noter que la coexistence des mondes peut donner lieu à des désaccords. Les mondes peuvent donc se critiquer réciproquement. Boltanski et Thévenot synthétisent cela en 30 figures de critique. Les mondes peuvent également s'articuler pour former des figures de compromis.

[278] L'état de grand n'est pas permanent, ce que les auteurs résument dans le principe de commune dignité.
[279] Synthèse de Boltanski et Thévenot (1991) proposée par Charmillot, 2002.

On peut également mentionner que dans un ouvrage ultérieur, Boltanski et Chiapello (1999) construisent un septième monde, rattaché au connexionnisme. Selon ces auteurs, le monde connexionniste se serait construit à travers l'intégration par les mondes industriel et marchand, des critiques formulées à leur encontre par le monde de l'inspiration, de façon à se renouveler. Cette intégration formant un compromis stabilisé caractériserait fortement le nouvel esprit du capitalisme. Le supérieur commun du connexionnisme est l'activité par projets. Le rapport de grandeur qui l'organise est l'employabilité (qualification, compétence, circulation de l'information).

Une analyse relevant de la transaction sociale et des économies de la grandeur montre que lors d'un conflit, les différents partis puisent dans une combinaison de ces référentiels pour se critiquer ou justifier telle ou telle option par un bien commun. La transaction sociale, quant à elle, permet d'étudier et de développer une faculté, déjà présente chez les individus, à produire de l'innovation, à construire des produits transactionnels, notamment par l'explicitation des ensembles de représentations qui sous-tendent le conflit, la reconnaissance de leur égale plausibilité et leur ajustement réciproque. Les sociétés sont le produit jamais abouti de ce processus de réajustement, articulant le général au particulier, l'individuel au collectif.

Une analyse fine des logiques sous-tendant le conflit est rendue possible par un cadre d'analyse constitué de l'articulation entre la transaction sociale et les économies de la grandeur. Cette analyse implique la mise à jour d'un faisceau d'indices basée sur des matériaux divers. Elle vise à clarifier la façon dont les références à tel ou tel monde se distribuent, en fonction des thématiques sur lesquelles portent les interactions comprises dans différents contextes d'énonciation. Elle s'attache à comprendre comment, à l'intérieur d'une même personne, ces références s'organisent, se construisent, s'articulent ou se repoussent, orientant ainsi son action. Les extraits d'analyse présentés nous montrent qu'il est nécessaire de veiller à ne pas déplacer le problème posé par la pensée catégorielle, en faisant des mondes de Boltanski et Thévenot de nouveaux critères de classification, basés sur les groupes d'affiliation. Une culture deviendrait un monde, reposant le problème d'essentialisation relevé.

Cette approche implique, dans le cadre de cette étude, une coproduction de connaissances, avec les personnes en présence, par l'explicitation de différents systèmes de représentations à propos de leurs modalités d'existence commune et des principales logiques orientant la construction du destin commun. L'hypothèse reliée à cette approche est que la réévaluation commune des représentations collectives permet de construire des alternatives aux problèmes rencontrés par une transmission du conflit calédonien sous l'influence de la pensée catégorielle.

3.2 Pôle empirique

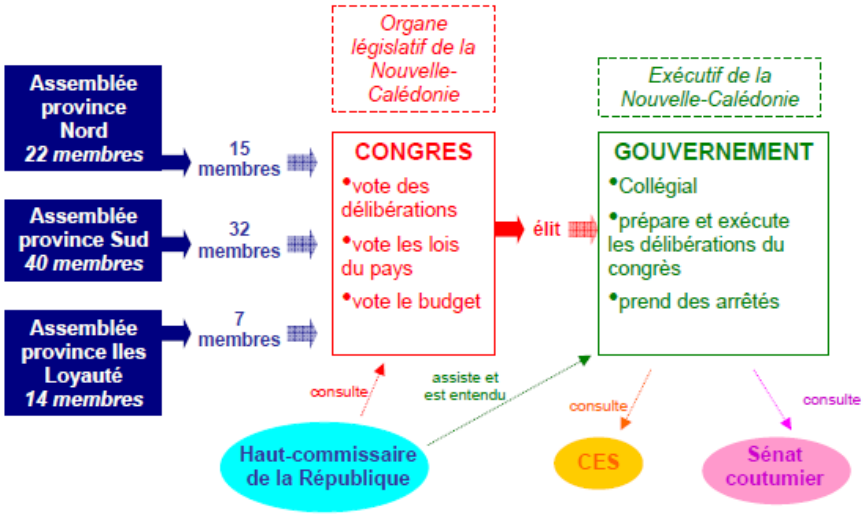
Panorama politique

Nous avons vu avec Dubar (2000) que la forme réflexive met en œuvre l'engagement du Je, que l'on souhaite faire reconnaître par les Autrui « significatifs » appartenant à une communauté de projet. La communauté de projet orientée vers l'indépendance s'institutionnalise, en KNC, dans des arènes politiques qui regroupent des individus dont les convictions et les ambitions s'affrontent. Il n'est pas rare d'entendre, en KNC, que « tout est politique ». Il semblerait que les sphères politiques et citoyennes entretiennent une double proximité. Premièrement, la sophistication de la structure

politique d'un territoire dont la totalité des habitants ne dépasse pas un dixième de la population parisienne, induit l'inclusion dans la politique d'une grande proportion de la population. Deuxièmement, les faits successifs qui ont marqué la période s'étendant depuis les années septante jusqu'à nos jours ont marqué durablement les relations personnelles au quotidien. La mainmise politique des colons puis l'intégration dans la politique des revendications indépendantistes dessinent, dans l'idéation collective des populations coexistant sur le territoire et malgré les rapprochements décrits plus haut, une polarisation marquée et accentuée par le système de démocratie représentative à la française, basé sur le couple majorité/opposition. Pour cette raison, il est difficile, sur cette « Terre de Parole et de partage »[280], d'énoncer une opinion qui ne soit pas directement rattachée à ces deux grands discours et, par là même, difficile d'énoncer une opinion qui ne contrarie les allégeances opposées.

Compte tenu de ceci, il est utile de compléter cette partie par une brève synthèse de l'organisation politique de Nouvelle-Calédonie.

Schéma synthétique de l'organisation des institutions de la Nouvelle-Calédonie :



Source : Rapport de la Nouvelle-Calédonie sur le développement infrastructurel, mars 2006 http://www.unescap.org/ttdw/ppp/reports/NouvelleCaledonie_31March2006.pdf

L'archipel se subdivise en trois parties appelées « provinces » : la Province Nord (composée de 16,5 communes[281]), la Province Sud (composée de 13,5 communes) et la Province des îles Loyauté (composée de 3 communes). Leurs Assemblées sont composées respectivement de 22, 40 et 14 membres, incluant un président et trois vice-présidents pour chacune. Les membres sont élus au scrutin proportionnel de liste. Pour pouvoir être représenté, chaque parti doit se composer de 5% des inscrits de la Province. L'Etat est représenté par un « Commissaire délégué de la République » dans chaque assemblée. Lors de l'élection des membres des différentes assemblées provinciales, le peuple élit également les représentants qui siègeront au Congrès de Nouvelle-Calédonie. Selon l'article 62 de la loi organique du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie, « le congrès est l'assemblée délibérante de la Nouvelle-Calédonie ; il comprend cinquante-quatre membres dont sept

[280] Devise de la collectivité de KNC, au côté du: « Liberté, Égalité, Fraternité » français.
[281] La commune de Poya se trouve à cheval sur la Province Nord et la Province Sud.

membres de l'assemblée de la province des îles Loyauté, quinze de l'assemblée de la province Nord et trente-deux de l'assemblée de la province Sud »[282]. Il élit en son sein le Président et, à la proportionnelle, les membres du Gouvernement. Les compétences régaliennes, transférées progressivement au Territoire depuis l'Accord de Nouméa, sont prises en charge par le gouvernement, pouvoir exécutif de Nouvelle-Calédonie. Le congrès, quant à lui, vote les lois dépendantes des compétences du Territoire.

L'élection du gouvernement se fait par scrutin de liste, chaque groupe du congrès en présentant une. Il est mandaté pour cinq ans et composé généralement de 11 membres, représentant les différentes forces politiques. Ses membres doivent, de façon collégiale, s'entendre sur la gestion de l'Archipel. Harold Martin est, actuellement, le président du gouvernement de Nouvelle-Calédonie. Le congrès peut éventuellement renverser le gouvernement en proposant une mention de censure.

Jusqu'en 2014, les différents partis politiques se partagent les sièges de la façon suivante[283] :

Pour le congrès, treize sièges sont occupés par le Rassemblement-UMP, douze sièges par le FLNKS-UC, dix sièges par Calédonie ensemble, six sièges par l'UNI, six sièges par Avenir ensemble-LMD, six sièges pour le parti travailliste, deux sièges pour le Rassemblement pour la Calédonie et un siège pour le parti Libération kanak socialiste (LKS).

Pour le gouvernement, trois sièges reviennent à Calédonie ensemble, quatre sièges pour le rassemblement UMP-Avenir ensemble, LMD, trois sièges pour l'Entente du FLNKS et un siège pour l'UNI.

Il est à noter que, parallèlement à cette organisation politique très fortement inspirée des démocraties occidentales, fonctionnent également des Conseils coutumiers et un Sénat coutumier. Les conseils coutumiers sont au nombre de huit, un par aire coutumière. La composition de chaque conseil est fixée selon les usages propres à chaque aire.

Le Sénat coutumier est composé de 16 membres (deux par conseil coutumier) désignés par ceux-ci. L'Accord de Nouméa stipule :

> 1.2.1. Le statut juridique du procès-verbal de palabre (dont le nom pourrait être modifié) doit être redéfini, pour lui donner une pleine force juridique, en fixant sa forme et en organisant une procédure d'appel permettant d'éviter toute contestation ultérieure. Le rôle de syndic des affaires coutumières, actuellement tenu par les gendarmes, sera exercé par un autre agent, par exemple de la commune ou de l'aire coutumière.
>
> La forme du procès-verbal de palabre sera définie par le Congrès en accord avec les instances coutumières (voir plus bas). L'appel aura lieu devant le conseil d'aire et l'enregistrement se fera par le conseil d'aire ou la mairie.
>
> 1.2.2. Le rôle des aires coutumières sera valorisé, notamment en confiant aux conseils d'aires un rôle dans la clarification et l'interprétation des règles coutumières. Plus généralement,

[282] Voir www.legifrance.gouv.fr, détail de la Loi organique n°99-209 du 19 mars 1999 relative à la Nouvelle-Calédonie.
[283] Voir www.congres.nc.

l'organisation spatiale de la Nouvelle-Calédonie devra mieux tenir compte de leur existence. En particulier les limites communales devraient pouvoir tenir compte des limites des aires.

1.2.3. Le mode de reconnaissance des autorités coutumières sera précisé pour garantir leur légitimité. Il sera défini par l'instance coutumière de la Nouvelle-Calédonie (voir plus bas). Notification en sera faite au représentant de l'Etat et à l'Exécutif de la Nouvelle-Calédonie qui ne pourront que l'enregistrer. Leur statut sera précisé.

1.2.4. Le rôle des autorités coutumières dans la prévention sociale et la médiation pénale sera reconnu. Ce dernier rôle sera prévu dans les textes applicables en Nouvelle-Calédonie en matière de procédure pénale. Les autorités coutumières pourront être associées à l'élaboration des décisions des assemblées locales, à l'initiative des assemblées de provinces ou des communes.

1.2.5. Le Conseil coutumier de la Nouvelle-Calédonie deviendra un « Sénat coutumier », composé de seize membres (deux par aire coutumière), obligatoirement consulté sur les sujets intéressant l'identité kanak. (…)

2.1.4. a) Le Sénat coutumier sera obligatoirement saisi des projets de loi du pays et de délibération lorsqu'ils concerneront l'identité kanak au sens du présent document. Lorsque le texte qui lui sera soumis aura le caractère de loi du pays et concernera l'identité kanak, le Congrès de la Nouvelle-Calédonie devra à nouveau délibérer si le vote du Sénat coutumier n'est pas conforme. Le vote du Congrès s'imposera alors.

b) Un conseil économique et social (CES) représentera les principales institutions économiques et sociales de la Nouvelle-Calédonie. Il sera obligatoirement consulté sur les délibérations à caractère économique et social du Congrès. Il comprendra des représentants du Sénat coutumier ».

Voici une brève présentation des partis politiques[284] :

Le Rassemblement UMP (RUMP)

Ce parti, dominé par une idéologie gaulliste, socio libérale, démocrate et radicale, appelé antérieurement Rassemblement pour la Calédonie dans la république (RPCR), a été fondé en 1977 et présidé pendant 28 ans par Jacques Lafleur. Il a bénéficié pendant 20 ans de la majorité dans le paysage politique calédonien. En 2004, Pierre Frogier succède à Lafleur. Il prône « la rupture de la lecture indépendantiste de l'Accord de Nouméa et veut que l'on revienne à une lecture plus conforme à l'esprit qui a présidé lors de la signature »[285]. Le parti défend également le corps électoral glissant, contrairement au gel électoral défendu par les indépendantistes. Nous avons vu que la question de la circonscription du corps électoral était délicate sur le territoire, en raison de son influence directe sur le résultat de la consultation populaire à propos de l'indépendance, en 2014-2018. En effet, lors de l'Accord de Nouméa, la citoyenneté calédonienne a été concédée aux personnes vivant sur le territoire depuis au moins 10 ans. Aussi, étant donné que, premièrement, le

[284] Cette section réfère directement aux sites officiels des partis concernés et se limite volontairement aux partis représentés au congrès et au Gouvernement.
[285] http://www.rassemblement.nc/content/view/154/67/lang,fr/, consulté le 23 octobre 2009.

territoire se composait, lors du dernier recensement ethnique, de 44,1 % de Kanak, 34,1 % de Caldoches et 21,8 % de communautés autres (Vietnamiens, Javanais, Wallisiens et Futuniens) et que, deuxièmement, les Kanak ont tendance à voter en faveur de l'indépendance et les Caldoches contre, la reconnaissance des autres communautés en tant que potentiel corps électoral sera décisive. Il est d'ailleurs notoire qu'elles puissent voter tendanciellement contre l'indépendance.

Les valeurs défendues par le Rassemblement UMP sont synthétisées dans son manifeste.

L'Avenir ensemble

L'Avenir ensemble est dominé par les mêmes idéologies générales que le Rassemblement UMP. Il est fondé en 2004 par des dissidents du RPCR. C'est un parti anti-indépendantiste présidé par Harold Martin, puis par Didier Leroux pour les deux seconds mandats. Ses principes sont les suivants[286] :

- respecter la démocratie et défendre les valeurs républicaines. Ces valeurs sont celles de la liberté, de l'égalité des chances, de l'égalité des femmes et des hommes, de la dignité de la personne, de la solidarité, du respect de l'état de droit, de l'équité et de l'ouverture aux autres. Elles favorisent l'épanouissement de l'individu dans une société qui considère celui-ci, mais envers laquelle chacun a des devoirs ;
- être ouvert à l'évolution de la société. Les politiciens ne sont pas des individus à part, porteurs d'une sorte de science inaccessible et secrète, à laquelle seuls quelques initiés peuvent accéder. Ils sont des individus comme les autres, complètement immergés dans cette société. Ils ne se distinguent des autres personnes que parce que le peuple, par un vote démocratique, leur a confié une charge, une responsabilité particulière : agir dans l'intérêt général en restant à l'écoute permanente de la société ;
- encourager la participation des acteurs sociaux. Les organisations, qu'elles soient syndicales ou associatives, qu'elles représentent des salariés ou des patrons, qu'elles œuvrent pour une cause déterminée ou un intérêt commun, sont à la fois des contre-pouvoirs nécessaires à l'exercice démocratique, en même temps que des forces de proposition favorisant l'émergence d'une politique d'intérêt général, au travers de leurs échanges avec les institutions,
- favoriser la liberté d'expression et de débat. Le débat – c'est-à-dire l'échange d'idées – même s'il peut être parfois animé, doit favoriser la réflexion générale, celle de tous les individus. Il aide à comprendre et, en fin de compte, il contribue à l'ouverture aux autres. Accepter qu'un autre pense différemment, c'est un grand pas vers la tolérance.

Calédonie ensemble

Anciennement appelé Union pour un avenir ensemble, ce parti, très jeune dans le paysage politique calédonien, est fondé en 2008 par Philippe Gomès. Il est formé d'une branche dissidente de l'Avenir ensemble, à qui il reproche d'être devenu l'otage du Rassemblement UMP. Philippe Gomès veut promouvoir une conception davantage autonomiste de la Calédonie par rapport à la France. S'inscrivant dans la mouvance anti-indépendantiste, et donc traditionnellement dirigé par des principes de droite, ce parti cultive néanmoins un attachement fort à l'Accord de Nouméa et au dialogue avec les indépendantistes. Il affiche un désaccord par rapport au vote sur l'indépendance,

[286] Voir sur http://www.avenirensemble.nc/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=101, la charte de l'Avenir ensemble.

justifiant ce désaccord par la nécessité de trouver une solution consensuelle dans le but de ne pas retomber dans les polarisations qui ont présidé aux Evénements. Ses membres sont partisans d'une forte autonomie de la Nouvelle-Calédonie, tout en maintenant ses attaches avec la nation française.

Le Mouvement calédonien français

Fondé par Guy Georges en 2008, suite à une dissension interne dans le Front National, ce parti à orientation nationaliste et conservatrice libérale est composé entre autres de membres nouvellement arrivés sur le territoire. Il s'inscrit contre le gel électoral en vue du référendum et dans le « combat » pour que la Nouvelle-Calédonie reste française.

Le Mouvement de la diversité (LMD)

Bien que l'Université de la Nouvelle-Calédonie aie, à l'instar de l'Europe, adopté le système Licence-Master-Doctorat (LMD), ce sigle correspond également à un parti politique. Le LMD ne possède pas de site opérationnel, les informations les plus complètes se trouvent sur Wikipédia. Le LMD est fondé par Simon Loueckhote, ancien RPCR, en 2008. C'est un parti de droite, autonomiste et anti-indépendantiste, défendant l'idée d'une Nouvelle-Calédonie non pas dans la France, mais avec la France. Il est donc difficile d'en dégager les lignes principales.

Le Front de Libération National Kanak et Socialiste (FLNKS)

Le FLNKS, parti de la gauche mélanésienne socialiste fondé en 1984, rassemble les partis indépendantistes de Nouvelle-Calédonie. A sa création, il se nomme Front indépendantiste et se compose de l'Union Calédonienne (UC), du Palika (Parti de libération kanak), du Front uni de libération kanak (FULK), de l'Union progressiste mélanésienne (UPM) et du Parti socialiste calédonien (PSC). En 1992, le FULK quitte le FLNKS. En 1999, des dissensions internes apparaissent entre un groupe UNI, formé du Palika, de l'UPM et du Rassemblement démocratique océanien (RDO) et l'Union Calédonienne. Ces dissensions portent notamment sur les modalités de l'indépendance et du type de relations entretenues par l'archipel avec la France. En 2001, l'UC décide de siéger dans des groupes distincts au congrès et aux assemblées de province, tout en se maintenant au sein du FLNKS.

L'Union Calédonienne (UC)

Le parti socialiste et démocrate Union Calédonienne est constitué entre 1953 et 1956 (son premier congrès à lieu en 1956). A la fin des années 50, il contrôle la quasi-totalité des institutions du territoire. Réunissant en premier lieu « colons et autochtones », sous le slogan « deux couleurs, un seul peuple », ce parti se réclamant d'un « mouvement populaire » ne revendique pas, à l'époque, l'indépendance par rapport à la France mais prône une certaine forme d'autonomie. Il devient majoritairement kanak, à partir de 1958, date où Henri Lafleur crée le Rassemblement calédonien, rejoint par de nombreux Caldoches de l'UC (Leblic, 2003), puis indépendantiste en 1977, sous l'impulsion de son nouveau leader, Jean-Marie Tjibaou.

Les statuts du mouvement sont présentés et approuvés lors du premier congrès de 1956. Ils se composent de 21 articles répartis en six parties concernant toutes les facettes de l'organisation du mouvement.

L'article 2 présente la finalité du Mouvement en ces termes :

> Le Mouvement a pour but la poursuite de l'action politique, économique, sociale et culturelle (…) en vue d'atteindre comme objectifs fondamentaux : le développement économique et le progrès social de la Nouvelle –Calédonie au profit du plus grand nombre de ses habitants ; la primauté des intérêts de la Nouvelle-Calédonie dans l'utilisation des ressources calédoniennes ; des institutions territoriales et un statut organique permettant à la Nouvelle-Calédonie de garantir effectivement sa primauté et d'exercer réellement la liberté constitutionnelle de s'administrer elle-même et de gérer démocratiquement ses propres affaires ; le Mouvement vise également à faire assumer le respect des droits et des devoirs du citoyen et l'égal accès aux fonctions publiques et aux responsabilités (…), en faisant œuvre d'éducation civique et de formation politique[287].

Le mouvement était présidé depuis 2007, jusqu'à sa mort en septembre 2012, par Charles Pidjot. Il est actuellement présidé par Daniel Goa.

L'Union Nationale pour l'Indépendance (UNI)

L'UNI se compose de trois groupes principaux :

Le Palika

Créé en 1975 par « les Foulards rouges » (jeunes originaires des îles Loyauté) et « 1878 » (jeunes de la Grande Terre), il est initialement mu par les idées marxistes et représente, pendant les Evénements, la gauche la plus radicale. Le Palika a, depuis les Accords de Matignon, adopté une idéologie plus modérée, s'alliant même, dans le cadre de l'UNI, à l'Union Calédonienne, notamment autour de la question du corps électoral gelé, bras de fer gagné en 2006 contre les loyalistes. Bien que ne bénéficiant pas de président officiel, le parti est mené par Paul Néaoutyine depuis les années 80.

L'Union Progressiste Mélanésienne (UPM)

Traditionnellement alliée avec le Palika, l'Union progressiste mélanésienne est fondée en 1974. Elle centre davantage son action sur la question de concessions foncières en faveur des Mélanésiens. N'ayant actuellement pas de président, son porte-parole est Victor Tutugoro.

Le Parti travailliste

Le parti travailliste est le bras politique de l'Union Syndicale des Travailleurs Kanak et Exploités (USTKE). L'USTKE se fédère sous le slogan « Usines et tribus, même combat ! » et est fondée en 1981 par Louis Kotra Uregei, dans le but de promouvoir l'action révolutionnaire, principalement des ouvriers kanak. Initialement, l'USTKE est une composante essentielle du FLNKS. Elle s'en détache progressivement pour se rapprocher du mouvement altermondialiste et de certaines associations paysannes. Le parti travailliste est fondé en 2007. Il est affilié à l'extrême gauche, se positionne

[287] Voir Découverte de l'UC – histoire et philosophie : http://www.union-caledonienne.org/.

contre l'Accord de Nouméa et pour une indépendance en 2014. Ses revendications sont anticapitalistes et écologistes. Son président demeure Louis Kotra Uregei.

LE RDO

Parti indépendantiste et communautariste, il est créé pour défendre les intérêts de la communauté polynésienne en 1994. Ce Rassemblement est principalement composé de Wallisiens et de Futuniens. Son président est Aloïsio Sako.

3.3 PÔLE ANALYTIQUE

LEADERSHIP KANAK

Je propose de détailler ici la construction sociale et historique des agents du changement (Barth, 1969/1995) que constituent les leaders kanak, construction qui concourt à leur rôle actuel et aux représentations que leurs contemporains expriment à leur sujet.

Dans le contexte socio-historique de la KNC, les agents du changement dont les diverses stratégies ont été identifiées par Barth (1969/1995) s'incarnent dans la figure du leader kanak. Au centre de nombreuses polémiques, le leader exerce sa prépondérance dans des arènes diversifiées, fonctionnant selon des légitimités plurielles, pouvant se combiner et s'opposer. A travers l'étude de cette figure, on touche de plus près aux transformations et permanences des groupes humains qui se sont rencontrés sur le territoire et à la dialectique entre tradition et modernité. Si l'évolution de cette figure mériterait, pour cette raison, de faire l'objet d'une recherche *per se*[288], une rapide présentation des éléments à même d'enrichir ma problématique n'est cependant pas superflue. Trois types d'arènes peuvent être distingués, qui fonctionnent selon des conventions propres mais se chevauchent partiellement, en fonction des problèmes et des enjeux qui déterminent leurs contours : les arènes politiques, les arènes économiques et les arènes coutumières (elles-mêmes caractérisées par des systèmes politiques et économiques spécifiques). Cette configuration est issue, nous l'avons vu, de l'intégration et/ou de l'imposition des pratiques administratives coloniales.

Qu'en est-il aujourd'hui ? Installées sur des assises coutumières altérées par la colonisation et ne jouissant que d'une autorité fragile, la légitimité des chefferies est souvent questionnée. Par ailleurs, dans la première moitié du siècle dernier, ce sont pour beaucoup les enfants des chefferies qui seront envoyés dans les internats de la Mission puis poursuivront des études dans les écoles des Blancs. Le lien entre rang élevé, formation missionnaire et politisation est confirmé par Demmer (2008), en ce qui concerne les élites kanak territoriales arrivées dans les années 40-50. Selon l'auteure, ces statuts et fonctions restreignent pourtant la popularité et l'étendue des actions politiques entreprises. L'émergence du mouvement indépendantiste s'accompagne au contraire d'un accroissement dans l'engagement politique des élites (plus radical) et de la portée de cet engagement dans les tribus. L'intégration des kanak (tant pour les leaders qu'au niveau des tribus) à la politique se réalise de la façon suivante.

[288] C'est ce que fait d'ailleurs Soriano, 2013.

Le nouveau découpage Fabius-Pisani, entré en vigueur en 1985, permet aux indépendantistes de gérer trois régions, sur les quatre alors créées (Nord, Centre et Îles). Ce statut régional permet également la création d'un grand nombre de microprojets économiques (notamment agricoles). Les Événements font donc office, pour les plus actifs pendant la période, de sésame :

> autorisant, le cas échéant, à exercer une activité politique locale (…). Partout où, en milieu kanak, la génération nationaliste fut et reste dominante (…), ni le statut de chef, ni celui de catéchiste (…) ne sont à eux seuls suffisants pour faire partie des personnes véritablement à l'initiative de ce qui se décide en tribu (voire au sein d'une commune). (Demmer, 2008, p. 200)

La légitimité acquise lors des Événements engage une professionnalisation du parcours des leaders politiques : si « avoir participé aux barricades » reste un gage de prestige en tribu (dans une moindre mesure au niveau communal et territorial), être formé au militantisme constitue un atout majeur. La participation aux actions militantes ne suffit donc pas, il s'agit également de convertir ces actions en actes politiques contestataires : « en tant que produit d'un parti il (un militant) peut (alors) offrir des " systèmes complets et cohérents d'explication sociale " visant à " l'organisation d'ensemble de la vie nationale et internationale " » (Demmer, 2008, p. 201). Inscrire les tribus dans une dynamique économique nationale nécessite donc de développer une nouvelle philosophie politique et de nouveaux liens dans des espaces, nous l'avons vu, segmentés. Cette inscription nécessite également le développement de projets économiques dans les tribus et les communes.

Le profil des élites arrivées entre la fin des années 70 et le début des années 80 ressemble néanmoins à celui de leurs prédécesseurs : formation religieuse et contacts avec l'école des Blancs caractérisent également leur parcours. C'est le cas, par exemple, de Charles Pidjot, dont la famille est porte-parole de chefs, de Rock Wamytan, chef coutumier et président du conseil de la tribu de Saint-Louis, de Nidoïsh Naisseline, grand chef de Maré ou de Jean-Marie Tjibaou, fils aîné du chef de la tribu de Tiendanite. Ils bénéficient cependant d'un niveau d'études plus élevé que leurs prédécesseurs (niveau supérieur au brevet des collèges). Certains profils se distinguent également : une nouvelle élite directement formée au sein des partis émerge des tribus. Pour Demmer (2008), l'augmentation, issue des revendications indépendantistes, d'une forme de solidarité politique à la fois interne aux tribus et entre celles-ci permet à un certain nombre de jeunes d'être sensibilisés aux discours des élites. L'auteure se questionne néanmoins sur la solidité de l'assise de tels profils, en regard des leaders au capital social plus élevé. La capacité de gestion et l'assise coutumière, souvent rattachées aux premières catégories de militants, demeure selon elle un atout pour l'exercice du pouvoir local.

En conséquence, les leaders kanak cumulent, pour la plupart, les casquettes[289] et font ainsi beaucoup parler d'eux. Un court séjour sur le territoire suffit pour être initié à la polémique. Les principaux reproches que l'on peut entendre aujourd'hui sont les suivants :

[289] A titre d'exemple, Nidoïsh Naisseline cumule les titres, fonctions et rôles associés de Grand chef coutumier à Maré ; fondateur des « Foulards rouges » ; membre fondateur du LKS ; signataire des Accords de Matignon ; Membre de l'Assemblée territoriale (1977 à 1985) ; Membre du Conseil de la Région îles Loyauté et du Congrès du Territoire (1985 à 1988) ; Membre de l'Assemblée de la province des îles Loyauté et du Congrès du Territoire (1989 à 1999) ; Président de la province des îles Loyauté (1995 à 1999) ; Membre de l'Assemblée de

- opportunistes : ils ont profité de la légitimité acquise lors des Événements pour « se placer » en politique. Certains n'ont rien fait durant cette période et ne méritent pas leur place ;
- influençables : on leur reproche d'avoir quitté une position indépendantiste ferme et de se laisser manipuler par la droite locale ou par le Gouvernement français ;
- intéressés : ils profitent de la prépondérance acquise en politique pour tremper dans des affaires louches et s'en mettre plein les poches ;
- corrompus : leur immersion dans le monde des Blancs les éloigne de la coutume, dont ils subordonnent les lois à celles de la politique et de l'affairisme.

Ces reproches se retrouvent, par exemple, de façon condensée dans l'extrait d'entretien suivant :

> *D : Le fric est rentré, l'argent est rentré. « Et toi, mon leader, tu n'es plus bien ancré dessus notre conviction ». C'est quoi la conviction (de) ton leader, toi le Kanak? C'est l'indépendance kanak socialiste. Maintenant t'es où? C'est l'indépendance associée ou je ne sais plus quoi maintenant. (…) Tu veux vendre le sapin et le cocotier, toi le Kanak traître. Tu vas vendre à qui? Tu vends qui? Parce que si tu vends le sapin et le cocotier, tu vends avec les gens qui sont en dedans. Maintenant si tu vends tes frères, tu es un traître quoi. (…) Ca n'a pas de sens. Pour moi, ça n'a pas de sens que toi, le Kanak, tu vends le cocotier. Puis aujourd'hui je peux te dire, aujourd'hui, ils sont avec nous dans la coutume (…) ils sont dans les trucs… instances coutumières. (…) Mais les instances coutumières c'est financé par l'administration. Et l'administration, elle te dicte quoi faire. Autrement, je ne te finance pas, voilà.*
> *(Extrait d'entretien avec Daynon, 65 ans)*

Revenons-en à la typologie de Barth (1969/1995) à propos des stratégies développées par les agents du changement. Rappelons-le, selon l'auteur, trois stratégies d'intégration s'offrent à eux : se faire passer pour l'un des membres du groupe valorisé et s'y incorporer peu à peu ; accepter le statut de minoritaires et s'accommoder des handicaps relatifs afin de les réduire en associant les traits culturels distinctifs aux secteurs d'activités non partagés avec le groupe valorisé, tout en participant au système majoritaire dans les autres secteurs d'activité ; se baser sur leur identité ethnique pour développer des innovations dans l'organisation des activités afin d'atteindre les nouveaux objectifs issus des contacts avec l'autre groupe. Les première et dernière stratégies sont, à mon sens, minoritaires : les inscriptions généalogiques des leaders étant connues et commentées, peu de situations pourraient correspondre au premier cas de figure et, si cette inscription peut parfois être remise en question (dans le cas d'un leader métis, par exemple), celui-ci revendiquera avant tout son appartenance kanak. L'un des parcours illustrant le mieux la dernière stratégie est, à mon sens, celui de Jean-Marie Tjibaou ; cette désormais célèbre citation en témoigne :

> Le retour à la tradition, c'est un mythe. (…) Aucun peuple ne l'a jamais vécu. La recherche d'identité, le modèle, pour moi, il est devant soi, jamais en arrière. C'est une reformulation permanente. Et je dirai que notre lutte actuelle, c'est de pouvoir mettre le plus possible

---

la province des îles Loyauté et du Congrès de la Nouvelle-Calédonie depuis 1999 ; Deuxième vice-président de l'Assemblée de la province des îles Loyauté depuis 2004 ; Président de l'office provincial de promotion touristique « Destination Îles Loyauté » depuis 2004 ; représentant au conseil d'administration de la Société d'investissement SODIL ; Président de la commission des infrastructures, des transports, de l'urbanisme, de l'habitat, de l'environnement ; Représentant de la province au sein des délégations néo-calédoniennes pour l'obtention de l'inscription des lagons de Nouvelle-Calédonie au patrimoine mondial de l'UNESCO ; Président du conseil d'administration de la compagnie aérienne domestique Air Calédonie (Aircal) ; Président de la commission de l'organisation des transports et de la communication du Congrès.

> d'éléments appartenant à notre passé, à notre culture dans la construction du modèle d'homme et de société que nous voulons pour l'édification de la cité. Certains ont peut-être d'autres analyses, mais c'est là ma façon personnelle de voir. Notre identité, elle est devant nous. (Tjibaou, 1985, p. 1601)

La plupart des leaders actuels s'inscrit dans la deuxième stratégie et c'est, me semble-t-il, la principale source des désaccords qui opposent ceux-ci à certains de leurs électeurs. On leur reproche de fonctionner dans le système français (et de favoriser ainsi sa perpétuation), au lieu de promouvoir la coutume. Par ailleurs, si nous suivons Barth (1969/1995), le dialogue avec les acteurs de la République et avec le camp loyaliste se noue grâce à (ou à cause de) la participation des Kanak à la politique. Ce dialogue pouvant, comme nous l'a montré cet auteur, renforcer la proximité entre les partis, il peut également occasionner un rapprochement entre les groupes qu'ils représentent. Comme en attestent les extraits suivants, issus du journal « Les Nouvelles-Calédoniennes », les suspicions portant sur des « rapprochements politiques contre-nature » sont légion, dans un camp comme dans l'autre, provoquant parfois des tensions, voire des scissions au sein d'un même parti.

> ***L'UPM accuse l'UC d'alliances contre nature***
>
> *En réponse aux attaques de Charles Pidjot ne reconnaissant plus Victor Tutugoro comme porte-parole du FLNKS, l'UPM reproche à l'Union Calédonienne ses « rapprochements contre nature » avec le parti de Pierre Frogier. 13 septembre 2010.*

> ***La remise en cause***
>
> *Le Rump ne fait plus figure de rempart contre l'indépendance. Le résultat d'une politique de concessions mal perçue et bien loin de sa posture habituelle. Pour retrouver son électorat, il lui faut revoir son organisation et sa stratégie. 19 juin 2012*

> ***Ça flotte au Rump***
>
> *Le Rassemblement doit se réorganiser et rajeunir ses cadres. Soit. Mais au-delà, doit-il mettre un frein ou un coup d'arrêt à sa politique de partage institutionnel avec les indépendantistes ? C'est la question qu'il va lui falloir trancher très vite. 18 juillet 2012.*

Que peut-on dire alors des leaders kanak ? Doit-on les considérer comme des pionniers qui tâchent de réconcilier différents ordres politiques, bravant les désaccords pour travailler à l'émancipation de leur peuple ou comme des affairistes, intéressés et/ou manipulés ? Chercher à mieux comprendre le rapprochement politique qui s'effectue aujourd'hui entre indépendantistes, loyalistes et Etat français, et qui confirme les analyses de Barth, nous conduit à examiner ce que ces rapprochements engagent, en termes identitaires.

FORMES IDENTITAIRES EN KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE

Il est possible d'esquisser quelques hypothèses concernant les formes d'identification pouvant prédominer dans la Kanaky-Nouvelle-Calédonie actuelle.

Dubar (2000) le dit lui-même : les formes identitaires sont le fruit provisoire de transactions et coexistent dans la vie sociale. Elles désignent des processus plutôt que des produits et si leurs combinaisons peuvent permettre de mieux comprendre des dynamiques générales contextualisées, les formes identitaires doivent être étudiées dans les dynamiques propres à la biographie d'un individu. Cette étude permet alors de construire des hypothèses plus fines qui renseignent à la fois sur la façon dont chaque individu, dans l'interaction, construit son identité en propre et sur ces dynamiques générales qui contraignent en retour les processus d'identification que traversent les individus.

De ce qui est dit de l'organisation sociale kanak pré-coloniale et de l'observation de ses expressions actuelles toujours nombreuses, on peut poser l'hypothèse d'une prégnance de la forme « biographique pour autrui » : la forme culturelle. L'inscription de l'individu, de ses fonctions, devoirs et prérogatives dans une lignée, elle-même s'inscrivant dans la référence à une parentèle agnatique relevant d'un ancêtre commun est un indice fort. La suprématie du « Nous » sur le « Je » est dominante : la désignation, acte politique par excellence, situe les lignées et les individus dans un ensemble d'interrelations visant à reproduire un ordre matériel et rituel (forme enchantée de croyance[290]). La revendication indépendantiste occasionne cependant l'émergence d'une communauté de projet, engageant les militants et leurs partisans à privilégier la forme « relationnelle pour soi », la forme réflexive. Les discours de Tjibaou, repris abondamment et aujourd'hui encore par ceux qui épousent sa cause, sont un archétype de cette « capacité discursive à argumenter une identité revendiquée et unificatrice ». Après 1985, l'intégration du mouvement indépendantiste dans la politique locale conduit les leaders à occuper divers statuts dans les institutions, conduisant à l'émergence d'un « Moi socialisé par la prise de rôles », indice d'une identification de type « statutaire ».

Ce qui est nécessaire de relever ici, c'est que nombre de reproches adressés à leurs leaders par les anciens militants de terrain restés vivre en tribu, s'organisent autour de l'irrespect de la lutte et de la coutume. Ils auraient saisi l'opportunité d'ascension sociale que la participation aux Événements leur a offerte, multiplié les responsabilités politiques et les contacts avec la société dominante et oublié les fondements de l'identité kanak. Dès lors, peut-on se demander si ces reproches ne seraient pas l'expression de ce mouvement (réalisé par les leaders *versus* non réalisé par les militants restés vivre en tribu) d'une identité culturelle à une identité statutaire[291], passant par une identité réflexive[292] ?

[290] Dubar (2000) réfère ici au chapitre 5 du premier livre de « Wirtschaft und Gesellschaft » de Weber, traduit dans Économie et société (1971, pp. 429-632, Paris, Plon). Ayant analysé le processus de rationalisation dans la sphère religieuse, Weber prétend que les premières formes communautaires humaines sont caractérisées par la domination de la pensée magique, avant de constituer progressivement des formes institutionnalisées d'activités symboliques (formes religieuses instituées). Ces formes s'opposent, toujours selon Dubar, aux formes rationnelles (dont il étudie l'avènement à travers Weber) et aux formes précapitalistes de production (dont il étudie l'avènement à travers Marx).

[291] Caractérisée, nous l'avons dit, par des « catégories d'identification » dans les diverses sphères de la vie sociale et impliquant un « Moi socialisé » par la prise de rôles.

[292] Découlant d'une conscience réflexive qui met en œuvre activement un engagement dans un projet ayant un sens subjectif et impliquant l'identification à une association de pairs partageant le même projet : la revendication d'indépendance

Une autre ligne de différenciation pourrait être relevée, qui séparerait cette fois-ci les personnes des tribus de celles ayant emménagé en ville : l'éloignement d'avec les tribus et l'insertion dans une activité salariée pourrait également avoir conduit les personnes à développer une identification de type statutaire. La difficulté de manipuler deux systèmes de références (celui qui prédomine dans les tribus et celui plus répandu dans « Nouméa-la-blanche ») a été maintes fois relevée et pourrait potentialiser une crise identitaire.

> *D : Quand tu es ici (Lifou), quand tu es (à Nouméa)/ c'est deux identités complètement différentes. C'est deux façons de voir les choses complètement différentes et il faut chevaucher avec les deux. C'est ce que j'ai fait et parfois, et bien on se perd.*
> *H : C'était quoi les choses les plus difficiles (…)? Tu parles de chevaucher deux mondes mais en même temps, si c'était difficile et bien… en quoi (…)?*
> *D : Dans les rapports humains. Ici on sait… voilà « il vient d'ici, de tel clan ». A Nouméa c'est cosmopolite. C'est tellement, tellement mélangé. Il y a une réalité à Nouméa et ici aussi. Il y a une réalité de la tribu aussi. Ce dont je me suis rendu compte, par rapport à mes 15 ans/ 15 ans ça fait maintenant, que je suis là-bas/ et je me suis rendu compte qu'il ne faut pas se perdre, en fait (…).*
> *H : Et c'était quoi la perdition, alors?*
> *D : La perdition c'est dans le choix ou…*
> *H : Ah, de choisir ce que tu veux?*
> *D : C'est de choisir ce que tu veux. Encore, quand tu es ici, vraiment, quand tu as grandi ici… voilà « je vais aller là-bas, mais c'est déjà la jungle ». Moi je fais les deux. J'ai fait Nouméa et je vais là-bas.*
> *(Extrait d'entretien avec Damien, 36 ans)*

Je n'ai pas encore parlé de la forme narrative qui s'exprime pourtant souvent dans les entretiens que j'ai réalisés. J'estime que ma grille d'entretien et la forme d'interaction privilégiée génère des récits qui tendent à manifester cette forme (je demande aux interviewés de me résumer leur vie et de sélectionner des épisodes qui ont modifié la façon dont ils perçoivent autrui). L'adoption de l'Entretien de Recherche m'empêche d'expliquer la manifestation ou l'absence de cette forme d'identification : si ce dispositif méthodologique encourage l'expression de la forme narrative (la continuité d'un Je projeté dans des appartenances successives, perturbé par les changements extérieurs), l'occurrence de cette forme ne peut donc pas être discriminante. Il est néanmoins possible d'observer ses manifestations hors entretien et également intéressant d'étudier quel type d'interaction, dans les entretiens, peut déclencher la forme narrative.

3.4 Décisions méthodologiques

Les décisions méthodologiques liées à cette hypothèse ont déjà été développées dans la partie 1.4, portant sur la construction du guide d'entretien. Nous avons vu, en effet, que cette grille visait à saisir les processus par lesquels les interviewés s'identifiaient et les enjeux qui traversaient les différentes affiliations. Les formes identitaires déterminées par Dubar (2000) m'apportent une première grille analytique pour saisir ces processus. Nous avons vu aussi que le guide était conçu de façon à favoriser des prises de positions, par mes interlocuteurs, à propos de la période des Événements et de ses répercussions actuelles. L'économie des grandeurs me fournit une seconde grille de lecture pour identifier quelles grandeurs sont sollicitées pour approuver ou critiquer les engagements passés ou présents des différents acteurs de la période.

3.5 Formes identitaires et grandeurs en dispute : synthèse de la problématique, questions et hypothèses

L'indépendance du pays ne gênera absolument pas les intérêts des grandes entreprises françaises et de l'Etat comme cela est le cas en Afrique … Du statut de colonie au statut d'Etat souverain, ce sont toujours les mêmes qui tirent les ficelles en faisant se battre les locaux les uns contre les autres –loyalistes contre indépendantistes. Il y a 2 camps en Nouvelle-Calédonie et l'élite nous a fait croire que ces 2 camps sont d'un côté les loyalistes et de l'autre côté les indépendantistes. Alors qu'en fait il y a d'un côté l'élite qui veut profiter des richesses du pays à moindre coût (…) tout en respectant les règles hypocrites de l'ONU et il y a d'un autre côté la population (kanak, caldoches, javanais, loyalistes, indépendantistes) qui veut continuer à vivre ici et le mieux possible…
Réflexion postée par gribby le 12 février 2012, sur le blog cagou.com[293]

La première partie de ce travail a abouti au constat de l'inadéquation de la dimension ethnique, comme organisatrice des représentations construites à propos des Événements. La seconde partie m'a permis de distinguer plusieurs ensembles d'interviewés, en fonction de leurs engagements pendant les Événements et face au destin commun. Je vais maintenant chercher à organiser les discours des interviewés en fonction de deux principes supplémentaires : les formes qu'ils utilisent pour s'identifier (Dubar, 2000)[294] et les grandeurs qu'ils convoquent pour appuyer leur position sur un bien commun, lors de disputes (Boltanski & Thévenot, 1991)[295].

L'événement appelle, nous l'avons vu, une action concertée des membres d'une communauté. Il sous-entend que quelque chose présente un intérêt suffisant pour provoquer un déplacement de pensées, de personnes, d'objets (Bensa & Fassin, 2002). Dès lors, comment le vécu collectif des Evénements influence la façon dont les interviewés s'identifient singulièrement ? Comment cette identification évolue-t-elle et contraint-t-elle, en retour, l'interprétation singulière des Evénements ?
Dès les années 1970, une dynamique particulière organise la façon dont les individus s'identifient. Cette dynamique se traduit, dans la construction de la période que les interviewés effectuent *a posteriori*, par des identifications multiples. Celles-ci sont interprétables en termes de formes identitaires. Il est, par ailleurs, possible d'articuler les formes identitaires manifestées par les interviewés aux critiques, aux compromis et aux valorisations qu'ils développent.

Dans les sociétés mélanésiennes de Kanaky-Nouvelle-Calédonie prédomine, jusque dans les années 1970, la forme « biographique pour autrui », autrement dit la forme culturelle. Le retour des premiers étudiants de métropole et la formation des mouvements étudiants « Foulards rouges » (1969) puis « Groupe 1878 » (1971) occasionne l'émergence d'une communauté de projet : la libération kanak et socialiste. Les étudiants sont en effet imprégnés des idées de l'intelligentsia gauchiste de métropole. Nidoïsh Naisseline, Elie Poigoune et Jean-Marie Tjibaou assistent et/ou participent, par exemple, tous trois au mouvement de mai 1968. Nidoïsh Naisseline étudie la sociologie, Elie Poigoune, les mathématiques et Jean-Marie Tjibaou, la sociologie et l'ethnologie. Cette communauté de projet engage les militants et leurs partisans à privilégier la forme

[293] http://www.cagou.com/blog/100-nouvelle-caledonie/letat-souverain-associe-de-frogier-est-une-chimere/
[294] Pour une fiche récapitulative des formes identitaires, voir annexes.
[295] Pour une fiche récapitulative des économies de la grandeur, voir annexes.

« relationnelle pour soi », la forme réflexive. Après 1985, l'intégration du mouvement indépendantiste dans la politique locale amène les leaders à occuper divers statuts dans les institutions, engendrant l'émergence d'un « Moi socialisé par la prise de rôles », indice d'une identification de type « statutaire ». Nombre de reproches adressés par les anciens militants de terrain, restés vivre en tribu, aux leaders, sont l'expression de ce mouvement (réalisé *versus* non réalisé) d'intégration depuis une identité culturelle vers une identité réflexive puis statutaire.

Hypothèse de recherche 4a

La lecture des interviews en termes de formes identitaires permet de distinguer deux profils d'interviewés qui se critiquent réciproquement, à l'époque actuelle :

- ***Ceux qui intègrent progressivement, à une identification de type culturel puis réflexif, une identification de type statutaire ;***
- ***ceux qui maintiennent des identifications de type culturel et/ou réflexif.***

Cette configuration s'articule avec le problème d'une lutte pour la reconnaissance n'ayant pas suffisamment pris en compte la redistribution (Fraser, 2004). Beaucoup d'anciens militants estiment appartenir à une « génération sacrifiée ». Ils ont dû abandonner leur emploi ou leurs études pour honorer le boycott des institutions et participer à la lutte. Sans diplôme ni qualification, ils doivent maintenant motiver des jeunes, destinés à combiner plusieurs ensembles de conventions et trouver leur place dans une société marquée par le traumatisme (les parents d'aujourd'hui étaient les enfants ou adolescents des Événements), le racisme, la crise économique, l'exode rural et l'explosion démographique. L'émergence parallèle d'une classe moyenne kanak qui centralise le pouvoir politique et économique et le discours sur la lutte occasionne, chez ceux qui ne font pas partie de ce groupe stratégique, un sentiment d'échec, voire de défaite. Ce sentiment est d'autant plus accablant, qu'ils voient dans cette réussite une preuve que leur groupe dispose désormais de toutes les chances, ce qui les conduit à s'attribuer la culpabilité de leur situation.

La dynamique organisant les formes d'identification peut également différencier les propos des personnes vivant en tribu et des personnes ayant emménagé en ville, mais aussi les propos des vieux et des jeunes : l'éloignement d'avec les tribus et l'insertion dans une activité salariée conduit ou contraint certaines personnes à combiner plusieurs ensembles de conventions. Elles se détachent alors de la coutume et développent une identification de type statutaire.

Ces profils sont partiellement déterminés par une prévalence des grandeurs domestique et civique dans les tribus et par celle des grandeurs marchande et industrielle, dans « Nouméa-la-blanche ».

La communauté de projet émergeant dans les années 70 s'appuie principalement sur des justifications de type civique (il s'agit de rassembler le peuple autour d'une action collective orientée vers l'accès pour tous aux droits civiques, se mobiliser, manifester sa présence, informer[296]). Les

[296] Tjibaou insistera abondamment sur l'importance d'informer le monde blanc des réalités mélanésiennes qu'il méconnait.

formes légales –les instruments de la démocratie– sont, en ce sens, amplement mobilisées (droits, législation, capacité électorale, représentativité). Ce faisant, cette communauté de projet engage un conflit avec le monde domestique (vaincre le paternalisme, se libérer de l'autoritarisme, prévenir la corruption, combattre les habitudes de copinage), le monde marchand (l'égoïsme des possédants, l'individualisme marchand) et la déchéance industrielle (le système est inadapté, on y traite les gens comme des choses). La grandeur domestique est cependant très prégnante dans l'organisation sociale des tribus et des communautés environnantes (cette grandeur organise également les liens avec les communautés métissées proches, tels les Caldoches). En même temps qu'elle s'oriente vers une demande de reconnaissance de l'identité kanak, la lutte fragilise donc le monde domestique associé à la coutume.

Les accords de Matignon-Oudinot provoquent ainsi un conflit d'interprétation qui met à mal l'union kanak en opposant ceux qui voient les accords comme l'acte civique par excellence (aboutissement de la lutte sur un protocole d'accord consensuel visant à dépasser les divisions) et ceux qui l'associent au contraire à la brusque déchéance du monde civique (les signataires ont été déviés de la lutte, ils ont pris une décision minoritaire, coupée de la base, isolés durant deux jours et deux nuits, dans l'hôtel de Matignon). Ceux pour qui les accords sonnent le glas de la lutte se replient dans le monde domestique.

Par la suite, l'intégration des leaders indépendantistes dans la politique locale pousse ceux-ci à évoluer dans des instances où d'autres grandeurs occupent une place privilégiée. Le sentiment de trahison ressenti par les anciens militants à l'encontre du groupe stratégique que constituent les politiciens indépendantistes est d'autant plus vif que leur fonction politique les oblige à penser l'organisation du territoire en termes marchands et industriels (mondes qui faisaient initialement l'objet de critiques). Les politiciens sont amenés à formuler des compromis de type civique-industriel (le droit des travailleurs, des méthodes efficaces de mobilisation, l'accroissement de productivité des travailleurs motivés, le travail en groupe, la certification de la compétence) et domestique-marchand (la confiance dans les affaires, la propriété inaliénable). Ce faisant, ils deviennent petits, dans le monde domestique (ils ne respectent plus la hiérarchie fondée dans la tradition coutumière, ils ne sont plus dignes de confiance, ils ont obtenu leur rang sur le dos de la lutte, ils ont perdu le sens de l'honneur, ils se dispensent de s'acquitter de leur dette) et civique (ils ont abandonné la lutte, ils ne traduisent plus les aspirations des indépendantistes et agissent en fonction de leurs intérêts immédiats). Comment les individus se situent-ils dans la prise en charge partiellement concertée des Événements ? Quelles interprétations du bien commun se dégagent-elles de la période de réajustement consécutive ?

Hypothèse de recherche 4b

Deux ensembles de personnes se distinguent, en fonction des grandeurs sur lesquelles ils s'appuient, lorsqu'ils racontent les Événements :

- ***Les personnes engagées en politique ou dans les projets de développement et, dans une moindre mesure, dans une activité salariée, qui recherchent le bien commun en tâchant de concilier des grandeurs de type domestique et civique, en intégrant progressivement des grandeurs de type marchand et industriel ;***

- ***celles qui prônent des grandeurs domestiques et civiques.***

Si les interviewés sollicitent les Événements pour expliquer les conflits présents et que ceux-ci reconfigurent la façon dont les interviewés se représentent les Événements, on peut penser que les ensembles de personnes déterminés dans l'hypothèse ci-dessus vont tendre respectivement :

- ***à appuyer leurs réflexions à propos des problèmes sociaux présents et futurs sur des arguments domestiques, civiques, industriels et marchands.***
- ***à manifester un repli vers le monde domestique et, le cas échéant, la recherche d'un compromis avec le monde civique.***

Les problèmes mentionnés de façon récurrente sont : le foncier (distribution des terres ancestrales), l'accès aux études et à l'emploi, les subventions (au niveau des institutions du gouvernement et à celui des individus), l'économie en général et le nickel en particulier, la vie chère, le monopole économique de « certaines grandes familles », la perte de la coutume (mode de vie et connaissances) et des valeurs associées (accueil, collectivité, solidarité), le drapeau, la corruption, le racisme, la délinquance, l'alcool et le cannabis, l'immigration, la croissance démographique, l'exode rural, le laisser-aller et le mal-être des parents ou des jeunes.

3.6 Mise à l'épreuve de l'hypothèse portant sur les formes identitaires et les mondes en dispute

Formes identitaires

Forme culturelle

Comme a pu le laisser présager la première partie de l'analyse, les interviewés kanak développaient, pendant les Événements et développent toujours, aujourd'hui, une identification de type culturel:

Ainsi, en qualité d'« adoptée » par Hip, son « beau-frère », **Guevara (66 ans),** m'inscrit dans le système de relations de type coutumier. Il me respecte et me considère comme une fille de la tribu : « Moi j'arrive ici, je vous respecte par rapport à/ parce que Hip, c'est un beau-frère, par exemple et vous enfin personnellement moi, je vous considère comme fille/ une femme de la tribu quoi ! » (tdp. 148). La façon dont il me situe dans les liens de parenté oriente la relation qu'il établit avec moi et manifeste une forme d'identification de type culturel (tdp. 143-150). Le respect envers l'accueillant qu'il témoigne aux gens d'Empyrée, en me refusant initialement un entretien, le confirme (tdp. 477-481). A l'occasion de ma demande d'information sur ses caractéristiques sociologiques classiques (principalement origine et parenté), il détaille longuement son appartenance à un groupe local et à une culture héritée (croyances, traditions). Il explique les alliances qui fondent son lien avec le lieu où nous nous trouvons : il est « famille avec » Empyrée, par alliance, dans la mesure où le père de sa femme est originaire de la tribu. Comme celui-ci n'a pas souhaité être catholique, il s'est installé dans la tribu où vit Guevara, dans un autre district (tdp. 533). Ce discours constitue un indice fort d'une identification de type culturel :

526. H : Euh… Vos parents et puis grands-parents, ils sont d'ici/ enfin de?

*527-531. G : Vous êtes au courant de la géographie de Lifou, là. (…) Moi je suis du district de (*district 1*), dans (*zone géographique*) et mes parents, c'est dans (*zone géographique*), mes parents dans (*zone géographique*), ma mère, elle est (*zone géographique*), le père automatiquement, il est (*zone géographique*), mais la mère elle est (*zone géographique*). Mais… moi je suis marié avec elle, elle (*zone géographique où nous nous trouvons*), elle est de la/ elle est d'ici elle !*

Il réfère à la parole des anciens lorsqu'il rappelle l'importance de la case, invention de leurs ancêtres dont la trace a perduré grâce à la parole des anciens (tdp. 164).

C'est chez **Daynon (65 ans)** que les références à la coutume sont le plus abondantes. Presque tous les aspects sont abordés et il semblerait que, comme nous l'avons vu dans le troisième sous-chapitre de la première partie[297], Daynon qui m'a donné un nom kanak procède avec moi à une véritable socialisation. Les références occupent presque la totalité de la première moitié de l'entretien (20 pages), ce qui justifie la longueur de celui-ci. Aux tdp. 39-53 il me décrit les ancrages territoriaux de son clan, qui justifient les coins où il va pêcher ; au tdp. 61, il précise le trajet de son clan ; aux tdp. 66-75 il m'explique comment sont donnés les noms en fonction du clan, de la position de la personne mais aussi comment on peut falsifier les noms, de façon à brouiller l'identité d'un individu pour le protéger des attaques des autres clans, notamment du clan Bai qui, en rapport au clan Dui, représente l'*alter ego* par excellence, puisqu'il est considéré comme l'ennemi d'*au-dedans de soi :* les mariages croisés font des Bai le clan oncle, de qui l'on peut espérer l'hospitalité (tdp. 137) mais pouvant potentiellement se transformer en adversaire ; aux tdp. 76-79 il réfère au boucan (doki) ; aux tdp. 133-139 il compare avantageusement l'ouverture des gens de son district avec ceux du district Bai ; aux tdp. 161, 257 et 293, il me parle de la coutume d'arrivée et me corrige, dans la mesure où je lui ai présenté une coutume « de trop », ce qui signifie que je le considère comme « à part », relativement à Ed, alors que je ne le devrais pas ; au tdp. 225-242, il réfère au temps des anciens où la subsistance était assurée par le troc, fondant les relations avec les Bai ; aux tdp. 273-291, il précise les ancêtres des deux lignées et me raconte l'histoire de la création et justifie l'inceste initial, apparemment entre Téin Kanaké et sa sœur, en les comparant à Adam et Eve ; au tdp. 309, il relève la difficulté de pratiquer la coutume avec des personnes provenant d'autres régions dans la langue commune (le français) considérée comme plus pauvre; le chemin coutumier que je dois emprunter m'est ensuite expliqué (tdp. 321-325) ; les relations avec les Bai encore précisées (tdp. 329-386) ; aux tdp. 387-401 et 428-447, il aborde le mariage coutumier, pour lequel la bénédiction des oncles est nécessaire (forme enchantée de croyance, tdp. 401) ; aux tdp. 420-427, il me précise les différences entre lignées et clans ; au tdp. 455, il compare l'autorité de la coutume, de la mairie et de l'église en insistant sur la primauté de la première ; quand je lui demande comment il se comporte en fonction des groupes auxquels appartiennent ses interlocuteurs, il réduit ces groupes aux deux lignées (tdp. 461-465) et j'ai des difficultés à lui faire prendre en considération des groupes plus larges (les gens de Canala, les autres communautés) ; les tdp. 471-485 sont l'occasion de revenir sur les problèmes posés par les langues différentes, lors de coutume avec des personnes plus éloignées « ça flotte un peu », « c'est superficiel », il faut « prendre des raccourcis » ; au tdp. 504-535, il réfère aux cérémonies coutumières qui ont, par la répétition et la mise en scène des liens claniques, la vertu de les consolider :

513. D : Ça remet en place quelque chose. L'orateur il va parler du défunt. Mais les invités d'honneurs, sont les oncles maternels du défunt. Il va parler de son clan et il va dire: « Dui est là aujourd'hui, il est

[297] Ce sous-chapitre étant basé sur mon journal de bord, j'y réfère à Daynon par son surnom (Cheval).

décédé, mais s'il a fait des bonnes choses dans sa vie, c'est grâce à ce clan, là. Ce clan, là. Si par exemple (nous?) il va parler de clan 1, 2, 3, 4. Et ainsi de suite. Il va compter les Dui après ».

Pour permettre à l'orateur de mieux se souvenir, il existe d'ailleurs une boisson magique (tdp. 521-525).

Son parcours tout entier n'a fait que renforcer un ancrage qu'il interprète depuis la forme culturelle :

488. H : Et est-ce qu'il y a eu quelque chose dans ta vie qui a fait changer la façon dont tu te comportes avec les gens?
(…)
491. D : Et bien toujours pareil. Au contraire, ça m'a renforcé dans mes… convictions. Ce que j'ai eu de ma famille, de mes amis. C'est la vision que j'ai ramassée de chez mes tontons et… de ma famille, voilà. C'est un ensemble. J'ai un ensemble de Dui-Bai.

Il énumère différentes institutions et les contraintes d'intégration qu'elles font peser sur l'individu (forme statutaire) pour mieux replacer la forme culturelle en tant que priorité absolue (ce qu'il signifie par « mondial ») :

445. D : La plupart des concubinages qu'on a, sont mariés coutumièrement. Mais pas à l'église, c'est pour ça qu'on dit concubinage/
446. H : Sisi et Ed ils sont mariés coutumièrement?
447. D : Coutumièrement (…).
448. H : Ça s'arrange avec les parents.
449. D : Avec les parents.
450. H : Et avec les tontons aussi.
451. D : Avec les tontons aussi. Pour nous, le coutumier est plus mondial que l'église que…
452. H : Ça a plus d'importance.
453. D : Plus d'importance.
454. H : Ah d'accord.
455. D : Parce que pour nous, la coutume vient avant et la religion en dernier. Et la Mairie encore en dernier. Mais nous, on est Dui et Bai depuis la nuit des temps.
456. H : Donc c'est ça l'essence.
457. D : Oui voilà.

La forme culturelle coutumière coexiste avec la forme culturelle religieuse mais la seconde est subordonnée à la première : « nos ancêtres ils n'avaient pas le catholicisme, ils n'avaient pas le protestantisme » (tdp. 183).

Il dénonce la compromission des leaders qui, entrés dans les institutions françaises, n'ont pas résisté à subordonner la lutte et le bien de tous à leurs intérêts immédiats.

*727. D : Les instances coutumières sont financées par l'administration. Et l'administration te dicte quoi faire. « Autrement, je ne te finance pas, voilà ». Ce que tu fais, par toi-même, le Kanak, il n'y a pas de financement. C'est bon. Mais une fois qu'il y a l'administration dedans, il y a ça (*il fait un geste de la main qui exprime l'argent*).*

Aux tdp. 2-30, **Al (63 ans)** base explicitement son identité sur la coutume : « Tu vois je te disais… (…) moi… ma façon de penser, de prendre les choses, c'est… plutôt, c'est basé sur… notre coutume, notre culture avec la religion et bien sûr, à partir de là, on parle de notre identité » (tdp. 2). Pour lui, la coutume régit un certain nombre de conventions, notamment dans la façon dont on se comporte avec les gens, en fonction de sa position dans la famille. Cette inscription dans une lignée

générationnelle, qui se traduit par le nom et l'appartenance à un groupe local et à sa culture héritée, oriente Al jusque dans ses relations avec les autres régions du territoire. Les liens de parenté se concrétisent en « sentiers coutumiers » qui balisent l'espace et déterminent ce qui est ou non possible dans les échanges. Son identification première est donc une identification de type culturel, même lorsque nous échangeons à propos de ses idées politiques (forme réflexive), par rapport auxquelles la coutume prend, selon lui, le dessus : si les Événements constituent un moment qui a éveillé la rancœur, une fois qu'ils se sont terminés, les relations ont été à nouveau marquées par le respect, grâce à la coutume.

Il mentionne l'apport de la culture française en terme d'argent, donne en exemple les dépenses somptuaires lors des mariages et plus spécialement celui du chef. Mais très vite, il introduit une différenciation de taille, entre ces pratiques et les comportements propres à la société de consommation, traduite par le terme de « don » :

> *236. AL : Et bien nous… si tu veux, la culture française, elle a amené l'argent. Par exemple, le matériel. Dans le mariage on a fait un grand mariage pour un grand chef ou un petit chef, et bien des fois, ça s'élève à des millions. Mais… on ne dit pas qu'on a acheté. On dit qu'on a fait le don.*
> *237. H : Ah oui… Ah oui. Ce n'est pas la même chose.*
> *238. AL : Ce n'est pas la même chose.*

Un document produit par le Sénat coutumier et intitulé « la place du jeune kanak » précise à propos de Lifou : « A chaque occasion, on rappelait aux enfants les obligations concernant le savoir-vivre et les devoirs envers les parents, les vieillards et les chefs. En leur expliquant le contenu du « *trenge manathith* » (la divine providence), la famille inculquait l'éthique de la communauté et le sentiment d'une existence de solidarité » (p. 25). On peut raisonnablement penser qu'Al réfère ici au « *thith* » (ou *jij*), à l'instar de Rebelle :

> *387. R : Et mon papa, il a dit comme ça : « quand un vieux il est là depuis ce matin, il bouffe les feuilles parce qu'il a envie de fumer, toi tu lui donnes une cigarette : c'est manathith, euh, "la bénédiction" ». La bénédiction, c'est du pur, du cent pour cent.*
> *(…)*
> *395. R : Et tu vois, chez les Polynésiens, aux îles de Pâques/ tu connais les îles de Pâques, où il y a les mohaïs ?*
> *396. H : Les monstres statues.*
> *397. R : Là-bas, ils parlent du mana. Un jour, tu vas quitter ça, tu vas/ on va parler du mana, mana c'est le pouvoir. Et nous, si on scinde le mot là, le manathith, ça veut dire « bénédiction ou pouvoir », tu vois. « Pouvoir des dieux ». Et bien nous, c'est manathith. On scinde le mot : mana c'est « pouvoir » et jij c'est « prier », c'est spirituel. Et un jour, j'ai discuté avec un mec qui est spécialisé. J'ai dit : « mais nous, le mana, ça existe chez nous à Lifou ». Et il m'a regardé : « ah oui ? - Ben oui ». Nous quand on, on parle thith, c'est pour retrouver le mana. Mais on ne dit pas mana, on dit mem chez nous.*
> *(…)*
> *401. R : Mem c'est le pouvoir.*

Dans les propos d'Al, le thith articule des conventions liées au mariage coutumier, à la déférence aux vieux, au chef, à la solidarité, à la possibilité de disposer des biens d'autrui et à la pensée magique.

Papa à Jésus (environ 60 ans) réfère à la difficulté de s'intégrer à la vie Nouméenne, lors de ses études (tdp. 207), du fait d'une absence de hiérarchie claire :

198. P : Et bien c'est quand j'étais à l'école, à l'école à Nouméa. Quand j'allais là-bas à l'école. Au lycée, quand je suis parti d'ici, on était tous des Kanak ici, à l'école ici, à Empyrée. On se respectait, la hiérarchie, il y avait les ainés et il y avait nous les petits[298].
199. H : Voilà, chacun sa place.
200. P : Voilà, il y avait toujours le respect[299].

Il réfère à la nécessité de suppléer son père dans les responsabilités coutumières et qui l'a contraint à se marier. Il raconte sa participation au développement de Lifou et rappelle que sa tribu occupe une place importante dans le processus dialogal des prises de décisions (« nous on est plus avancé, comme *la parole passe au milieu*, ici et avec les autorités coutumières, c'est là que ça a pu se développer le tourisme », tdp. 177). Il souligne le rôle central de la chefferie, dont l'autorité a su empêcher les gens de brûler les cases dans le district, pendant les Événements (tdp. 419).

Il s'intéresse beaucoup à la façon dont la forme culturelle importée par la religion a redéfini les groupes identitaires d'alors :

866. P : Oui parce que nous on était/ et bien les tribus sont là à cause de/ on vivait (lieu d'origine) avant. Avec la grande chefferie. Après, c'est la religion qui nous a divisé, divisé en tribu divisé le clan. Ça c'est une autre histoire, hein.
867. H : Ah oui, c'est intéressant ça.
868. P : Et bien le clan a été divisé parce que les autres sont allés à/ chez les catholiques et les autres chez les protestants. Il fallait les regrouper par clan. Par camp, camp, camp. Camp protestant, c'est-à-dire les tribus. Tribus protestantes, tribus catholiques.

Aux tdp. 870-884, il m'explique la répartition des différentes religions sur le territoire, qui s'est effectuée conformément à l'organisation coutumière :

870. P : C'est l'ancêtre et il y a une partie qui est partie avec le grand chef, lui il attendait la religion parce que l'histoire, c'est que lui, il attendait la religion catholique. Les aînés, tous les aînés, attendaient la religion catholique. Tous les petits frères cadets ont opté pour la religion protestante pour faire un équilibre avant. Et bien nos vieux ils étaient là.
871. H : Ah pour faire un équilibre pour que tout le monde/ pour que vous soyez des deux côtés ?
872. P : Voilà, pour dire : « et bien c'est des choses nouvelles, c'est des choses qui arrivent de la mer », donc ils ont dit/ voilà…

Rebelle (57 ans) me parle longuement du thith, le pouvoir de bénédiction occasionné par le don et dont le bénéfice peut s'étendre sur des générations (tdp. 379-411). Il m'explique aussi qu'il a été marié de force, pour assumer sa position de fils aîné :

217-221. R : J'ai été/ mon père m'a marié un peu de force quoi, comme j'étais l'aîné. Il fallait me marier pour que je puisse m'occuper de mes frères et de mes sœurs. Ça c'est la tradition… (…) Quand tu n'es pas marié, on te considère comme un jeune. Tu vois ? Quand tu te maries, dans les discours coutumiers/ dans les mariages, ils disent/ on nous considère un peu comme du bétail : on te prend, on te met dans le parc. Le parc, c'est un peu le mariage, pour que tu sois tranquille, stable, tout.

Nous l'avons vu dans la partie 3.6, **Anam (56 ans)** fonde son identification majoritairement sur la forme culturelle dont elle relève un grand nombre de caractéristiques, mises à l'épreuve par les dynamiques historico-sociales qu'elle décrit.

[298] Tdp au présent, dans l'entretien.
[299] Idem.

Ermite et voyageur pendant les Événements, attaché à la coutume, **Sao** construit son identité en se basant sur la forme culturelle. Sa parenté avec la chefferie l'autorise, semble-t-il, à apporter un regard plus global sur la société que représente sa tribu (tdp. 32-62). Selon lui, comme l'argent n'y œuvre pas dans la détermination des droits et devoirs en réciprocité, la vie en communauté est conditionnée en fonction de la place qu'on occupe et en ce que l'on fait pour le système :

> *42-46. S : Mais ici, c'est une société qui a été montée quand il n'y avait pas/ comme il n'y a pas de monnaie, il n'y a pas d'argent, la société a été montée sur deux conditions. (…) C'est à dire que tous les gens qui sont ici sur l'île, par exemple, ils ne sont pas là parce qu'ils habitent là, il y a des conditions qui ont été émises pour que tu sois dans cette parcelle de terre, tu sois dans ce clan.*
> *47. H : Et ces conditions, c'est quoi ?*
> *48. S : Et bien après, c'est toutes ces petites conditions, les gens se mettent ensemble pour faire (…) les coutumes de mariage, de deuil, ou quand ils font la grande chefferie, là-bas, à la grande chefferie.*
> *49. H : L'entrée de la case.*
> *50. S : Voilà. Tout le monde se retrouve et là, justement, ils sont en train/ c'est là, chaque personne voit, a son rôle.*
> *51. H : Oui, alors tu dis (qu') en fait, la condition c'est un peu la place que tu occupes et puis qu'est-ce que tu dois faire pour le système/*
> *52. S : Voilà, tu restes là mais à une condition c'est que tu fasses, ceci, cela, cela.*

Ces conditions sont rappelées lors des grandes fêtes coutumières, elles sont rattachées aux noms, qui inscrivent l'individu dans une lignée générationnelle et spécifient son rôle, dans une société précapitaliste de production (Marx, évoqué par Dubar, 2000). Lorsqu'il compare sa société aux « pays arabes », l'accent mis sur la famille et les formes de solidarité qui découlent d'une inscription lignagère dans la durée confirme une identification culturelle :

> *177. S : Tu regardes par exemple les pays arabes, là, où c'est en train de se noyer là. Qu'est-ce qu'il se passe ? C'est parce qu'ils ne savent pas que là-bas, les gens sont tous cousins depuis des générations et des générations. Ils sont comme nous ici. Ce qui fait que s'ils vont faire du mal là-bas, il faut prévenir, ils sont obligés de prévenir les autres ! Ils sont toujours/ ils sont tous famille ! Là-bas, ils sont tous famille. Mais ce n'est pas d'hier, ils ne sont pas famille d'hier. C'était… nous aussi on a de la famille partout dans Lifou.*

Les premières références identitaires mentionnées par **Itö (53 ans)** s'inscrivent dans le cadre de la coutume : son nom réfère au « premier bois de la case » et il est né avec un don (tdp. 12-19). Aux tours de parole 27-68, il me donne un grand nombre de précisions sur sa position dans la lignée et sur l'adoption coutumière à l'origine de sa présence à Bourail (chez le frère de son frère, donc son « papa », qui ne pouvait pas avoir d'enfant). Il m'explique en détail la raison principale de la prépondérance des « tontons », donneurs de femmes et donc du sang qui permet à la lignée de prétendre à l'éternité. Il réfère ensuite au mariage en termes de « chemin coutumier ». Les alliances forment une topographie qui oriente l'individu dans ses déplacements. Ce discours indique clairement une identification de type culturel.

A la manière de Guevara, lorsque je lui demande de se présenter, **Gorou (51 ans)** me détaille les alliances qui fondent son lien avec le lieu où nous nous trouvons (tdp. 102-103). Il me précise son statut coutumier (tdp. 118-122), ainsi que celui qu'il occupe au sein de sa fratrie (tdp. 158). Il me donne des explications quant aux termes de parentés iroquois (tdp. 158-164).

Pour **Shaou (50 ans)** (tdp. 15-46), coutume et lien social familial sont indissociables :

> *20. S : Un lien. La coutume.*

21. H : Oui, c'est le lien entre la famille.
22. S : Un lien familial. Tu ne peux rien faire avec ça.

Le tdp. 22 exprime de façon univoque la domination du « nous » sur le « je ». La coutume est constitutive de l'unité du groupe et considérée comme le remède à l'individualisme (tdp. 36-38). Cette observation est, selon Shaou, valable pour tous les Kanak. Il décrit bien ici une forme culturelle, communautaire et pour autrui. Si une différence dans la façon de faire la coutume (notamment avec les îles) est souvent soulignée, la forme identitaire dominante reste culturelle et les chemins coutumiers s'étendent jusqu'à Nouméa (tdp. 65-90). Selon cette logique, les Blancs qui épousent des Kanak sont soumis aux mêmes règles : si c'est la femme qui est blanche, elle intègre le clan du mari et s'installe à la tribu. Si c'est l'homme qui est blanc, il emmène sa femme avec lui (tdp. 231-246).

Lovelita (46 ans) est l'exemple type d'une personne qui est née, a vécu et perdure dans un registre presque exclusivement culturel. Elle me parle des mariages des chefs, où s'exprime l'autorité de la chefferie (tdp. 69-85), des relations fondées sur les liens de parenté et des chemins coutumiers consécutifs (tdp. 133-147 et 346-350), du statut et du rôle de la femme lorsqu'elle se marie (tdp. 162-171) ou quand elle affronte le veuvage (tdp. 805-812), de l'appartenance à une culture héritée (tdp. 184). Elle parle enfin assez longuement d'une forme de malédiction ayant frappé sa famille, développant une interprétation en termes naturels et mystiques :

822. L : Ma mère, ma mère. Comme elle a des problèmes. Son papa puis…/ non, son papa ou son grand-papa… ou ? Son grand-père ou son père ? Ils sont venus rester ici parce qu'ils avaient[300] *des problèmes d'enfants, (à) chaque fois qu'ils allaient*[301] *enfanter un gosse… mort/ Il meurt, ça c'est le problème familial.*
(…)
827. H : Ah et ça tu crois que c'est parce que… il y a eu… c'est…[302]
*828. L : Oui, voilà, des trucs comme ça… ou bien maudit, ou je ne sais pas, des trucs comme ça, on ne sait pas. Mais voilà, comme la grand-mère, là, c'était le/ je connais son prénom en Lifou, elle s'appelle (*prénom en drehu*)/*

Aux tdp. 63-86 et 93-123, **Hip (46 ans)** spécifie les droits et les devoirs de plusieurs personnes en fonction de la place assignée par leur position dans une lignée, activant donc la forme culturelle. Si ces extraits sont représentatifs, l'entretien en est, par ailleurs, complètement imprégné. Il réfère de très nombreuses fois à une coutume ancestrale et à ses nombreuses dimensions qui s'exercent au jour le jour (voir par exemple tdp. 169-183). Il n'envisage pas sa vie ailleurs que dans son « pays », où il vit de l'agriculture. Aux tdp. 437-471, Hip m'explique qu'il s'identifie à l'Union Calédonienne : parce que c'est le parti de son père ; parce qu'il s'agit d'une institution ancienne, fondée par la coutume; parce qu'elle est traditionnellement affiliée à l'église catholique (l'identification à une culture héritée se fonde, dans ce contexte, également sur l'appartenance religieuse). Ces trois raisons font de l'identification politique de Hip (donc plutôt réflexive) une identification imbriquée dans la forme culturelle.

[300] Au présent, dans l'entretien.
[301] Idem.
[302] Les choses qui sortent des sujets ordinaires sont parfois évoquées sans être prononcées, avec une inflexion spécifique dans la voix et un mouvement de sourcil spécifique.

Amajo (environ 35 ans) replace le lien magique aux ancêtres dans une hiérarchie qui mêle les morts, les vivants et le lieu d'ancrage :

> *584. A : Les ancêtres. Leurs esprits sont là ! Tu rentres dans la forêt et tu vois la mer, que tu la vois n'importe où mais tu/ là où tu vas il y a toujours des endroits où…/ tu sais, si tu veux, la…/ les vieux ils disent comme ça : « la terre, elle vit. La terre, elle vit. La terre, elle te regarde. Elle te regarde, elle est là avec toi mais c'est à toi de gérer » donc ça veut dire quoi ? Ça veut dire que tu es libre de faire ce que tu veux mais il faut toujours le respecter/ il faut toujours respecter les endroits où tu vas.*

Il se présente comme dernier né de sa fratrie (*le katr*) et me décrit des relations déterminées par sa position :

> *1162. A : Oui et bien… Au niveau de la famille, comme je t'ai dit tout à l'heure, on est 13. Donc sept filles et six garçons. L'aîné c'est un garçon et le dernier c'est un garçon, c'est moi.*
> *1163. H : Ah oui, tu es le petit dernier. D'accord.*
> *1164-1166. A : (Pour) nous, le dernier, c'est le vieux. Enfin, c'est une façon de dire que le dernier, le… petit poucet, c'est le vieux : c'est lui qui a le pouvoir ou je ne sais pas comment ils disent ça, là (…) mais moi je ne me base pas trop sur ça, tu vois ? Ça c'est un truc aussi qui/ par exemple, tu vois, si nous on mange roussette. La roussette, chez nous, c'est sacré comme animal, tu vois ? (…) Quand on mange, quand je mange ensemble avec la famille et qu'il y a des roussettes sur la table et bien eux, ils ne touchent pas la roussette avant que je prenne un morceau ou que je prenne une roussette pour moi et après je leur dis : « Allez-y. Vous pouvez manger ».*
> *1167. H : Ok. Mais seulement pour la roussette ou pour/*
> *1168. A : Seulement pour la roussette, seulement pour la roussette.*
> *1169. H : Ah dommage (rires) !*
> *1170. A : (Rires).*

L'expression « je ne me base pas trop sur ça » montre néanmoins une distanciation par rapport à la place assignée.

Damien (36 ans) commence par rappeler que mon point d'ancrage, dans la tribu, est incarné par Hip et Anne :

> *26. D : (Ce n'est pas toujours évident) de s'intégrer dans un endroit. Comme ici… ou peut-être en Bretagne. Mais il faut des personnes qui t'accueillent. Et ces personnes-là c'est… c'est Hip, Hip, et…*
> *27. H : Anne.*
> *28. D : Et Anne. C'est ça ton point de repère ici. Ça, il faut que tu le saches. Ça, c'est ça.*
> *29. H : C'est central.*
> *30. D : Voilà.*
> *31. H : Et à partir de ce moment-là…*
> *32. D : A partir de ce moment-là, tout commence. Voilà. Ils ont une responsabilité vis-à-vis de toi. Peut-être que tu n'as pas mesuré? (…) Moi aussi j'ai souffert de ça. Enfin pas souffert mais assumé ça. Assumé ça. Donc, voilà.*
> *37. H : Assumer quoi?*
> *38. D : Assumer les gens de l'extérieur. De « l'ex extérieur ». Extérieur, ça veut dire de l'autre côté. Ex ex ex extérieur, ça veut dire 4000 hein ? Qui vient ici et/*
> *39. H : Ça veut dire quoi?*
> *40. D : Ça veut dire qui vient de loin.*

Il construit son identité principalement depuis la forme culturelle. La pluralité des rôles et des relations qu'il doit investir à Nouméa lui posent problème et le stressent (tdp. 150-159) :

> *159. D : C'est de choisir ce que tu veux. Encore, quand tu es ici, vraiment, quand tu as grandi ici… voilà « je vais aller là-bas, mais c'est déjà la jungle ». Moi je fais les deux. J'ai fait Nouméa et je vais là-bas.*

Dans ma vie, j'ai fait les deux. Je suis entre les deux maintenant. Et putain, laisse tomber! Enfin, pas « laisse tomber » mais c'est entre les deux. Tu as un pied ici et un pied là-bas.

L'expérience de l'armée lui pose les mêmes difficultés (tdp. 205-209).

Au fondement de l'identité, il mentionne enfin l'ancrage territorial, clanique, la préséance de l'accueillant, la culture de l'igname et le partage (tdp. 412-421).

Reiva (37 ans) commence par se présenter en me racontant, en termes coutumiers, son adoption par son oncle maternel : « c'est coutumièrement. En fait, chez les Océaniens, quand on donne son enfant, on le donne toujours au cousin germain du côté maternel » (tdp. 101). Nous l'avons vu, elle porte un regard grave sur la société de KNC et prête les tensions qui la traversent à une prise en compte insuffisante des problèmes coutumiers non résolus :

289-291. M : Il y a pas mal de chocs diplomatiques, des chocs qui se sont passés sur le territoire comme le conflit de Maré[303] *qui m'a touchée et ils ont mis en avant l'alcool, ils ont mis en avant les jeunes délinquants, ils ont mis/ et ça a été médiatisé, mais à donf, en oubliant qu'il y avait aussi des problèmes fonciers derrière, donc c'est un problème coutumier (…) j'ai comme l'impression que c'est plus tellement facile d'aller sur/ d'aller toucher les conséquences que d'aller voir les problèmes de fond.*

Shorylem (27 ans) relève qu'il a « toujours vécu ici (dans sa tribu de Lifou) » (tdp. 42). Il explique les alliances qui ont précédé l'installation de sa famille dans la tribu (tdp. 44). Il parle de ses études à Nouméa et considère qu'il est difficile de se retrouver loin de la structure familiale. Les nouveaux arrivants tendent donc à reproduire cette structure en « suivant leurs aînés » :

124. S : Oui, mais c'est vrai que… la première fois qu'on démarre/ qu'on quitte le pays, enfin la tribu et puis le papa, la maman, l'entourage/
125. H : Le cocon/
126. S : Voilà et bien ça fait un peu mal, quoi, tu vois. Enfin ça ne fait pas un peu mal, mais ça fait mal/ du coup quand on arrive là-bas, on suit… déjà le/ nos aînés qui sont déjà là-bas.

Nombreuses sont les références évoquées par les **Jeunes de Targe (18-21 ans)**, qui engagent une interprétation de leur identification en termes culturels : référence à l'environnement naturel proche, avec ses tabous et les mythes qui y sont associés (histoire des origines, histoires effrayantes) (tdp. 1257-1299) généalogie, vieilles alliances reformées par leur mariage (Kalach et Nikov), chemins tracés par ces alliances matrimoniales qui lient leurs clans d'appartenance, déplacements de ces clans, fonctionnement du système de parenté iroquois, comportements déterminés par la position dans la lignée, sont autant d'éléments argumentant en faveur d'une forte prédominance de la forme identitaire culturelle (tdp. 148-158 ; 254-273 ; 279-405).

[303] Le conflit a fait quatre morts et a porté, selon une version passablement répandue, sur le prix des billets d'avion reliant la Grande Terre et Maré. La seule compagnie aérienne assurant la connexion se nomme Aircal et son président se trouve être également le grand chef du district de Ghuama, Nidoïsh Naisseline. Certains médias tendent à interpréter le conflit comme une dispute opposant les habitants de Maré, usagers de la compagnie mécontents des tarifs et la compagnie Aircal. D'autres affirment que le conflit est d'origine coutumière et foncière. A ce propos, voir le communiqué de presse émis par les chefferies de Maré en août 2011 : https://fr.groups.yahoo.com/neo/groups/kanaky/conversations/topics/22235.

Les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** classent les gens en fonction de la germanité (nos cousins ont le droit de nous embêter, pas les autres), ce qui les rapproche de la forme culturelle (tdp. 245-259). Quand je demande aux enfants s'il y a d'autres personnes, hors famille, qui les embêtent, un autre indice m'est fourni. Marie-Claire me parle en effet d'un garçon qui l'embête à l'école. Les autres me disent qu'il s'agit de son amoureux :

> *271-272. H : Et comme on dit (…) l'amour commence toujours par une bagarre, hein !*
> *(Rires). C'est vrai, moi quand j'étais à l'école, le garçon qui m'embêtait le plus et bien c'était celui qui était amoureux de moi.*
> *273. M et M-C : Fabrice.*
> *274. H : Non, non, ça c'était… bien avant.*
> *275. M : Mais Fabrice toi tu l'as/ Fabrice toi tu l'as rencontré où ?*
> *276. H : Je l'ai rencontré dans une…*
> *277. M-C : En Suisse ?*
> *278. M : Boîte de nuit.*
> *279. H : Dans un bal. Dans une boîte de nuit.*
> *280. M : Je savais déjà que c'était soit un bar, soit une boîte de nuit, ou soit/*
> *281. H : Pourquoi ? (Rire).*
> *282. M : Parce que (c'est là où) la plupart des gens se sont connus, c'est toujours comme ça.*
> *283. H : Oui, et bien oui, c'est là que les… c'est là que les gens vont draguer quoi.*
> *284. M : Oui, pour pouvoir chiper les filles.*

Morina construit une interprétation de la drague en adéquation avec ses points de références : les gens vont dans les boîtes pour « piquer » les filles (des autres clans ou tribus).

FORME RÉFLEXIVE

La forme identitaire réflexive apparait véritablement dans les tribus à la fin des années 1960. Une constante, chez les indépendantistes comme chez les loyalistes, se dessine dans la volonté de rassembler des groupes épars dans une identité revendiquée et unificatrice, malgré des désaccords internes. Cette nouvelle façon de se penser est vécue comme une irruption subite, qui entre en concurrence avec la forme culturelle, prédominant jusqu'alors. La façon dont **Shaou (50 ans)** et **Malcolm (63 ans)** détaillent la formation des comités de lutte (tdp. 384-410) exprime parfaitement l'intégration d'une forme relationnelle pour autrui (forme culturelle) à une forme relationnelle pour soi (forme réflexive). Cette intégration est vécue d'abord comme laborieuse. Le rassemblement des différents comités n'est pas vécu comme quelque chose de normal :

> *403. S : Après : se rassembler. Après, on (a) fait un congrès, c'est là qu'*[304] *il y a eu des congrès.*
> *404. M : Ça dépend (de) comment chacun fait/*
> *405. S : Comment les commissions se rencontrent, on parle/*
> *406. H : Parce qu'avant pas?*
> *407. S : Avant pas. Moi je ne connaissais*[305] *pas toute ma famille qui restait*[306] *à Touho, même à Pouébo, même à Paama. Maintenant je (la) connais (…). C'est à cause de ça, là. Mais je ne savais pas.*
> *408. H : Ah, donc vous étiez là et tout d'un coup vous disiez/ ah mais ça c'est/*
> *409. S : C'est ça, c'est par rapport à ça, des trucs comme ça. Le dialogue… comment on dit ça ? Voilà, le dialogue, on discute avec les gens de Touho. Moi : « ah, j'ai ma famille à Touho ! »/*

[304] « que quand », dans l'entretien.
[305] Au présent, dans l'entretien.
[306] Idem. Le verbe « rester » est souvent utilisé pour signifier « vivre », « habiter ».

J'observe ainsi l'adoption progressive d'une forme d'identification exogène qui s'articule à la forme culturelle, adoption qui ne va pas de soi :

> *384. S : Voilà le truc. Avant… avant les Événements, avant le/ avant, avant-avant, il y avait pas encore les Événements. C'est dur pour nous quand (*inaudible*) après on reste ensemble, on se connaît pas. Après il y a les Événements, on avait commencé à faire les Événements il y avait le comité de lutte. C'est là que (ça) commence à/*
> *385. H : Le communiqué de lutte, comité de lutte ouais.*
> *386. S : Chaque tribu a un comité de/ un responsable. Après il y a le bureau, c'est le comité que chacun prend dans les tribus. C'est là qu'on commence à… on se connaît quoi ! C'est ma famille, c'est ma famille, c'est là que ça y est : ça parle/*

Le même phénomène est décrit par **Daynon (65 ans)** :

> *599. D : On a potassé, parce que le 24 septembre ils fêtent la… l'octroi de la Calédonie à la France. Le 24 septembre 1853. Mais pour nous, on le considère comme un deuil kanak. Parce que c'est le premier jour où ils ont tué des Kanak, à Balade. Durant le débarquement de 1853, par la complicité de l'église catholique. Et puis on a fait un barrage. Par la suite <u>on a tout maintenu</u> cette… unité.*
> *600. H : Tu dis entre les Kanak d'ici ou entre tous les Kanak?*
> *601. D : Ça a commencé ici et après ça s'est… propagé. On s'est passé le mot.*
> *602. H : Donc ça a permis d'unir/*
> *603. D : D'unir l'ensemble.*
> *604. H : D'unir l'ensemble de… la Nouvelle-Calédonie.*
> *605. D : Oui de la Nouvelle-Calédonie, oui voilà.*

Et, de façon plus humoristique, par Papa à Jésus qui soulève la difficulté de convaincre les vieux de s'allier aux autres partis pour former le front de lutte (tdp. 281) mais s'amuse encore de l'inversion des rôles entre jeunes et vieux, une fois le comité de lutte formé :

> *308. P : Et bien c'était le 18 novembre et bien le Palika a dit : « non, nous on… va vous observer, on va vous regarder. Parce que nous, on a l'habitude ». Parce que le Palika manifestait à Nouméa. « On a l'habitude du terrain, nous, mais maintenant, il faut qu'on vous regarde. Le FULK et l'UC ». Ici, c'est FULK et UC, hein ! Et « on va vous/ on regarde si… comme ça, vous allez devant et puis nous on va »/ il y avait les vieux avec nous, alors on a dit comme ça, pour rigoler et puis, les vieux ont dit : « hey mais c'est quoi cette coutume, les vieux devant et puis les jeunes derrière ».*
> *309. (Rire général).*

C'est peut-être aussi ce que tente d'exprimer **Henri (70 ans)**, à la nuance près qu'il assimile politique et démocratie et considère de ce fait que la politique est introduite par les Blancs, auprès de Kanak apolitiques, et intervient donc sur une sorte de *tabula rasa* :

> *458. M : Les cons de métropolitains qui sont arrivés ici : « Allez, pure et dure, l'indépendance socialo machin ». On met ça dans le crâne, on les…/ on leur aurait foutu la paix, ils ne parlaient pas de politique, eux, ils ne voulaient même pas voter.*

Les acteurs des Événements cherchent alors à concilier leur appartenance à une identité culturelle commune avec celle de leur groupe réflexif, en tentant de faire coïncider leurs circonscriptions respectives :

1) parfois avec succès, comme lorsque Nidoïsh Naisseline, fondateur des Foulards rouges qui se trouve être également un grand chef de Maré, se fait emprisonner et que ses sujets prennent d'assaut la gendarmerie :

*120. **Guevara** : Une seule voix qui parle. Mais on ne va pas faire appel ! Mais quand ils ont entendu parler (du fait que) eux, ils faisaient mauvais à un grand chef, tout le monde dessus ! Et c'est comme ça, c'est la coutume ;*

Comme dans celui où Daynon peut compter sur ses liens familiaux élargis pour être soutenu au barrage :

669. D : Voilà. En ce temps-là, j'étais à Moneo. J'ai de la famille à Moneo. J'ai fait le barrage de… Mou et après je suis venu.
670. H : C'est où Moneo?
671. D : Moneo c'est une tribu de Ponérihouen mais c'est à la limite de Houaïlou et Ponérihouen. Et ce qui m'a beaucoup soutenu pour le barrage de Mou, c'est ici. J'ai été chef de contrôle au sud pour ce barrage. Je connais les gens du sud, Houaïlou, Moneo et ainsi de suite. Il y avait le barrage du sud et le contrôle du sud. Il y avait le barrage du nord et le contrôle du nord. En 84.

Comme le relève également **Itö (53 ans)** (tdp. 518), lorsqu'il souligne que sa tribu a été « historiquement » le premier lieu où le mot « d'indépendance » a été prononcé, manifestant ainsi une tentative de circonscrire son groupe d'appartenance dans une articulation cohérente entre formes culturelle et réflexive.

2) parfois en vain, comme dans cet extrait où **Daynon (65 ans)** m'explique que les militants ont été divisés par leur appartenance religieuse :

175. D : Et nous, en étant confrontés à la religion, quand on a fait la lutte, c'était toujours convivial au début. C'est le catholicisme, c'est lui qui a fait ça, là. Parce qu'il a des camardes catholiques qui sont arrivés dans la lutte. Il y en a d'autres qui aimaient bien renier la religion, parce qu'ils ont reconnu ça. Ils sont créés religieusement puis après, ils ont un pied d'un côté et un pied de l'autre côté. Et je crois, c'est ça qui a fait chambouler la lutte.

Parmi les chefs, dont la prime fonction est de maintenir l'unité du groupe, certains décident de se détacher des partis pris et de laisser à d'autres le rôle de leaders. C'est ce que relève **Al (63 ans)** :

729. H : Oui, oui. Le moment, il est arrivé en rupture ou bien en continuité ?
730. AL : Après, quand c'est arrivé, il y a eu/ il y a eu des groupes qui ont eu…/ qui avaient des groupes politiques, hein, il y avait des chefs (…). Donc il y avait des gens qui étaient… devenus des chefs. Des chefs politiques, des chefs de groupes, même des chefs de guerre hein !
(…)
804. AL : A nous (militants) de penser ou de…/ comment dire…/ d'imaginer ce que le grand chef pense.
805. H : Mmh.
806. AL : C'est à nous.
807. H : Mmh. A vous d'imaginer ! Ah et bien c'est intéressant, ça ! Ça veut dire que lui, il ne va pas vous dire : « Il faut faire ça », et puis ça…
808. AL : Ah non, non, non.
809. H : Ou comme ça. Oui.
810. AL : Parce que comme je t'ai dit, il y a une, une organisation sociale, lui avec les petites chefferies, des petits chefs. Des petits chefs des tribus et c'est eux, les petits chefs des tribus, qui doivent en fait organiser avec la tribu ou avec les… civils quoi.
(…)
818. AL : Tout, tout ce qu'il a dit/ le grand chef, il a dit : « faites attention à mes sujets ». Et puis après, à chaque… tribu d'organiser et de voir comment/
819. H : A sa façon.

C'est également ce que souligne **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, quand il me relate les résistances des vieux de la tribu, lorsqu'il s'est agi de créer le front de lutte :

281. P : Eux, ils croyaient que c'était un parti. Et puis nous on a dit : « non, ce n'est pas un parti politique, c'est/ voilà, c'est un front de lutte (…). Alors on a été demander au grand chef un entretien et voilà : « nous on fait les événements politiques » et puis on a dit : « vous êtes d'accord » et il a dit : « et bien c'est vous, hein ! Mais il ne faut pas vous entre-tuer » et on a dit : « non, non, c'est juste un cyclone, on va secouer le cocotier et toi tu disparais un moment, tu restes au fond de là. C'est comme une pirogue, toi tu vas rentrer dedans et dès que l'attaque est[307] passée et bien tu remontes ». Donc voilà.
(…)
284. H : Donc le chef, il n'était pas…/ il ne participait pas ?
285. P : Non, non, le grand chef c'est interdit, lui c'est/ enfin, c'est pas interdit, il a ses opinions politiques mais il ne faut pas qu'il fasse[308] de la politique sinon, si…/
286. H : Il ne faut pas qu'il fasse la guerre ?
287. P : Voilà, s'il veut être dans le FLNKS et bien les gens du RPCR vont dire : « ah mais c'est le grand chef du FLNKS ». Non, lui, c'est neutre ce qu'il dit.

Il semble en être ainsi pour **Sao**, qui se dégage plusieurs fois de la politique. Etant rattaché à la chefferie, il est possible qu'il refuse d'être étiqueté (tdp. 106) et qu'il marque, de ce fait, une distance par rapport à la forme réflexive.

Cette nouvelle forme d'identification peut donc fédérer ou diviser, en fonction de la façon dont elle est appréhendée par les interviewés :

1) Certains l'adoptent et défendent corps et âme la communauté qu'elle dessine. C'est le cas de :

- **Guevara (66 ans)**, qui s'identifie fortement aux Foulards rouges (par exemple tdp. 96-102) :
  340. G : Nous, on était[309] un peu campé sur nos idées. On était[310] un peu/ alors nous, on (a) dit : « on peut mourir on s'en fout ! Mais on veut que le pays revienne[311] et si demain tout le monde va mourir… mais s'il y a encore un seul Mélanésien indépendantiste survivant, ah bien… ça va toujours »/
  341. H : Continuer/
  342. G : Continuer/
  343. H : Hasta la victoria !
  344. G : La victoria (rires) !
  345. H : « Hasta la victoria siempre », comme disait et bien/
  346. G : Guevara ;

- **Daynon (65 ans)** :
  643. D : On est partis d'ici et on a formé le FI, Front Indépendantiste[312]. C'était un seul parti. Après, il y a eu le FLN et après le FLNKS. On est partis en 84, quand on a commencé avec le barrage de Mou. Le FLNKS. (Inaudible) le FI c'est le regroupement de tous les partis indépendantistes. Des politiques indépendantistes. Mais on était une minorité. Dans ces groupes, on était tenus à l'écart parce que je/
  644. H : Quand tu dis « on », tu te réfères au FULK.

[307] Au l'imparfait, dans l'entretien.
[308] Au présent, dans l'entretien.
[309] Idem.
[310] Idem.
[311] Idem.
[312] Le Front Indépendantiste est le premier regroupement de mouvements indépendantistes calédoniens créé en juin 1979. Il est dissout à la veille des Événements, en septembre 1984, et donne lieu au FLNKS.

645. D : Au FULK, voilà. Moi c'est le FULK. Et la plupart des (vieux?) aussi étaient dans le FULK (…). Et en ce temps, on s'était déjà dit : « et bien ils nous traitent de parti radical ». Et on leur disait « non, ce n'est pas un parti radical. C'est (anticlérical?) mais n'essayez pas de nous influencer avec l'argent ou quoi que ce soit » ;

- **Al (63 ans)** :

*754-758. AL : Voilà, mais parce que… pour se relater dans le temps… (*Tribu 2*) était un peu l'avant-garde de tout le district de Wetr. (…) Oui ça… c'est… On avait foi en notre (…) façon de penser, la pensée politique. On s'est dit : « bon et bien voilà quoi, il n'y a pas à avoir peur ou il n'y a pas à se cacher de ce que tu penses, de ce que tu es ! » ;*

- **Papa à Jésus (environ 60 ans)** :

*71. P : Et voilà et bien moi, un moment j'ai fait de la politique, mais de la politique dure, hein ! J'étais leader politique à l'Union Calédonienne enfin, (*inaudible, bruits de scie circulaire*), on a fait le FLNKS, enfin, le FLNKS il est arrivé dans les années 80… 80 ? 81 ? (*Il compte*) oui, dans les années 80 on a créé le FLNKS, j'étais dedans aussi. Enfin, moi j'ai milité dans le FLNKS et je suis toujours dedans ;*

- **Rebelle (57 ans)** :

131-143. R : Tu sais, les papas, ils veulent que leurs enfants soient des modèles. Mon père voulait me construire comme modèle, mais modèle à la française. Moi, dans ma tête, c'était[313] *Ataï, c'était*[314] *tous les grands kanak, tu vois ? Moi c'est tout ça. Moi, je me voyais mal dans un tribunal, juge, avocat, ah non ! Moi, j'étais révolutionnaire. Moi, dans ma tête, je suis un révolutionnaire, moi j'ai Che Guevara, tout ça. (…) Mais moi, j'ai dit à mes enfants : « tu as une opinion, il ne faut pas la lâcher. Même si tout le monde est contre toi, si tu penses que c'est juste ce que tu as pensé, ce pour quoi tu luttes, il faut y aller, il ne faut pas lâcher. Quitte à aller en prison, ou je ne sais pas moi, mais il faut tenir ».*

- **Anam (56 ans) :**

448. H : Et donc toi, à cette époque, tu étais à fond dans le mouvement ?
449. A : J'étais à fond, j'étais à fond !
450. H : Tu étais dans quel parti ?
451. A : A ce moment, il n'y avait qu'un seul parti, c'était dans Foulards rouges.

- **Itö (53 ans)** : « On savait. Soit on sortait vivant, soit on sortait mort. C'était un engagement. C'était un choix, réfléchi » (tdp. 364).

- **Gorou (51 ans)** :

277. G : Si tu veux, les Événements ça ne m'a pas surpris, ça ne m'est pas tombé comme ça sur la gueule. Moi je ne m'attendais pas, parce que j'étais impliqué quoi. Je me cassais en politique, j'étais à fond dedans, j'ai largué l'école moi. Je me suis pris la tête avec mon père et puis je suis rentré dans le mouvement de libération. Et j'ai toujours été dedans, debout. Si tu veux, (quand) les Événements sont arrivés, c'était/ pour moi c'était la suite logique… de la chose, quoi. Pourquoi je m'étais formé.

- de **Shaou (50 ans)** et **Malcolm (63 ans)** :

837. S : Oui pour nous c'était positif. C'est que je veux mon indépendance et je veux que mon drapeau flotte, c'est tout. C'est ça qui compte, je veux que mon drapeau flotte dans mon pays comme tout le monde. Voilà, je veux l'indépendance et que le drapeau il flotte, c'est ça qui compte, c'est le drapeau, c'est le peuple.

27. M : On veut gouverner chez nous. Je ne suis pas contre un pays commun mais je ne veux pas de drapeau commun. On est très bien chacun de notre côté avec le drapeau FLNKS.

[313] Au présent, dans l'entretien.
[314] Idem.

- d'**Amajo (environ 35 ans)** :
  Et bien voilà, moi je parlais (de) pendant les Événements. C'était pendant les Événements, ça. Mais au moins, les gens ils étaient/ si tu veux, à l'époque, les gens ils étaient partis pour la lutte, quoi (tdp. 813).

- d'**Henri (70 ans)**, qui s'engage en faveur de la défense de la veuve et de l'orphelin, pendant les Événements. Cet engagement le propulse à la tête d'un collectif. S'il prétend ne pas se battre par idéologie politique, l'association de pairs à laquelle il s'identifie pendant les Événements le situe tout de même dans la forme réflexive (tdp. 39-53).

- de **Primo (73 ans)**, qui se définit comme « indépendantiste » (tdp. 170) et ne réfère d'ailleurs à aucune autre forme d'identification, peut-être à cause de la difficulté qu'il évoque à se positionner d'un point de vue identitaire. Il produit un commentaire abondant sur l'Algérie, l'Indochine, l'Afrique, le Maroc, les Mélanésiens de KNC, les Tahitiens, les Chinois, les Javanais, mais les Caldoches sont, quant à eux, définis par une double négation :
  178-186. P : Les Caldoches, ils sont assis entre deux chaises. Moi qui suis caldoche je le sais, je suis assis entre deux chaises. (…) Il veut qu'on reconnaisse qu'il n'est pas pareil que les Zors qui viennent de métropole. (…) Mais il ne veut pas être kanak non plus. Donc il est toujours entre deux chaises.

- Des **Jeunes de Targe (18-21 ans)**, qui se disent prêts à reprendre la lutte si besoin est.

2) Certains subissent cette forme réflexive et la critiquent :

Comme nous venons de le voir, **Lovelita (46 ans)** est, pendant les Événements, assignée à une forme réflexive (FULK), à cause du parti de son mari. Elle ne supporte pas cela car elle est profondément ancrée dans une forme culturelle :

> *521. L : Il ne faut pas qu'on se dispute bêtement, comme on dit, ce n'est pas la politique qui va venir nous séparer. Nous, chez nous, on est des frères, des sœurs et ce n'est pas la politique qui va venir nous séparer.*

Aussi donne-t-elle le cochon, qui lui avait été offert par un tonton, aux gens venus les accuser d'être corrompus par le FULK ; aussi se lamente-t-elle de la maltraitance faite à un jeune venu parler du RPCR dans la tribu. Elle est désarmée face au fait que son insertion communautaire, déjà fragile du fait qu'elle est considérée comme une étrangère au terroir, soit d'autant plus remise en question du fait de l'obédience de son mari :

> *599. L : Oui, des politiciens et bien, par exemple l'UC ou bien/ (qu')on parle de nous, quoi. Moi je disais*[315] *: « mais moi j'y connais rien à la politique, moi je/ – Mais tu votes qui ? - Et bien je vais voter celui qui vient me demander un vote ».*
> *(…)*
> *627. L : Comme ça, c'est là que j'ai vu : « Hé, c'est ça la politique ?! ».*
> *628. H : C'est sérieux.*
> *629. L : Après il a commencé à dire : « oui, c'est les Blancs…- Ah oui c'est le parti, c'est quoi ça ? - Le RPCR ça veut dire ça. - Mais moi je ne connais pas les trucs comme ça, c'est moi qui suis bête (*inaudible*) c'est kanak, ah oui ! - Ca c'est parce que c'est des Blancs, le FLNS c'est Kanak ! – Ah oui, bon allé, ça y est !».*

[315] Au présent, dans l'entretien.

Damien (36 ans) ne connait, semble-t-il, pas grand-chose aux raisons qui poussent ses camarades à le rejeter dans une inédite altérité et à le traiter de « facho » (tdp. 223-225).

Louis (57 ans) se dégage *de facto* de la forme réflexive, alors même que ma question ne porte pas sur cela :

> *27. H : Alors (…) qu'est-ce que tu considèrerais comme important de me dire pour mieux comprendre la vie ici… à (*nom Village*)… s'il y a des différences avec d'autres endroits... si/ enfin voilà un peu les spécificités du coin (*silence 4 secondes*). Par rapport à d'autres endroits.*
> *28. L : Et bien écoute franchement... vu la question, je ne sais pas quoi te dire (rires).*
> *29. H : Ah oui ?*
> *30. L : Oui.*
> *31. H : Ah et bien c'est bien que tu le dises parce que/*
> *32. L : Parce que, je n'ai pas de conscience politique.*

Il tient à sa liberté d'opinion et ne souhaite pas s'enfermer dans un parti-pris. Il veut pouvoir voter à gauche ou à droite en fonction de ses affinités et des prérogatives de telle ou telle situation.

> *34. L : C'est-à-dire que s'il m'arrive de voter à droite ou à gauche, indépendantiste ou loyaliste, je veux dire ça se fait/ enfin je le fais en fonction... en fonction des affinités que j'ai avec des gens, tu vois ? Ainsi, par exemple... le premier Kanak que j'ai vraiment connu, c'était à Canala en 83, c'est toujours un ami et comme il était Union Calédonienne et dans la lutte, etcetera, donc... j'ai voté pour sa liste pendant... pendant pas mal d'années. J'ai voté pour les indépendantistes pendant pas mal d'années. (…) Ca ressemble au syndrome de Stockholm, sauf que je n'étais pas en otage, tu vois, mais c'est un petit peu ça. C'est-à-dire que moi, j'habitais à Canala et... peut-être par réaction aussi avec tous les gens de droite... de l'école, parce qu'il y avait beaucoup de Caldoches, moi je, je n'étais pas vraiment d'accord avec eux.*

Il marque une distance avec ce qui, pour lui, subordonne le devoir d'enseignant aux idéologies politiques :

> *36. L : Et bien je ne me reconnaissais pas... pas politiquement, mais je ne me reconnaissais pas... dans… dans le système éducatif. Enfin la première fois où je me suis rendu compte que j'étais plus d'accord avec eux (*le corps enseignant caldoche, de droite*), c'est quand les écoles populaires Kanak se sont mises en place. Et moi mon raisonnement, c'est de dire que dans notre école publique, qui avait été assez peu touchée, il y avait à peu près 25% des élèves qui étaient partis aux EPK et je trouvais dommage d'abandonner... nos élèves et de ne pas continuer à leur filer un coup de main, même s'ils n'étaient plus dans notre école.*
> *39. H : Parce qu'eux, ils voulaient/ eux ils disaient : « bon et bien ils se sont barrés, c'est leur problème »/*
> *40. L : Et bien eux, ils sont tous à droite alors donc... pour eux c'était réglé, ils n'en avaient rien à foutre quoi. Les Kanak, que les gosses soient sacrifiés parce c'est ce qu'ont fait les Mélanésiens quand même hein ? Je veux dire, ils étaient conscients... ils étaient conscients de sacrifier une génération.*
> *(…)*
> *50. L : Et cette histoire d'EPK/ bon enfin bref, pour en revenir à Canala : donc moi je me suis rendu compte à ce moment-là (…) je n'avais pas vraiment de conscience politique, je m'en foutais hein.*

Le clivage introduit par l'alternative « gauche-droite » ne lui convient pas, malgré une tendance à voter à gauche (tdp. 411-413).

Reiva (37 ans) s'insurge contre les « vieux sectaires » qui reproduisent des clivages, desquels les jeunes peinent à se départir (194-196 ; 304-312). Elle développe pourtant une identification fortement réflexive par la grande variété de projets à laquelle elle se consacre, à travers laquelle elle

se réalise et qu'elle résume en l'appelant « Enfants du pays » : « Déjà à l'époque. A sept ans, j'étais déjà contre le clivage » (tdp. 146), « Surtout que j'avais déjà capté, on avait la télé, on avait des trucs qui venaient quand même de la modernité et puis je pense qu'on vit dans un monde où ce serait quand même trop con de rester ensemble là et puis ne pas essayer de connaître son voisin, quoi » (tdp. 162), « Et l'année dernière j'avais décidé en fait de créer mon mouvement et de le mener à bout et pour le mener à bout quand j'étais à la fac, quand j'ai commencé le mouvement à la fac, je ne pouvais pas gérer les deux » (tdp. 182), « Alors quand j'ai appris que c'est à coup de bulldozer qu'ils allaient faire partir les puffins[316] qui étaient chez eux et qu'ils allaient détruire plus de la moitié de la forêt sèche » (tdp. 226), « ils ne la gagneront pas la guerre. Tout ce qu'ils vont faire c'est d'enterrer les enfants du pays, c'est pour ça aussi que je l'ai appelée comme ça, ma page » (tdp. 403), « Mais c'est pour ça que je me bats pour l'instant et la baie de (Kono ?) (…) j'ai fait des articles et tout parce que je sens qu'il peut y avoir une reproduction, c'est comme (un) calquage de l'histoire de Gossanah qui se reproduit » (tdp. 409), « Ce n'est pas pour rien qu'on a le Camps Est[317] le plus pourri de l'Océanie en ayant le PIB le plus important de toute l'Océanie, c'est énorme. Ici, il y a trop de corruption et moi je me bats contre la délinquance politique et j'ai créé le terme, il paraît (*rire*) ».

3) D'autres enfin, ne semblent tout simplement pas concernés.

C'est le cas de **Hip (46 ans)** qui, nous l'avons vu, justifie la non intervention des gens de la tribu lors de la prise d'otages d'Ouvéa et de l'opération Victor, par une méconnaissance des enjeux (tdp. 371-375). Il décrit également les rares actions auxquelles il a participé de la façon suivante :

> *409. HIP: Parce que nous, comme j'avais dit, je n'étais[318] pas encore mûr, tu vois ?*
> *410. H: Ah, tu étais ado, alors tu t'es dit « on y va/*
> *411. HIP: Oui !*
> *412. (Rires H et A).*
> *413. H: Foutre le bordel.*
> *414-418. HIP: Bordel, voilà ! Nous avant, c'était foutre le bordel, lancer des cailloux sur les mobile, tout ça là, mais question de rentrer dans l'histoire, je… (…) c'est pour ça que ça m'intéresse, quand tu m'as[319] dit… « les années 80-84, 84-88 » (*il réfère à l'objet de ma thèse*), et bien j'ai eu[320] envie de rentrer (en matière) parce que moi, j'ai envie de connaître aussi.*

C'est également celui de **Sao**, qui ne s'estime pas concerné par les Événements.

---

[316] Le Puffin est une espèce d'oiseaux du Pacifique protégée.
[317] Le Camps est la prison de Nouméa. A ce sujet, le site du Contrôleur général des lieux de privation de liberté déclare : « Pour la première fois depuis sa création, le CGLPL a décidé d'utiliser la procédure d'urgence que lui confère l'article 9 de la loi du 30 octobre 2007 et de faire paraître au Journal officiel des recommandations propres au centre pénitentiaire de Nouméa, appelé Camp Est. Ce qui a été observé lors de la visite inopinée, par les quatre contrôleurs présents dans l'établissement du mardi 11 au lundi 17 octobre 2011, relève, par son ampleur, d'une violation grave des droits fondamentaux ». Source : http://www.cglpl.fr/2011/recommandations-en-urgence-du-6-decembre-2011-relatives-au-centre-penitentiaire-de-noumea-nouvelle-caledonie/
[318] Au présent, dans l'entretien.
[319] Au plus-que-parfait, dans l'entretien.
[320] Au présent, dans l'entretien.

4) la forme réflexive s'utilise de façon de plus en plus marginale par les interviewés lorsqu'ils décrivent leur trajectoire identitaire dans le contexte de la période ultérieure aux Événements. Ils redonnent la priorité à la forme culturelle :

- parfois dans le but explicite de restaurer la coutume :

> *634. AL : C'est vrai que dans ces moments-là, ça, ces Événements-là, c'est des moments où il y a de la rancœur mais pas trop (i*naudible*) notre coutume. Là comme aujourd'hui, pour la province, c'est… une province gérée par les indépendantistes et moi quand j'arrive là-bas, je suis bien ! Les gens savent que je ne suis pas avec eux.*
> *635. H : Oui… Mais comme tu disais, ils respectent.*

- parfois parce que leur parcours les a conduits à prendre de la distance :

> *252. Guevara : Alors maintenant, comme on parle depuis/ vous voyez les deux drapeaux par exemple : c'est un pas. Les deux drapeaux et puis voilà…/ et bien voilà, qui m'a beaucoup changé, changer d'avis et puis moi aussi, comme je deviens un peu mûr, âgé quoi !*

- parfois parce qu'ils jugent qu'ils ont obtenu gain de cause et que les mentalités ont évolué :

> *1046. Amajo : Alors d'un côté. Donc quand il y avait eu le levé de drapeaux et il y en a d'autres qui sont contre et il y en a aussi d'autres de la majorité des Caldoches qui sont d'accord. Il y a d'autres qui sont contre et il y a aussi des Kanak qui sont contre.*
> *(…)*
> *1064. A : Et bien l'identité, quand on parle de l'identité : on ne peut pas… et on ne peut pas nommer une personne et puis dire que voilà, cette personne là c'est l'identité, tu vois ? Donc pourtant ils mettent le drapeau. Le drapeau pour présenter l'identité kanak.*

5) Aujourd'hui, les formes culturelles et réflexives entrent parfois en collision, notamment en ce qui concerne le problème de l'insertion coutumière de ceux qu'on accuse de trahison. Cela potentialise des conflits intragroupes ou intrafamiliaux, voire intrapersonnels :

> *713. Daynon : C'est eux, les colons. Et pourtant il y avait des Kanak, derrière les colons au barrage, ceux qui faisaient la cuisine là-bas, c'était des Kanak. Je les connais ces Kanak.*
> *714. H : C'était des gens d'ici ou de Ponérihouen.*
> *715. D : C'était des gens de Ponérihouen.*
> *716. H : Et aujourd'hui encore, tu les croises?*
> *717. D : Oui, je les croise. Je les salue même et ils me saluent. Mais ils ne me parlent pas… comme on le fait maintenant. Parce que si on discute, je vais leur dire « toi tu es un traître ». Je ne le dis pas au colon parce que lui c'est logique.*
> *718. H : C'était eux, le camp adverse.*
> *719. D : Camp adverse. Mais toi, le Kanak, toi tu es un traître.*

FORME STATUTAIRE

S'il est aujourd'hui à la retraite, on peut dire de **Primo (73 ans)** qu'il s'identifiait à sa profession. Celle-ci lui a permis, entre autres, d'être au contact des Mélanésiens de KNC :

464. P : C'est comme les équipes de travailleurs. Vous savez, j'ai vécu dans les montagnes pendant des mois. Bon. Si vous voulez vivre avec eux vous êtes obligé de les prendre en considération. S'ils ont un deuil dans la tribu, par exemple : normalement, pour l'Européen, il y a un jour d'absence pour aller à l'enterrement. Peut-être deux jours. Pour eux, les deuils ça s'étend.

Lorsque je lui demande de me parler de lui et de sa vie, **Guevara (66 ans)** narre un parcours où il se réalise sous contrainte d'intégration à différentes institutions et caractérisé par ses insertions professionnelles. Ce parcours implique un moi socialisé par la prise de rôles (études, profession, rôle de père), et donc une identification de type statutaire :

75-79. H : Et… bien voilà, je vous propose de me raconter un peu votre vie, pour mieux vous connaître, vu qu'on n'a pas beaucoup pu parler. Est-ce que vous avez vécu toujours ici, à Lifou (…). Qu'est ce qui est important pour vous, dans votre parcours ?
*80. G : Moi j'ai vécu…/ comment ?/ J'ai vécu… J'ai fait l'école ici, jusqu'au certificat, avant il y avait le certificat. Après je me suis arrêté là, je ne suis pas allé plus loin. Mais j'ai suivi un peu des cours, des cours comme ça. Après je suis parti travailler à Nouméa. Je suis parti travailler à Nouméa dans des petits travaux… journée, par exemple quoi. Et puis après, je me suis…/ en 80, 78, 78 je crois, 70, 75, ça m'échappe un peu la date que… je suis rentré à (*institution où il a travaillé*). Je suis resté à (*institution où il a travaillé*) pendant 31 ans.*
(…)
*88. G : (J'ai) vécu longtemps, plutôt à Nouméa qu'ici et depuis que…/ après je suis parti ici en 2007. J'ai fait une case, une maison en taule et je me suis installé. Mais je ne reste pas constamment parce qu'il y a ma famille qui est à (*inaudible*) travaille à Nouméa et puis mes enfants… mes deux enfants… ça fait que je fais ça (*geste de zigzag*).*

Ce type de récit se retrouve souvent chez les personnes kanak ayant vécu et travaillé à Nouméa. **Papa à Jésus (environ 60 ans)** passe une partie de sa vie à effectuer des allers-retours entre Lifou et Nouméa, où il se rend pour la première fois pour effectuer son certificat d'études. Il retourne à la tribu et y honore ses responsabilités coutumières (forme culturelle) :

146. P : Et puis… voilà, j'ai eu mon CAP de menuisier et je suis sorti et j'ai travaillé à Nouméa mais ça ne me plaisait pas et je suis retourné à Lifou pour la vie tribale quoi.
147. H : Oui ?
148. P : Et puis voilà, je me suis marié, en 74, marié à 22 ans. Pourquoi me marier à 22 ans ? Parce que mon père était[321] *vieux et il a/ parce que moi j'ai toutes les grandes sœurs là-bas, sa maman tout ça, c'est des grandes-sœurs. Et puis moi j'étais un peu le trois-/ un des trois derniers et voilà, il fallait*[322] *me marier pour que je remplace mon père, dans les responsabilités coutumières, familiale. A 22 ans.*

Il passe ensuite une année à Nouméa où il trouve un bon poste. Lorsqu'il retourne à Lifou, Papa à Jésus s'engage tout de suite dans une activité salariée et m'en fait un récit détaillé (tdp. 235-251). Son identité se construit donc au travers de ses nombreuses intégrations institutionnelles : il est tour à tour menuisier, magasinier, responsable des marchandises, moniteur, enseignant, employé de l'ADRAF[323], responsable de la culture. Même son entrée en politique est assimilée à une forme d'identification davantage statutaire que réflexive :

[321] Au présent, dans l'entretien.
[322] Idem.
[323] L'ADRAF a vu le jour suite aux accords de Matignon-Oudinot en vue de gérer la réforme foncière consécutive aux revendications foncières et identitaires kanak. Elle intervient dans le traitement de la question

245. P : Et puis 79 et bien voilà : je suis rentré en politique (…) j'ai laissé ma place là-bas (à la Maison Familiale Rurale).
246. H : (Inaudible).
*247. P : A la mairie, j'étais conseiller municipal et bien il fallait (*inaudible*) ici, la MFR, c'est les enfants. Là-bas à la mairie c'est le développement du pays. Et puis je faisais de la politique déjà, c'est eux qui m'ont pris. Les gens d'ici, là, d'Empyrée, il fallait se présenter en premier candidat de la tribu.*

Anam (56 ans) exerce le métier de patronne ou responsable de discothèque à Nouméa. Lorsque je lui demande quelles différences elle perçoit chez les personnes en fonction de leur appartenance communautaire, c'est à travers son regard professionnel qu'elle détaille le comportement des clients, en fonction de leur origine (tdp. 371-389) :

371-377. A : Par exemple, quand tu t'adaptes à l'européenne… tu t'adaptes à l'européenne… tu t'habilles… ils ont un mode de vie différent du nôtre… Si tu veux, c'est… chacun pour soi ! Et puis il y a des gens qui sont snobs, des gens qui sont simples, donc c'est comme partout ! Des gens qui sont racistes, des gens qui sont pas racistes, tu vois c'est partout ! (…) Comme quoi par exemple ? Quand tu es avec des Antillais, les Antillais ils sont… Ils sont orgueilleux…

La forme statutaire imprègne, nous l'avons vu, les personnes travaillant à Nouméa, mais également les plus jeunes :

Shorylem (27 ans) se présente en décrivant avant tout son parcours scolaire et professionnel, et en précisant ses rôles à l'église et au sein de l'association des jeunes de la tribu, ce qui peut être interprété comme une identification de type statutaire (tdp. 48-54).

C'est aussi le cas de Nikov :

411-415. ***Nikov*** *: En même temps, tu évolues avec l'évolution, quoi ! Comme je te dis, il y a moyen…. Là-bas, tu barres pour travailler, quand même. Pour taffer, tu as un horaire fixe et tout quoi. (…) Difficile de s'intégrer là-bas (…). Et bien si. Il y en a (pour qui), c'est carrément difficile, tu vois, mais oblige, si tu veux payer ce que tu as envie de faire pour ta tribu.*

La forme statutaire est, dans l'entretien de **Sésé (20 ans)**, la forme privilégiée par celui-ci :

143. H : Par rapport à la petite vie à Nouméa, tu pourrais peut-être me raconter un peu… et bien je ne sais pas, ta vie. Déjà, tu as quel âge ?
144. S : Moi j'ai 19 ans.
145. H : Tu es né en…
146. S : Et bien j'étais à l'internat l'année dernière, j'ai reçu mon bac. Et là, je pars au mois d'août. Donc (inaudible) pour deux ans de BP. Ensuite un an de licence, je vais essayer.

Lorsque je lui demande de me parler des différentes communautés, il situe leurs membres en rapport avec leurs occupations professionnelles principales, ou leur comportement face aux études :

294. S : C'est la main d'œuvre calédonienne, on va dire. Vous regardez un peu les… tout ce qui est construction, genre maçonnerie, tout ça.
295. H : Chantiers, oui.
296. S : Chantiers, il y a pratiquement que des Wallisiens.
(…)
302. S : Ah c'est des bosseurs, oui. Les Kanak c'est plutôt du laissez aller trop cool.

---

foncière, dans la sécurisation foncière, dans l'aménagement des terres coutumières et dans l'appui au développement agricole et rural. Source : http://www.adraf.nc/

(…)
316. S : Parce qu'ils sont assez motivés pour faire l'école. Ils savent. J'imagine, déjà, quand…/ et bien déjà dans ma classe, il y a beaucoup d'Européens. Mais je vois leur façon de travailler, c'est/ ils sont assez sérieux à l'école.

La forme statuaire se retrouve dans l'entretien d'**Itö (53 ans)**, dont on peut dire qu'il s'identifie à sa profession, ce qui le démarque des autres membres de sa famille :

*20. I : Dans le clan je suis le seul artiste. Les autres, il y en a qui sont au travail pour le… juridique, il y en a qui sont pour la santé, il y en a pour des… il y a plusieurs (*nom de famille*). Il y en a qui sont journalistes. Mais le seul artiste c'est moi.*

Al (63 ans) me relate également un parcours balisé par ses formations et ses rôles professionnels :

*323. AL : Euh… tout au début, j'étais à l'école comme tout le monde, j'ai fait le/ j'ai fait collège, je suis sorti, au moment du boum du nickel, j'étais (*inaudible*) je travaillais sur l'île et après je suis revenu quand le nickel (…) n'était pas au top.*
324. H : Il y avait une chute, oui.
(…)
327. AL : Du cours de nickel. Je suis revenu ici et j'ai suivi une formation d'animateur.

Il réfère ensuite aux gens qui sont devenus des chefs politiques, des chefs de groupe, des chefs de guerre. Il souligne ainsi l'ascension sociale de certaines personnes qui n'étaient pas, à la base, des chefs coutumiers. L'émergence de nouveaux statuts ne correspondant pas à la forme d'identification culturelle et aux prérogatives des chefs coutumiers, se dégage donc une nouvelle élite qui s'identifie à la forme statutaire.

L'insertion d'Al dans la politique renforce une construction identitaire qui sollicite à la fois la forme culturelle et la forme statutaire, pouvant potentialiser, le cas échéant, un conflit entre les deux. La forme culturelle reste néanmoins la forme privilégiée, peu importe le parti (tdp. 158) :

111. H : Oui. Oui… le respect ça passe beaucoup par la tolérance et par la…/ tolérance et solidarité !
*112. AL : Solidarité, voilà. Je ne sais pas, ce n'est pas bon… pour la politique ce n'est pas bien, ce n'est pas bien pour la politique, parce qu'intervenir, ce n'est pas par rapport à une… comment, la familiarité. C'est par (*inaudible*). Par toi-même !*

A mesure que la situation politique s'apaise et que l'âge de la retraite approche, Al se détache de la profession politique :

*371. AL : Et bien voilà ! Et puis voilà je suis ici pendant… de (*date*) à (*date, supprimées pour anonymat*) j'ai travaillé au niveau du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie (*13 mots supprimés, anonymat*).*
372. H : D'accord, donc en fait, tu as fait de la politique, toi.
373. AL : Là je/ je pratique mais de moins en moins.

Louis (57 ans) détaille de façon intéressante la situation d'un collègue pour qui les deux formes (culturelle et statutaire) sont en tension, situation potentialisatrice de ce que Dubar (2000) appelle « la crise des identités » :

*273-281. L : (*Parlant d'un ancien collègue kanak*) il n'avait que le brevet. Un brevet... qui remplaçait le bac quoi, tu vois. Niveau première. (…) Après il a passé le diplôme de conseiller pédagogique. Il a passé*

*le diplôme de professeur des écoles. Donc c'est une tête quoi, tu vois. Mais alors je te dis pas, quand il parle faut le suivre hein ! Parce qu'il a des raisonnements, il est... c'est incroyable comment il joue avec les mots. (…) Et alors lui il fait partie d'un clan, si tu veux il fait partie de je ne sais plus quelle chefferie de (*Nom Ile loyauté*) et donc lui quand il parle des Mélanésiens, il parle de « sujets ».*
(…)
291. L : Tu vois ? Il fait partie d'une chefferie, je ne sais pas laquelle. Il est un peu apparenté à un clan de sorcier lui, tu vois. Et il a des sujets.
292. H : (Rires).
293. L : Tu sais... c'est assez... assez surprenant de… et il ne t'en parle que lorsqu'il est là-bas, tu vois. Quand il est chez lui.
294. H : Ce qui est/ oui, ce qui est d'une certaine manière logique.
*295. L : Mais tu vois à une époque, on a eu un inspecteur (*Nom Prénom 15*), alors que lui était instit, et bien (*Nom Prénom 15*), c'était un de ses sujets. Ce qui explique peut-être qu'il ait passé tous ses diplômes.*

Il réfère premièrement à la forme identitaire statutaire en l'articulant à une appartenance culturelle qui le fascine : son ancien collègue, une personne qu'il juge brillante, a su effectuer un parcours professionnel sans faute. Louis précise de suite son rang dans la hiérarchie coutumière et précise : « il ne t'en parle que lorsqu'il est là-bas, quand il est chez lui » (tdp. 293). Cette dernière expression souligne un fonctionnement dans la forme culturelle qui s'atténue au contact avec le monde du travail (forme statutaire). Cette interprétation est confirmée par le dernier tour de parole : « on a eu un inspecteur (*Nom Prénom 15*), alors que lui était instit, et bien (*Nom Prénom 15*), c'était un de ses sujets. Ce qui explique peut-être qu'il ait passé tous ses diplômes ». Position difficile que celle de cet inspecteur, sujet de l'enseignant en question : on comprend que, pris dans la confrontation de ces deux formes d'identification coexistantes, il lui sera difficile de refuser un diplôme à son chef !

Daynon, Amajo et Shaou prennent explicitement leur distance par rapport à la forme statutaire. **Daynon (65 ans)** s'inscrit dans le parti travailliste, seul parti qu'il juge proche de ses idéaux :

732. H : Alors comment tu fais pour t'organiser alors?
733. D : Et bien aujourd'hui je suis dans le Parti travailliste[324]. Puisque je vois comment il travaille. Il a les orientations du FULK.
734. H : Ah, il a les mêmes orientations! D'accord.

S'il refuse de s'engager en politique, c'est que les différentes casquettes qu'un politicien kanak est contraint de revêtir lui semblent incompatibles :

1068. D : Il faut démissionner. Démissionner de… là-haut. Du gouvernement ou du… comme ça tu es libre. Tu peux faire quoi que ce soit.
1069. H : Tu peux faire ce que tu as envie.
1070. D : Tu peux faire ce que tu as envie. Mais dès le moment où tu es mandaté, tu es élu. Non, tu ne peux pas faire autrement.
(….)
1102. D : C'est pour ça que je n'ai jamais mis mon nom, candidature à la municipalité, hein!
1103. H : T'as jamais mis quoi?
1104-1108. D : Mon nom à la municipalité. (…) Parce que… ce que je me méfie, c'est ça, là. Par exemple (…) quand je parlerai en tant que… élu de… mairie ou… ben ça va être religieux ce que je dirai ou ce que je ferai. Pourquoi? Parce que je suis un élu municipal ou je suis un élu de la province mais… voilà.
1109. H : Ouais, je comprends.
1110. D : Je n'aurai pas envie de dire : « on va faire un barrage! ». Parce que le premier à être bouclé c'est moi. Le premier fautif c'est moi. C'est bon si je dis : « bon on va aller faire le barrage » mais tous tous les élus kanak disent pareil que moi.

[324] Fondé par l'USTKE.

Pour Daynon, la politique ne fonctionne pas selon les intérêts de la lutte (forme réflexive), raison pour laquelle il décide de s'affilier à un syndicat. Il veut pouvoir être libre, le cas échéant, de reprendre les armes sans avoir à répondre de ses actes. La forme statutaire s'oppose donc pour lui à la forme réflexive.

Pour **Amajo (environ 35 ans)**, inscrit dans une identification de type communautaire qui découle de son insertion dans une lignée générationnelle (la même que son « frère »), les priorités afférentes au rôle professionnel de celui-ci (gestion du budget de la Province) et à son insertion dans « les structures » l'éloignent de la solidarité attendue d'un proche. Son refus est d'autant plus inconcevable qu'il a obtenu son poste grâce à la lutte. Cette lutte qui a conduit Amajo, dès son plus jeune âge, à s'identifier à une communauté de projet (« Kanaky ») :

> *736. Amajo : Ce n'est pas que j'ai pété un plomb mais la dernière fois (que) j'ai été voir le président de la Province, tu vois et puis… Après on me dit d'aller là-bas et après on me dit d'aller là-bas et puis j'y étais[325] pour faire quoi ? J'y étais[326] pour une demande d'aide, juste une petite bourse sanitaire, je voulais[327] faire des petites quilles, comme on appelle ça là ?*
> *737. H : Bungalow ?*
> *738. A : Pour les touristes/*
> *739. H : Pour les touristes.*
> *740. A : Tu vois et puis ça a commencé par… une bourse sanitaire, tout ça, là, toilette, tout. Tiens, on me dit d'aller là, là, là et puis je/ mon grand-frère, il était[328] en bas[329] aussi. Putain et bien là… je n'ai pas accepté quoi ! Parce que c'était le fait que, eux ils sont là dans les bureaux, ils sont là dans des structures, mais c'est qui qui a fait que… ça sorte tout ça maintenant, c'est les gens qui ont été dans les barrages avec nous !*
> *741. H : Ah tu dis/ oui, d'accord, tu dis les leaders kanak, maintenant, qui/*
> *742. A : Voilà qui sont dans les bureaux qui font leurs malins, (ils) font leur caïd alors qu'ils n'étaient pas (là) pendant les Événements. Ils étaient, je ne sais pas, ils étaient en train de se cacher par-là, et maintenant ils se/ ils revendiquent la…*
> *743. H : Kanaky.*
> *744. A : Kanaky, tout ça, alors qu'ils sont dans les bureaux, tout ça, ils gèrent. Et quand toi, tu arrives, tu dis/ ah l'engin[330] ! Là je n'ai pas !/ enfin ce n'est pas que je n'ai pas accepté (…) et puis (…) j'ai été voir mon frère, puis j'ai dit : (…) « non mais attends, vous vous foutez de la gueule des gens ou quoi ? ». Et il me dit : « mais… mais comprends, c'est »/ non mais, tu vois c'est/ moi j'ai une autre façon de voir les choses, alors qu'eux ils sont là, ils suivent leur…/ C'est vrai, mais bon, de temps en temps essayez d'être un peu plus…/*
> *745. H : Et bien de faire preuve peut-être d'un petit peu plus de respect pour les gens/*
> *746. A : De respect et puis de reconnaissance, tu vois c'est ça.*

La même critique pointe chez **Shaou (50 ans)**, qui se dispute à la mairie avec sa famille et explicite la tension entre formes réflexive (« pendant les Événements, j'ai lutté pour que la commune soit kanak »), statutaire (« là on parle de travail ») et culturelle (« à cinq heures on sera la famille ») :

[325] Au présent, dans l'entretien.
[326] Idem.
[327] Idem.
[328] Idem.
[329] Probablement à Wé, à l'administration de la Province.
[330] « L'engin » est une exclamation locale qui constitue une version plus polie de « l'enculé ».

843. S : (Pendant les Événements) on a fait la mairie, c'était nous, j'étais là. J'étais là parce que je voulais[331] *que la commune soit Kanak (…). J'ai dit aux deux : « vous êtes ma famille, ici à la mairie, mais pour le moment vous n'êtes pas ma famille/ j'ai dit comme ça/ « c'est à cinq heure, en attendant vous n'êtes/ quand c'est fini le travail, là on sera*[332] *la famille, maintenant on parlera*[333]*. Même si c'est mon tonton puis mon beau-frère, il n'y a pas de frère. Là on travaille, on parle du travail,*

La forme statutaire est également employée par **Henri (70 ans)** et **Zoé (28 ans)**, qui s'identifient fortement à leur travail (voir respectivement 193 ; 259 ; 335 pour l'un et 224, 250, 256 pour l'autre).

FORME NARRATIVE

Si elle n'intervient pas de façon si centrale dans le jeu des affiliations et des attributions issu des Événements et qui plonge certains interviewés dans une crise identitaire, la forme narrative est très présente dans les entretiens d'Henri, de Sao, d'Itö, de Louis, de Hip et d'Amajo.

Henri (70 ans) s'identifie avant tout de façon narrative. L'entretien constitue en lui-même le long récit de sa quête d'authenticité, laquelle est forgée par les aléas de l'existence. La visée éthique poursuivie par Henri donne, en retour, sens à sa vie entière. Il est la « synthèse de Zorro, Ivanhoé et Robin des Bois » :

413. M : Je vais vous répondre comme j'ai répondu à un chef de guerre, là… Kanak, quand on a fait la coutume. Un leader, un chef de clan. Il m'a dit : « Qui est Morini? Qui tu es? D'où tu viens? Et on veut savoir tout de toi ». J'ai dit : « Et bien écoute, c'est facile. Est-ce que vous avez un… magasin où vous louez des vidéos? ». Il me dit : « A Canala? Mais oui, bien sûr qu'on en a ». Je dis : « Et bien ce soir, vous allez louer Zorro, Ivanhoé et Robin des Bois ! Moi, Henri Morini, c'est la synthèse des trois » (rires). Il m'a dit : « Ah, et bien moi, ça me va. Ok. J'ai compris ! - Mais ça veut dire en fait, si tu recommences, je serai au milieu de ton chemin, parce que je suis pour la justice, le droit, l'honnêteté, etcetera », c'est ça que ça veut dire.

Anam (56 ans) me raconte longuement sa vie, dont le cours est ébranlé par de nombreux coups de théâtre qui font d'elle ce qu'elle est aujourd'hui (tdp. 222-389).

Sao raconte avec plaisir toutes les péripéties que sa curiosité le pousse à vivre et qui ont forgé ce qu'il est, ce qui l'inscrit lui aussi dans la forme narrative :

202. S : Je suis parti vivre à Paris, deux…/ quatre ans.
203. H : Et ça, c'était de nouveau la curiosité ? La même dont tu parles par rapport à Nouméa ?
*204. S : Oui, oui, là ce n'était pas la curiosité parce que j'avais un billet valable un mois. Mais je n'avais pas de sous quand je suis parti d'ici, tu vois ? Arrivé là-bas, j'ai… vécu dans la rue là-bas à Paris, j'ai vendu des sorbets là-haut, à Trocadéro. Je n'ai pas fait la rue quoi, j'ai observé pendant deux-trois jours, j'ai observé, tu vois, ils buvaient de l'eau là-bas, je me débrouillais pour boire le café en crédit avec les petits arabes qui vendaient les…/ et du coup après je suis devenu/ je travaillais dans le truc parce que quand je parlais aux arabes (*il chuchote*) : « vous êtes payés/ - Mais non, on est payé au noir et toi ? ». On a commencé à discuter et puis, j'ai dit : « c'est à qui les roulotes qui sont là ? ». Ils m'ont montré un/ « tourne pas la tête ! Tu vois, il y a une Mercedes qui est garée là-bas derrière, au rond-*

[331] Au présent, dans l'entretien.
[332] Idem.
[333] Au futur proche, dans l'entretien.

point, tu vois la tour Eiffel, au Trocadéro et bien c'est lui qui nous surveille, c'est à lui le business. - Alors c'est un quoi ? - C'est un juif. - Ah ok, c'est bon ».
205. H : (Rires).
(…)
217. S : Quatre ans, après, mais après… j'ai travaillé dans beaucoup de boîtes. (…) J'ai pu bosser là-bas à Paris, comme jardinier mais j'ai fait tous les boulots, là-bas, comme pas possible. Tu sais, j'ai touché 7'000 francs français. A l'époque, je bossais là-bas comme jardinier et je suis parti à Amsterdam, je suis revenu, j'ai pris 7 grammes de skunk, j'ai planté en bas dans le Gers, j'ai fait une case comme ça dans le Gers, une case comme ça.

Itö (53 ans) parle aussi de ses voyages, aventures qui lui ont ouvert l'esprit et l'ont transformé (tdp. 258). On reconnait, dans cette référence à la continuité d'un *Je* projeté dans des appartenances successives, perturbé par les changements extérieurs, la forme narrative. C'est aussi le cas de **Damien (36 ans)**.

Louis (57 ans) entame un récit commençant à l'origine de ses grands-parents, qu'il développera longuement à partir du tour de parole 383. Ce récit pointe les aléas de son existence qui l'ont façonné tel qu'il est aujourd'hui. Il s'inscrit ainsi également dans une forme d'identification à dominante narrative :

*376. H : (*Regardant mon guide*) toi tu as parlé des relations, tu as parlé/ tu as parlé de ta vie (rire). T'as parlé de comment tu as vécu/*
377. L : Oui et encore, j'ai hésité à démarrer ma vie par mes grands-parents (rires).
378. H : Ah oui ?
379. L : Oui.
380. H : Pourquoi/
381. L : Pour t'expliquer pourquoi... pourquoi je suis comme ça.
382. H : (Rires) tu es comment ?
*383. L : Non mais en fait, moi j'ai été élevé sur/ quand j'étais gosse j'ai été élevé à (*Nom île du Pacifique*), ce qui fait que, par exemple, tout ce qui est politique, machin, etcetera, bon j'ai jamais été touché par ça. La télé est arrivée en quelle année ? En 70 tu vois ? Les Beatles je les connus quand on est rentré en France, en 72. Les Beatles, les Rolling Stones tout ça, je ne connaissais même pas cette musique. Par contre je connaissais déjà la bossa nova, les musiques des Andes, et puis... et puis la musique tahitienne bien sûr.*

Hip (46 ans) se distancie un instant de la forme culturelle, sur laquelle il se base pourtant prioritairement, lorsqu'il qualifie la proximité avec un ami et qui ne va pas de soi, les deux comparses provenant de deux tribus différentes et n'ayant de toute évidence pas d'alliance familiale particulière. Il parle en effet des rencontres avec cet ami (le foot) et de leur sorties. Il mobilise un registre narratif : les fortunes de la vie ont permis à leurs chemins de se croiser alors même que leur insertion culturelle ne favorisait pas une rencontre :

319. HIP: Quand j'étais[334] *jeune et bien… si jamais j'entendais*[335] *qu'il y avait*[336] *une fête qui se passait*[337] *à (*tribu 3*) à (*tribu 4*), (*tribu 2*), (*tribu 5*) puis nous deux on claquait*[338] *du pouce pour aller voir. Faire la fête. Ca fait que moi j'ai connu une peu… c'est comme… comment ? Le petit jeune qui est*

[334] Au présent, dans l'entretien.
[335] Idem.
[336] Idem.
[337] Idem.
[338] Idem.

venu te laisser. Le rasta[339], hier. Et bien on s'est connus comme ça. Avec le foot et puis en fonction des sorties qu'on a fait pour aller voir la fête, tout ça, là. C'est pour ça que nous deux, on dirait que c'est un frère, c'est un petit jeune de la tribu, pour moi. Tu vois ? Je n'ai pas peur de lui demander de t'emmener ici parce que nous deux, on a vécu ensemble un certain temps. Malgré qu'il est loin d'ici, mais... Enfin, il a confiance en moi et puis il m'a dit : « Eh grand frère, il faut payer l'essence à moi ! – Allé, paye toi-même ! ».
(…)
322. H : Oui oui, plaisanterie quoi ! Et bien vous êtes/ oui, familiarité quoi !
323. HIP: Voilà.
324. H : C'est famille, un peu.
*325. HIP: Oui, c'est comme s'il était[340]… il était[341] de la famille. Mais il n'y a pas que lui, il y a beaucoup… de jeunes qui me connaissent, là-bas, du côté de (*district 2*) ou de (*district 3*). C'est en fonction de… il ne faut pas trop/ Il faut ouvrir avec les gens, tu vois ? Ce n'est pas rester dans la tribu… comme une statue, là, tu vois ? C'est quand on est jeune, il faut profiter de sortir. C'est comme toi. Toi t'as/ (de la distance ?) t'as quel âge, toi ? 31 ans?*

Amajo (environ 35 ans) qui s'est engagé très jeune dans la lutte et ne compte pas la reprendre, axe son entretien sur son histoire de vie. Il exprime ainsi un mouvement depuis la forme réflexive à la forme narrative.

Reiva (37 ans) adopte la forme narrative lorsqu'elle me raconte les épisodes marquants de sa vie qui font ce qu'elle est aujourd'hui (tdp. 138-178).

C'est aussi le cas de **Zoé (28 ans)** (voir par exemple tdp. 87-89 ; 107 ; 255).

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Au terme de cette analyse, je constate que la forme culturelle reste la forme d'identification la plus sollicitée par les interviewés. Elle concerne Guevara, Daynon, Al, Papa à Jésus, Rebelle, Anam, Sao, Itö, Gorou, Shaou, Lovelita, Hip, Amajo, Damien, Reiva, Shorylem, les Jeunes et les Enfants de Targe.

J'observe ensuite que certains réfèrent à l'émergence de la forme réflexive autour de la fin des années 70, que cette forme d'identification est nouvelle et peut coexister, s'intégrer ou s'opposer à la forme culturelle. Daynon suggère que l'union kanak sollicite un effort de maintien, Shaou estime que c'était dur de se retrouver avec des gens que l'on ne connait pas et Henri affirme qu'avant d'être « endoctrinés », les Kanak ne parlaient pas de politique (tdp. 458). Lorsque les droits et les devoirs en réciprocité déterminés par les formes culturelle et réflexive correspondent, l'identification des individus à leur groupe est plus forte encore (Guevara, Gorou, Daynon, Itö), mais lorsqu'ils ne coïncident pas, cela provoque des tensions inter et intrapersonnelles (Daynon, Al, Papa à Jésus, Sao).

La forme réflexive est fortement revendiquée par Primo, Guevara, Papa à Jésus, Al, Amajo, Daynon, Gorou, Rebelle, Anam, Shaou, Malcolm, Itö, Henri, ainsi que par les jeunes de Targe qui se disent prêts à reprendre la lutte. Elle est plutôt subie et remise en cause par Lovelita, Damien et Louis. Hip et Sao, quant à eux, ne semblent pas caractérisés par cette forme. Reiva réprouve les clivages qu'elle peut occasionner aujourd'hui, mais développe une identité réflexive basée sur un autre

[339] Un ami de Hip, avec qui je suis partie en excursion la veille.
[340] Au présent, dans l'entretien.
[341] Idem.

projet : celui de la réunification des communautés.

Une fois les Événements passés, la forme réflexive tend à s'atténuer au profit d'autres formes. C'est à ce niveau que s'opère un morcellement qui divise Kanaky en différents groupes identitaires. Amajo et Guevara replacent la priorité sur la forme culturelle. Amajo considère que la lutte pour Kanaky est dépassée et Guevara s'identifiait à la forme statutaire mais cette identification concerne son ancien travail à Nouméa et ne se manifeste presque pas dans le contexte où je l'ai rencontré (dans sa retraite à Lifou). Daynon, Rebelle et Shaou continuent à s'identifier tantôt de façon réflexive, tantôt de façon culturelle. Ceux-ci manifestent des tensions identitaires interpersonnelles et intrapersonnelles. Henri, Papa à Jésus, Al, Anam, Itö, Gorou (ré) intègrent peu à peu un mode d'identification culturel et réflexif, une identification statutaire (Henri déploie par ailleurs une identification de type narratif, tout comme Itö et Anam). La forme statutaire est fortement rejetée par Daynon, Amajo et Shaou. Sao et Hip demeurent dans une forme culturelle, voire narrative. Louis, quant à lui, ne privilégie aucune des deux formes culturelle et réflexive et se retrouve davantage dans les formes statutaire et narrative.

Les Jeunes de Targe demeurent en tension entre formes culturelle et réflexive et intègrent la forme statutaire. Sésé ne se sert presque qu'exclusivement de cette dernière. Zoé s'identifie principalement à travers les formes statutaire et narrative et Reiva, à travers les formes réflexive et narrative. Shorylem intègre à la forme culturelle qui le caractérise plus particulièrement, une forme statutaire.

Le tableau suivant récapitule les positions des uns et des autres, aujourd'hui :

	Forme culturelle	Forme réflexive	Forme statutaire	Forme narrative
Primo		x		
Henri		x	x	x
Guevara	x			
Daynon	x	x		
Malcolm	x	x		
Al	x	x	x	
Papa à Jésus	x	x	x	
Rebelle	x	x		
Anam	x	x	x	x
Sao	x			x
Louis			x	x
Itö	x	x	x	x
Gorou	x	x	x	
Shaou	x	x		
Lovelita	x			
Hip	x			x
Amajo	x			
Damien	x			x
Reiva	x	x		x
Shorylem	x		x	
Zoé			x	x
Sésé			x	
Jeunes de Targe	x	x	x	
Enfants de Targe	x		x	

BIEN COMMUN ET MONDES EN CONFLIT HIER, AUJOURD'HUI ET DEMAIN

Il s'agit ici d'observer la façon dont les interviewés qualifient le conflit en KNC, en fonction des différentes époques, afin de mieux comprendre comment il évolue. Les oppositions restent-elles inchangées ? L'expérience individuelle et collective des Événements a-t-elle modifié la façon dont les personnes conçoivent leur coexistence sur le territoire et la façon dont il convient de le gérer ?

BIEN COMMUN ET CONFLIT AVANT LES ÉVÉNEMENTS

Primo (73 ans) décrit une relative continuité biographique en ce qui concerne les grandeurs qu'il a défendues et qu'il continue à défendre, ainsi que dans les mondes[342] sollicités pour appuyer la critique. Cette critique se fonde sur les points principaux suivants : l'*inertie* des Caldoches, motivée par leurs *intérêts personnels* (tdp. 24-26) et qui les pousse à *suivre n'importe quel slogan simpliste* (tdp. 12) :

> *12. P : Ils pensaient que jamais ça allait changer. Et puis il y a eu les Événements. Et quand il y a eu les Événements, le seul gars qui leur avait dit que ça n'allait pas changer c'est Lafleur. Donc tous les Caldoches se sont précipités à la suite pour pas que ça change. Ok, le Caldoche il n'a pas de vision politique. Il était dans son île, tout se passait très bien et quand il y a eu les Événements, qui sont arrivés: « bon et bien ça sent mauvais. Ça c'est des trucs qui se sont passés en Algérie et maintenant ça nous tombe dessus. Il faut pas que ça change ». Et tout de suite, Jacques Lafleur leur a assuré que ça n'allait pas changer.*

Primo critique donc abondamment les mondes domestique et marchand depuis le monde de l'inspiration (frein des habitudes, gens intéressés), le monde marchand depuis le monde civique (l'égoïsme des possédants) mais également le monde civique depuis le monde domestique (irresponsabilité de Monsieur-tout-le-monde).

Il aurait été, à son avis, plus logique de demander l'indépendance avec les Mélanésiens de KNC et donc de suivre des grandeurs de type civique (renoncer à ses intérêts personnels pour se rallier à la volonté générale) :

> *150-154. P : Bien sûr! Bien sûr. Les Caldoches eux-mêmes auraient dû apprendre des leçons de ce qui s'est passé en Indochine et en Algérie. Ils auraient dû prendre des leçons de ça. (…) Quand les gars se sont rendu compte que se posait le problème de l'indépendance en Algérie, l'Algérie c'était leur pays. Depuis trois générations. Pourquoi ils n'ont pas demandé l'indépendance avec les Algériens ? A mon avis ils y seraient encore, en Algérie, si au lieu de crier « Algérie française » ils avaient crié « Algérie algérienne ». Vous voyez ils auraient été…*
>
> *155. H : Intégrés…*
>
> *156. P : Intégrés avec eux! Mais non, ils sont restés butés sur leur Algérie française donc finalement ils se sont retrouvés sur le quai du port avec leurs valises.*

Il estime que les Caldoches n'ont pas su comprendre et accepter le mouvement général de décolonisation d'alors :

[342] Pour alléger la lecture, les mondes connotant les extraits analysés succèderont ceux-ci entre parenthèses. Les figures de compromis seront indiquées par un trait d'union (civique-domestique). Les figures de critiques seront indiquées par une barre oblique (marchand/inspiration). Les figures de compromis et de critique seront parfois abrégées par les trois premières lettres des mondes engagés (par exemple civ/dom).

148. P : Donc pour moi: la faute de la métropole qui n'a pas su prévoir les Événements, et d'autre part la bêtise des Caldoches qui étaient en première loge pour savoir que les choses évoluaient, qui étaient les principaux intéressés et qui n'ont pas accepté ça. Pas accepté cette évolution.

Parallèlement, il critique la mauvaise gestion de la situation par la Métropole (tdp. 144) et estime qu'elle n'a pas su renoncer à ses colonies :

*144-148. P : Moi j'ai trouvé ça complètement (*longue pause*) un terme… comment dire… non seulement regrettable mais lamentable. Mais de façon générale, j'ai trouvé que ça nous pendait au nez depuis très longtemps et qu'on a loupé le coche quand on n'a pas/ parce que gouverner c'est prévoir. (…) Donc pour moi la métropole est fautive, dans le sens qu'elle n'a jamais préparé le pays vers son émancipation. Elle a toujours fait un pas en avant et deux pas en arrière. (…) Pour ma part je trouve qu'on a… on a loupé le coche. On aurait pu faire les choses beaucoup plus facilement. Mais c'est d'une part le manque de vision du Gouvernement français qui veut à tout prix garder ses colonies hein… (*Inaudible*) il ne peut pas imaginer que la France, d'une part, c'est d'abord l'hexagone… Ils s'imaginent que si la France perd ses colonies, c'est foutu. Pour eux c'est un drame, de perdre les colonies, de laisser les colonies s'émanciper.*

A ce niveau, la critique se fonde donc parallèlement dans le monde civique et dans le monde industriel, et s'adresse au monde domestique (vaincre le paternalisme, l'ancien est dépassé).

Henri Morini (70 ans) est plus connu, sur le territoire, pour son engagement aux côtés des loyalistes, mais il tient à valoriser également son engagement aux côtés des Mélanésiens. Celui-ci naît de sa vocation d'ébéniste et de sa rencontre avec les constructions mélanésiennes :

259. M : Oui. Alors voilà, donc je suis devenu pilote et j'ai monté mon centre de loisirs et tout. Ça marchait très, très bien. Mais ne je rêvais que d'une chose, comme je pilotais, j'allais partout : en brousse, la Côte d'Az-/ la Côte Est et tout. Je voyais les grands farés et tout. Et comme moi j'étais menuisier-ébéniste, je me suis dit : « Oh, c'est joli. J'aimerais/ le bois donne envie de faire, quoi ! Et j'ai toujours pensé que la Calédonie, c'est ça et qu'il fallait faire des cases mélanésiennes, des restaurants, des hôtels en paille et tout.

(…)

261. M : C'est ça qui m'a amené là aussi, vous voyez, c'est/ bon. Et donc, mon rêve c'était de faire des hôtels et des bungalows pour le développement touristique. Et me voilà en train de partir à l'Ile des Pins pendant cinq ans, pour essayer de faire quelque chose avec eux là-bas, mais ce n'était pas bien mûr. Et c'était difficile !

Il a la passion du travail rigoureux (compromis inspiré-industriel) et valorise la compétence de l'homme de métier (compromis domestique-industriel).

Sa correction envers la populace (compromis domestique-civique), sa solidarité (monde civique), sa respectabilité, sa bienveillance, sa serviabilité, son sens du devoir, son pli nature lui confèrent bientôt des attaches locales (domestique) qui entrent bien vite en collision avec l'égoïsme des possédants (critique du monde marchand depuis le monde civique) :

263-269. M : Et pendant cinq ans, je les ai aidés d'une façon… courtoise, et tout. Parce que le problème de l'Européen/ qu'il y a dans tous les tribus, dans tout ce qu'il s'est passé, même avec les… surtout les métropolitains/ c'est gagner du fric sur le dos des Kanak. Et moi je…/ quand je travaille avec un Kanak, je travaille et que je fais un business, et bien… je suis sûr que je gagne de l'argent. Mais quand c'est quelqu'un à qui je rends service, ce n'est pas mon business, donc je ne gagne pas d'argent. Et tant et si bien que j'ai eu une histoire comme ça, où à l'Ile des Pins, j'étais ami avec tous les gens de là-bas. (…) Tout le monde m'achetait des langoustes, des autres/ et donc, j'ai fait un marché de la langouste (rire),

mais sans jamais gagner un franc ! (…) Et donc, tout se passe bien et puis on apprend par un coup de téléphone d'un Mélanésien qui me dit : « Dis donc, le gendarme il t'en veut. Il veut t'arrêter quand tu arrives à l'Ile des Pins avec l'avion et tout. Mais on sera là, à l'aéroport, ne t'inquiètes pas, tu ne seras pas tout seul ». J'arrive à l'aéroport, avec un groupe d'une cinquantaine de Mélanésiens qui était là, tous les vendeurs des langoustes, puis le gendarme qui essaie de m'intimider en me disant : « Monsieur, vous faites un marché illicite, donc je vais vous verbaliser parce que vous vendez de la langouste frauduleusement ». Je le regarde et je dis : « Monsieur le gendarme, vous êtes en train de faire fausse route. (…) Moi, je n'ai rien fait d'illicite. C'est vous qui êtes en train de faire des côtés illicites ». Et à ce moment-là, il y a un Mélanésien qui arrive, qui montre la photo au gendarme. C'était le gendarme qui venait de piquer des tortues, alors que c'est interdit. C'est interdit. « Vous voyez monsieur le gendarme? On a fait toutes vos photos quand vous piquez des tortues et des langoustes. C'est interdit de tirer des tortues ».

La forte coexistence entre monde civique et domestique qui structure les propos d'Henri se manifeste quand il s'insurge contre la corruption, l'indiscrétion, le mauvais sens dans l'application des règlements et l'incorrection envers lui-même (quelqu'un d'honnête), manifestée par le gendarme, indigne de son titre et sollicité, en ce sens, en exemple. Il valorise donc fortement le compromis domestique et marchand (les relations personnelles, les attaches locales, la confiance dans les affaires) mais également, et c'est là une tension qui traverse la trame temporelle de son récit, le monde domestique depuis le monde civique.

Très vite, une succession d'événements empêche Henri de construire ses projets (monde connexionniste). Pour celui-ci, les personnes à la tête du gouvernement de l'époque sont des hypocrites qui n'ont pas de parole : les changements successifs de Hauts commissaires lui font perdre le terrain qu'on lui avait confié (tdp. 289-297). Hypocrites et égoïstes, ils ne veulent pas donner de terrains aux métropolitains venus faire des projets, ou le leur reprennent au moment où leur travail commence à porter ses fruits :

304. H : Et pour quelles raisons vous pensez que ça s'est… compliqué?
305. M : Parce que… on a l'impression que les élus politiques, ici, ils veulent garder tout pour eux. Ils ne veulent pas te donner, ils ne veulent pas partager. Et quand le gâteau est mûr, quand ils voient que c'est intéressant, ils ont l'idée de dire : « Ah, on va le prendre ».

Il passe ainsi une bonne partie de sa vie à se battre contre l'autoritarisme, la corruption, l'égoïsme des possédants, formulant de nombreuses critiques depuis le monde civique vers les mondes domestique et marchand. Mais ces critiques peuvent être adressées aussi depuis le monde domestique, en ce que les dirigeants sont indignes de confiance. Cette tension à l'intérieur du monde domestique est confirmée au tdp. 326 : Henri me raconte que, ayant obtenu un financement pour aménager la baie du Kuendu pour le tourisme et y créer des îlots artificiels, il demande un devis à un entrepreneur et s'aperçoit bien vite que ce dernier tente de corrompre les fonds publics. Il précise à plusieurs reprises qu'il est quelqu'un d'honnête, qualité qu'il a acquise de son père et qui l'inscrit dans le monde domestique. Il veut par ailleurs que le devis « passe », établissant ainsi la mesure de l'utilité (ne pas demander beaucoup plus que le nécessaire) et donc un compromis type marchand-industriel. Percevant ce qu'il considère comme une déchéance du monde domestique, à travers la tentative de corruption de l'entrepreneur, il s'allie avec le monde civique pour rétablir la situation (dénoncer le scandale à Bercy). Cette anticipation, accompagnée d'une intervention musclée, lui permet de réduire le devis.

Aux tdp. 519-527, Henri dénonce une déchéance du compromis marchand-industriel : les leaders politiques, les acteurs, les « grands pontes » spéculent et profitent des aides accordées pour le développement de l'immobilier, ils construisent des « appartels » et les revendent au prix fort, cinq ans plus tard. Ces manigances nuisent au développement touristique qui décroit, alors même qu'il est en augmentation dans les îles voisines

Guevara (66 ans) me parle du début des Foulards rouges, menés par le chef maréen Nidoïsh Naisseline. Il valorise le geste d'allégeance et de loyauté des gens de Maré envers leur chef. Il parle depuis le monde domestique :

> *116. G : Non, non ses sujets de Maré qui travaillent à Nouméa et même ceux de Maré qui résident à Nouméa/ à Maré mais ils sont descendus quand ils ont entendu. C'est automatique hein ! Parce que/*
> *117. H : C'est la parole du grand chef.*
> *118. G : La parole. Il n'a même pas appelé, mais quand ils ont entendu qu'ils l'ont enfermé et bien ça les a dérangé[343] beaucoup et pareil qu'ici. Si demain on enferme le grand chef, ou on fait du mal ou même chez nous, là-bas, le grand chef à nous/*
> *119. H : C'est une seule voix qui parle/*
> *120. G : Une seule voix qui parle. Mais on ne va pas faire appel ! Mais quand ils ont entendu parler (du fait que) eux, ils faisaient mauvais à un grand chef, tout le monde dessus ! Et c'est comme ça, c'est la coutume.*

J'ai par ailleurs déjà constaté qu'il envisageait les Événements comme un remède à une configuration politique qui empêchait, alors, l'expression de la volonté de tous (tdp. 280-288), ce qui indique qu'il envisage la gouvernance de cette période comme insuffisamment ancrée dans le monde civique.

Daynon (65 ans) effectue une comparaison avantageuse entre sa région et d'autres régions. Elle se compose d'une critique depuis le monde civique vers le monde domestique, puisqu'il s'agit de dépasser les particularismes enracinés dans les relations locales. Une critique depuis le monde de l'opinion vers le monde domestique est également repérable (il s'agit de renoncer aux habitudes de secret). Fait intéressant, ces critiques se reconfigurent très vite et réintroduisent le monde domestique, par la valorisation des bonnes relations inscrites dans une hiérarchie de type familial. Elles forment par ailleurs une alliance avec le monde de l'opinion (entretenir de bons contacts) :

> *132. H : Et bien ici, par exemple, c'est un style de vie et si je vais ailleurs, dans d'autres endroits sur l'île, ce n'est peut-être pas la même chose. Donc qu'est-ce qui est particulier, ici, qu'est-ce qui…*
> *133. D : Bon pour moi, Paama/ enfin district Bai, on est très ouverts. Par exemple vous voulez savoir quelque chose/ comme moi/ on n'a rien à cacher. Ou plutôt : on a envie que ça se sache. Mais pour moi, par rapport à d'autres régions d'ici/ on dirait qu'ils sont un peu renfermés. Ils ne dépassent pas le centre de Koné, c'est le sentiment régionalisé. Comme dans l'ancien temps : tu ne venais pas de Windo[344] faire la fête ici. Parce qu'à la tombée de la nuit ils te disaient « tu pars ». Sans ça, ce serait la bagarre. C'est une question/ c'est… la mentalité d'avant. Tu es de là, tu restes chez toi. Tu ne viens pas draguer les filles d'ici, ceci, cela. Voilà. Enfin si ce n'est pas pour les filles, c'est une question de travail, c'est une question de… on voit dans le comportement. Mais ici, là, district Bai, c'est ça.*
> *134. H : Ouverts.*
> *135. D : On est ouverts. Que tu sois de Windo, de la Tchamba, tu peux faire la fête jusqu'à demain, pourquoi? Nous on a beaucoup/ la question de la coutume. Par exemple : tu es de là-haut. Tu es Dui/ moi comme je viens d'ici, on a deux clans. Les Dui et les Bai. Si tu es Dui, là-haut, tu viens ici c'est Dui. Donc les Bai, à chaque fois, c'est le côté maternel. Le Bai prend femme Dui, et le Dui prend femme…*

[343] Au présent, dans l'entretien.
[344] Tribu proche.

La tension domestique-civique se retrouve dans la façon dont Daynon appréhende la religion : tantôt synonyme de cohésion (les protestants), tantôt de division (utilisés par les colons pour mieux régner), cette institution qui recompose les groupes locaux autour d'une hiérarchie, aujourd'hui envisagée comme une « nouvelle tradition » sert parfois au renforcement ou à l'affaiblissement du groupe local :

> *170. H : Quand on était à Paama, tu m'avais dit que les protestants étaient différents aussi.*
> *171. D : Et puis comme ils sont en minorité, ils intègrent la mentalité du protestant. Par exemple quand on fait le culte, on s'invite à partager le… tandis que chez les catholique, non. Chacun rentre chez lui. Il n'y a pas de groupe social.*
> *172. H : Ils sont individu/*
> *173. D : Voilà. Pardon, mais il faut au moins poser ça : la différence entre les catholicismes, c'est qu'ils sont venus par la colonisation. (…) Il faut une religion qui fasse la cassure. Pour régner.*

Daynon décide d'entrer dans la lutte à cause de l'assassinat d'un « petit oncle », assassinat qu'il juge arbitraire (civique) et qui relève d'une injustice d'autant plus grande qu'il avait servi la France (tdp. 583-611) :

> *609. D : On s'est réunis et on s'est dit « non (*inaudible*) la consigne d'accueillir. Pour le remercier il n'a même pas fait sa vie, il s'est fait tuer ». Et ils ne nous ont même pas donné de raison. Ils ont décoré le tueur, le policier assassin.*
> *610. H : Ils l'ont décoré?*
> *611. D : Ils l'ont gradé. Il a augmenté en grade. J'ai mes trucs, ici à Paama, j'ai tout.*

Comble de la trahison, c'est l'assassin qui est décoré. La France rompt, pour Daynon, un pacte d'allégeance-protection et, au lieu de rendre les hommages dus à son petit oncle, elle l'assassine. Il y a là rupture de confiance, violation de la relation de devoir et de dette, fourberie. Le monde domestique sur lequel se maintenaient les relations avec la France vole en éclat. Cette anecdote représente une violence telle que, trente ans plus tard, Daynon peine à réprimer sa tristesse en l'évoquant :

> *583. D : C'était bien avant les Événements. J'ai fait le barrage parce qu'ils ont tué un petit oncle à moi.*
> *584. H : Un Dui?*
> *585. D : Il a été faire son service militaire en France.*
> *586. H : Mmh.*
> *587. (*Silence 20 secondes, Daynon regarde la table en tapotant dessus du plat de la main et soupire*).*
> *588. H: C'était un jeune Dui?*
> *589. D : Oui.*

Al (63 ans) considère la colonisation comme un facteur d'union pour le peuple kanak qui était jusqu'alors disséminé en de multiples clans (déchéance civique), en proie aux guerres claniques et à l'anthropophagie (tdp. 449-463). La religion a fédéré les tribus, autour d'une autorité garante de la cohésion sociale (domestique) :

> *471. AL : Avant les gens étaient dans les…/ ils étaient dans des contrées, dans des… endroits où chacun était maître de soi-même. On a plus/ par rapport/ on va dire : uma (ni ?). Ça veut dire le point où on fait le culte. Oui c'est la religion. Disons qu'on a mis/ par exemple là, le temple là, ça a permis aux gens de Luecila de se rassembler autour de ça. Et puis d'amener un petit chef qui est le garant de la tribu.*
> *(…)*
> *491. AL : Voilà, c'est comme ça. Avant il y avait des… il y avait des révolutions ! A Lifou, entre les… petites chefferies et puis les… grandes chefferies.*

Les principales grandeurs défendues par **Malcolm (63 ans)** sont des valeurs de type domestique et civique. Il construit une critique copieuse à partir de ces deux mondes. Si la critique civique est orientée principalement vers le monde domestique et marchand, il est plus difficile d'identifier à quel(s) monde(s) la critique domestique s'adresse.

En premier lieu, Malcolm critique abondamment l'autoritarisme de la France, par le biais de la colonisation (civ/dom) :

> *92. Par exemple avant, un Kanak qui allait pour trouver du boulot, il n'avait toujours pas de boulot. Mais quand c'est un zoreille qui arrive, quand il arrive de France. Et bien lui il vient, il a déjà sa place, son logement.*

Ainsi que l'égoïsme des possédants (civ/mar) :

> *103. (H : De toute façon les politiciens…). Ah, c'est de la magouille. (H : Mais pourtant ce sont eux qui donnent les mots d'ordre). Oui, mais il y a des mecs qui font la politique et puis il y en a d'autres qui font la politique pour leurs poches.*

En ce qui concerne le monde domestique, il est sollicité pour dénoncer les trahisons et la déloyauté des uns et des autres (l. 5 ; 19 ; 22 ; 56 ; 66 ; 80).

Le monde domestique est aussi sollicité pour qualifier les relations de longue date qui justifient le régime favorable accordé aux « Calédoniens de souche » (l. 8 ; 17).

Les revendications qui amènent peu à peu aux Événements sont décrites, par **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, comme principalement fondée dans le monde civique et orientées par une critique de l'autoritarisme (monde domestique). La critique civique est néanmoins tout de suite associée au monde industriel (droit des travailleurs, efficacité du service public) :

> *181. P : Nous on est toujours/ comment ?/ nos parents ont fait déjà la revendication, ils ont/ l'Union Calédonienne a été créée avec/ enfin, ces regroupements des deux églises, parce que nous on est/ mon grand-père/ moi c'est mes papas : mon papa. Mon papa ils étaient[345] déjà dans la politique. Parce qu'il fallait/ avant : les Kanak à part, les Blancs à part. Alors ils ont créé le parti avec les deux églises pour aider justement les Mélanésiens. Pas les Kanak, ce n'était[346] pas encore les Kanak, on ne parlait pas des Kanak à cette époque. A cette époque, on disait « sale canaque». C'était[347] des sales canaques.*
> *182. H : C'était négatif.*
> *183. P : Voilà. Et c'était[348] encore des Mélanésiens. Alors c'était[349] pour aider les Mélanésiens pour avoir des/ on a acquis, on a toujours gardé jusqu'à aujourd'hui, par exemple la CAFAT, des allocations familiales… le travail. Avant c'était le travail forcé là et puis les papas/ les papas à nous hein ! Ils allaient travailler sur la frontière et puis ils payaient les…*
> *184. H : Les impôts ?*
> *185. P : Les impôts c'est-à-dire capitation, les impôts de capitation*

Rebelle (57 ans) grandit dans une famille profondément ancrée dans des grandeurs domestiques (tdp. 145) où l'autorité du père revêt des proportions parfois tellement extrêmes (tdp. 75 ; 219-223), qu'elles provoquent la chute du monde domestique. Ainsi Rebelle se révolte à plusieurs reprises contre son père (tdp. 91 ; 131) mais justifie paradoxalement son comportement à partir du monde

[345] Au présent, dans l'entretien.
[346] Idem.
[347] Idem.
[348] Au présent, dans l'entretien.
[349] Idem.

domestique (respectabilité et sens de l'honneur). Ses études se déroulent à l'époque où interviennent les Foulards rouges :

> *117. R : Voilà et puis un matin, le directeur dans la grande cour, micro : « dorénavant le port du manou[350] rouge est interdit. Le port du foulard rouge est interdit ». Mais tu vois, à cet âge-là (…) je voulais[351] leur montrer que j'étais[352] fier d'être d'ici, tu vois ? De mon pays, tu vois ? Et puis voilà : un lundi, je débarque encore avec un manou rouge, un foulard rouge. Le prof, il me dit : « monsieur, vous enlevez votre foulard rouge ou vous enlevez votre manou rouge ». Moi j'étais là, au fond de la classe, je ne bougeais pas. Il m'a foutu dehors.*
> *(…)*
> *123-125. R : Et le lendemain matin, mon père m'a emmené là-bas. Avant d'arriver au collège, on passait/ tu vois, sur la gauche, il y avait des bananiers, sur la droite il y avait des cannes à sucre, et puis plus loin il y avait des goyaviers, tu vois ? Mon père m'a dit : « tu vois les plants de goyaviers là-bas ? Tu coupes une dizaine ». Moi j'ai pensé tout de suite : « à quoi ça sert, ça ? C'est la bastonnade coutumière ». (…) C'est la bastonnade, tu vois ? Arrivé là-bas et, malheur à moi, on est arrivé à la récréation, tout le monde était dehors. J'ai été le spectacle, j'ai fait le spectacle pour tout le monde.*
> *126. H : Ton père t'a corrigé au collège devant tout le monde ?*
> *127-139. R : Devant la direction, devant tout le monde. Il m'a presque humilié. (…) J'ai dit aux autres : « la semaine prochaine, vous ramenez vos manou rouge, le foulard rouge. Toute la semaine prochaine on va faire les durs ». (…) Ils ont téléphoné à Nouméa, téléphoné à mon père. Mon père est revenu, il m'a réastiqué une deuxième fois avec mon manou rouge et mon foulard rouge (rire).*

Sa bravade de l'interdiction d'arborer ce qu'il considère alors comme symbole de la fierté kanak lui enseigne qu'il faut tenir à ses idées :

> *143. R : Mais moi, j'ai dit à mes enfants : « tu as une opinion, il ne faut pas la lâcher. Même si tout le monde est contre toi, si tu penses que c'est juste ce que tu as pensé, ce pour quoi tu luttes, il faut y aller, il ne faut pas lâcher. Quitte à aller en prison, ou je ne sais pas moi, mais il faut tenir ». J'ai éduqué mes enfants comme ça.*

Ainsi, le même cas de figure se reproduit lorsque Rebelle poursuit sa scolarité dans différents contextes religieux :

> *327. R : Je suis catholique. Je suis arrivé ici : les misères que les sœurs nous faisaient avec le curé. Je disais : « ce n'est pas des religieux ça ».*
> *328. H : Elles faisaient quoi ?*
> *329. R : Elles nous tapaient, les bonnes sœurs, là. Avec des règles en fer, elles nous tapaient les doigts. Mais ils m'ont saigné les doigts ! Après, j'ai dit[353] : « mais, ce ne sont pas des religieux ça. Ce sont des criminels. Et le père aussi ! ».*
> *(…)*
> *334. H : Donc du coup, la religion…*
> *335. R : L'injustice, l'injustice. Quand je suis parti là-bas à Païta, j'ai encore vu l'injustice, tu vois ? Dans l'école, c'était les religieux qui travaillaient, qui protégeaient l'école, tu vois ?*
> *336. H : Ah tu trouves que les religieux ne sont pas justes ?*
> *337. R : Des exploiteurs, comme tout le monde. Nous, quand on cultivait la pomme de terre, on récoltait la pomme de terre, et il y avait des sacs en jute. On remplissait ça et le père envoyait tout ça chez Ballande.*

Pour Rebelle, les religieux exploitent (civ/mar) et se laissent commander par leurs intérêts financiers (ins/mar). Ce constat provoque l'effondrement domestique et Rebelle ne leur pardonnera jamais :

[350] Pièce de tissu.
[351] Au présent, dans l'entretien.
[352] Idem.
[353] Idem.

477. R : Oui, comme je te disais avant, comme je t'ai dit, moi je suis/ c'est les écoles confessionnelles qui m'ont/ ce n'est pas la haine, tu vois, c'est un genre de rancœur.
478. H : De colère.
479. R : Voilà, face à l'injustice.

Rebelle a l'occasion de s'expliquer plus tard, notamment avec une nonne qui le maltraitait. Les valorisations de type domestique, telles que la politesse et la bienveillance, prennent le dessus :

343. R : Et il y a une bonne sœur qui avant me tapait, tu vois ? Quand je suis arrivé de l'armée, j'étais en train d'arpenter la route pour aller à la cathédrale. (..) Je vois une sœur qui descendait, j'ai dit : « merde mais c'est la sœur, avant, qui me tapait toujours sur les doigts ! ». Et l'enculé, j'ai… dans ma tête j'ai dit : « je la croise je lui mets une grosse baffe sur la figure ». Tu vois, j'ai décidé comme ça. Et puis tu vois, comme moi j'ai été éduqué par papa au respect, j'ai croisé la sœur, j'ai dit: « bonjour », et puis elle m'a dit: « bonjour ». Et pis elle me dit: « vous me connaissez ? » J'ai dit: « oui, je vous connais. C'est vous qui m'avez saigné les doigts plusieurs fois à l'école (…) quand je vous ai vu arriver, dans ma tête, j'allais écraser ma main sur votre figure ». Elle m'a un peu regardé, comme ça, avec des grands yeux: « ah oui ? ». J'ai dit : « Ben oui ! Parce que vous faites du mal aux gens. Tous les matins, vous dites "au nom du père, du fils" et puis la journée, vous faites du malheur aux enfants ». (Rires). Elle avait presque les larmes aux yeux, elle m'a dit : « C'est Rebelle, c'est ça ? ». J'ai dit : « oui », et elle m'a dit : « Rebelle, je te demande pardon ». Elle m'a demandé pardon ! Elle reconnaît !

La structure temporelle du récit d'**Anam (56 ans)** est organisée autour d'un continuum biographique dans lequel il est difficile de distinguer ce qui relève des Événements ou des époques antérieure et ultérieure. Les dates n'ont pas beaucoup d'importance et elle effectue la plupart du temps des sauts entre passé, présent et futur. Je prends donc la décision de regrouper dans la section réservée à la période d'après les Événements, l'ensemble des extraits qui réfèrent au bien commun et aux grandeurs en conflit.

Louis (57 ans) ne mentionne rien de particulier à propos de la période d'avant les Événements.

Itö (53 ans) dénonce l'autoritarisme des français de l'époque qui, épaulés des chefs administratifs coutumiers, assujettissaient son peuple. Il formule donc une critique depuis le monde civique vers le monde domestique (tdp. 287-289).

C'est également le cas de **Gorou (51 ans)** (tdp. 66-68 ; 168-170). Celui-ci critique aussi l'égoïsme des possédants (civ/mar), lorsqu'il dénonce le monopole de quelques familles caldoches (tdp. 150).

Comme Itö et Gorou, **Shaou (50 ans) et Malcolm (63 ans)** dénoncent la tyrannie coloniale (civ/dom). Comme Daynon, ils s'insurgent contre la façon dont ont été traités les anciens combattants Kanak, après leur engagement pour la France dans la guerre de 14-18. Cette déloyauté est évoquée de façon récurrente durant mes discussions avec les personnes de la région :

*526. M : Ils ont mis (*il se réfère au fait de décorer les anciens combattants*) quand ils sont morts. Ils n'ont jamais mis ça quand ils étaient*[354] *encore vivants.*
527. S : Surtout le drapeau, c'était bien depuis que les anciens combattants/ moi j'ai jamais vu le drapeau des anciens combattants/
(…)
*533. M : Non parce que ça, ça n'existe pas les Kanak (*ricane*). C'est des singes.*
534. H : C'est vrai, comme tu m'as dit déjà.
535. S : Voilà, c'est (depuis) là que je n'aime pas les Français, je n'aime pas la France. Ce n'est pas que je n'aime pas… mais c'est vrai que depuis, je n'aime pas.

[354] Au présent, dans l'entretien.

536. H : Ce n'est pas honorer la parole.
537. S : Parce que les vieux ont/ dès qu'ils ont commencé à venir, ils ont commencé à faire la politique et bien voilà, ils ont voulu[355] l'indépendance. Ils ont toujours parlé, parlé[356]. Une fois qu'on a fait ça, là, on a commencé à faire des actes sur la route.

Les vieux se sont engagés dans une alliance avec la France qui pourrait être qualifiée de guerrière et n'ont jamais obtenu de reconnaissance, voire même de respect. Cet acte de déloyauté rompt définitivement la possibilité d'établir des relations basées sur la confiance et engage Shaou dans la lutte (effondrement du monde domestique).

Lovelita (46 ans), nous l'avons vu, ne parle pas beaucoup de la période précédant les Événements mais comme Al, elle relève au tdp. 257 la réunification de son peuple, rendue possible par l'évangélisation (civique).

Hip (46 ans), comme Itö, Gorou et Shaou, dénonce l'assujettissement des Kanak dans la période antérieure aux Événements (civ/dom). Mais il convoque également la grandeur domestique lorsqu'il parle du Nouméa des années 60 :

187-209. HIP: On parle toujours de ça, entre copains, que Nouméa maintenant, c'est plus Nouméa des années 60. (…) Je crois que c'est l'évolution, puis quand on…/ et bien il y a des petits jeunes de Lifou, des petits jeunes de Maré qui sont là-bas et tu les vois plus…/ au lieu d'aller chez eux, ils sont en train de traîner dans la rue. (…) C'était plus tranquille. Déjà moi, j'ai remarqué Jean Lecques, l'autre fois, parler à la radio. Il a dit que le quartier Val du Tir c'était un quartier qui/ maintenant c'est un quartier populaire. Il paraît que (inaudible) tout ça, là, ils vont essayer de retaper toutes les maisons. Et un mois après, ça y est, ils vont voir les traces de (graffitis)…

Hip réprouve en effet un comportement qui est de l'ordre du sans-gêne, du laisser-aller. Pour lui, les jeunes feraient mieux de retourner chez eux pour pratiquer l'agriculture (mode de subsistance traditionnel) au lieu de faire des histoires. Au niveau de Lifou, il attribue à cette période une grandeur civique (on vivait ensemble) :

219. HIP: Oui c'est bon de vivre, vivre ensemble, tu vois. Mais c'est déjà le but, tu vois. Dans les années 60/ moi je n'étais[357] pas encore né mais j'ai su après qu'avant les années 60, il y avait[358] pas de… problèmes. Nous on vivait[359] ensemble.

Amajo (environ 35 ans), lors des tdp. 2 à 50, décrit la vie à Lifou et sur la Grande Terre avant la colonisation. Les missionnaires et les colons sont parvenus à faire cesser les guerres tribales à Lifou, mais au profit de leur autorité :

22. A : Les missionnaires catholiques, si tu veux, c'est des gens qui sont intelligents. Quand ils sont arrivés, ils sont arrivés envoyés par le roi, parce que le roi savait[360] que…/ le roi de France, à l'époque des je-sais-pas-quoi. Ils sont arrivés et puis… ils viennent, ils évangélisent la tribu, il met la croix, il choisit un bon endroit et il… dit au gouvernement de : « voilà il faut »/ parce qu'il ne faut pas croire mais eux ils étaient complices aussi de… mais lui aussi de la… (colonisation).

[355] Au présent, dans l'entretien.
[356] Au futur proche, dans l'entretien.
[357] Au présent dans l'entretien.
[358] Idem.
[359] Idem.
[360] Idem.

Les gens de la Grande Terre en ont beaucoup souffert : alors qu'ils vivaient dans l'harmonie d'une vie communautaire fondée sur la solidarité, ils ont été chassés de leur tribu, ce qui a affaibli les liens de solidarité :

> *44. A : Et bien c'est pour ça que je dis qu'ils ont plus subi la colonisation que nous.*
> *45. H : C'est à cause de ça qu'ils/ ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'ils/ par exemple, c'est moins solidaire ?*
> *46. A : C'est moins solidaire, voilà. Et c'est/ et bien maintenant, c'est un peu chacun pour soi, hein !*

Il émet donc, comme plusieurs des interviewés, une critique civique de l'autoritarisme (domestique).

Cette critique se retrouve aussi chez **Damien (36 ans)** (tdp. 285), chez les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** (tdp. 1003-1009) et, dans une moindre mesure, chez les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** (tdp. 724-737).

Les positions défendues par **Reiva (37 ans)** au fil de la narration qu'elle me fait de sa vie sont relativement univoques : citoyenne profondément ancrée dans un compromis fort entre mondes de l'inspiration et civique, elle s'érige en ennemie jurée du monde domestique et, dans une moindre mesure, du monde marchand. Comme Reiva est jeune, peu de choses relatives à la période antérieure aux Événements sont évoquées. Elle se rappelle toutefois qu'elle partageait tout son temps libre avec des enfants de toutes communautés qui lui faisaient découvrir des choses différentes (inspiration) :

> *162. M : Surtout que j'avais déjà capté (…) qu'on vit dans un monde où ce serait quand même trop con de rester ensemble là et puis ne pas essayer de connaître son voisin, quoi. Et moi je trouvais qu'il y avait beaucoup plus de choses intéressantes à vivre avec mes gamins qui étaient javanais parce qu'ils m'expliquaient un peu comment on faisait les nems et puis l'autre, le petit Blanc, il m'expliquait comment il fallait faire pousser les carottes, parce que son père avait un jardin autour. On apprenait plein de choses.*

Elle tient tête aux enfants de sa famille qui tentent de les diviser (civique) :

> *146. M : Déjà à l'époque. A sept ans, j'étais déjà contre le clivage. Et c'était/ mes cousines m'en voulaient beaucoup, mes cousins m'en voulaient beaucoup, mais je n'en avais rien à faire parce que/*
> *147. H : Ils s'en voulaient de fréquenter des… autres/*
> *148. M : Oui, il y a deux-trois cousines qui sont venues avec moi, mais quand ça a commencé à chauffer/*
> *(…)*
> *153. H : Vous faisiez quoi, vous jouiez, quoi?*
> *154-160. M : On jouait, mais on faisait pas mal de choses ensemble, on mangeait ensemble, on vivait quasiment ensemble. On se levait, on allait se voir, on se retrouvait tout le temps. (…) Et ils disaient que je vendais ma culture.*

Shorylem (27 ans) ne parle pas de la période antérieure aux Événements.

Zoé (28 ans) aborde l'époque coloniale en entretenant une conversation imaginaire avec son grand-père, où elle confronte différents points de vue : un point de vue de type industriel qui tend à valoriser les apports techniques alors qu'elle hésite à défendre une façon de vie plus dépouillée, où les incivilités provoquées par l'envie n'existeraient pas. Elle n'étaye pas suffisamment ses propos pour que je puisse clairement identifier depuis quel monde elle parle mais il semblerait qu'elle tend à privilégier le monde de l'inspiration car elle valorise l'expérience humaine et discrédite les gens intéressés :

230. Z : Non, c'est que la colonisation ici/ bon c'est un bien, aussi, parce que…/ après mon grand-père pourrait te dire : « oui mais s'ils n'avaient pas colonisé, ils n'auraient pas la voiture, ils n'auraient pas… le machin, le ceci, le cela, la technologie, le… ». Mais bon : en même temps ils sont bien aussi en tribu. Enfin, moi je veux dire c'est des choses toutes simples et c'est peut-être là où ils sont le plus souriants, plutôt qu'avec… qu'avec tous ces problèmes, parce que maintenant ça mène aux vols, enfin aux cambriolages, aux… il y a trop de richesses ici, donc c'est… qu'est-ce qui est mieux ?

Peut-être peut-on également rattacher ses propos au monde civique, lorsqu'elle se dit contente que la colonisation n'ait pas autant divisé les gens en KNC qu'en Australie :

230. Z : Après, ce que j'aime bien, c'est que ça reste un… une identité qui est quand même affirmée ici. Et… et quand des touristes arrivent, et bien ils veulent venir voir comment ça se passe en tribu, ils veulent en savoir plus… (13 mots supprimés, anonymat) il ne faut pas qu'on rentre dans le folklore, mais, mais je trouve que ça reste quand même quelque chose d'assez affirmé, donc c'est pour ça que je trouve que ça se passe bien.
231. H : Mmh.
232. Z : On sent que la majeure population, elle n'a pas été… prise par la colonisation, sur le dessus. Alors qu'en Australie, on va avoir un superbe Opéra, un machin et puis des réserves dans le désert, avec tous les aborigènes qui vivent à leur manière. Ici je trouve que ça se mélange un petit peu, quand même.

Résolument tourné vers le futur, **Sésé (20 ans)** ne me donne pas d'avis particulier sur la période des Événements et encore moins sur celle qui la précède.

La déchéance du monde domestique repérée chez Daynon et Shaou, concernant les anciens combattants est observable, par ailleurs, chez les **Jeunes de Targe** (tdp. 1676-1682).

Bien commun et conflit pendant les Événements

Lorsque **Primo (73 ans)** décrit les Événements, sa critique s'organise autour d'une tension au sein du monde civique et d'une coexistence civico-industrielle. J'identifie premièrement une critique intéressante depuis le monde de l'inspiration vers le monde civique : pour Primo, les appareillages politiques sont tels, qu'on est « obligés d'être contre la démocratie ». Il relève donc que ces appareillages maintiennent un état inhumain, qui bloque les aspirations d'émancipation :

81. P : Ils ne peuvent pas avoir de représentation majoritaire par les urnes. « (Quand on passe?) par les urnes, et bien on est toujours minoritaires. Alors on va donner un coup de hache dedans! ».
82. H : Oui, Machoro a organisé un boycott actif et les gens disent souvent que c'est ça, que c'est ce geste-là qui a ouvert les Événements.
83. P : Bien sûr, bien sûr, après on dit « voyez, ils sont contre la démocratie ». On est obligés d'être contre la démocratie quand on est une colonie minoritaire et que la métropole fait tout pour qu'on le reste…

Il puise pourtant dans le monde civique pour critiquer le monde domestique (vaincre l'autoritarisme) :

26. P : Mais on ne peut pas garder le statu quo*, la façon de vivre d'il y a trente ans. Parce que les choses évoluent, la mentalité évolue, les aspirations politiques évoluent. Les gens maintenant… les Mélanésiens ont fait leur unité derrière l'indépendance. Mais l'idée d'indépendance, c'est quelque chose de légitime, pour un peuple qui a été colonisé.*

Il déplore que l'Etat n'ait pas su prévoir que la situation allait dégénérer et stabiliser un cadre pour planifier une indépendance sans conflits et formule ainsi une critique depuis le monde industriel :

> *52. P : Mais d'abord, les Événements étaient fort prévisibles. Je trouve que c'est une carence de l'Etat, de ne pas avoir libéralisé les choses bien avant. Il faut vous dire qu'en 1958 on a eu la loi cadre, ici, en Nouvelle-Calédonie, avec la nomination de ministres. C'était une tentative de la métropole pour faire avancer les choses vers une indépendance programmée à très long terme. Mais ça a été interrompu deux ans après.*

Cette préoccupation de la gestion de l'à venir, Primo la prête à Tjibaou :

> *136. P : Tjibaou se rendait compte qu'on ne fait pas l'indépendance comme ça du jour au lendemain. Il faut des cadres, comment dirais-je, une certaine habitude de gouverner un pays. On ne prend pas un gars, qu'il soit ou noir ou blanc, pour lui dire « ah, tu vas être le chef de l'Etat, il faut diriger le pays ». (*Inaudible*) Lui il avait une vision politique et puis il avait une pondération dans ses aspirations.*

C'est dans une perspective de lutte pour la démocratie qu'**Henri (70 ans)** dépasse les divisions qui l'opposent aux membres du RPCR (monde civique) et s'engage à la tête des groupes insurrectionnels anti-indépendantistes :

> *357. M : Quand je vous disais tout à l'heure qu'on m'avait refusé les autorisations, les machins, etcetera, arrivent les Événements. Et les Événements, comme c'était les gens de la majorité qui me tapaient sur la gueule, les gens du RPR, moi, j'ai fait abstraction de la mesquinerie, méchanceté que l'on me faisait, dans l'intérêt de la population. Et me voilà pris comme un jeune militaire, ils sont venus et d'un seul coup, je me retrouve propulsé à organiser la défense de toutes les fermes et tout… la sécurité.*

Il est très important pour Henri de ne pas être affilié à la milice (soldats rétribués), ce qui, au vu de ses ancrages civiques, est parfaitement compréhensible puisqu'il s'agit de renoncer aux intérêts immédiats pour se lancer dans la lutte, corps et âme. Il y a là aussi une pointe d'inspiration, dans le portrait de l'homme révolté qui est dépeint et dans la critique du monde marchand (les gens intéressés) :

> *370. H : Mais… parce que… on dit quand même « milice du RPCR », alors, comment ça s'est fait ce rattachement?*
> *371. M : Comment?*
> *372. H : Je dis, quand même (le vent souffle) oui, ça commence à secouer, hein ! On dit « milice du RPCR », le chef des milices du RPCR/*
> *373. M : Oui, on m'avait baptisé ça. Mais en fait moi je suis un résistant/*
> *(…)*
> *377. M : Les milices c'est privé, c'est des gens qui sont aux ordres, qui sont payés. La résistance, ce n'est pas des gens qui sont payés. Ils font ça par conviction personnelle/*

Nous l'avons vu, au tdp. 413, Henri se décrit comme un mélange d'Ivanhoé (fidélité, devoir et dette, respectabilité, allégeance et restauration du titre de noblesse), Zorro (justicier qui vole au secours de la veuve et de l'orphelin) et Robin des bois (héros hors-la-loi qui vole les riches pour restituer aux pauvres les impôts qu'ils versent et qui les écrasent). La synthèse est un compromis domestique-civique.

Par ailleurs, le supérieur commun prôné par Henri est véritablement la démocratie, ce qui l'inscrit d'abord dans le monde civique :

417-419. M : Moi je considère/ là, je peux parler tout fort[361]/ qu'un indépendantiste il a liberté démocratique, il veut être indépendantiste, moi j'ai des amis indépendantistes (…). Des indépendantistes purs et durs, mais pas violents. Une indépendance votée, démocratique. Donc, moi, quelqu'un qui est indépendantiste, je discute avec. Même avant ! Même avant les Événements, hein !
(…)
424. M : Donc moi, je n'ai jamais été contre les gens de l'indépendance. La seule chose que je leur ai dite : « Vous devez accepter le verdict démocratique ». La majorité des Calédoniens, toutes ethnies confondues, 50% des Mélanésiens ne sont pas indépendantistes. Sur leur ethnie à eux, 60'000 habitants !

Pour **Malcolm (63 ans)**, la lutte débute pour pallier la déchéance du monde domestique et s'ancre dans le monde civique. L'Etat ne tient pas ses promesses en refusant d'accorder l'indépendance aux Kanak :

6. On a occupé les terres pendant des mois et des mois jusqu'à ce que le propriétaire appelle le gouvernement pour discuter du foncier. La stratégie était : être contre le gouvernement pour pouvoir discuter avec l'état français.
(…)
13. Tout le monde a participé à ça, tous les Kanak.
(…)
51. C'est Mitterrand qui a dit « si vous votez pour moi, vous aurez l'indépendance ». Il a bien bourré le Kanak, c'est pour ça qu'il y a eu le FLNKS pour lutter et défendre nos droits.

Certains Kanak décident alors de s'allier au RPCR et celui-ci ne reconnait même pas ses alliés (critique domestique) :

85. Si un Kanak RPCR venait, ils le voyaient et disaient « ah ça c'est un Kanak, je vais le tuer »!
86. Ils ne reconnaissaient pas s'ils étaient dans leur camps ou pas. C'était ça l'inconvénient pour eux. Beaucoup de Kanak ne comprennent pas ça. Le Blanc ne va pas les reconnaître, même s'ils ont voté pour eux.

Le comportement des leaders de l'époque provoque la chute des mondes civique et domestique :

97. Lafleur ou je ne sais pas qui, va déclarer une guerre. C'est lui qui a forcé les Blancs à la poignée de main avec Tjibaou/ mais c'est par rapport à la demande des deux. Même les gens en France disent que Tjibaou a sauvé la Calédonie mais s'il avait été là pour sauver le peuple, il aurait dit à Pisani et Pons de ne pas tirer sur les mecs de la grotte.

Lors des Événements, **Al (63 ans)** valorise le rôle traditionnel d'avant-garde de la chefferie, occupé par sa tribu, ce qui constitue celle-ci en exemple d'allégeance et de bravoure et place les propos d'Al dans le registre de la serviabilité envers le grand être que constitue le grand chef, se faisant, donc dans le monde domestique. La fonction contradictrice des loyalistes, qui s'éloignent des idées de la majorité, est pour lui porteuse, ce qui donne à ses propos une tonalité inspirée, par le fait de remettre en question « ce que les autres disaient », de défendre ses idées :

*772. AL : (*Silence*) comment j'ai ressenti cette période… Nous avions[362]… notre idée, on pensait que bon et bien… De toute façon il faut qu'il y ait quand même des gens qui doivent contredire ce que les autres ils disent…*
(…)

[361] Nous nous trouvons sur le chantier Gouaro Déva qui emploie un grand nombre de Kanak de la région. Ils vaquent autour de nous pendant l'interview.
[362] Au présent, dans l'entretien.

*778-782. AL : Assez fort. Même si Lifou était/ surtout dans le Lössi/ était tombée aux mains des FLN, mais à (*tribu 2*) on a tenu. Parce que nous avions quand même un rôle à jouer par rapport à la grande chefferie de Wetr, par rapport à/ et tout ce qui s'ensuit. (…) Et bien je… te dis que dans le temps des guerres entre tribus, entre districts, (*tribu 2*) a toujours été là, l'avant-garde des districts de Wetr.*

L'entrée en politique se fonde principalement, pour **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, sur des justifications de type civique et unit tous les partis en un seul front de lutte :

275. P : Alors, boycott actif, alors on a/ dans la tribu, hein, moi je parle de la tribu, au niveau de Lifou/ le mot d'ordre qui venait de là-haut, c'est : « il y avait[363] *les partis politiques, ils se sont regroupés à Front de lutte » mais avant, c'était chacun son parti : il y avait le FULK, il y avait l'Union Calédonienne, il y avait… /*
276. H : Le Palika, il y avait déjà ?
277. P : Ils/ voilà, il y avait déjà, il y a/ c'est le petit noyau de Palika déjà.

Je trouve également des justifications qui mêlent les grandeurs civiques aux grandeurs industrielles :

255. P : Voilà, voilà. C'est le gouvernement Tjibaou. (…) Et voilà, je suis rentré dans la politique, vraiment « politique » là. Politique, on a vu que/ « c'est vrai qu'il faut faire des choses ». Ici.
256. H : Et qu'est-ce qui vous a fait voir que c'était… si important ?
257-261. P : Et bien c'est le développement du pays. (…) Nous on fait de la politique mais on n'a pas les (…) ressources, les ressources minières, il n'y avait[364] *aucun Kanak, il n'y avait*[365] *aucun cadre kanak, il n'y avait pas de docteur, on comptait sur les doigts, il y avait*[366] *juste un docteur kanak à cette époque. Il y avait*[367] *juste un cadre/ deux, non deux : il y avait mon beau-frère aussi, qui est parti, Jérôme. Parce qu'il a le même âge que moi, (*inaudible*) il n'y avait pas de professeur, à cette époque. (..) Voilà, dans ce sens-là, on était*[368] *bloqué à ce niveau-là. On était comme ça, là.*

Papa à Jésus souligne ici que l'engagement politique n'était pas suffisant et qu'il manquait aux Mélanésiens de KNC un certain nombre d'outils de gestion, sans lesquels ils étaient bloqués (non opérationnels).

La lutte s'organise en articulant les relations avec autrui de type domestique, propres aux tribus, à des relations de type civique :

298-300. P : Mais il y avait[369] *des hommes en qui j'avais*[370] *confiance quoi. Les mecs qui n'allaient*[371] *pas nous trahir derrière nous, (rire) pour nous tirer dessus après (rire). Ils étaient cousins. Il y a plein de monde dans la tribu, on se connaît : qui est qui. Et bien il y avait (*inaudible, prénom*) et bien il est mort, voilà. (…) Sept bonhommes, hein ! Juste sept de la tribu parce que nous, il fallait connaître.*

La formule d'investissement est, quant à elle, de type industriel :

*339. P : On se donne rendez-vous à la maison des jeunes et voilà la préparation, il y en a un qui va ouvrir la fenêtre, celui qui travaille à la mairie, il ouvre la fenêtre, il laisse ouvert à 4h00 et nous, on devait faire notre action à 8h00. 8h00, à 8h15, 15 minutes ! Il y avait aussi un (*lien de parenté*), qui travaillait à EEC, lui il coupe la lumière, pendant 15 minutes. Après il va trouver une panne et puis il*

[363] A l'imparfait, dans l'entretien.
[364] Au présent, dans l'entretien.
[365] Idem.
[366] Idem.
[367] Idem.
[368] Idem.
[369] Idem.
[370] Idem.
[371] Au futur proche, dans l'entretien.

cherchait la panne pendant 15 minutes et puis après il allume, 15 minutes après, 15 minutes plus tard. C'est lui qui était là-bas EEC/
340. (Rire général).
341. S : De l'organisation, hein ?
342. H : Oui, oui, ouh !

A l'époque des Accords, une alternative se pose, qui engage le monde civique dans deux alliances possibles. Une alliance de type inspiré (la révolte jusqu'au bout) :

596. P : Oui, voilà ce n'est plus le même/ et bien 84 c'était (pour) nous, c'était pour l'indépendance tout de suite. Bon c'est vrai que…
597. H : Vous regrettez que ça ne se soit pas fait tout de suite quand même ?
598. P : Euh… s'il fallait/ moi je dis : s'il fallait on se serait battu pour l'indépendance, ce serait bien.

Et une alliance de type industriel. C'est cette dernière qui obtient l'adhésion de Papa à Jésus :

598. P : Mais quel résultat à la fin ? Comment on vivrait aujourd'hui ? C'est quoi notre façon de vivre aujourd'hui ? Parce que… il aurait fallu[372] *tout recommencer. S'ils nous avaient redonné*[373]*/ parce que je disais que c'est Jean-Marie/ je vous disais que c'est Jean-Marie qui a dit : une indépendance viable. Nous on a opté pour ça.*
(…)
474. P : Peut-être que/ voilà, ça serait toujours/ et bien il n'y aurait pas beaucoup plus d'autonomie pour le territoire aussi. Ça serait encore l'assemblée, assemblée territoriale et puis tout ça, quoi. Et ce n'est pas sûr qu'on aurait la majorité. Enfin la majorité, le pouvoir serait toujours d'un côté, quoi.

L'accord engage Lafleur dans une formule d'investissement de type marchand :

476-478. P : Economiquement on a dit : « et bien il faut partager, hein, le pouvoir économique aussi ». Et bien maintenant il y a la province Nord et il y a aussi le/ comment ?/ et bien la province Nord, maintenant/ comment ?/ l'usine du Nord et bien qu'il y a là : SMSP, la SMSP. (…) Lafleur, le vieux Lafleur, hein ! Mais maintenant il n'est plus là.
479. H : Feu Lafleur, oui.
480. P : Et bien il a… et bien il a cédé, hein ? Il a donné une partie de son patrimoine minier à la SMSP. Enfin, aux indépendantistes.

Rebelle (57 ans) s'engage dans les Événements avec passion (civ-ins). L'adolescent qui voulait ressembler à Ataï ou Che Guevara fait de sa maison nouméenne un repère indépendantiste (« le nid d'aigle », tdp. 279), au péril de sa famille. Plus tard, alors qu'il projette de rejoindre Machoro à Canala, sa femme le ramène à la raison. C'est l'intuition (inspiration) de celle-ci qui achèvera de convaincre Rebelle :

421-425. R : Moi je suis sorti, on terminait[374] *les cours aujourd'hui là, le soir je dis à ma femme : « demain je monte à Canala ». Elle m'a regardé : « tu vas faire quoi à Canala ? - Je vais rejoindre mon frère là-bas ». (…) ma femme m'a dit : « mais tu te rends compte, tu vas te faire tuer », tout ça… Tu vois, c'est déjà (un) mauvais présage. Et puis je lui dis : « non, mais je te laisse réfléchir ». Alors dans la nuit/ le lendemain matin, je suis réveillé par les pleures de ma femme. « Pourquoi tu pleures ? - Non, tu vas pas à Canala ». J'ai dit : « pourquoi ? - Mais c'est trop dangereux, tu vas te faire tuer ». Et elle avait raison. (…) Tu sais des fois les femmes, elles sentent mieux les choses que les hommes. Elle a senti qu'il y avait quelque chose qui allait arriver.*

[372] A l'imparfait, dans l'entretien.
[373] Idem.
[374] Au présent, dans l'entretien.

Il envisage aussi de prendre d'assaut la gendarmerie de Lifou, pour créer diversion et empêcher l'opération Victor. Le monde domestique semble agir comme un rappel à l'ordre : les leaders n'approuvent pas et son tonton l'en décourage :

> *439. R : Il y a des choses dans la vie qu'on sent, tu vois ? C'est dans notre corps, tu vois ? On n'a pas besoin de, tu vois, quand il y a un accident qui va arriver, tu sens, tu vois ? (…) J'ai dit à mon oncle : « là, tonton, je te propose un truc. Moi j'ai déjà des idées un peu suicidaires aussi. - C'est quoi ton idée ? ». J'ai dit : « on attaque la gendarmerie de Xépénéhé (…). J'ai dit : « j'ai déjà repéré la grotte ». Il me regarde comme ça et il me dit : (…) « mais il y a les leaders qui sont/ c'est eux qui décident » et puis moi, je dis : « tu dis bien qu'ils sont devenus sourds. Et bien nous, on décide pour nous, hein ? (…) On va prendre des otages, des gendarmes et on fait ultimatum ». On dit : « vous attaquez la grotte d'Ouvéa. Nous on élimine les gendarmes ». A Lifou, à Maré, ils prennent des otages, on prend des otages partout, dans tout la Kanaky. Et si ça pète : « poum! ». Ils attaquent : « poum ! ». C'était ça mon idée.*
> *440. H : Et tu n'as pas trouvé des gens pour te suivre ?*
> *441. R : Trop dégonflés, les mecs. Et puis il me dit : « c'est bien ton idée mais… », c'est comme s'il me dit : « c'est bien ton idée mais bon… ».*

Le monde inspiré se retrouve enfin dans ses discours enflammés lors des manifestations à Nouméa, où il critique ce qu'il appelle les « oiseaux migrateurs », personnes intéressées qui viennent piller les ressources pour repartir vers d'autres horizons :

> *315-317. R : J'ai dit : « vous voyez certaines personnes qui arrivent chez nous et bien moi, je les qualifie d'oiseaux migrateurs (…) vous savez quand il n'y a plus de nourriture là-bas, en Afrique, la sécheresse… et bien ils émigrent jusqu'en Espagne, en France. Et bien c'est pareil que ces gens-là. Et le jour où il y a plus d'argent ici, ils vont ailleurs (…) (rire) je me rappelle ce jour-là, c'était improvisé mon discours.*

Nous l'avons vu, **Sao** estime que certains ont eu des postes en pratiquant l'intimidation pendant les Événements, ce qui situe ses propos dans la critique civique, ces personnes n'ayant pas renoncé à leurs intérêts particuliers pour la lutte et inspirée contre marchande (ils sont intéressés) :

> *300. S : Il y avait quelque personne qui étaient là en train de/ mais les quelques personnes qui étaient là, (…) c'était une façon aussi d'avoir des postes, tu vois, ceux qui ont menacé l'Etat français, ils ont tous du boulot, maintenant.*

Il le répète plusieurs fois : « il ne faut pas chasser le Blanc pour prendre sa place » (tdp. 286), les indépendantistes ont manqué d'imagination en ne proposant aucune idée de rechange (critique de l'oppression du raisonnable, et donc du monde de l'inspiration envers le monde industriel). Il estime que les indépendantistes se sont fait rouler en se laissant convaincre qu'il fallait demander l'indépendance alors que le territoire leur appartenait (tdp. 270), dénonçant le monde de l'inspiration depuis le monde civique (bouillonnement spontanéiste des avant-gardes éclairées).

Il dénonce la rumeur, créée par les magouilles de l'État français qui a manigancé la mort de Tjibaou. Il s'agit d'une critique du monde de l'opinion depuis le monde civique (la division créée par la rumeur) :

> *254. S : Les Événements, après on n'a pas été directement voir mais c'est des… trucs louches aussi Ouvéa, là.*
> *255. H : Mmh ?*
> *256. S : Tu vois, le français est tellement magouilleur que c'est lui-même qui a dû faire l'assassinat et il a accusé Djubelly.*
> *(…)*
> *260. S : Ils ont accusé Djubelly, il y avait quelqu'un qui était là, il est arrivé exprès pour faire ce coup, il est reparti en hélicoptère avec eux, pour barrer chez lui, là-bas (…) la rumeur, elle peut faire beaucoup*

de choses. Si beaucoup de gens n'ont pas vu la scène mais quelqu'un/ il suffit juste de dire que c'est lui qui l'a fait, il crie son nom, ils courent après, ça y est.
(…)
263. H : Oui. (Silence). Et puis alors, la famille Wéa qui va demander pardon à la famille Tjibaou, c'est des conneries aussi, alors ?
264. S : Et bien ils sont en train de suivre/ et bien la rumeur, là. La rumeur officielle qui a été propagée.

Les 19 jeunes d'Ouvéa, abattus lors de l'opération Victor, ont été instrumentalisés, traités comme des choses (déchéance industrielle) par des gens venus leur faire des discours « tordus » et, quand les choses ont dégénéré, ils n'ont plus pu rebrousser chemin. La France a réagi de façon excessivement répressive pour laver cet affront, réaction autoritaire (monde domestique) critiquée depuis le monde civique.

351. S : Non, la prise d'otages d'Ouvéa ça c'était/ en fait c'était une bavure qui s'est passée là-bas. C'était une bavure qui s'est passée et les petits kanak ont été chauffés par des gens qui ont dû faire des discours à la/ tu vois. Des discours tordus et un peu avec l'aide de l'alcool, les mecs ont dû boire un peu et quand ça a fait le truc, là/ mais après, ils ont été jusqu'à la fin. Tu vois, ils ont/ ils ne savaient plus quoi faire, après. Ils étaient venus juste là-bas/ c'est comme s'ils arrivaient là-bas et puis ils étaient venus rester pour dire : « bon et bien voilà, on… ne vient pas vous attaquer mais on vient pour vous montrer une prise de la gendarmerie, tu vois ? ». Sans attaques, c'était sans/ c'était un truc pacifique au départ, hein !
(…)
374. S : Oui, mais le problème, c'est parce que l'Etat français, lui c'est un petit malin, il a dit : « on va leur donner une leçon » comme ça, on ne va plus faire comme ça.
375. H : Mmh
376. S : Et il faut laver l'affront que des petits kanak ont attaqué une gendarmerie française avec des haches.

Aux tdp 236-242, Sao explique qu'il était parti au Vanuatu, puis sur le rivage lors des Événements. Le registre est inspiré et domestique :

242. S : Tu sais les maisons, c'est trop joli ! Ils ne font pas de maisons. C'est juste des petites cabanes, c'est comme si on allait partir… tout à l'heure (rire), c'est comme si tu allais barrer là ! (…) C'était bien parce que ça m'a fait un rebond en arrière, j'ai retrouvé le Lifou il y a 50 ans (domestique).

S'il montre des affinités fortes avec le monde de l'inspiration, Sao est en premier lieu un citoyen du monde civique (sans pour autant s'affilier à la forme identitaire réflexive) et un ennemi du monde industriel.

Le combat de **Louis (57 ans)**, pendant les Événements sera, nous l'avons vu, de maintenir l'école ouverte malgré les oppositions politiques (tdp. 36-40). Il s'agit bien de s'élever au-dessus des querelles de clocher pour le bien de tous, ce qui constitue une critique du monde domestique depuis le monde civique.

Itö (53 ans) s'inscrit dans le monde civique, depuis lequel il critique principalement les mondes marchand et industriel, ainsi que, dans une moindre mesure, le monde domestique (lorsqu'il réfère aux manipulations de la France pour garder la mainmise sur le territoire) :

422. I : J'ai dit aux gens : « avant de porter un jugement… posez-vous la question : à qui profite le crime (civ-mar et civ/dom) ? Et vous allez voir le fond de la chose ».
(…)
426. I : Je vous ai parlé de manipulation (civ/dom) tout à l'heure.

427. H : Oui !
*428. I : Pourquoi les services secrets français n'étaient pas là (*inaudible*) un bel exemple.*
429. Y : Un bel exemple, ils ont pris une nouvelle armée, ils ont fait sauter.
430. I : Les renseignements généraux ! Il ne faut pas oublier que c'est un pays riche !
431. Y : Ah oui !
432. I : On aurait été pauvre comme le Vanuatu ça fait longtemps qu'on aurait pris un coup de botte au cul (civ/mar).
434. I : C'est différent ! On est un pays riche. Le minerai. La France n'a pas de nickel (civ/mar) ! On est quand même troisième au monde ! Voire deuxième au monde ! Ça se joue là/

C'est l'éclatement des compromis industriel-domestique (l'irresponsabilité du chef, fédérateur de la lutte pour le collectif) et industriel-civique (la démobilisation consécutive) qui entraine l'abandon de l'action par Itö. Le bureau politique pourchassé ne peut plus gérer la coordination, ce qui entraine la défaite :

343-346. H : Oui, oui, oui ! Non mais vous disiez tout à l'heure, voilà, il y a encore…/ vous disiez tout à l'heure que vous aviez arrêté la politique après les Événements. (…) Parce qu'en fait vous étiez engagé. (…)
348. I : Avec ceux qui sont morts à Ouvéa.
349. H : Ah bon, d'accord.
350-364. I : J'ai fait partie du même groupe. (…) C'est nous deux qui avons mis en place les choses. (…) Et je n'ai pas fait le truc parce que j'ai posé la question à l'époque, au président de l'époque… indépendantiste. Je lui ai dit : « ce que je fais ici dans ta commune, il faut que tu sois prêt à accepter ce qui va arriver après. C'est-à-dire quoi ? C'est-à-dire que les gens vont venir en représailles de ce que je vais faire. Ils vont tout saccager, même voir après des menaces, à te tuer ». (…) Voilà. Il n'a jamais répondu et je ne l'ai pas fait.
361. H : D'accord. A cause de ça ?
362. I : A cause de ça.
363. H : Parce que vous, vous/ pourquoi ? Pourquoi ?
364. I : Et bien, ça puait à plein nez ! J'avais/ l'engagement… je savais que c'était entre les deux. On savait. Soit on sortait vivant, soit on sortait mort. C'était un engagement. C'était un choix, réfléchi.

Il établit également un compromis entre monde industriel et monde domestique, lorsqu'il parle du sacrifice, à visée stratégique, de l'autorité désignée par la métaphore échiquéenne de la « reine », Tjibaou :

415. I : Tant que ce n'est pas la reine. Mais la reine aussi peut être sacrifiée ! Et bien … on a sacrifié la reine, c'était Jean-Marie Tjibaou. C'était lui le principal interlocuteur du FLNKS. Et c'est lui qui possédait la suite de l'histoire politique du pays. Une fois qu'il n'y avait plus Jean-Marie Tjibaou, il n'y a plus (eu) de reine et bien … c'est (inaudible).
416. Y[375] *: Il y avait les jokers qui/*
417. I : Sont tombés !
418. Y : Sont tombés !

Gorou (51 ans) est un citoyen civique qui lutte contre l'égoïsme des possédants (inspiration contre marchand) :

150. G : Il y a des haut-placés dans ce pays. Pendant des années ça a fonctionné comme ça. C'est pour ça qu'il y a eu les Événements. Pour pouvoir/ parce que la richesse de ce pays était détenue par quelques familles : La famille Ballande qui était dans la mine. La famille Lafleur, quelques grosses familles caldoches qui détenaient le monopole, qui avaient le monopole ;

[375] Y désigne une personne présente, pendant l'entretien, que je n'ai pas identifiée.

Il s'oppose également au paternalisme et l'autoritarisme (civique contre domestique) :

> *317. G : Et puis on avait notre Angela Davis, Déwé Gorodey, j'étais à fond derrière elle, quoi. S'il lui arrivait[376] quelque chose, je pétais les plombs. Ah oui. Je me rappelle toujours d'un capitaine de gendarmerie qui débarque puis qui commence à la montrer du doigt : « oui, j'ai deux, j'ai deux garnisons de mobiles derrière moi, vous voulez l'affrontement ! ». Et elle, elle n'était pas bien grande quoi : « Ouais tu te crois en pays conquis ! ».*
> *(…)*
> *337. G : Pour diviser de l'intérieur et puis oui, c'est la tactique du colonialisme : diviser pour mieux régner. Même au niveau des élections.*

L'engagement de **Shaou (50 ans) et Malcolm (63 ans)** les ancre dans le monde civique. Ils déploient un large réseau sémantique autour de ses appareillages (« comité », « bureau politique », « réunions », délégation et représentation). Ce monde civique, lorsqu'il est apporté par Machoro, représente quelque chose de nouveau (tdp. 416). Shaou indique par cette remarque qu'ils étaient habitués, jadis, à se subordonner à l'autorité d'un leader qui prenait les décisions pour les autres et exprime ainsi le passage d'une autorité de type domestique à un fonctionnement plus civique :

> *411. S : On a commencé par le comité de lutte/*
> *412. M : C'est… le comité qui est monté par le bureau politique de façon à ce qu'il y ait des réunions dans tous les (spécial ?) comités pour qu'ils puissent se rencontrer et après, des fois, chacun rapportait[377]/*
> *413. S : Des idées/*
> *414. M : On avait[378] des leaders au bureau politique et du bureau politique, ça montait[379] au gouvernement (pour) que… il rapporte ce que…*
> *415. H : Les leaders. Les leaders, c'est ceux qui étaient dans la politique/*
> *416-424. S : Voilà, je te rapporte comment on (a) fait ça, parce qu'avant c'était/ oui/ c'était dur, mais on (a) fait des trucs, c'est maintenant. Avant c'était les leaders qui faisaient[380] tout comme ça les décisions tout seuls (…). On a vu que c'était bon, parce que c'était[381] le peuple.*

Le geste de Tjibaou signe, pour Shaou et Malcolm, l'effondrement du monde civique. Ce dernier prend une décision capitale sans consulter personne, le geste est irréversible et les militants sont pieds et poings liés. Malcolm précise que les choses auraient dû se faire selon les modalités civiques qui marquent le fonctionnement des comités de lutte. L'acte de Tjibaou le déchoit de ce monde, il est coupé de la base, isolé, il impose une décision arbitraire et minoritaire, divisant par ce bais les frères de lutte :

> *780. S : Non, ils sont libres, c'est ça (que) je dis depuis le début, parce que nous on n'était[382] pas d'accord de serrer la main à Tjibaou, ils ont fait un truc, une lettre, ils ont envoyé… ils avaient été déjà signés[383]. « On va discuter », je dis qu'on va discuter de ça, mais il y a quelqu'un qui a signé, ils ont déjà serré la main, comment on va faire, on va discuter de quoi/*
> *781. H : Ah ça a pas été fait avec vous/*

[376] Au présent, dans l'entretien.
[377] Idem.
[378] Idem.
[379] Idem.
[380] fait » dans l'entretien.
[381] Au présent, dans l'entretien.
[382] Idem.
[383] Au passé composé, dans l'entretien.

782. S : Voilà, ils ont fait tout seuls et ils ont dit: « on va venir pour discuter de ça », mais ils avaient déjà fait[384]*, ils avaient déjà signé*[385]*/*
(…)
796. M : Le problème qui est plus grave, c'est que lui, il a la signé les accords. Sans l'accord de là-bas (…). Normalement ça devait être comme ça : si vous avez quelque chose à dire on fait un congrès. Le comité de lutte, après, il ramène dans le congrès, ils discutent ensemble, il prend une décision et puis après, c'est là qu'ils rapportent[386] *à… (Lafleur ?) Tu vois ? Et ça, ça n'a pas été fait, c'est pour ça que ça s'est passé comme ça vite. C'est pour ça, tu vois, (que) même maintenant (qu') il est mort (…) jamais ils vont remettre en cause (*inaudible*), mais il est toujours là (*l'accord*).*

Pendant les Événements, un jeune organise un discours politique pro-RPCR dans la tribu et l'entourage de **Lovelita (46 ans)** décide de le bombarder d'excréments (tdp. 619-625). Lovelita prône alors le respect et la correction. Pour elle, cet épisode plonge la tribu dans la déchéance domestique (les gens de la tribu font preuve d'impolitesse, la farce est vulgaire), et civique (le jeune se retrouve minoritaire, isolé, Lifou est divisée, le jugement est arbitraire) :

*639. L : En tout cas, le matin, quand il est arrivé là-bas, il était fâché. Il était déçu : « pourquoi vous avez fait ça » et moi j'étais là, je l'ai regardé (*inaudible*). « Ah vous ne voulez pas me voir ici ? (…) Pourquoi vous avez fait ça ? ». Moi je ne parlais pas parce qu'on m'avait dit : « il ne faut pas parler ».*
640. H : Ah oui.
641. L : Si jamais on avait parlé[387]*, on aurait dit*[388] *: « Bon et bien… oui, c'est lui là ». Mais on m'a dit : « il ne faut pas parler ». Alors moi je n'ai pas parlé*[389] *mais j'ai eu*[390] *pitié de lui (*inaudible, mais va dans le sens : j'ai demandé à mes proches « pourquoi vous lui avez fait ça ? »*). « Non mais parce qu'il faut… il faut lutter contre… ça, parce que les Blancs vont voler chez vous. – Oh ! Mais non, moi je ne suis pas (comme) ça ! ». Moi je n'ai pas parlé mais (…) j'ai dit : « il ne faut pas faire ça. Au contraire, il faut parler avec (lui), il faut réunir, comme Tjibaou l'a fait ».*
642. H : Oui. Pacifique quoi ?
643. L : Pacifique. (…) J'ai dit : « Non, c'est pas bon, toi tu es FULK, toi. Vous voulez vous bagarrer bêtement, mais il ne faut pas faire ça, il ne faut pas apprendre à nos enfants à…/ ça, je ne veux pas, parce que moi je ne suis pas quelqu'un qui est comme ça, qui veut faire les/ mon père il n'est pas comme ça.

Elle formule une critique depuis le monde civique vers le monde marchand, lorsqu'elle dénonce l'égoïsme de Lafleur :

645. L. Mais il ne faut pas chasser les gens comme ça, ils ont besoin de/ comme nous, un peu : « oui parce que/ moi je parle fort/ non, parce que nous on a des enfants, et puis voilà mais ce n'est pas de leur faute, c'est la faute au… gulu, là (rire) qui est mort ».
646. H : Euh…
647. L : Là, là, là ! Le Blanc là.
648. H : Lafleur.
649. L : Lafleur ! S'il ne veut pas partager l'île et il veut garder pour lui tout seul… et bien comment on dit, l'argent de là-bas, là, et bien c'est lui hein !

[384] Au passé composé, dans l'entretien.
[385] Idem.
[386] Au futur proche, dans l'entretien.
[387] Idem.
[388] Au conditionnel, dans l'entretien.
[389] Au présent, dans l'entretien.
[390] Idem.

Nous avons vu que **Hip (46 ans)** insiste sur le fait qu'il ne comprend pas les enjeux des conflits, pendant la période des Événements. Il n'est donc pas possible d'identifier un ou plusieurs monde(s) caractéristiques de son discours.

L'attaque du supermarché de Wé, à laquelle participe **Amajo (environ 35 ans)** pendant les Événements est justifiée par une critique du monde civique vers le monde marchand (l'égoïsme des possédants). Lors de son procès, il insiste pour que cette action soit considérée comme une action militante et non intéressée, ce qui le place dans le monde civique, au détriment du monde marchand :

> *656. A : Mais parce que le… patron, le mec/ le patron de ce supermarché-là, pendant les Événements, il a fermé tout à clef le machin. Après, ça a perturbé la population, si tu veux. Ça a/ les gens ont commencé à chercher du sucre, tout ça, donc et c'est là qu'il y a plus le/ le stock est là. Donc on a été ouvrir, on a fait sauter les portes, on a ouvert et puis on a partagé entre tout le monde, tous ce qu'il y avait à l'intérieur.*

Le geste de protestation est aussi largement valorisé en tant que tel (compromis inspiré et civique), par exemple lors de la séquestration du divisionnaire : « On lui a dit : « voilà, nous on n'est pas méchant, ont fait ça/ c'est juste pour faire… réveiller les hauts… et bien le gouvernement tout ça parce que nous on revendique une chose » (tdp. 674).

Damien (36 ans) évolue alors dans un monde domestique, mis à mal par le rejet de sa famille par la majorité indépendantiste de la tribu. Il critique finalement la déchéance du monde civique, rattaché à l'indépendantisme : ce conflit divise, isole et les gens cèdent à l'arbitraire. Il est intéressant de relever que Damien me fournit plusieurs arguments de son père, même s'il ne précise pas s'il est d'accord avec lui : d'abord il souligne qu'il travaille avec les Blancs : « je sais ce que tu veux dire mais ce sont les Blancs qui me donnent les sous et c'est pour ça qu'on a la télé et tout ça », il doute par ailleurs que les personnes brandissant le drapeau kanaky puissent gouverner le pays (tdp. 225).

Le père s'inscrit donc dans les mondes marchand et industriel.

Reiva (37 ans) vit très mal les Événements et ne comprend pas la violence qui s'exprime alors. Elle en retire une analyse très civique et inspirée du bien commun :

> *324. M : Et bien j'ai l'impression que je fais partie de cette génération « zone tampon ». On ne sera jamais/ quand j'étais gamine, je sentais qu'il y avait tout cet amour qui était possible entre les communautés mais que ce n'était pas possible. Je le sentais. Je ne voyais pas le truc « peace and love », je voyais trop, je ressentais trop, il y avait trop de souffrance, trop de violence. (…) Je me suis toujours dit qu'il fallait que je reste à la racine des choses, que je n'oublie pas ça, ce qui est chaud. Et que même si les gens se perdent actuellement, ce n'est pas grave, c'est/*
> *325. H : Ce qui est chaud?*
> *326-328. M : Ce qui est chaud, c'est ces valeurs. C'est toujours chaud au toucher, c'est toujours là, ce n'est pas une brindille qui brûle, c'est quelque chose qui restera dans le sang des gens, de génération en génération (…). Ce lien entre tous.*

Elle construit donc un compromis fort entre ces deux mondes pour protester, atteindre l'opinion publique et éveiller le génie collectif. Le compromis prend également des teintes du monde de l'opinion (mettre son nom au service d'une cause) :

328-330. M : Et je savais que pour que ça puisse sortir maintenant avec tous les problèmes que nous avons et qui enfoncent ces valeurs dans le sol, il fallait qu'il y ait une voix qui un jour soit là pour pouvoir leur dire : « N'oubliez pas ces valeurs, elles sont là ». Et c'est comme ça que je suis un peu considérée avec le temps et maintenant, plus je grandis, plus le temps passe et plus je comprends qu'il n'y a pas/ je ne donnerais pas plus pour une communauté que pour une autre, je resterai toujours au milieu parce pour moi, il n'y a rien qui qui doit faire en sorte que l'un va être meilleur que l'autre. Et en restant la zone tampon entre eux et en ouvrant ma bouche comme je le fais maintenant, j'essaye de leur rappeler ces valeurs-là qui peuvent être le lien entre nous tous. Et je me dis que… je commence simplement/ parce que comme les Océaniens, la technique de travail, d'apprentissage/ ils ne nous parlent pas, ils font les choses. (…) Oui. On n'explique pas en fait et c'est pour ça que/ et bien puisque je dis quelque chose et bien je le fais. C'est pour ça que j'écris des articles, c'est pour ça que je me mets en danger, c'est pour ça que je fais des vidéos, c'est pour ça que je me montre dans les débats, c'est pour montrer aux jeunes de faire comme moi. Ce n'est pas pour me montrer moi (civique-opinion), c'est pour que d'autres viennent derrière moi et soient la voix comme moi, pour sortir ces valeurs du sol.

Shorylem (27 ans) parle peu de la période correspondant aux Événements. La seule critique qu'il émet en rapport à ce qui s'est passé est une critique de type civico-industrielle (ils n'ont pas su mettre en place des méthodes efficaces de mobilisation) :

387. H : Et puis quand tu me racontais les histoires que tes vieux t'ont racontées par rapport à ce qui s'est passé, ces histoires politiques… tu as l'impression aussi qu'ils ont essayé aussi de te transmettre quelque chose ?
388. S : Oui et bien moi de… moi quand j'ai su/ enfin quand j'ai entendu leurs paroles et bien j'ai senti déjà qu'ils ont mal mené leur politique (…).
389. H : Qu'est-ce qui aurait été mieux de faire ?
390. S : Ça aurait été mieux de faire tout le monde ensemble.
391. H. Oui, que de faire chacun de son côté/
392. S : C'était mieux de se manifester par exemple le même jour, même date. C'était ça en fait le…/
393. H : La mauvaise organisation ?
394. S : Oui, oui, ils ont mal organisé.

Zoé (28 ans) ne porte pas beaucoup de jugement sur la période des Événements. Elle se contente de me décrire le peu de choses qu'elle estime connaitre de cette période.

Les Jeunes de Targe (18-21 ans) appréhendent le conflit comme une mobilisation visant l'abolition de la domination coloniale. Il s'inscrivent donc dans la critique du monde domestique depuis le monde civique.

C'est également le cas, dans une moindre mesure, des **Enfants de Targe (environ 10 ans).**

Bien commun et conflit après les Événements

La critique civique de **Primo (73 ans)**, à l'encontre de l'égoïsme marchand se poursuit actuellement :

69. P : Parce que les gens qui sont dans ce pays-là, qui ont peuplé ce pays, qui viennent de métropole, ils ne veulent pas. Parce qu'ils veulent garder leur façon de vivre, leur position sociale vis-à-vis des indigènes.
(…)
340. P : (Ils ont) de gros intérêts financiers. La SLN, par exemple. (…) Exactement comme en Indochine quand il y avait les plantations d'hévéa : il y avait des gens qui étaient très riches et qui avaient des intérêts tels qu'ils ne voulaient pas du tout parler d'indépendance.

Il prête mainte fois aux Caldoches un caractère réactionnaire et figé (ins/dom, tdp. 3, 36, 40) et continue à penser que l'ancien est dépassé, qu'il faut suivre le mouvement mondial de

décolonisation (tdp. 372) et vaincre l'autoritarisme de l'Etat, notamment en favorisant le transfert des compétences régaliennes au gouvernement de KNC (tdp. 380-386). L'émancipation est envisagée dans sa pleine dimension civique, c'est-à-dire qu'elle engage toutes les communautés : « Moi j'aimerais bien que les Calédoniens réalisent qu'il faut devenir indépendant et qu'on essaye de le faire de façon à ce que ça laisse à la traîne le moins de gens possible » (tdp. 362). Il s'agit donc de poser un cadre à même d'accompagner l'indépendance et de la rendre viable (industriel):

> *272. P : Voilà : on voudrait reconduire cette histoire de destin commun. Parce qu'on voudrait éviter un référendum couperet qui dise du jour au lendemain « allez on est indépendants ». Parce que moi, j'ai le sentiment qu'on n'est pas encore suffisamment préparé… bien que je sois indépendantiste, je trouve que c'est une chose légitime, que c'est une chose qu'on devrait préparer, qu'on devrait faire au fur et à mesure des années. Et ça, ça devrait être le rôle de la métropole. De dire « un jour vous serez indépendants mais voilà les étapes qu'il va falloir… atteindre au fur et à mesure ». Voilà, les étapes.*

Il redoute néanmoins la déchéance du monde industriel (traiter les gens comme des choses), s'il n'est pas envisagé dans ses articulations civiques :

> *224. P : Dernièrement, il n'y a même pas un an, un an ou deux, et bien je suis retourné à Kouaoua. C'est un village mort. C'est une ville morte. Bon, ils ont exploité leur mine, tout est mécanisé, il y a un seul gars qui travaille au chargement, mais la ville est morte et il y a une quantité de jeunes, de gens qui sont désœuvrés. Des jeunes, justement, qui sont désœuvrés, qui sont là à traîner sur les routes. Moi je trouve que c'est une faillite de la SLN, dans le sens qu'il devrait y avoir une obligation de faire travailler les gens du lieu.*

La clé d'un compromis entre monde mélanésien et monde de l'industrie réside dans l'alliance marchande, industrielle et civique (l'industrie au bénéfice de tous):

> *446. P : Quand vous faites de l'exploitation minière, il faut avoir l'autorisation, il faut avoir l'aval de ces gens-là (les Mélanésiens de KNC). Il faut les faire participer aux bénéfices, pour leur montrer qu'ils ont un intérêt, par rapport à cette exploitation. Il faut leur montrer qu'ils ont intérêt à y participer.*

Lorsqu'il donne son avis à propos du futur, il effectue de nombreuses alliances depuis le monde industriel vers, comme nous l'avons vu, le monde civique mais aussi vers le monde de l'inspiration (il faut laisser aux Mélanésiens de KNC la liberté de gérer le territoire, tdp. 174) et vers le monde domestique, dans la mesure où il relève la difficulté de trouver des « hommes de poigne », des leaders responsables. Cette dernière alliance constitue la principale tension que j'ai pu identifier au niveau intrapersonnel, chez Primo :

> *30. P : Mais le Calédonien moyen, il a peur de l'indépendance (*inaudible*) parce qu'il se voit entre guillemets gouvernés par des Mélanésiens. Donc ça ne lui plait pas. Voilà.*
> *31. H : Pourquoi ?*
> *32. P : Ca ne lui plait pas parce qu'il pense que les Mélanésiens, ils ne sont pas aptes à gouverner. Bon, dans l'ensemble ils ont un peu raison, parce qu'on n'a pas…*
> *33. H : Pas de formation?*
> *34. P : Pas de formation. Le seul gars qui avait une stature d'homme politique, qui avait une idée claire de ce qu'il fallait faire, qui avait une pondération dans ses discours c'était Tjibaou. Et (*inaudible*) aussi donc c'était des gars qui avaient une certaine façon de penser. Il a été remplacé par des représentants qui n'avaient souvent pas les compétences ou l'intégrité nécessaire. Donc beaucoup de Calédoniens disent: « on va être sous la coupe de ces gars-là, ils vont faire n'importe quoi ». Ils ont un peu une appréhension. C'est pour ça que Tjibaou voulait le destin commun à moyen terme…*

Son opinion sur la gouvernance est en effet passablement marquée par le monde domestique, qu'il critique par ailleurs abondamment :

172. P : Mais ça, c'est quand même le rôle de la métropole! De prévoir ces trucs-là, parce que d'un côté, c'est elle la puissance colonisatrice. (…) Après tout, si vous prenez un exemple très simple, comme un père de famille. Un père de famille qui élève ses enfants : quand le gosse à cinq ans, vous lui dites « bon, tu manges ta soupe, tu bois ton biberon et puis après tu vas te coucher ». Quand il devient un peu plus âgé, on commence à prendre des précautions, on lui permet de parler, d'exprimer ses idées. Quand il a 20 ans, on peut plus lui dire « bon, maintenant tu manges ta soupe et puis tu vas te coucher ». Le gars il veut sortir, il veut avoir son petit budget, il veut... il veut prendre des décisions. Mais maintenant si vous lui dites à partir de 20 ans « c'est moi qui décide, tu n'iras pas sortir ce soir, tu n'iras pas t'amuser »: si vous traitez le gars de 20 ans comme un gars de 12 ans, et bien ça va éclater dans la famille. Un jour ou l'autre ça va éclater. (Inaudible) le gars va casser la porte, il va se tirer.

Il est donc tiraillé entre nécessité d'émancipation (civique-inspiration), *versus* nécessité de guidance (civique-domestique).

Lorsqu'il se tourne vers le futur, les arguments d'**Henri (70 ans)** sont, cette fois-ci, ancrés dans le monde domestique et industriel : sans la présence française, la KNC deviendrait pauvre, improductive et ne bénéficierait plus de la politique sociale (civique). Les leaders indépendantistes sont jugés faux et irresponsables (critique depuis le monde domestique) mais aussi incompétents, dans la mesure où ils n'informent pas leurs électeurs du danger de l'indépendance (critique du monde domestique depuis le monde industriel) :

664. M : Voilà, alors j'ai raconté tout ça à la radio. (…) J'ai dit : « Vous savez, dans l'indépendance, il y a des gens, ils sont bien placés, au Vanuatu, ailleurs, dans les îles du Pacifique là, mais leur… leur indépendance, c'est quand même la pauvreté quoi ! ». C'est le SMIG à 15 milles et encore ce n'est pas un SMIG, c'est encore moins, ce qu'on gagne partout, c'est comme ça, 10 milles, 15 milles, même les pays asiatiques, c'est encore moins. J'ai dit alors : « Aujourd'hui, le SMIG est quand même à 130, 140 milles, il faudra savoir, il faudra le pouvoir… il faudrait que les leaders politiques indépendantistes soient honnêtes, honnêtes ! ». A la radio, hein (rire), en direct : « il faut qu'ils soient honnêtes avec leur électorat, avec leurs adhérents, et leur dire que… on va à l'indépendance, mais après il faudra serrer la ceinture, hein ! ». Parce qu'il n'y aura plus les allocations familiales, il n'y aura plus la retraite, il n'y aura plus ces trucs-là, il n'y aura plus le SMIG. C'est ça qu'il faut leur dire.

Pour lui, les politiciens en place n'ont pas le charisme pour prendre des décisions importantes (critique formulée depuis le monde industriel vers le monde domestique) :

748. M : Mais bon je ne me fais pas trop d'illusions parce que j'ai un peu peur que si jamais demain, il y a des décisions à prendre importantes, on n'ait pas des leaders politiques/
749. H : Qui aient de la trempe/
*750. M : Qui ont assez de trempe et assez de charisme pour y aller. Donc je ne voudrais pas que ça tombe sur moi, voilà. Parce que moi, j'ai autre chose à faire, et moi j'ai… j'en ai assez fait, et j'estime que c'est (*inaudible*) et si jamais je devais le faire taper sur la table, je sais le faire. Et si je devais taper sur la table, ça… ça n'irait pas/*

Ainsi, Henri, qui est pourtant très ancré dans le monde domestique, s'en désolidarise lorsqu'il critique les leaders politiques. Pour ce faire, il établit des compromis avec les mondes civique et industriel.

Nous l'avons vu, sans doute par méconnaissance de l'extrême sophistication du système politique kanak d'avant colonisation (voir par exemple Pillon, 1985), Henri prétend que, quand ils –les Kanak– étaient dans leur forêt, il n'y existait rien. La démocratie étant le « seul » régime politique possible « dans le monde entier » (tdp. 432), les Kanak doivent s'y soumettre où accepter de vivre dans la déchéance civique (la division, l'irrégularité et l'arbitraire) :

431. H : Mmh, mais qu'est-ce que vous diriez aux gens qui/ aux indépendantistes qui disent que le système démocratique ne leur convient pas, dans la mesure où il a été importé, et que/
432. M : Et bien, je dirais que quand ils étaient dans leurs forêts, il n'y avait rien qui existait. Et comme ils n'en sortent que depuis 200 ans, il y a pas autre chose que la démocratie sur tout le pay-/, sur tout le monde entier. Bon, voilà. Il y a pas d'autres solutions pour s'en sortir, et si maintenant, ils veulent de la dictature, alors il faut qu'ils se trouvent un dictateur et il y aura… il y aura une guerre civile tous les trois mois. Parce que la Calédonie, c'est quand même 36 peuplades mélanésiennes différentes !

Henri appuie son argumentaire sur un exemple, celui de l'aide notamment apportée par les Bwaghéa de Canala, pour réprimer la révolte d'Ataï[391] :

434-438. M : Ce n'est pas un seul peuple. C'est 36 peuples différents ! Ils ont le langage différent ! (...) Ils ont des antécédents. Ils ont des antécédents, moi j'étais témoin dans une coutume il n'y a pas longtemps. Ici, là, vous êtes sur un lieu de guerre, de bataille, champ de bataille. Avec qui? Toutes les tribus de la côte est, côte ouest, qui se sont fait ratiboisés la gueule et le grand chef Ataï s'est fait couper la tête. Ce n'est pas les Blancs qui ont coupé, ce n'est pas les militaires ! C'est un enseigne de vaisseau (Borban ?) qui est parti avec son cheval, tout seul/ (…) Il est parti avec son cheval/ un homme super courageux, hein/ il a traversé la chaîne, pendant les moments que ça bougeait, il est allé rejoindre les gens de Canala. De Canala! Thio, Canala, tous les gens de la côte est, Houaïlou, et il leur a demandé l'assistance pour arrêter la révolution et les combats. Il a fait la coutume, il a dû donner du fric, c'est sûr qu'il a fait quelque chose. Ils ont/ toutes les tribus l'ont suivi, lui à cheval et les autres à pieds, et quand arrivés sur La Foa, Boulouparis, La Foa, Bourail, ils ont acculés ici !

Parlant du projet Gouaro Déva, projet au centre de nombreuses polémiques sur le territoire[392], Henri présente sa participation comme une action philanthropique. La bienveillance de l'homme d'honneur prend ici une teinte domestique : « on leur construit ça gratuitement. On fait cadeau (…). Et ensuite, tu remets coutumièrement le grand faré que j'aurai construit gratuitement. Tout pour eux » (tdp. 479-481). La Province vient alors, une fois de plus, lui mettre des bâtons dans les roues à plusieurs reprises. Pointant l'inefficacité des procédures administratives (industriel contre civique), ou le formalisme inadapté (domestique contre industriel), ou les caprices du marché (industriel contre marchand), Henri change ensuite, pour un registre d'argumentation plus civique (le collectif) :

491. M : Ils viennent me voir, ils me montrent entre les arbres : « regardez, mais là je ne peux pas… je ne peux pas faire un grand faré moi, moi je n'ai pas le cœur à couper des arbres, et tout, des beaux chênes et tout ça, pour faire, il y a trop d'arbres ! Alors… je peux faire qu'une chose, c'est construire entre les arbres. Ce sera original aussi. Mais on reste cool quoi, on ne démolit pas. - Oui, bon, d'accord ». On débrousse tout, on nettoie tout. Ils reviennent me voir, tout leur Province… sud, machin, ils arrivent : « Ah non, non. Ce n'est pas là qu'il faut faire. Vous pouvez vous/ ça, c'est la zone de l'hôtel. Vous pouvez vous mettre dans la zone hors de l'hôtel, c'est la Province, pour l'instant ». Troisième fois, j'ai dit : « Ecoutez-moi bien, vous allez bien m'écouter. C'est la troisième fois, vous voyez. Alors moi je m'installe. Et le premier qui vient me dire qu'il faut que je déménage, je lui mets ça dans la gueule. Ça

[391] Les récents écrits de Saussol (2013) apportent néanmoins une opinion plus contrastée :

> Lors de l'insurrection kanak de 1878 en Nouvelle Calédonie, les Canala ont participé aux opérations de répression comme auxiliaires mélanésiens de l'armée. Le discours officiel présente ces guerriers et leurs chefs comme de « fidèles alliés ». La réalité apparaît plus complexe. Au terme d'un examen critique des sources connues, l'auteur développe la thèse que les Canala étaient non seulement au courant des préparatifs de la révolte mais qu'ils en sont peut-être à l'origine. S'ils n'y ont pas pris part pour se retourner au dernier moment contre les insurgés, c'est à la suite d'une série d'imprévus qui ont contrarié l'exécution de la stratégie initialement décidée. Leur concours, qui fut militairement décisif, relève d'une confrontation de hasards événementiels et de pragmatisme politique. Mais les Canala n'ont été ni ces « alliés » ni ces « traîtres » que suggèrent les schémas manichéens. (p. 169)

[392] Voir par exemple http://lecrikanak.wordpress.com/2011/12/16/speculation-douteuse-sur-un-site-inscrit-au-patrimoine-mondiale-de-lunesco-par-reiva-mateau/.

va, c'est clair? Parce que vous avez bien compris, maintenant ? ». (…) Mouvement politique qui change et tout. Ils ne veulent plus donner. Moi je vais parler hyper vite et tout, aux Mélanésiens, il dit : « Faites votre lettre de demande de terrain. Quatre hectares. Moi je vous donne le permis de construire dans quinze jours ». (…) Comme ça, ce sera pour vous. Donc là ils vont être obligés de leur donner, quoi. Sinon ils vont avoir toutes les tribus sur le dos.

La raison qui pousse Henri à s'investir dans ce projet est, finalement, un compromis de type industriel et domestique (la compétence de l'homme de métier), civique (le bien des Mélanésiens) et industriel-inspiré (la passion du travail rigoureux) :

515. M : Donc là, ils ont intégrés les Mélanésiens dans la… société de/ qu'ils possèdent. Et en même temps, dans une société de gestion. Donc ils sont dedans. Ils sont dans les deux côtés. Donc ça c'est intéressant pour eux. Ils ont leur mot à dire, ils sont actionnaires, et tous les Bouraillais ont pu acheter des actions à mille francs. Donc tous les Bouraillais sont aussi actionnaires.
516. H : Ah, oui. Ça c'est ce que m'avait dit… je crois, Itö. Quand on était là, tous ensembles.
517. M : C'est un bon exemple d'insertion mélanésienne. Et moi, je participe donc, pour raisons personnelles, mais en même temps parce que en même temps pour moi c'est une consécration de ma vision touristique de développement touristique.

Le monde connexionniste n'est pas bien loin non plus : Henri favorise l'activité par projets, il se montre engagé, impliqué, adaptable et capable d'engager les autres (les Mélanésiens). En qualité de chef de projet, il déplore le blocus imposé par la Province et son incapacité à se coordonner.

Quand il analyse de façon plus générale les directions que devrait prendre le territoire, il propose des mesures pour obliger les gens à se montrer plus solidaires (compromis civique et industriel). A nouveau, l'égoïsme des possédants est pointé du doigt (civique contre marchand) :

758. M : On sera toujours majoritaire, on changera rien à nos institutions, on sera majoritaire, on pourra gérer même les gros cons qui veulent toujours faire du pognon, qui croient qu'ils vont l'amener dans la tombe, ils pourront toujours en faire, mais il faut qu'on arrête de cautionner les gens qui sont des Calédoniens, bourrés de fric, mais qui ont tous les immeubles, pas appartements, les immeubles ! C'est la Gold Coast, les hôtels, leur Nouvelle-Zélande et puis qui sont là pour dire : « les Kanak il faut les exterminer ». Quand ils me parlent comme ça, je dis : « Ca va bien ta maison là-bas, ton immeuble là, à la Gold Coast ? - Comment tu sais ça? - Tout le monde le sait. Alors pourquoi t'en veux aux Kanak ? Tu n'as rien à perdre, tu peux partir demain, toi ».
759. H : C'est ça, aussi, c'est vrai.
760. M : Les gens qui vous poussent à aller au feu pour leur défendre leurs intérêts, leurs intérêts ils sont où ? Moi je serais/ d'abord, la première chose à faire, je mettrais une taxe. Tous les gens qui immigrent ici avec leur argent : « Vous amenez combien? - Un milliard. - Monsieur, le jour où vous voulez partir, vous sortez votre milliard. Mais si vous en sortez deux, le deuxième milliard prendra 30% dans la gueule, d'impôts, ça vous va? ».
761. H : Oui.
762. M : Et bien, la Calédonie deviendrait riche !

Sur fond industriel (développer le territoire), Henri critique l'irresponsabilité des particularismes politiciens et l'incompétence de ceux-ci (industriel contre domestique) :

568. M : C'est toujours au gré de la politique. Un type qui était bien, qui était le président du conseil d'administration de la SHN[393] Déva et Promo-sud doivent leur…/ sont actionnaires du casino. Et leurs dividendes du casino rentrent dans la SHN d'hôtellerie. (…) Ils lui font une vacherie, ils le virent du conseil d'administration. (…) Ça c'est pour les gens qui sont intelligents. Ils le virent. La première chose qu'ils font, ils mettent un banquier qui s'appelle/ c'est le président, le directeur de Promo-sud, qui

[393] Société des hôtels de Nouméa.

*s'appelle Thierry Payen. Ils mettent Thierry Payen directeur à la place de Monsieur Paul Maes. Avec Promo-sud, il décide tout de suite de transférer les moyens du SHN de Déva, de les transférer sur un projet de Lifou. Ça s'est passé il y a huit jours de ça. Alors quand ils se sont mis à vouloir transférer l'argent de Lifou ici : fermé, plus d'argent. En plus que les crédits n'étaient pas encore bien ouverts. Parce que tous les gens qui travaillent, c'est exactement pareil. Alors là, ils se sont mis en colère. (*Inaudible*), tout. Ils sont allés prévenir le président de la Province sud, Frogier. Frogier, il a bien réagi. Il les a convoqués et il leur a dit : « Ecoutez, vous arrêtez maintenant de me faire chier. Vous allez laisser Gouaro Déva tranquille, en priorité c'est eux l'investissement ». (…) Voyez que donc, c'est pour dire qu'ils sont tarés, quoi !*

D'autres exemples de l'insertion d'Henri dans les mondes domestique et civique, ainsi que de la tension à l'intérieur du monde domestique, peuvent être trouvés aux tdp. 728-747.

Dans l'extrait suivant, **Guevara (66 ans)** et moi-même discutons à propos du fait de donner (ou pas) une pièce aux personnes qui le demandent au nakamal, pour qu'ils puissent « lever un shell » :

234. G : Non, non, là-bas. Alors lui (Hercule) il m'a dit une fois : « il faut arrêter de donner, parce que plus tu donnes, plus il continue, il va toujours venir ». Mais si tu veux, c'est aussi le respect… de l'ancien, c'est plus fort quoi. C'est/ il y a des gens, il dit (qu') on le respecte. Hip a des liens familiers, moi je suis de là-bas[394] *mais j'ai des liens familiers avec lui par rapport à ma femme. Alors, c'est ça le problème ici.*
235. H : Moi j'ai des fois un peu le même problème aussi, parce que c'est vrai que quand on me demande et bien… je n'ai pas envie de refuser.
236. G : Oui c'est ça, moi aussi ça me fait mal.

Guevara mentionne le respect envers l'ancien, les liens de parenté d'avec Hip et semble déchiré entre son aversion à encourager la paresse, ce qui le place dans le monde domestique (les gens qui comptent systématiquement sur les autres pour obtenir des biens sont considérés comme des paresseux) et le système d'entraide valorisé dans les tribus. Ce qui est intéressant ici, c'est que le monde civique (l'entraide, le collectif) entre en conflit avec des valeurs de type marchand (accumulation des gains). Plus tôt, en effet, Guevara, qui bénéficie d'une retraite, fruit d'une vie de labeur à Nouméa, réfère clairement à la nécessité de se libérer des relations personnelles de façon à pourvoir accumuler du capital. Il formule ici une critique claire au monde domestique, depuis le monde marchand. L'accord intrinsèque du monde domestique est ici affaibli par la référence à la figure du petit chef, pour appuyer les propos tenus (même le chef, figure de l'autorité domestique, est d'accord avec moi) :

201-203. H : C'est n'est pas ce que je pense, mais parce qu'il y a beaucoup de gens qui disent : « dans les tribus, souvent, il y a… une personne, deux trois, quatre personnes qui travaillent et puis il y a tous les autres qui profitent ». (…) C'est-à-dire, qu'étant donné que ces gens-là ils travaillent et puis qu'ils sont dans le système coutumier et qu'ils doivent faire ça, c'est-à-dire donner et puis partager et bien, il y en a plein d'autres qui/ qui ne font pas grand-chose et/
204. G : Qui en profitent.
205. H : Donc la personne elle travaille, travaille, travaille, travaille et puis elle travaille en fait pour nourrir tout le monde quoi !
206. G : Oui. Tout le monde. C'est vrai. Ça c'est vrai, c'est vrai, il y a des gens qui/ par exemple à Nouméa… Voyez à Nouméa, moi je travaille à Nouméa, mais quand… tu arrives chez moi, il y a du monde, mais il n'y a peut-être (que) moi seulement et puis ma femme, qui travaillons. Alors c'est un peu ça. Même ici à Lifou, parce que les gens, ici/ tu dis : « Pamela[395]*, tu vas aller faire champs, tu vas aller aux champs », mais elle ne fait pas des efforts (dom/ins) pour…/ je ne dis pas elle, mais je dis d'autres, que j'ai vu dans les autres tribus/*

[394] Il réfère au fait qu'il vient d'un autre district.
[395] La fille de mon hôte qui est adolescente.

207. H : C'est un exemple oui, oui.
208. G : Voilà, c'est un exemple. Mais partout, là, il y a un ou deux qui travaillent. Les gens ne travaillent pas et par exemple, si moi je travaille à l'administration, à la province mais l'autre qui est à la maison au lieu d'aller… Parce qu'ici, c'est facile… de faire du jardin, comme ça, ça va m'aider un peu financièrement. Il vend ses légumes !

Par ailleurs, les mondes engagés dans la critique principale (marchand contre domestique) peuvent également s'inverser. Aussi Guevara critique-t-il une personne qui ne respecte pas l'obligation de rendre et préfère accumuler (domestique contre marchand) :

242. G : Mais si tu veux, il y a des fois où je leur refuse. Parce que ça va, toi. Toi, tu arrives (sous-entendu je ne vais pas rester) mais moi, puisque je suis là tout le temps avec eux et c'est tout le temps (qu') ils viennent c'est pareil. Et le problème aussi, le problème, c'est un peu rigolo, quand il y a des pièces, il t'invite pas. Des fois il a des pièces mais il te dit : « donnes/ t'as pas de pièces ? ». Il est un peu là, le problème.
243. H : Il n'y a pas la réciprocité.
244. G : Voilà, voilà.

Guevara critique le laisser-aller qu'il observe dans son entourage, produit par l'assistanat. Cela ressemble à une critique adressée au monde de l'inspiration depuis le monde domestique (le laisser-aller). Cela peut également laisser présager d'un compromis civique-industriel (les travailleurs motivés sont plus productifs). Mais Guevara réfère aussi à une compétence qui se transmet aux enfants, inscrite dans la généalogie et la tradition, ce qui oriente l'interprétation vers un compromis domestique-industriel (la compétence de l'homme de métier).

167. H : Et puis… d'accord ! Puis, pour vous par rapport à…/ peut-être par rapport à ici, quelles sont les principales difficultés que quelqu'un pourrait…/ un habitant d'ici, pourrait avoir?
(…)
172. G : Qu'on pourrait rencontrer ici? Oui par exemple, oui… Les difficultés… enfin pour moi ici, à Lifou, il n'y a pas beaucoup de difficultés qu'on peut rencontrer. Si on rencontre beaucoup de difficultés, c'est parce que les gens sont un peu délaissés, un peu. Parce qu'ici on n'a pas besoin du riz. On peut/ ici ça pousse tout seul et les difficultés, avec les gens/ parce que maintenant plus que…/ Moi j'ai toujours dit aux personnes: « fais attention à la distribution de la France, d'argent. Ils distribuent beaucoup mais un jour ça va bloquer ça » (dom/ins).
173. H : Des aides/
174. G : Des aides et là les gens… il faut partager ! Il y en a qui ne savent pas… le Mélanésien, il ne sait pas planter des boutures de manioc (dom-ind). Alors demain, ils vont se trouver…/ mais maintenant, parce qu'il y a beaucoup de/ comme je vous ai dit : la distribution. Il y a beaucoup. Avant, il n'y a pas longtemps l'allocation solidarité… Par exemple les jeunes, ils ont des enfants, mais il y en a qui ne travaillent pas. Ils ne travaillent plus, ils ne cherchent pas. Parce qu'ils vivent que de ça et que ça paye, ça paye peut-être à 9000 par mois, CFP, ou même plus (civ-ind)/
(…)
178. G : Ils vivent des allocations.
179. H : Ils boivent des bières…
180. G : C'est bien, c'est bien parce qu'ils en profitent ! Mais ils ne font pas des efforts pour apprendre aussi aux enfants, comment il faut planter… une igname, par exemple.
(…)
186. G : L'assistanat, il y a ça : voilà le mot. Ici il y a beaucoup d'assistanat et ça les rend beaucoup feignants (dom/ins), les gens ici. Et moi je dis, dans des réunions, j'ai dit hein ! Il faut faire attention, il faut apprendre aux enfants à aller aux champs (dom-ind), notre culture. Parce que l'assistanat un jour, ça va bloquer, je ne sais pas quand, mais je suis sûr et certain qu'un jour/

Guevara valorise aussi le respect de la coutume que témoignent les Européens, une fois qu'ils sont informés de son fonctionnement. En revanche, certains Kanak « trichent » et vont au-delà de ce qu'ils connaissent (ne gardent pas leur place). Ce faisant, il s'insère dans des références de type domestique :

> *260. G : Il triche. Alors moi je dis : l'Européen, des fois il fait, parce qu'il ne savait pas, mais quand il sait, il respecte beaucoup plus, beaucoup plus que certaines personnes mélanésiennes.*
> *261. H : Ah oui, c'est beau comme…/ enfin, c'est beau comme parole, c'est sage.*
> *262. G : Oui, voilà. Sage.*
> *263. H : Chez nous, ça existe aussi quoi. On peut pardonner à des gens qui ne comprennent pas, parce qu'ils viennent et puis ils apprennent.*
> *264. G : Voilà, voilà, voilà.*
> *265. H : Mais on ne peut pas pardonner à quelqu'un qui va au-delà de… ce qu'il connait/*

Les mondes domestique et marchand sont très présents dans les propos de Guevara qui s'en trouve tiraillé. Il critique tantôt l'un depuis l'autre, tantôt l'inverse ce qui laisse présager un conflit en intra, entre ces deux mondes.

Le monde domestique est, selon **Malcolm (63 ans)**, aujourd'hui déchu, le gouvernement en place n'est pas digne de confiance, il ment (l. 87), triche (l. 31), manigance (l. 1 ; 99 ; 81 ; 84 ; 108), il est hypocrite (l. 91), il ne s'intéresse pas au bien commun des petits, ne respecte pas les Kanak (l. 106) et les traite « comme des chiens » (l. 23) ou des « singes » (l. 108).

Les Kanak sont désunis, divisés (l. 79-81), les industries pillent le territoire et subordonnent le bien commun à leurs intérêts (ins/mar) :

> *37. Une fois qu'ils auront enlevé tout le nickel, ils vont dire « tiens, maintenant tu es indépendant ». Une fois qu'ils auront tout tiré, ils n'en auront plus rien à foutre. C'est comme ça qu'ils ont fait dans les autres pays.*

La période actuelle est tout autant marquée par l'autoritarisme et l'injustice qu'avant (civique contre domestique) :

> *52. C'est que nous on est soit des cannibales, soit des singes. Mais ce sont eux les singes: ils copient les manient aux autres pour venir nous employer et nous manipuler ici chez nous. C'est comme ça la manie des exploiteurs et des dictateurs.*

Al (63 ans) peut être considéré comme un leader. Les leaders sont ceux à même d'occuper aujourd'hui des postes de gestion et de réfléchir aux aspects industriels et marchands nécessaires au territoire : « l'histoire ne fait pas vivre un peuple, il faut qu'il y ait l'apport économique. Si tu n'as rien dans le ventre, tu es censé voler ! » (tdp. 592). Les préoccupations d'Al sont orientées vers la gestion du commerce de l'île. Il s'interroge sur la façon dont Lifou pourrait ajuster ses (petites) dimensions à un processus d'évolution qu'il juge donné *de facto* :

> *254. AL : Nous, nous ici on aime plutôt des…/ par exemple des commerces comme on en a ici à Lifou, on pense que c'est…/ il faut que ce soit par rapport à la population. Il ne faut pas que ce soit grand, grand, grand mais il faut aussi suivre l'évolution.*

Lorsqu'il mentionne la déchéance de Tahiti et que j'essaie de l'attirer vers un jugement de type civique (« il y a de plus en plus d'inégalité »), il n'en tient pas vraiment compte et persiste sur le registre industriel (les gens sont en faillite, que vont devenir les structures ?) :

> *260. AL : Disons, oui, parce que… je pense une île comme Lifou, on ne va pas amener des grandes structures, ça va nous amener à quoi ? Alors sur le moment, voilà (inaudible) avec l'évolution de la… Tourisme de haut de gamme, aujourd'hui Tahiti est en train de tomber.*
> *261. H : Il y a de plus en plus d'inégalités.*
> *262. AL : L'inégalité, ça, ça existait déjà, mais maintenant, comme aujourd'hui le tourisme en Tahiti c'est quasiment nul au jour d'aujourd'hui, c'est quasiment fini. Là, les gens ils ont…*
> *263. H : Ils sont en faillite.*
> *264. AL : Ils sont en faillite ! Et toutes ces structures, qu'est-ce qu'elles vont devenir ?*

La teinte industrielle de ses préoccupations se précise lorsque nous abordons le futur proche du territoire. Ses arguments ne sont, nous le voyons dans les extraits suivants, presque qu'exclusivement industriels et marchands.

> *919. H : Et puis comment… vous feriez pour concrétiser ça, dans l'idéal, enfin comment vous voyez les prochaines années… sur le/ enfin comment vous voyez les prochaines années, sur le territoire ?*
> *(…)*
> *926. AL : Il y a eu des budgets alloués à chaque/ dans chaque province. Aujourd'hui, dans les îles, les gens quand ils ont un besoin, ils vont à Nouméa. Ils vont à la province nord. C'est là où il y a la plateforme économique (marchand) qui est en train d'évoluer et puis qui est très évoluée sur le territoire. Je pense qu'aujourd'hui, il faudra que les gens pensent bien, quand on a fait révolution idéologique, on a parlé, on en a beaucoup parlé des colonies et le nickel et les autres/ les autres plateformes économiques (marchand). Aujourd'hui on parle de la clé de répartition. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que les gens, ils partent d'ici, ils vont à la province sud. À la province sud, en ce moment, ils réclament la part de la répartition, en plus parce que les gens (survalident ?). Ça veut dire que même les plateformes économiques/ les plateformes économiques : le nickel et les autres, ce n'est pas cela qui fait pousser le produit intérieur brut de la Nouvelle Calédonie. C'est cette répartition-là qui est en train/ qu'on est en train de réclamer. Pour pouvoir subvenir aux besoins du territoire. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire que le budget alloué par l'état, c'est encore un truc qui fait monter le… Le niveau de…*
> *927. H : PIB.*

Ce discours se poursuit jusqu'au tdp. 1000, révélant des préoccupations orientées vers les mondes marchand et industriel, lorsqu'il s'agit du futur.

Aux tdp. 880-888, une tension est à relever entre le monde domestique et le monde civique. Nous l'avons vu, Al hésite à évaluer positivement ou négativement l'éclatement des deux blocs indépendantiste et loyaliste. Celle-ci est jugé négative, dans la mesure où les partis ont été privés des autorités fédératrices de leurs leaders respectifs, laissant libre cours à l'irresponsabilité de monsieur-tout-le-monde (domestique contre civique) mais la prolifération des partis est jugée positive dans la mesure où elle multiplie les interlocuteurs et enrichit le débat (monde civique).

> *880. AL : Je disais « diviser pour mieux régner », ça c'est un… un argument qu'on emploie… que ce soit la droite, que ce soit la gauche, hein ! Mais en fait j'ai dit « diviser pour mieux, mieux régner », ça c'est pour le/ par exemple au niveau du FLN, c'est pour l'UC. L'UC qui est un peu le moteur du FLKNS, ou le grand groupe du FLKNS/ et pour mieux s'accaparer/*
> *881. H : Ah !*
> *882. AL : C'est bien de diviser pour… pour avoir le dessus.*
> *(…)*

888. AL : Mais en fait, tout ça, c'est pour le côté négatif. Mais le côté positif pour moi, c'est d'avoir beaucoup plus d'interlocuteurs, c'est mieux pour les discussions démocratiques.

La période actuelle est marquée, selon **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, par la déchéance du monde civique au niveau du FLN (tdp. 528-530) :

528. P : Avant, le FLN, c'était, un outil de lutte, rassemblement du peuple kanak. Bon et bien maintenant (…) avec le FLN, c'est/ il y a des difficultés quoi.
529. H : Oui, d'accord. C'est un outil plutôt de gestion ou comme ça ?
530. P : Voilà. Maintenant et bien voilà : il faut gérer. Il faut gérer/

L'alliance kanak se recompose en alliance plus large et le travail des institutions politiques s'oriente vers la construction d'une KNC viable et plus équitable, ce qui engage des alliances civico-industrielles (tdp. 101-123).

Papa à jésus s'engage dans l'ADRAF[396] et lutte contre le népotisme (civ/dom) :

123. P : Moi je suis rentré à l'ADRAF, c'était l'époque avant que Jacques Lafleur et Jean-Marie Tjibaou se donnent la main[397]. C'est au moment où…/ ah voilà, le père Pons il était ministre des îles, d'outre-mer et c'était la période où l'ADRAF achetait des terres de… du papa pour donner aux fils. Tu vois un peu, c'est une magouille politique, dégeulasse pour nous quoi.

En accord avec la chefferie, il œuvre également au développement économique de Lifou (compromis domestique-marchand, tdp. 177).

Cette nécessité d'une KNC viable passant par l'exploitation du nickel provoque, chez Papa à Jésus, une tension non résolue, entre préservation du patrimoine pour le bien des enfants et développement économique et industriel :

488. P : L'usine du Sud par exemple bon et bien ce n'est pas nous, c'est des grosses entreprises multinationales qui viennent s'installer, voilà ça… ce n'est pas un danger mais je veux dire que voilà, pour notre avenir, notre environnement, ce n'est… pas bien. Peut-être (que) pour nous, aujourd'hui, on va en profiter mais pour nos enfants, petits-enfants, je ne sais pas, peut-être que…
489. H : Donc il faudra trouver une solution peut-être où…
490-492. P : Voilà, le développement économique : et bien il faut bien qu'on vive. Un jour et bien la France elle nous cède les compétences et il faudra payer tout ça, quoi. (…) Tjibaou, (ce qu') il a demandé, c'est une indépendance viable. Alors viable, ça veut dire politique et économique. (…) Et il a dit : « il ne faut pas qu'on sorte par la grande porte et ensuite aller mendier par la petite fenêtre à la France, quoi ».

Si Papa à Jésus se montre si préoccupé de construire un équilibre financier, c'est que le système d'aides est envisagé comme un frein à l'indépendance, dans la mesure où il fait peser sur les futur-votants, l'oppression du raisonnable (ins/ind) :

584. P : La lutte continue, ce n'est pas parce que la France nous donne des bonbons ou des/
585. H : (Rire).

[396] L'ADRAF a vu le jour suite aux accords de Matignon-Oudinot en vue de gérer la réforme foncière consécutive aux revendications foncières et identitaires kanak. Elle intervient dans le traitement de la question foncière, dans la sécurisation foncière, dans l'aménagement des terres coutumières et dans l'appui au développement agricole et rural. Source : http://www.adraf.nc/

[397] Il réfère à la poignée de main mais l'emploi de cette expression est intéressant dans la mesure où elle est souvent synonyme d'entraide. « Donner la main » signifie « aider ».

(…)
588. P : Oui, oui, oui ! Et bien maintenant, il y a un moment où… le/ ceux qui ne travaillent pas, par exemple, ils reçoivent de tout, hein !
589. H : Oui, la CAFAT et tout ça.
590. P : Ils ont/ je veux dire, c'est des bonbons ça, pour calmer le/ mais je vous disais tout à l'heure que si un jour on vote pour l'indépendance je crois que la plupart ne vont pas voter, ils sont heureux.
591. H : Ah, c'est aussi à cause de ça.
592. P : C'est depuis/ voilà, il y a un lavage de cerveau en ce moment/ enfin, qui continue à…/ voilà.
593. H : Tant que les gens sont bien nourris…
594. P : Voilà ils sont nés gros, là ! On est gras, là (rire) !

Il s'agit donc de mettre sur pied des appareillages de type industriel, permettant à chacun de voter en toute conscience :

609. H : Et quand est-ce que vous estimez que… leur/ enfin pour vous en tout cas, à votre avis, quand est-ce que vous estimez que ça sera bon ?
610. P : Et bien d'ici 20 ans ou 30 ans, il faut négocier et puis voilà. (…) Les compétences deviendront[398] *territoriales et bien c'est là où/ on voit, ce n'est pas qu'on voit, mais voilà : si on vote, c'est parce qu'il le faut. C'est vrai que ça va coûter cher mais… voilà.*
611. H : Oui. Non, non je comprends.
612. P : Il faut se préparer politiquement et économiquement. (…) Politiquement ça veut dire des cadres, pas seulement des hommes qui vont parler, mais des gens qui vont tenir, voilà.

Et d'effectuer la juste mesure entre désir et besoin (ind-mar) :

798. P : L'argent divise mais… (…) voilà c'est tout ça qu'on accuse, le système mais c'est quoi le système ? Et bien le système c'est nous, c'est nous qui sommes partis pour adapter, adopter ce système. (…) Même ceux qui ne travaillent pas, ils ont/ ils touchent des sous. C'est des bonbons, comme je vous ai dit tout à l'heure, des bonbons. Et s'ils utilisaient cet argent utilement, eh bien voilà, ça y est, il y a longtemps qu'on aurait demandé l'indépendance (rire).

Il estime que pour ces cadres, le plus difficile sera de garder en tête la grandeur qui prime sur toutes les autres, la grandeur civique :

750. P : Oui mais nous, on a nos cadres. Mais il ne faut pas que nos cadres fument trop le tabac des français /
751. H : (Rires).
752. P : Parce que sinon, ils vont être/ (rires) pas contaminés mais ils vont être payés. On va dire/ voilà c'est ça, il faut que nos cadres soient là pour nous défendre. Il ne faut pas qu'ils soient là pour défendre l'administration de/ qui est l'administration de la France. Non, il faut qu'il soit là pour…
753. H : Défendre le peuple.
754. P : Défendre le peuple. Voilà.

Rebelle (57 ans) demeure aujourd'hui dans un registre qui mêle les grandeurs civiques, inspirées et domestiques. Il s'insurge de l'égoïsme des possédants :

479-483. R : Maintenant, je côtoie beaucoup de Kamadra, tu vois. Mais moi maintenant, s'il faut/ je vais écrire mon discours : moi je suis (pour) le partage des richesses, tu vois ? C'est parce que bon, il y a des Zoreilles, en Calédonie, il y a… PIB, là tu vois ? (…) ils nous considèrent/ que nous on est l'un des pays les plus (…) riches du pacifique, oui, je ne sais pas pourquoi. Dans toutes les tribus/ il y a des tribus (où) il n'y a pas le téléphone, il n'y a pas l'électricité. Et dans les tribus, c'est chez les Kanak, ce n'est pas chez les Européens. Donc moi/
484. H : C'est mal parti, il y a une sorte d'oligarchie qui tient les comptes, les manettes.

[398] Au futur proche, dans l'entretien.

485. R : Voilà, c'est ça le truc. Et des fois, moi quand je vais à Nouméa, je vole en avion, le dernier vol, tu vois le soir, des fois il y a toutes les lumières qui brillent, de mille feux, tu vois. Des lumières. Et moi, je regarde ça et puis je dis… « Et voilà, ville de lumière, beaucoup de sous tout partout, mais c'est mal partagé, c'est mal partagé ».

Le bien commun réside dans l'entraide et dans la mise en place de politiques sociales efficaces. Ainsi, lorsque son fils obtient une maison à Nouméa, Rebelle renonce à son propre logement fourni par le Fond Social de l'Habitat :

245. R : On ne peut pas parce qu'il faut donner la main[399] aux autres. Il y en a qui habitent dans des squats. En Nouvelle-Calédonie, maintenant, il y a un problème de logement.

Il demeure un citoyen civique et inspiré, qui valorise ceux « qui ont la rage au cœur » :

313. R : Et bien (les Vietnamiens) ils ont subi la domination des Américains et des Français. Ils ont botté le cul des Français alors les Américains sont venus. Ils ont botté les fesses des Américains, moi je les admire et moi je leur dis : « nous, il faut qu'on fasse[400] comme les Viets. Faut avoir la rage au cœur ».

Les grandeurs inspirées demeurent en tension avec les grandeurs domestiques, aussi réprouve-t-il l'indiscrétion de ses proches qui l'incitent à se stabiliser en revenant à la tribu avec humour :

251-257. R : Tu sais, parfois il y a des gens qui disaient[401]/ quand j'étais à Nouméa/ « tu viens plus à Lifou ». Quand je travaillais à Nouméa. « Tu es toujours à Nouméa ». Quand je suis venu ici, j'étais toujours ici à Empyrée. Je n'étais même pas dans ma tribu. Et ils me disaient[402] : « mais il faut rentrer à la tribu, tu as ton chez toi, il faut nettoyer tout ». (…) Oui, et les personnes qui me disent ça, ça m'énerve. Les gens qui regardent ma vie. Tu vois ? (…) Pour éviter de chercher des histoires avec eux/ j'ai dit : « mais vous savez, moi je suis citoyen universel ». (Rire) et les gens disent : « Mais qu'est-ce que c'est ça ? ». Moi je suis citoyen de nulle part. Je suis citoyen de partout. Si jamais demain je vais là-bas, chez les arabes, les islamistes, je vais être bien, là-bas aussi. Je vais, je ne sais où, là-bas au pôle Nord, je vais être bien aussi, avec les Inuits. Et bien oui, il faut/ je m'adapte facilement. Tu vois, il suffit d'être en bons termes, aimer les gens comme ils sont, considérer les gens comme ils sont, entre nous on a tous des qualités.

Les deux critiques principales formulées par **Anam (56 ans)** s'orientent vers l'autoritarisme de la France (civ/dom) :

425. A : Et bien ce qui m'a fait réaliser… c'est en voyant qu'on interdisait aux enfants d'aller à l'école…
426. H : Oui, le boycott.
427. A : Ça m'a révoltée, parce que tu te dis… moi j'ai boycotté. Tu te dis qu'on est/ la France est un pays libre, quand on te dit liberté…
428. H : Liberté, égalité, fraternité.
429. A : Liberté, égalité, fraternité… là tu te (contredis?). Pourquoi ? Pourquoi ? On est chez les Kanak, les Kanak. Quand ils ont acheté des terres… nous on n'a pas été (spoliés) mais les gens de la Grande Terre, ils leur avaient…
430. H : Tout privé ?
431. A : Tout privé, de tout. Et chassé dans leurs… dans leurs…
432. H : Montagnes !
433. A : Dans leurs montagnes, on a été chassés ! Nous on n'a pas souffert de ça, mais les gens des Îles, c'est surtout quand on a vécu ça que…

[399] Aider.
[400] A l'infinitif, dans l'entretien.
[401] Au présent, dans l'entretien.
[402] Idem.

434. H : Qu'on boycotte…
435. A : Voilà !

Et vers l'effondrement du monde domestique qui se délite à cause de l'alcool et de la drogue. Les jeunes, les vieux et les chefs n'honorent plus leurs fonctions et ne sont plus aptes à s'investir dans ce qui est digne :

> *16-28. A : Voilà ! Avant, nous on mangeait que des ignames secs, on ne mangeait pas de bonbons. Maintenant, les jeunes sont gâtés. Tu vois ? Par rapport à l'évolution ! Puis nous, avant, il n'y avait pas ce mode de vie, il n'y avait pas le cannabis, il n'y avait pas l'alcool et tout et les jeunes ils partent en/ il y a la délinquance, alors qu'avant, c'était la chefferie, c'est eux qui jugeaient les jeunes et qui les punissaient. (…) Maintenant, les jeunes ne respectent plus les vieux. C'est fini tout ça !*

Aussi décide-t-elle de se révolter contre l'autorité, en enfreignant trois conventions centrales, pour sauver sa fille (autorité de la chefferie sur ces sujets, de l'homme sur la femme et de la parole donnée lorsqu'on donne un enfant à l'adoption) :

> *222. A : J'ai enlevé ma fille, dans la chefferie. J'ai dit à ma fille « tu viens ! Et le grand chef, il dort dehors ! ». Je lui ai interdit de rentrer (*inaudible*) ça ne se fait pas chez nous (…) J'ai eu ma fille et c'est son frère qui l'a adopté et qui porte donc le nom (*Untel*). Quand il y a le mariage, ce n'est pas moi la mère. C'est donné ! Quand tu donnes, tu donnes, tu ne reprends pas. Ce n'est plus à moi… ma fille.*
> *(…)*
> *242. A : Même dans ma famille, ils m'en veulent. Parce qu'ils disent que c'est moi qui a détruit le… Enfin c'est toujours ma sœur, c'est ma sœur qui dit : « au lieu de t'occuper de la fille que t'avais ». Mais moi, j'ai lui ai dit « je m'en fous… je protège ma fille ». (…) Moi… je suis restée à Nouméa, j'ai évolué… dans la mentalité ! Il faut sortir… sortir de cette mentalité d'avant ! Parce qu'avant il n'y avait pas d'alcool et on respectait la chefferie. Quand tu es chef, tu vas d'abord montrer l'exemple à tes enfants! A l'époque il n'y avait pas d'alcool, donc c'était très respectueux !*
> *(…)*
> *278. A : Mais moi c'est comme ça. Et là, les enfants sont avec ma fille. Jusqu'à présent, personne n'est venu me dire/ je leur ai dit : « vous avez élevé ma fille ? Vous les… vous les gens qui parlent. Moi j'ai fait ça à (*nom du gendre*), mais qui est-ce qui a donné à manger pour mes enfants et à ma fille pendant ce temps-là ? Pendant que le père se saoulait la gueule ? ».*

Elle critique donc le monde domestique depuis le monde de l'inspiration (le frein de l'habitude, tout abandonner) et depuis le monde civique (vaincre le paternalisme). La passion de laquelle elle connote les relations avec la politique du territoire laisse penser qu'elle s'inscrit dans le monde de l'inspiration, également à ce niveau.

Lorsque nous envisageons l'hypothèse d'un départ de la France, **Sao** imagine une société qui serait plus proche de ce qu'elle était avant la colonisation :

> *116-120. S : Mais on peut toujours faire du troc, après ! On fait comme on faisait avant, du troc. Toi tu es pêcheur, moi je suis cultivateur et quand on veut manger du poisson, on échange. Là, les élevages vont reprendre (…). Parce que (si) l'homme travaille, c'est parce qu'il mange, mais s'il ne mangeait pas, il ne travaillerait pas. Je pense que c'est comme ça. Il ne voudrait*[403] *pas perdre son temps à travailler s'il ne mangeait pas (rire). Mais comme il est obligé d'aller travailler.*
> *(…)*
> *122. S : Oui mais c'est parce que c'est des besoins qu'on s'est créés. On s'est créé beaucoup de besoins. Mais tu peux vivre simplement. Tu n'as qu'à remarquer si tu vas dans un coin où il n'y a rien, toute la modernité ne te sert à rien, tu es obligé de refaire comme avant, tout ça.*
> *123. H : C'est vrai.*

[403] Au présent, dans l'entretien.

124. S : Faire du feu, prendre soin de ceci, surveiller les arbres parce que tu sais que ce papayer, dans deux semaines ou dans deux jours (il sera mûr), après tu seras plus… observateur, plus captif mais tout (ce qu'on fait), c'est pour manger, tu vois. Toute l'activité de l'homme, c'est de manger.

Il décrit une société fonctionnant sur le troc, en fonction des besoins, et affranchie de l'esclavage que leurs besoins font peser sur les gens. Il décrit donc la fin de la déchéance du monde marchand et critique le monde industriel depuis le monde inspiré (la rigidité des routines).

Il me conseille de me comporter conformément au monde domestique (être bien élevée, humble, gentille) :

165. S : Quoi te donner comme conseils pour… il n'y a pas de/ comment on appelle ce que je veux te dire/ ça, la seule façon de se faire accepter partout ici, c'est que tu restes avec une humilité, c'est que tu restes humble. Les sourires, tout ça et… gentil, jamais de mots…
166. H : On n'a pas le droit de jurer ?
167. S : Si parce que tout le monde jure, parce que comme c'est l'Eglise qui a dit : « il ne faut pas jurer », c'est devenu un petit tabou mais les gens le disent des fois, parce qu'ils ont envie de/
168. H : De rigoler un peu, de plaisanter.
169. S : De plaisanter un peu mais c'est un truc défendu. Si on dit aux gens : « il ne faut pas faire ça », ils vont essayer de le faire quand même.

Puis, nous l'avons vu, il formule une critique plus générale depuis le monde civique vers le monde domestique (le paternalisme et l'autoritarisme du français et de l'église qui a affaibli les liens avec le Vanuatu) (tdp. 169).

Il considère les publicités pour la préservation des tortues et des roussettes comme une hypocrisie, dont le but est de manipuler les gens pour les pousser à consommer au lieu de subvenir à leurs besoins sans recourir au marché. A côté de cela, les exploitations de nickel qui polluent beaucoup plus ne sont pas inquiétées. Il oppose donc un compromis industriel et marchand (l'utilité : entre désirs et besoins) à l'hypocrisie des gens intéressés (ins/mar) et aux caprices du marché (ind/mar) :

96. S : Ils ont fait deux publicités à la télé pour faire écran. Des tortues. L'homme blanc sait bien que si…/ le français sait très bien qu'il n'a qu'à prendre les œufs, ils font des laboratoires et des tortues, tu en as… des millions qui vont être là.
97. H : Ah oui ?
98. S : Mais ils ont fait la pub sur les tortues, comme ça les Kanak ne vont pas les manger, ils vont aller acheter les boîtes de viande et tout ça, tu vois ?
99. H : Ah oui !
100. S : Les Roussettes. Mais c'est parce que ces deux pubs, c'est juste pour cacher la mine. Tu vas pas entendre une pub, demain à la télé : « ne coupez pas le minerais, ce n'est pas bon, vous polluez » (dom/ind) (rire).
101. H : (Rires).
102. S : Non, non, il n'y a pas. Ils ont mis des trucs sur des choses inutiles. On s'en fout des tortues !
103. H : (Rires).
104. S : On ne vit pas sur la tortue, c'est sur la terre qu'on vit (dom/ind), il ne faut pas (rire).

Sao tient ensuite des propos pouvant sembler contradictoires : d'un côté, il dit ne pas être dérangé par la présence de l'Etat français et des immigrés et d'un autre côté, si l'Etat français s'en va, ça ne le dérange pas non plus car cela permettrait de « remettre en valeur beaucoup de trucs qu'on a laissé tomber », comme l'agriculture, la pêche, le troc. C'est qu'il réprouve en fait l'industrialisation quand elle menace le patrimoine (domestique contre industriel) ainsi que la rigidité des routines (inspiration contre industriel) et qu'il dénonce la servitude de l'argent (déchéance du monde marchand) :

106. S : Ou sinon, ici il ne faut pas chasser le Blanc pour prendre sa place. Ça, je l'ai dit souvent à mes filles. Moi je ne fais pas de politique. Je suis un gars ici qui n'a aucune étiquette, parce que moi si l'Etat français il part d'ici, ça ne me dérange pas. Il reste là, mais moi ça ne me dérange pas. (…) Ce qui me dérange, c'est qu'il tire le minerai et tout ça (dom/ind). Mais s'il reste là, moi ça ne me dérange pas ! Parce qu'en ce moment, que ce soit Kanak, Chinois, ou Blanc, ou ceci, cela, ils ont tous les mêmes problèmes : Il faut qu'ils se réveillent le matin (ins/ind), il faut qu'ils aillent tous au boulot, il faut qu'ils cotisent, il faut qu'ils paient les impôts (déchéance marchand), il faut qu'ils paient les appart', tout le monde a les mêmes problèmes là-bas.

Il critique une société qui ne s'occupe pas de ses vieux et de ses enfants (domestique) divise et fabrique des pauvres, toute orientée qu'elle est par l'individualisme marchand (civique contre marchand) :

183. S : Mais c'est parce que on s'est aussi aperçu que ce n'était pas bien (le système français) ce qu'il a fait parce qu'ici avant, on n'amenait pas les vieux mettre dans les/ tu vois les centres de vieillard et les enfants dans les orphelinats. Il y en a pas dans notre peuple, c'est au contraire, il n'y a pas/ la société, tu vois ce que je veux dire ? Plus elle avance, mais elle est obligée de faire des pauvres.

Ses préoccupations vont vers la construction d'un avenir viable, une formule originale, d'un point de vue économique (mondes industriel et de l'inspiration), l'exploitation d'un produit vendable (compromis marchand-industriel). Il émet cela dit une critique depuis le monde industriel vers le monde de l'inspiration en reprochant aux indépendantistes « Tu vas faire comme lui, tu vas inventer un drapeau, une chanson, (…) tu vas fabriquer des cailloux, des sculptures et tu vas leur faire (rire), t'es fou ? », critique qui dénonce le gâchis de l'improvisation.

286. S : Mais parce qu'ils n'avaient pas de plan à mon avis. J'en ai parlé avec tous les gars… « il ne faut pas chasser l'homme blanc pour prendre sa place » ! Et ils me regardent et je leur dis : « vous allez chasser l'homme blanc, vous allez prendre sa place mais le système qu'il a mis là, on ne peut pas le chasser. Tu vas faire comme lui, tu vas inventer un drapeau, une chanson, tu ne peux pas faire d'armée, tu n'as pas d'armes. Tu vas faire de la monnaie, je ne sais pas, tu vas fabriquer des cailloux, des sculptures et tu vas leur faire (rire), t'es fou ? Mais par contre, j'ai un plan. - Ah oui, c'est quoi ? ». J'ai dit : « Vous chassez (les Blancs), vous me laissez gérer. Tous les clans qui sont ici, vous plantez de l'herbe. Je vais vous amenez des graines, vous allez tous planter de l'herbe, on va faire venir tous les voiliers du monde entier, ils viennent, ils fument, on récupère le pognon et puis on envoie nos gosses à l'université par là-bas (rire) ».

Sao dit ne pas comprendre pourquoi l'Etat interdit la plantation de tabac (ou peut-être insinue-t-il, qu'à la manière des tortues et des boîtes de viande, l'Etat a intérêt à rendre les tribus improductives pour les maintenir dans la dépendance) :

290. S : Nous, ici, (…) ce ne sont pas nos vieux qui ne veulent pas qu'on plante, ce n'est pas nous qui ne voulons pas planter, c'est le/ c'est l'Etat français qui ne veut pas qu'on plante. Et on ne sait pas pourquoi ! Même le tabac, là, il ne veut pas qu'on plante. Tu vois le tabac qu'on fume, on peut le planter ici mais il ne veut pas qu'on le plante.

Dans l'extrait correspondant aux tdp. 392-396, où Sao affirme que les gens ont l'habitude de l'Etat français, qui produit de bons consommateurs et de bons travailleurs zélés, il s'inscrit fermement dans le monde de l'inspiration depuis lequel il critique tous les autres mondes : le frein de l'habitude, tout abandonner (domestique), la vanité des apparences (opinion), l'état inhumain (civique), les gens intéressés (marchand), la rigidité des routines et l'oppression du raisonnable (industriel).

Louis (57 ans) évoque la déchéance de la coutume comme corollaire de la déchéance du monde marchand (la servitude de l'argent). Il se positionne en faveur d'un équilibre entre désir et besoin (compromis industriel-marchand) :

> *481-486. L : Mais la Nouvelle-Calédonie pourrait être autonome grâce au nickel. C'est un peu/ c'est ça que visent les indépendantistes, hein. (…) Des... c'est ce que je t'expliquais tout à l'heure. On crée, on crée un marché du travail, on crée des besoins à des gens qui n'en avaient pas. D'accord ? Après... bon et bien ces gens-là, ils finissent par connaître la valeur de l'argent, d'ailleurs la monnaie kanak a disparu... il y en a plus que sur la côte est de la monnaie kanak, il y en a même plus sur la côte ouest, même plus sur les îles, tu vois ? Il y a plein de, de… comment ? Tu as plein de choses, tu as plein de choses culturelles qui ont disparu ou qui ont évolué.*

Il formule une critique depuis le monde civique vers le monde domestique : il faut en finir avec le paternalisme qui empêche tout un chacun de prendre ses responsabilités. Il s'agit ainsi, à l'inverse de ce qui peut être reproché par le monde domestique au monde civique (l'irresponsabilité de monsieur-tout-le-monde) de responsabiliser les gens :

> *323. L : Au Nakamal, oui ce ne sont pas trop des gens qui votent à droite ça. Mais alors pourquoi (*Nom politicien indépendantiste 1*) est une calamité pour ici ? Et bien (*Nom politicien indépendantiste 1*) est une calamité parce que c'est le grand frère et tant qu'il sera là, personne ne prendra des responsabilités.*

Cette critique est confirmée par la façon dont il critique la forme réflexive : le corporatisme provoque la division. On trouve également une teinte d'inspiration dans ces critiques : les habitudes freinent les nouvelles idées :

> *325. L : S'il avait laissé la place et si quelqu'un d'autre était monté au créneau, mélanésien, bien sûr. Et... on aurait eu forcément des changements parce que quand tu as des changements dans une mairie et bien tu as un souffle neuf qui arrive, tu vois ?*

Je lui trouve aussi un ancrage très industriel : Néaoutyine est considéré comme un petit chef dont la compétence peut être remise en question. Le monde civique trouve dans les mondes industriel et marchand, des alliés. Ce qui est en jeu ici, c'est l'inefficacité du service public et l'inadaptation des ressources mobilisées (et donc le non-respect de l'équilibre entre désir et besoin) par Néaoutyine :

> *325. L : C'est comme Néaoutyine, comme il est président de la province nord il s'occupe... par rapport à Poindimié des grands dossiers tu vois. C'est-à-dire les routes, l'électricité, les adductions d'eau... bon. Mais il est tellement en avance sur son temps par rapport à ces dossiers, qu'il met en place des structures qui ne seront utilisées que dans 10, 15, voire 20 ans. Par exemple la station d'épuration des eaux usées, elle sert déjà… pour l'hôtel de Tiéti et puis pour le lycée. Mais c'est une usine qui est prévue pour une commune de 20'000 personnes ! Or Ils sont 3500. Donc quand est-ce qu'elle va tourner à plein cette usine ? Tu vois ?*
> *326. H : Ah oui d'accord. Donc c'est une espèce de gros investissement/*
> *327. L : Le système d'adduction des eaux usées, tu as déjà/ d'ailleurs les routes sont défoncées à cause de ça, dans Poindimié, tu as des bouches d'égouts, tu vois tu as les tuyaux qui passent, les gens ils ont dix ans pour se raccorder au réseau. Dix ans ! Donc il a 10 ans d'avance. Donc il n'y a que le lycée et le Tiéti Tera qui se servent d'une station d'épuration prévue pour 20'000 personnes.*
> *(…)*
> *345. L : C'est tout de suite la folie. Oui c'est une folie des grandeurs. On prend le mieux, surdimensionné par rapport à une commune/ bon remarque cela dit, on s'en fout, c'est l'état qui paye, une grande partie hein.*

Le compromis civique-industriel se confirme ici : la présence de Néaoutyine empêche la commune de passer à droite. Il représente donc une méthode efficace de mobilisation (contre la droite). On y lit également une pointe de domestique (Néaoutyine est bien obligé d'honorer ses responsabilités de chef).

> *329. L : Il s'est pas incrusté, c'est une... c'est une obligation politique. Hein, moi je comprends très bien pourquoi il le fait.... sur l'échiquier de la Nouvelle-Calédonie, Poindimié ne peut pas être une.../ enfin dans l'esprit des indépendantistes, Poindimié ne peut pas être une commune qui passe à droite. Donc le risque devait exister si Néaoutyine ne se représentait pas et si d'autres personnes y allaient. Sans doute, tu vois/*

Louis revient ensuite sur sa critique, laissant transparaitre un déchirement à l'intérieur du monde civique : faut-il responsabiliser les gens ? N'est-ce pas plus sûr d'accorder sa confiance à ceux qui ont déjà fait leur preuve, à la « compétence de l'homme de métier » (civique-industriel) :

> *330. H : Il y a d'autres gens qui ne sont pas prêts ? A…*
> *331. L : Voilà mais quand tu vois les élus et comment ils se débrouillent, tu te dis qu'effectivement, peut-être qu'ils ne sont pas prêts parce que l'impression qu'ils ont sur Poindimié c'est que c'est Néaoutyine qui décide tout. Et les commissions de travail, elles ont tellement peur de Néaoutyine que… finalement elles ne proposent rien, et… les élus... ce sont des élus pour faire joli, quoi. Pourtant, il y en a quelque uns qui essaient de bouger mais ce n'est pas évident. Mais tu vois, par exemple Poindimié est une des rares communes de la Nouvelle-Calédonie qui n'a pas d'animateur municipal.*

Il pointe une mauvaise gestion de la coordination des activités (monde industriel). La mauvaise gestion « épuise » les dirigeants, les confinant dans un état proche de la déchéance de ce monde (inefficace, improductif) :

> *333. L : Un animateur municipal c'est quelqu'un qui prévoit toutes les manifestations, qui coordonne toutes les activités, qui coordonne l'utilisation de toutes les infrastructures sportives, etcetera... tu vois ? Et qui est en lien, et qui fait le lien entre la mairie et les associations quelles qu'elles soient, culturelles, sportives.../*
> *334. H : Oui c'est intéressant comme job ça.*
> *335. L : Et bien oui ! Mais c'est un boulot énorme. Mais il n'y en a pas. Donc du coup ce sont les élus qui le font. Qui s'épuisent à le faire ! Parce qu'ils n'ont pas que ça à faire.*

Qu'il soit tantôt petit, tantôt grand (dans les mondes civique et industriel), la grandeur de Néaoutyine ne semble pas remise en question dans les monde domestique et de l'opinion :

> *339. L : Au niveau des provinces je vote pour Néaoutyine parce… qu'il n'y a que lui qui… tienne la route au niveau des élus... provinciaux. C'est le leader, je veux dire le dossier Nickel, l'usine du nord etcetera, il n'y a que lui qui puisse mener ça à bout. Ce n'est pas l'autre vice-président qui s'appelle Tuyénon qui est de Canala, lui c'est une bille.... y en a un autre aussi qui s'appelle Jean-Pierre Diawé, c'est un ancien collègue, instituteur qui, lui, tient la route par contre. Mais bon il fait partie du même parti du PALIKA que Néaoutyine donc c'est Néaoutyine la tête quoi.*

Louis parle de la gestion des ressources naturelles, d'un traitement technique de l'environnement pour le bien de tous, ce qui le rapproche d'un compromis type civique-industriel :

> *419. L : De la même façon que, tu vois, si je vote pour Néaoutyine parce qu'il me paraît être le seul leader en province nord qui tienne la route, je ne suis pas d'accord qu'il développe les mines… Obliger les gens à entrer dans la société de consommation, créer de l'emploi à tout prix, non. Bon, les Mélanésiens ont énormément de terres, ils peuvent en vivre... on pourrait développer le tourisme, on pourrait développer/ il y a sûrement d'autres alternatives que/*

420. H : Que le nickel.
421. L : Absolument, industrialiser le pays, pourrir le lagon et... tu vois/

En regard des nouveaux leaders politiques, Louis dénonce leur corruption par l'état français (tdp 607) et leur mainmise qui déresponsabilise les gens, ce qui l'inscrit dans la critique du monde domestique depuis le monde civique :

964. L : Après, ceux qui ne sont pas fichés ce sont les jeunes, parce qu'ils n'ont encore rien fait. Bon... les leaders/ tu as vu dans ce pays ! Les leaders, tant qu'ils sont là, il n'y a personne qui bouge. Sauf chez les Blancs, là ce n'est pas pareil, c'est un peu différent là (rires).

Cette critique se retrouve, nous l'avons vu dans la première analyse lorsqu'il dénonce les habitudes de copinage entre familles de leaders (Néaoutyine et Tjibaou) et familles Caldoches (tdp 231 et 233). La voix de la liberté reste celle du peuple (civique) mais il faudra que les leaders se fédèrent autour d'un intérêt pécuniaire pour l'indépendance (civique contre marchand) :

479. L : Et... l'indépendance elle viendra… du peuple calédonien quand certains leaders trouveront leur avantage pour s'en foutre plein les poches, que la Calédonie soit indépendante. Et ce sera des leaders de tous les bords.

Aux tdp. 974-982, Louis s'oppose aux campagnes d'adhésion et à la manipulation de l'opinion par l'USTKE (compromis civique-opinion). Jodar est ainsi perçu comme un agitateur politique sans gêne (critique depuis le monde domestique). L'adhésion massive à son parti est intéressée (critique envers le monde marchand et le monde de l'opinion). Il utilise des techniques de mobilisation qui pervertissent le monde civique en le compromettant avec le monde de l'opinion et le monde industriel :

1000. L : Et bien il a besoin de fonds hein ! Forcément ! Là, quand tu as une représentativité, tu as de l'argent. Quand tu n'as pas de représentativité, il faut le trouver l'argent hein. L'USTKE c'est... un parti qui est capable de faire des concerts, faire venir des stars internationales, du reggae surtout tu vois, c'est très populaire chez les Kanak.
1001. H : Evidemment, ça plait !
1002. L : Ils sont capables d'avoir... 80, 80'000 watts en façade... ils sont capables de faire venir 10-15'000 personnes sur un site... Oui bon, putain ils ont des moyens quoi ! Et puis ils font payer les entrées. Ils ont du pognon. Et puis ils sont aidés par... va savoir qui, hein. Le parti communiste français, CFDT. Parti communiste russe, peut-être ; Cuba, va savoir ! Mais putain, ils ont du pognon et puis, et puis ils ont un système de racket de, de leurs adhérents qui est vachement efficace hein.

Jodar s'est également rendu coupable, selon Louis, du morcellement de l'USTKE (il l'a propulsé dans la déchéance du monde civique) :

988. L : Tu vois ? Bon. Cela dit, il est mal barré, il a morcelé le USTKE, lui alors!
989. H : Ah oui ?
990. L : Bah oui, c'était lui le secrétaire/ le président, du président du USTKE. Il sort de taule, et il crée son syndicat à lui.
991. H : Ah bon ?
(…)
996. L : Et bien oui. Il a fait... je ne sais pas, douze mois ou dix-huit mois de taule. Il sort de taule, il quitte l'USTKE, il crée son mouvement syndical.

Louis réprouve les querelles de clocher qui ont un effet néfaste sur l'exercice de la démocratie (critique depuis le monde civique vers le monde domestique), il s'agit à nouveau de vaincre le

paternalisme et le copinage qui détournent les formes légales de l'usage auquel elles devraient se destiner (la volonté générale) :

> *313-321. L : Oui mais les gens continuent à voter pour lui. C'est ça qui... qui est bizarre, tu vois. En fait si tu veux, (*Nom politicien indépendantiste 1*) c'est un malin. Entre le premier tour et le deuxième tour des élections municipales, il n'est pas passé au premier tour comme les fois précédentes. Qu'est-ce qu'ils ont fait ? Ils ont pris les listes des électeurs, ils sont allés voir chaque mec qui n'avait pas voté et qui est à Nouméa ou ailleurs et ils lui ont, ils leur ont fait signer des procurations. Ils en ont récupéré, je ne sais pas combien, 50, 70, 100, je ne sais pas. (…) C'est grâce à ces procurations qu'il a eu la majorité... absolue, c'est sûr. (…) Et là, moi, j'ai appelé à voter à droite. Les copains : « hey Louis, t'as fumé du foin ou quoi ? » (rires). Là je suis tombé complètement à plat. Je n'ai pas du tout été suivi. Bon, moi j'avais envoyé des mails à tous les Blancs que je connais tu vois. J'ai pas du tout été suivi, parce que les gens traditionnellement votent à gauche ici/ enfin les Blancs, Pas les Blancs, « les Blancs », les zoreilles quoi.*

Nous le voyons, Louis est un citoyen des mondes civique et industriel avant tout. Il établit de nombreux compromis entre ces deux mondes. Les relations entre mondes civique et domestique sont, chez lui, ambigües, et marquées par des tensions intrapersonnelles : les agents du changement ne sont guère appréciés de Louis. Il dénonce ainsi abondamment la déchéance domestique, depuis le monde civique.

Lorsque je lui demande ce qu'il pense des relations entre les différentes communautés, **Itö (53 ans)** me donne une étrange réponse :

> *210. I : Les relations entre les communautés, c'est pour ça que je disais aussi que… c'est dommage qu'il n'y ait plus l'armée.*
> *211. H : Mmh ?*
> *212. I : L'armée obligatoire. Pourquoi ? Bon aussi, avant, il y avait un avantage : c'est de pouvoir sortir du… pays. Deuxièmement, on nous apprend à l'armée le respect de vivre en communauté, avec d'autres ethnies, le respect du supérieur, le respect des biens, hein ? Du matériel, de tout ce qu'il y a. Quand je dis aux… jeunes, là, je dis : « demain… Mr Morini vous donne… le tractopelle, pour faire un trou et puis vous vous amusez avec et vous cassez le tractopelle. Alors comme le trou, il faut le faire, alors je vais vous dire une fois : "et bien, vous allez prendre la barre à mine, la pelle et la brouette". Alors, dites-moi lequel des deux est plus avantageux ? (…)*
> *215. H : Et ça c'est l'armée qui apprend le… ?*
> *216-218. I : Et bien, c'est déjà quelque chose d'important parce que les… la ponctualité, à 6h il faut être debout là pour aller au sport. A 8h, il faut être là-bas sous les couleurs pour faire… la campagne. Pour venir au travail et bien il faut être là à six, sept heures.*

La logique industrielle est largement dominante dans les propos d'Itö. Elle transparaît dans la façon dont il valorise la performance, et l'à venir : « demain, le patron vous donne le tractopelle (…) lequel des deux est le plus avantageux ? », la rigueur, vertu acquise au service militaire, la priorité répétée sur « le respect du matériel ». La nécessité de savoir faire preuve de « responsabilité » et de respect envers le supérieur ou le collègue renvoie, quant à elle, au monde domestique.

Il mentionne les techniques de gestion et de préservation du patrimoine immatériel et appelle à l'efficacité industrielle, au traitement technique appliqué à la préservation de l'environnement, envisagé comme un patrimoine, et à la lutte contre le gaspillage. Il exprime ainsi un compromis entre monde industriel et monde domestique. Par ailleurs, lorsqu'il réfère à l'espace vierge où les enfants pourraient se réaliser librement, il établit un compromis domestique-inspiré:

> *548-556. I : Je le répète encore aujourd'hui : tout le monde croit qu'on est sur un continent. Mais on est sur une île. Hein ? Peu importe ce qu'on veut faire, il ne faut pas oublier l'espace. C'est petit. Hein ? Ce*

n'est pas quelque chose, un grand continent comme l'Australie ou d'autres pays. Notre seule voix/ nous on est le plus grand continent du monde, à la surface, mais ce n'est que de l'eau, c'est le Pacifique. L'océan Pacifique. Mais on est petit par nos îles. C'est ça la différence. (…) Tu ne peux pas accueillir tout le monde. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'il faut faire un calcul d'économiste, pour savoir le nombre de personnes que tu pourras, rece-/ garder, hein ? Par rapport à l'espace que tu vas utiliser mais aussi à l'espace que tu vas protéger. Tu vois. Parce qu'il faut protéger de l'espace. Parce que cela va servir aux enfants de nos enfants mais aussi à garder cette part de liberté. Cet espace vierge va être une part de liberté pour pouvoir aller à la pêche, à la chasse, faire des choses qu'on a l'habitude de faire.

De la même manière que Guevara, Itö adresse une critique au monde domestique depuis le monde marchand et le monde de l'inspiration. Il s'agit de se libérer des relations personnelles, de rompre les attaches locales et de braver les préjugés afin de disposer de son argent et de réaliser ses projets (liberté de posséder une voiture) :

272. H : Vous dites que c'est en voyageant qu'on s'ouvre mais j'ai entendu souvent des gens dire que… quand on est dans un système coutumier, on n'arrive pas à économiser pour voyager.
273. I : Mais, non, non, non. Ça c'est une histoire de volonté. C'est une histoire de volonté. Si tu veux, tu peux. Aide-toi, le ciel t'aidera. Hein ! Moi, comme j'ai fait, j'étais dans le système coutumier, j'ai fait là-bas, j'ai dit au patron : « et bien moi je travaille », je vais là-bas, je reviens avec mon billet d'avion : « et bien papa, tu paies le billet d'avion ». Je suis allé voir juste mon père, ma mère, ma grand-mère, pour dire : « voilà, moi je paie ça », ok, et je suis parti là-bas sans dire un mot, avec le sac à dos là, j'étais dans l'avion !
274. H : Et ça on ne vous a pas reproché de ne pas/ par exemple de pas, d'avoir acheté le billet plutôt que/ je ne sais pas, autre chose… ou avoir distribué/
275. I : Mais c'est un choix ! Si tu veux avoir une belle voiture, puis moi je marche à pied, c'est ton choix ! Et mon choix, c'est le mien !
276. H : Oui. D'accord, ok.

Dans l'extrait suivant, Itö commence par adresser un conseil qu'il considère comme particulièrement important à suivre pour quelqu'un qui arrive sur le territoire : la KNC est inscrite sur un statut particulier (accord) auquel il convient d'adhérer. Il s'inscrit dans le monde civique, inscription dont l'idée se renforce dans la formule « Nouvelle-Calédonie et dépendant » (le statut a été décrété suite à une mobilisation visant à vaincre le paternalisme, le monde civique critique ici le monde domestique). Itö valorise le geste de protestation (compromis civique-inspiré) et la correction dans l'application des statuts (compromis civique-domestique), dans la mesure où le maintien du statut « et dépendant » permet de revendiquer une autonomie interne. Il précise que la prise de possession de la France se caractérise par le fait que l'on rend pauvre dans son propre pays (déchéance marchand : la servitude de l'argent) par l'individualisme marchand (civique contre marchand) et par la déchéance industrielle, à travers la robotisation (traiter les gens comme des choses) :

135. I : Il ne faut pas faire n'importe quoi, parce qu'on est inscrit sur un statut particulier. Déjà on n'est pas… une province de France, on est un territoire (civ-dom). (…) et c'est ça qui est dommage, c'est qu'en Nouvelle-Calédonie, il manque encore un mot, c'est: « et dépendant » (civ/dom). C'est « <u>Nouvelle-Calédonie et dépendant</u> ». Et on dit toujours Nouvelle-Calédonie. Parce que la Nouvelle-Calédonie c'est une prise de possession de la France. A la différence de Tahiti, c'est le roi Pomaré 1er qui a donné Tahiti (civ-ins)…
136. H : A la France.
137. I : A la France. C'est ça la différence entre les deux.
138. H : Ah oui ! D'accord.
139. I : Tandis qu'ici c'est une prise de possession (civ/dom).
(…)
147. I : On dépend de la France !
148. H : Oui. Mais vous dîtes qu'à cause de cette prise de possession vous dépendez… ou ?

149. I : Et bien oui, parce que c'est une prise coloniale (civ/dom).
150. H : Oui. Mais dépendant/ parce que dépendant ça fait aussi un peu, perfusion.
151. I : Et bien la dépendance c'est ça hein, c'est le robinet ouvert (déchéance marchand).
152. H : Oui. On arrose pour que les mecs se taisent. Et on divise pour mieux régner.
153. H : Diviser pour mieux régner. Ça ce n'est pas la première fois que… j'entends ça.
154. I : Mais tu sais, les mots changent mais la manière de faire, c'est toujours les mêmes ! C'est comme je disais tout à l'heure, le racisme, s'il n'y avait pas d'hommes, il n'y aurait pas de racisme, mais le racisme évolue en même temps que l'homme. Le/ l'esclavage moderne : on va dans le Tiers-Monde, pour la main d'œuvre moins chère. Et bien c'est le nouvel esclavage (déchéance marchand) !
(…)
156. I : Et on rend pauvre dans son propre pays (déchéance marchand). D'où la robotisation (déchéance industriel). On voit là, maintenant qu'il y a l'Europe et bien la plupart des Français vont ailleurs ! Pour aller monter des entreprises (dom/civ-ind). Jusqu'en Tchétchénie, jusque…/ ils vont ailleurs ! Pourquoi ? Parce que c'est des pays en voie de développement. Alors on va vite investir là-bas pour monter des grosses sociétés.

Il élargit la critique à certains phénomènes de la mondialisation (les méthodes pour faire affaire conduisent à la délocalisation des industries, le compromis marchand-industriel est critiqué depuis le monde domestique).

Il enjoint les gens à ne pas investir bêtement :

168. I : Et bien, que… que les gens, quand ils viennent, ici ne faut pas qu'ils investissent… bêtement. Il ne faut pas qu'ils fassent n'importe quoi dans le sens où on est appelé à un statut où il y aurait un robot/ une auto-détermination. Et les gens, ils seront/ même les Français ils sauront qu'ils n'auront pas le droit de vote. Hein ? Parce que nous on dit comme ça : « Quand on nous demande à nous Kanak de faire des propositions et bien les propositions qu'on fait, nous on les appelle des propositions, mais l'ombre de ce mot, c'est quoi ? C'est des concessions (qu') on fait ». On fait des concessions sur des choses qui nous appartiennent.

L'auto-détermination renvoie à la propriété inaliénable du peuple kanak, « tout ne s'achète pas » et l'investisseur ne peut pas se dégager des relations personnelles, enracinées localement (domestique contre marchand).

Quand je lui demande quelles sont les solutions qu'il préconise, il formule ce qui ressemble fort à des compromis civique-domestique (bon sens dans l'exploitation des ressources économiques, allant dans le sens d'une extension des droits civiques) et civique-industriel : l'actionnariat populaire rend les personnes maîtresses de l'outil, ce qui constitue une méthode efficace de mobilisation :

175. H : Comment vous voyez que/ enfin, comment vous pourriez sortir de ça justement ? Parce que c'est vrai que vous dites… vous restez en bas ?
(…)
178. I : Il y a… deux points importants dans ce/ pour sortir de là ! C'est un : c'est que si on dit qu'on est un pays riche, ça veut dire que sur tout le minerai, qu'il y ait 0,1% qu'il soit alloué à la protection de l'environnement, à la santé, à l'éducation et au social.

Qui plus est, cela encourage les gens impliqués à prendre soin de l'outil et la productivité des travailleurs motivés s'en trouve accrue (compromis civique et industriel). La réduction de la concurrence et de l'individualisme marchand est rendue possible par l'actionnariat populaire (critique civique vers le monde marchand) :

182-208. I : Deuxième point important : dans tout gros projet à caractère économique, tous les gros projets économiques, que ce soit le nickel, ces projets-là, c'est qu'on ouvre le capital à l'actionnariat populaire. Hein ? Et là on commence à amener tous les hommes au même niveau. Et ceux qui sont dans

l'actionnariat populaire, qu'ils soient à l'intérieur comme employés, ou à l'extérieur, ils sont tous maîtres de l'outil. Ça veut dire que demain, ils ne vont jamais le casser. Parce que c'est ce qui va leur amener de l'argent. Pour vivre. (…) Et bien après/ enfin/ mais c'est un peu ce qu'on a fait ici dans le… sur ce projet-là, on a ouvert l'actionnariat populaire à la commune de Bourail. Ça fait qu'ensuite, ce regroupement de personnes, ils sont/ ils nomment, les gens qui veulent appartenir à la gestion hein ! Du capital du groupe. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire automatiquement il y a un conseil d'administration qui change. Et dans ce conseil d'administration, il y a des représentants… comme un bureau, qui sortent et qui seront, mis… à disputer, dans la société, avec les autres partenaires financiers qui sont là. Hein ? Ça veut dire ça. (…) Parce que si on laisse ouvert le capital à l'actionnariat populaire, le mec va dire : « moi je fais partie du club, combien ? 100 millions ? Oui, je fais un chèque de 100 millions, pouf ! » et le reste, ils n'ont rien. Tandis que là, on dit comme ça, on met une barre, c'est 10 à 100 francs, ça te fait 1000. Après les gens te disent 1000, t'as 10, après c'est fini, c'est tout !

Au tdp. 619, Itö réfère à la maîtrise, à la compétence des jeunes formés en France, à la gestion, au pilotage. Il s'appuie donc effectivement sur le monde industriel pour construire le futur de la KNC et élabore un compromis avec le monde domestique lorsqu'il réfère à la confiance :

619. I : On ne maîtrisait pas les choses (il réfère à l'économie et à l'entrepreneuriat). (…) La connaissance, on ne les maîtrisait pas. Et puis après il y a la partie sécuritaire qui est la confiance. Si tu ne peux pas donner un capital confiance à quelqu'un… et puis que tu t'aperçois au bout de quelques temps que et bien… comme on dit, excusez-moi l'expression tu t'es fait bananer ! Hein, c'est ça. Alors qu'est-ce qu'on fait ? Et bien on attend que les jeunes reviennent des grandes études, pour qu'on commence à placer des structures d'accompagnement, des structures comme un comité de pilotage, techniques hein, des choses comme ça.

Shaou (50 ans) et Malcolm (63 ans) se montrent passablement découragés face au futur. L'indépendance a été balayée par les Accords. Les leaders, à commencer par Tjibaou, se sont coupés de la base et les frères de lutte ont été divisés (déchéance du monde civique). Le monde domestique déchoit également, laissant place à un paysage rempli de traitres, d'enfants impolis qui ne respectent plus les vieux et les traditions (tdp. 311-367). Certains jeunes vont « faire clochard » à Nouméa :

*206. S : (*A propos des jeunes kanak clochards à Nouméa*) Ça c'est son choix.*
207. M : Ça c'est bien son choix, c'est son choix, s'il a voulu aller rester dans la rue, là.
208. S : Pour nous ça fait/
209. M : Ça nous fait honte /
210. S : Dans la coutume à nous, ça fait honte qu'un de nos frères ou un fiston/ un fils quoi/ il a fait SDF à Nouméa. Pour nous, la famille c'est ça. Comme moi, si ce n'était pas la famille (inaudible) moi je ne serais pas là. Parce que c'est ma famille.
211. M : Tous ceux qui font les clochards, c'est des mecs d'ailleurs, pas des mecs d'ici.
(…)
218. M : (Inaudible). Parce que le mot clochard en kanak c'est… parce que le Kanak, il n'est pas comme ça.
219. S : C'est chez vous. Vous, vous avez des clochards. On sait parce que…
220. H : Parce que les gens ils abandonnent.
221. S : C'est en ville quoi. Et après (machin ?) en ville, c'est la maison.
222. M : Non parce que voilà, voilà (inaudible). Nous on vit ensemble.

L'expression « faire clochard » montre à quel point la pratique est difficile à concevoir et donne l'impression que l'on « fait clochard » comme on « fait médecine ». Dans un contexte réglé par le respect des anciens, l'engendrement depuis la tradition, les relations d'autorité, de subordination, d'honneur et de honte, le laisser-aller et le sans-gêne, exhibé par certains jeunes en pleine rue de Nouméa, jette l'opprobre sur la famille.

Comme je l'ai déjà souligné, Shaou raconte qu'il a fait un esclandre à la mairie, lors du mariage de son frère et donc d'une cérémonie familiale qui constitue l'événement domestique par excellence :

> *838. H : Et puis vous, vous avez l'impression que les Événements appartiennent au passé ou bien qu'ils ne sont toujours pas terminés ? Que ce sont des choses passées ou que ce sont/*
> *839. Shaou : Pour moi, je dis… « ouah »/ pour moi c'est le passé… je ne crois pas, même si tu prends le passé, tu iras[404] toujours au présent. Ce que tu auras fait[405] dans le passé, et bien tu vas le continuer dans le présent. C'est même/ on parle de passé là, peut-être que tu mourras[406] après-demain, si ce n'est pas moi. On ne sait pas ce qui va se passer en 2014, s'il y a quelque chose (ou) s'il n'y a[407] pas. Peut-être qu'on ira[408] sur le terrain quoi ! Parce que là, là, tu vois, les leaders et l'Etat, ils ont fait trop de choses que je n'aime pas/*
> *840. H : Avec les leaders Kanak/*
> *841-843. S : Quand j'ai dit ça, à la mairie, à Poindimié, une fois-là/ quand il y a (eu) le mariage à mon frère, je suis parti là-bas. Je suis parti là-bas, à la mairie, j'ai dit aux autres : « vous les programmes que vous avez fait ici à la mairie, c'est nous le peuple qui avons décidé de faire tout ça (civ/dom). Moi si je suis encore ici parce que je suis chez moi, ici à Poindimié (domestique). Je ne suis pas chez quelqu'un d'autre. C'est ma commune, c'est ma commune ». Et j'ai un Blanc qui vient et puis qui a parlé mauvais avec moi. J'ai dit : « tu sais, moi je ne te connais pas, ta couleur, je n'aime pas ta couleur ». J'ai déjà vécu ce coup-là, je n'aime pas ta couleur. Comme ça au Blanc, à Poindimié, au mariage à mon frère (domestique) : « toi, je ne te connais pas, je t'ai jamais vu ici ». (…) J'ai dit comme ça : « les Événements là, j'étais là, (pendant) les Événements. On a fait la mairie, c'était nous, j'étais là. J'étais là parce que je voulais[409] que la commune soit Kanak (civique) et toi le Blanc, je ne t'aime pas moi, je ne te connais pas, je n'aime pas ta couleur ». J'ai dit comme ça : « les gens qui sont blancs je n'aime pas leur couleur[410] ». J'ai dit aux deux : « vous êtes ma famille (domestique), ici à la mairie, mais pour le moment vous n'êtes pas ma famille/j'ai dit comme ça/ « c'est à cinq heure, en attendant vous n'êtes/ quand c'est fini le travail, là on sera[411] la famille, maintenant on parlera[412]. (…) J'ai dit aux deux : « je veux que ce soit kanak la commune, je ne veux pas… ».*
> *844. H : C'est nous qui dirigeons nos terres chez nous/*
> *845. S : Voilà/*

Il y dénonce un scandale (critique du monde civique envers le monde domestique) : les autorités en place se sont accaparé les programmes et donc le prestige des actions réalisées par le peuple (opinion). Il signifie par de nombreuses interjections qu'il est chez lui, ce qui lui confère un rang inscrit dans la génération et la tradition. Il valorise la demeure. Il se sert de cette anecdote exemplaire, où il formule des remontrances aux Blancs et à sa famille, pour replacer la discussion (on ne sait pas laquelle) dans le cadre qui convient : la famille. Il souhaite ainsi quitter le formalisme inadapté (critique du monde industriel depuis le monde domestique) d'une situation qui mêle les relations familiales aux relations institutionnelles et replacer le conflit dans la sphère familiale où la tradition et l'aisance des habitudes ne laissent pas de place au superficiel.

Pour **Lovelita (46 ans)**, le bien commun réside dans le monde domestique : l'accent est mis ici sur la serviabilité, les actions d'inviter, de donner ; elle mentionne la cérémonie familiale du mariage :

---

[404] Au futur proche, dans l'entretien.
[405] « vas faire », dans l'entretien.
[406] Au présent, dans l'entretien.
[407] Au futur, dans l'entretien.
[408] Au présent, dans l'entretien.
[409] Idem.
[410] « ta couleur », dans l'entretien.
[411] Au présent, dans l'entretien.
[412] Au futur proche, dans l'entretien.

151. H : Mmh, si par exemple…/ voilà : si vous deviez dire par exemple un message aux gens autour, dans le reste du monde, pour dire : « voilà comment nous on vit » et bien, qu'est-ce que ce serait ?
152. R : Et bien tu vois quand les gens de (là-bas ?) viennent ici (et qu'il) y a quelque chose de prévu, qu'ils se marient ici, mais par rapport à notre coutume ici, à Lifou, ils vont dire : « mais c'est quoi ça ?! ». Parce que… quand ils arrivent de chez eux, là/
153. H : Mmh.
154. L : Ce n'est pas pareil.
155. R : On les accueille.
156. L : Au fait tout quoi !
157. R : Et puis il y a ça/ il y a ça même jusqu'au jour où ils vont partir, on aura toujours quelque chose à leur donner. Et c'est là qu'ils vont se dire/
158. L : On les accueille bien, on aime bien accueillir.
159. R : Vraiment, la coutume ici, à Lifou, ce n'est pas pareil qu'à la Grande Terre et puis qu'à Ouvéa/

Pour elle, il faut avant tout rester uni tout en faisant notre politique (civique) et éduquer les jeunes (domestique) (tdp. 521-527)

Elle redoute que la KNC ne devienne comme le Vanuatu et souhaite rester dans la France pour avoir plus de sous (marchand). Elle pense qu'il faudrait s'organiser pour pouvoir bien fonctionner (industriel) avant de réclamer l'indépendance :

776. H : Oui et toi, alors, en 2014, si tu votes, tu votes quoi ? Indépendance ou Nouvelle Calédonie française ?
777. L : Si je vois que… c'est bon/ mais il faut que… on marche toujours avec…/ moi, je veux qu'on marche toujours avec la France, comme ça on a plus de sous (rires). Et bien oui !
778. H : Et bien oui.
779. L : Si jamais on fait indépendance et qu'on fait[413] *comme le Vanuatu là. Le Vanuatu, il est dans le…*
780. H : Dans la merde.
781. L : C'est bien beau de faire ça, mais petit à petit, il faut que vous, les politiciens vous appreniez déjà… à bien travailler entre vous. Déjà là : les gens ici chez nous, à la province, déjà qu'on n'arrivait pas (à s'accorder) : « ah moi, j'ai envie de faire ça, je veux faire ça », il faut aller voir l'autre là-bas ! – Non, mais il faut faire ça » (rires).
782. H : Ah oui, s'organiser.

Hip (46 ans) formule beaucoup de critiques depuis le monde domestique (les jeunes sont criards, ils revendiquent la Kanaky mais n'assument pas) :

825. HIP: Il ne faut pas se laisser faire (par) le temps. Parce que la délinquance elle est là, là. Elle est déjà parmi nous. Alors il faut/ c'est bien beau de prononcer "Kanaky", et puis après de prononcer "je suis fier d'être Kanaky" mais Kanaky c'est quoi? C'est la terre, il faut travailler la terre pour avoir un peu d'argent pour manger, pour acheter du pain ». Mais moi je suis ni (pour le) drapeau kanaky, ni (pour le) drapeau français, pour moi ça/ c'est bien beau de porter tous ces mots, mais il faut être fier, aussi ! Il faut travailler. Il ne faut pas dormir.

Tout comme Guevara, Hip s'offusque des jeunes qui passent leur journée à demander des sous aux autres. Cette critique ne s'adresse néanmoins pas, cette fois-ci, au monde civique depuis le monde marchand mais depuis le monde domestique. Il ne supporte plus le laisser-aller de son neveu et le manque de correction qu'il affiche tous les soirs. Il s'agit donc de mobiliser les formes légales (droits, procédures) pour l'obtention d'une aide (monde civique), permettant son neveu de subvenir à ses besoins sans dépendre des autres (monde industriel) :

[413] Au futur proche, dans l'entretien.

865. HIP: C'est ça, un peu. C'est pour ça je dis aux jeunes, tout le temps, ici: « Ce n'est pas une vie d'aller toujours demander, tous les soirs 100 francs au nakamal ».
866. H : Oui. Mmh.
867. HIP: C'est pour ça (que) j'étais[414] *en colère contre lui hier.*
868. H : Mais tu fais ça pour son bien, quoi !
869-875. HIP: Et bien justement! Mais j'ai parlé avec sa mère, l'autre fois, Léa[415]*. Parce que l'association qu'on a créée, la croix bleue, c'est pour les petits jeunes qui sont un peu malades comme lui. Mais lui il n'est pas malade de naissance. (…) Puis eux, les gens qu'on a fait venir de Nouméa, les psychologues, et bien on a payé leur billet de Nouméa pour pouvoir (les faire venir) nous aider ici. (…) De le soigner ou récupérer une petite pension de sa maladie, tu vois, tous les mois 15'000. Mais il faut d'abord aller voir le docteur, (pour savoir) si vraiment il est malade. Mais ils n'ont pas/ et bien il est toujours là. On va voir si jamais (il obtient sa pension), peut-être (qu') il va regarder le soleil se lever le matin. Nous on s'en foutra*[416]*, lui il s'en foutra*[417] *parce qu'à la fin du mois il aura*[418] *son…/ ses 15'000 francs par mois. Ça fait que déjà, c'est déjà pas mal, au lieu de le laisser traîner comme ça.*

Lorsque je lui demande de m'héberger, Hip tente de convaincre le petit être du monde domestique que constitue Anne (« c'est une femme qui est un peu faible »). Anne a des préoccupations domestiques (elle redoute d'avoir à supporter de la honte face à la qualité de son habitat, elle veut me recevoir comme il se doit). Il lui oppose des arguments du même type (ils ont commencé par dormir sous tente, ils sont tout de même mieux chez nous) mêlés d'arguments inspirés (ils viennent pour découvrir). Il sait que je ne suis pas venue juste pour le tourisme mais pour partager (entreprendre une aventure) et notre rencontre peut potentiellement bousculer les habitudes :

139-159. HIP: (Quand vous m'avez demandé l'hospitalité), c'est ça… j'ai ressenti… enfin c'est depuis avant déjà, il y a des kamadra, des amis qui sont venus au nakamal, pour dire : « voilà/ mais dans ma tête, il fallait[419] *d'abord que j'explique d'abord à Anne parce que c'est bon, c'est une femme qui est un peu faible des fois et elle va me dire : « non, dans la case c'est comme ça, ma maison en taules c'est comme ça (…). Elle est partie, elle est restée dans des immeubles, elle va revenir » et bien je lui ai dit : « et bien les kamadra qui sont venus ici, là, eux ce n'est pas question de/ par exemple, tiens, les touristes quand ils passaient et bien eux ils étaient avec leur tente. Eux c'est juste pour voir un peu la culture à nous. C'est ça leur idée ». (…) Quand on voit un étranger qui est arrivé dans la tribu/ et bien par exemple dans la tribu, et bien les gens on les invite parce qu'on sait qu'eux ils sont venus pour… et bien pour voir un peu comment ça se passe ici sur l'île… déjà toi, tu es partie pour quelque chose, tu n'es pas venue pour visiter la/ t'es venue pour…*
160. H : Connaître.
161. HIP: Connaître pour…
162. H : Partager.
163. HIP: Partager.

Aux tdp. 238-259, Hip m'explique que, quoiqu'il ait reproduit un environnement de type familial à Nouméa, il ne s'y sentait pas à l'aise. Ses amis tahitiens ne l'ont pas invité chez eux, transgressant ce qu'il considère comme la base des bonnes manières. Pour lui, il est important pour connaître quelqu'un de l'intégrer dans sa famille. Il prend pour exemple sa relation avec son beau-frère Wallisien qui le convie chez lui, à Wallis (inviter), n'omet jamais d'envoyer ses messages par le biais de la tantine (recommander). Pour lui, il est important également d'échanger des expériences, de

[414] Au présent, dans l'entretien.
[415] Le fait que Léa soit la soeur d'Anne fait de Hip l'oncle du jeune en question, avec tout ce que cela implique en termes d'autorité.
[416] Au présent, dans l'entretien.
[417] Idem.
[418] Idem.
[419] Idem.

sortir des sentiers battus pour découvrir l'autre (inspiration). Il établit une relation initiatique avec lui : au lieu de le laisser seul dans son coin, il lui fait découvrir son environnement (domestique-inspiration).

Hip valorise beaucoup le monde de l'inspiration. Lorsque je lui demande ce qui a fait de lui quelqu'un de si curieux et d'ouvert aux autres, il évoque la découverte, l'insolite, le détour, l'aventure et l'expérience vécue :

> *312. H: Toi, il y a…/ tu parlais des relations que tu as eues avec les gens. Que tu aimais bien discuter et puis faire des nouvelles connaissances… il y a quelque chose qui/ je ne sais pas, qui/ dans ta vie, qui t'a peut-être fait changer ton état d'esprit ou t'as toujours été comme ça?*
> *313-319. HIP: Et bien, pourquoi je suis comme ça ? C'est que depuis ma jeunesse, et bien je ne suis pas dans la tribu. Moi je sors pour faire les fêtes (…) Quand j'étais*[420] *jeune et bien… si jamais j'entendais*[421] *qu'il y avait*[422] *une fête qui se passait*[423] *à (*tribu 3*) à (*tribu 4*), (*tribu 2*), (*tribu 5*) puis nous deux on claquait du pouce*[424] *pour aller voir. Faire la fête.*

Fidèle à lui-même, Hip tisse de nombreux liens et privilégie l'évasion hors des habitudes, les rencontres imprévues et les idées nouvelles (monde de l'inspiration) qui émergent au contact de l'autre et qui peuvent potentiellement être mises au profit de tous (monde civique), ou à celui de l'éducation des jeunes (monde domestique) :

> *337-341. HIP: Il y a une femme de Siloam qui reste à Nouméa. Qui reste à Nouméa, même ! Qui travaille à Nouméa. Elle a su qu'on avait créé*[425] *une petite association, ici. Et elle est partie voir sa petite sœur pour lui demander : « c'est qui » moi, tu vois ? (…) Et puis on s'est croisés à Wanaham. Eux, ils se sont arrêtés et puis ils m'ont appelé. Et elle voulait*[426] *m'encourager pour le travail que j'ai fait ici, dans la tribu. Parce que elle, elle est dans le groupe de femmes et elle fait un peu le voyage partout, là dans le Pacifique, Wallis, t'as vu ? (…) Elle venait*[427] *de temps en temps pour passer les vacances et puis sans faire attention*[428]*, ça y est, ça a changé. Ca a changé parce qu'elle a su qu'ici, à Lifou, il y a des/ et bien nous, ici dans les tribus, on essaie de créer des projets, des associations. Des projets de… pour les gosses, tout ça, là. Ou bien pour la tribu aussi, même. Ça fait qu'on essaye de faire disparaître un peu le côté… nous on essaye, on essaye/*
> *342. H : La délinquance ?*
> *343-347. HIP: La délinquance, oui. On essaye mais… c'est pour ça qu'il faut toujours avoir des contacts. (…) Mais sinon, on a les mêmes idées mais il faut essayer d'avoir des contacts, aussi, tu vois.*

Les critiques sont aussi émises depuis le monde inspiré, vers le monde domestique : il ne supporte pas l'étroitesse des gens qui restent en tribu, le frein de l'habitude qui leur empêche de nouvelles rencontres et l'expérience pouvant être acquise par le cheminement hors de sentiers battus. Lorsque les gens de la tribu critiquent le fait que je dépense de l'argent pour les repas de la famille, il se défend d'être quelqu'un d'intéressé (inspiration contre marchand) :

> *271. HIP: Tu as toujours la question/ des gens, ici, à (*nom de son commerce*). En fait ils parlent de… / enfin, moi je dis par rapport à moi, que « Déjà Héloïse, c'est ma première fille », tu vois c'est… comme*

[420] Au présent, dans l'entretien.
[421] Idem.
[422] Idem.
[423] Idem.
[424] Faire du stop.
[425] Au passé composé, dans l'entretien.
[426] Au présent, dans l'entretien.
[427] Idem.
[428] Sans qu'elle s'en aperçoive.

ça que moi je réponds, tu vois? Puis eux, on dirait que… pour moi ça gène, tu vois, ça gène pour… rester avec une étrangère.
(…)
274. H : Ils ne comprennent pas bien.
275. HIP: Et puis peut-être pour nous, ça c'est toujours l'idée… enfin ils vont toujours dire, pour nous, qu'on reste dans la merde, et puis… on n'a pas de travail et… « tu as le culot d'accepter une… f/ une qui vient de loin », tu vois ! Moi je dis: « ce n'est pas ça le problème, le problème c'est qu'il faut connaître les gens ». Le problème il n'est pas là, c'est de connaitre les gens.
(…)
285. HIP: Moi je dis que non, c'est… elle. Des fois elle va à Wé, elle achète à manger parce qu'elle m'a dit déjà que…/ moi j'ai dit à elle que : « si tu restes à la maison/ et bien elle, elle a dit que : « non, moi je vais t'aider à… »[429]*. Et bien ça, alors, c'est toujours leur question. Et puis moi, je dis que pour moi, ce n'est pas ça. Si j'amène des gens ici à la maison, moi, c'est juste pour que/ enfin je vis avec les gens, tu vois ?*

Hip est également ancré dans le monde civique. Il regrette longuement (jusqu'au tdp. 805) que les manigances de l'Etat repoussent l'indépendance, que les partis du FLN soient divisés, minoritaires et que leurs leaders pensent à leur enrichissement personnel plutôt qu'au pays :

787. HIP: Parce qu'il y en a d'autres qui ne sont pas d'accord. C'est pour ça que le FLN (et) puis tous les partis qui viennent de se créer, là, il faut qu'ils se mettent d'accord, tu vois ? (…) Il y avait[430] *le PALIKA qui n'était*[431] *pas d'accord, il y a les LKS qui n'étaient*[432] *pas d'accord. Alors tu ne vas pas croire qu'on peut*[433] *travailler ensemble ! (…) Ce n'est pas difficile, parce que/ c'est vrai que dans notre pays, on a les mêmes idées, tu vois ? Mais le problème c'est que…/ moi, je crois que maintenant, on ne joue plus le rôle de notre pays. Tu vois ? (…) On dirait qu'on a laissé de côté le pays et maintenant c'est… (une) question de (se)… remplir les poches. Parce que là/ tous les partis, là/ il y a le FLN, il y a l'UC, il y a le… travailliste, le Parti Travailliste, eux, ils essaient de regrouper les jeunes. Mais regrouper les jeunes pour aller où? Pour moi j'ai dit : « il faut essayer de s'unir », il faut essayer d'amener (quelque chose). Comme ça on va pouvoir travailler ensemble (…) essayer de rassembler les jeunes et puis (de son côté) il y a l'autre parti qui fait/ et bien on ne va jamais pouvoir réussir notre… idée, on ne va pas pouvoir aller loin. (…) Moi je préfère travailler ensemble. Un seul parti c'est plus sûr, hein ! C'est meilleur, si on veut avoir l'indépendance, il faut qu'on s'unisse*[434]*.*

Revenons au phénomène décrit par Hip aux tdp. 781-805 : la période de transaction inaugurée par les accords est critiquée au profit de l'agapè antérieure, dans laquelle la lutte était fédérée autour de leaders charismatiques. L'éclatement des partis sonne le glas de l'union indépendantiste. Le début de la transaction rendu possible par la fin de l'agapè précipite la chute du monde domestique, au profit du monde civique (plus de débats, plus d'interlocuteurs).

Une interrogation peut ainsi se formuler en direction des économies de la grandeur : le monde domestique, à travers sa figure idéale-typique du *pater familias*, ne favoriserait-t-il pas l'agapè ? Les luttes anticoloniales ne généreraient-elles pas intrinsèquement une transformation d'un certain nombre de sociétés desquelles elles émergent et qui, en voulant se fédérer pour réclamer leur droit à la différence, se rapprocheraient d'un fonctionnement plus démocratique et donc du monde civique, s'éloignant ainsi d'un fonctionnement structuré autour d'un chef, dont l'exercice de

[429] Nous avions pris l'habitude de partager les courses pour la famille, lorsque nous nous rendions à Wé.
[430] Au présent, dans l'entretien.
[431] Idem.
[432] Idem.
[433] Au futur proche, dans l'entretien.
[434] Idem.

l'autorité se rapprocherait du monde domestique ? Laissons pour l'instant cette question en suspens pour le réexaminer dans la synthèse.

Aux tdp. 736-746, on a vu que le « frère » d'**Amajo (environ 35 ans)**, qui travaille à la Province, a manifestement des soucis dans la répartition des allocations (il se trouve dans « les bureaux », « les structures », « il gère »), ce qui l'astreint à un fonctionnement de type industriel. Amajo se voit essuyer un refus lorsqu'il lui demande une bourse. Il estime que son frère et ses collègues n'ont pas mérité leur poste, car ils n'ont pas participé à la lutte. Ils étaient « en train de se cacher », minoritaires, isolés, coupés de la base et donc, petits en termes civiques. Qui plus est, ils s'écartent aujourd'hui des relations naturelles entre les êtres du monde domestique en se dispensant de rendre, de remercier et de respecter les militants (civique) de leur famille (domestique). Amajo formule donc des critiques appuyées depuis les mondes domestique et civique, envers le monde industriel.

Pour **Damien (36 ans)**, l'état français est « comme un nuage » devant la Nouvelle-Calédonie. Si on l'enlève, la situation reste la même : il y a les riches, les puissants et les autres. Il dénonce donc l'individualisme marchand, depuis le monde civique.

Reiva (37 ans) construit une analyse abondante de la situation actuelle. Elle s'insurge contre la déchéance du monde marchand (servitude de l'argent) et reproche au gouvernement de ne pas savoir prendre la mesure de l'utilité de ses investissements, entre désir et besoin :

> *9-13. M : Parce que là, ce n'est même plus une disparité entre les communautés, c'est une disparité entre l'argent qui est dans/ la caisse qui est gérée par le gouvernement et ce qu'il donne à toutes les communautés. C'est comme les bourses, il y a deux ans, moi je me suis battue avec eux pour avoir ma bourse et je me suis torchée la gueule avec eux parce qu'en fin d'année, j'ai eu une amie/ et bien plusieurs dans ma licence qui ont obtenu/ qui ont validé leur (année) (…) et puis c'était super mais je leur ai dit « vas-y, t'as validé », elle était trop fière d'elle et son mari. (…) Ils avaient des gamins et elle revient me voir, elle était en larme : on lui a dit que voilà, il n'y avait pas. Ils ont sucré des bourses parce qu'ils n'avaient plus d'argent. Tout ça pour qu'ils mettent 16 milliards dans les jeux du pacifique et ils ont oublié de nous dire qu'en 2009, ils avaient signé un contrat pour Médipôle pour 44 milliards.*

Elle critique abondamment les personnes intéressées :

> *482. M : Non, non mais j'ai l'impression peut-être que les Événements (ça) a fait ressortir beaucoup d'intérêts, d'intérêt personnels de gens et qui se sont servi d'un événement pour arriver à leurs fins.*

Comme déjà dit, elle manifeste un fort compromis entre mondes de l'inspiration et civique depuis le(s)quel(s) elle critique le monde domestique et, dans une moindre mesure, le monde marchand. La critique inspirée du monde domestique s'organise autour du caractère « figé » des vieux politiciens, du blocage que leurs vieux réflexes (de haine) imposent aux jeunes, de la remise en question des maîtres pour accéder à l'indépendance :

> *212. M : Je ne parle presque plus aux vieux, sauf dans les débats ou… mais je parle beaucoup plus avec les jeunes, comme moi, qui se sentent/*
> *213. H : Tu penses que pour eux, c'est foutu?*
> *214. M : Non, pour eux c'est foutu, leur bloc politique, il est loin de partir et ils figent trop les choses, ils figent trop la haine. Et on est beaucoup de jeunes en fait, dans le mouvement, on est Kanak, on est caldoches, on est beaucoup à dire qu'effectivement il y a quelque chose qui ne va pas et qu'en fait on ne peut pas maîtriser notre avenir parce que tout est géré par ces vieux concepts qui sont générés par ces vieux blocs politiques/*

le refus de porter le poids des engagements pris (ou des fautes commises) par d'autres :

> *435. M : C'est pour ça (que) je ne veux pas de/ j'essaye de faire ce mouvement-là, parce qu'on ne peut pas choisir ni indépendantiste, ni/*
> *436. H : Ni loyaliste/*
> *437. M : Ni loyaliste on ne peut pas. Ce n'est pas possible/*
> *438. H : Comme les termes de l'alternative sont posés/*
> *439. M : Mais ils n'ont pas demandé au peuple. Le peuple ne se retrouve pas/ c'est comme dans l'éducation nationale, on ne se retrouve pas dans leur/ on ne peut pas faire ça, l'indépendance ce n'est pas possible pour l'instant parce que tous les élus qui sont passés depuis 100 ans dans nos pattes, ils ont/ ils ont/ ils ont tous piqué dans les caisses.*

Celle provenant du monde civique vise la dénonciation des scandales :

> *60. M : Moi je vois assez large, quand même, c'est ce problème-là qui fait que/ et bien nos dirigeants font n'importe quoi et que nous, en dessous, si on ne l'ouvre pas, si on ne se soude pas, on ne trouvera pas une solution/*

le dépassement des querelles de clochers :

> *186. M : J'avais compris depuis longtemps qu'on était en train de cultiver un préjugé des vieux, c'est de ne pas vouloir connaître son voisin parce qu'il n'a pas les mêmes idées politiques, il n'a pas les mêmes idées culturelles. Alors je me suis dit que si on pouvait créer un mouvement pour pouvoir protéger notre patrimoine en laissant de côté nos préférences politiques, juste exceptionnellement à chaque fois que je les appelle, qu'ils viennent de tout bord, on finirait avec le temps par se connaître et par se comprendre.*

La critique civique du monde domestique se manifeste également à travers la lutte contre la tendance à personnaliser les conflits :

> *64-68. M : C'est un problème que/ je trouve que c'est/ enfin je ressens un gros malaise en fait, de par rapport à l'histoire sanglante. Alors ils ont du mal à sortir de cette souffrance, ils ont l'impression d'être tout seul, d'avoir souffert. (…) Il fallait qu'on sorte de ce préjugé-là, qui fait que si moi je ne m'en sors pas dans ma petite vie, c'est parce que lui il a piqué mon job ou des petits trucs comme ça à la con.*

Et la tendance à diviser pour mieux régner :

> *447. M : Mais ils n'arrivent pas à trouver le/ on est enclavé dans nos… dans nos concepts, c'est grave ! Déjà rien que quand la politique est arrivée sur le territoire, les deux partis politiques qui ont été créés, un était catholique, l'autre était protestant/*
> *448. H : Ils ont déjà réussi à/*
> *449. M : Ils ont déjà réussi à nous diviser. Je te jure que je suis/ j'ai les boule quoi ! J'ai l'impression qu'à la politique ils font tout pour nous diviser, comme si la division permettait de pouvoir progresser (…) on est en retard sur 200 ans, mais dans le monde entier parce qu'ils ont trouvé un système à la con qu'ils ont cru que c'était moderne, alors que ça (…) a tout enclavé jusqu'à l'état de pensée des gens. Puis il y a vraiment un malaise violent ! Et dans des petits systèmes comme la Calédonie ça se ressent encore plus. Et j'ai l'impression que c'est un/ ce sont des endroits où tu peux venir étudier.*
> *450. H : (Rires).*
> *451. M : Parce que justement voilà, tu peux venir parce qu'ici tu as une concentration de toutes les conneries du monde.*

Le compromis civico-inspiré se manifeste dans la possibilité de favoriser la création à travers le génie collectif :

212. M : Parce que j'ai l'impression que ce n'est pas/ que le changement va venir d'en bas. Enfin moi, personnellement, par rapport à ce que je ressens des petits jeunes ici et de ce que nous avons vécu, c'est : la décision se prendra en bas et pas en haut. Et/ mais je veux leur faire comprendre que pour prendre cette décision, il ne faut pas oublier les autres communautés autour, c'est très dangereux. Et que quand ils vont comprendre que c'est eux qui ont le pouvoir, vraiment, à ce moment-là, il y aurait peut-être possibilité de faire quelque chose.

Si Reiva rechigne à politiser ses revendications, elle y consent néanmoins afin de toucher l'opinion publique (civ-opi) :

183. H : Alors est-ce que tu pourrais dire (si) ce mouvement, il est politisé ou?
184. M : Malheureusement, politiser, je crois que c'est le seul moyen médiatique pour qu'il soit entendu et vu. Donc oui, effectivement, ça devient/ avec le temps ça commence à être politique, parce qu'il y a des gens du gouvernement qui se sont mis sur la page qui commencent à/ je commence à/ à être perçue. Peut-être pas comprise, mais perçue, alors les gens viennent par curiosité sur ma page/

Elle met son nom au service d'une cause (civ-opi) :

576. M : Et bien tu vois, c'est très/ voilà quelque chose aussi qui est très important, c'est que depuis toutes ces années les gens ne parlaient pas. Beaucoup de gens ne/ ou parlent, mais ils sont cachés. Et pour une fois que tu as des gens qui se mettent en/ qui défendent vraiment ce combat, mais complètement et qui ne se cachent pas et bien prends-les, parce que pour nous, ça va nous aider dans notre combat. Moi je sais qu'en me mettant comme ça, je me mets en danger, mais si je me cache, le problème va continuer pendant des années

Au niveau de sa famille, Reiva pointe du doigt l'individualisme marchand (civ/mar) :

206. M : Ma mère disait toujours/ elle nous emmenait à la salle. Là alors : « Dieu est amour, Dieu est partout, aime ton prochain comme toi-même », on revient à la piaule, je n'avais pas le droit de parler avec l'autre. Donc moi j'ai dû sortir de là parce que je sentais qu'on n'irait nulle part. Qu'ils ne savaient pas eux-mêmes où ils en étaient, eux. Et qu'en fin de compte, ils s'accrochaient aux branches mortes, ils s'accrochaient à tout ce qui/ pour s'empêcher de glisser et leur branche à eux c'était le capitalisme et le fric, ma mère c'était ça. Tout fonctionnait autour de ça/

Shorylem (27 ans) porte un regard domestique, civique, industriel et dans une moindre mesure inspiré sur la société actuelle que constitue sa tribu, ou sur le territoire au sens large. Il lutte contre le laisser-aller des jeunes de sa tribu, au sein de l'association en faveur de la jeunesse d'Empyrée qui, avec ses allures de communauté scolaire, forme un compromis inédit entre mondes civique et domestique :

56. S : Mmh. Sinon, je fais partie de la jeunesse d'Empyrée. On est mouillés dans nos projets qui va se…/ et bien je n'ai pas assisté à la réunion d'hier. Mais voilà, on va essayer de travailler pour la jeunesse.
(…)
72. S : Des cours d'appui et puis… de les aider un peu à faire leurs devoir, d'aider aussi les parents. Il y a la musique aussi.
73. H. Oui ?
74. S : Parce que les jeunes, maintenant, ils commencent à s'intéresser de plus en plus à la musique. Du coup on a pensé… faire une petite chambre pour la musique avec du matos. Ici à Empyrée.
75. H : Et bien c'est génial, ça !
76. S : Ce qu'on trouve et bien…
77. H : Mais c'est cool de bouger comme ça ! Tu penses que c'est nécessaire pour les jeunes?
78. S : Oui, c'est très…/ parce qu'ici, il y a plein de jeunes qui ne veulent plus… aller à l'école.
(…)
99. H : Oui. Tu penses aussi que peut-être ils n'ont pas confiance dans le futur ?

(…)
102. S : Oui. Oui, oui. Non, oui je pense aussi que c'est/ après, et bien les gosses ils disent : « après on va faire bac et après on va faire… »/ les parents. Ils poussent à faire de plus en plus et puis il n'y a pas beaucoup d'emploi, comme ça, là, tu vois ? Et puis du coup, les jeunes sont découragés quelque part, pour bosser aussi/ travailler et aller à l'école. Pour retourner plus tard, avec des diplômes et ils sont sans emploi.

Pour lui, la musique est un bon moyen d'aider les jeunes, notamment en leur permettant de vivre d'autres expériences, de sortir de la routine et leur donner une chance de s'épanouir à travers la découverte d'autres horizons (inspiration) :

110. S : Ce qui est bien, dans la musique, c'est qu'on peut sortir. On peut sortir de la tribu.
111. H : Ah oui, tu peux aller faire des tournées, kermesses/
112. S : Oui. Kermesses ou bien sortir de leur île. Aller à Nouméa, ou…
113. H : Oui. Et ça tu penses que si les gens sortent un petit peu, ça leur…
114. S : Et bien ça/ leur esprit peut s'épanouir, il va s'épanouir. Je ne sais pas moi, il va trouver d'autres idées pour leur futur quoi.
115. H : Oui. Plus d'énergie quoi.
116. S : Voilà.

Le laisser-aller des jeunes provient, selon lui, de l'augmentation démographique, qui rend la gestion des enfants difficile. Une pointe de domestique est également perceptible, dans la façon dont il rappelle les parents à leurs responsabilités d'éducateurs :

94. S : Oui, il y a trop de gamins aussi. Ça c'est une cause. Ils ne savent plus comment gérer. Il y a le travail et puis tout ce qui est arrivé de…/ avant il n'y avait pas ça. Du coup et bien… les enfants regardent ça et puis ils sont tranquilles, quoi. Après ils vont n'importe où.

Lorsque je lui demande ce qu'il voterait en 2014, il manifeste une tension entre le monde de l'inspiration (à travers la prise de risque en faveur de ses idéaux) et les mondes domestique et industriel (à travers la référence à ses responsabilités de père et de la nécessité de suppléer aux besoins de sa famille) :

461. H : Toi, tu voteras quoi en 2014?
462. S : Et bien je réfléchis parce que là, là…
463. H : Oui, tu ne saurais pas…
(…)
466. S : Oui, parce que (…) je n'ai pas encore de gosse. Pour pouvoir donner beaucoup d'opinion… Mais, en tant que jeune, bah je dirais que je vote oui, parce que je peux me débrouiller pour moi tout seul.
467. H : Oui.
468. S : A faire les champs et puis… vivre pour survivre quoi!
469. H : Oui. Ah oui d'accord! Tu veux dire que tu as…/ il n'y a personne qui compte sur toi pour la survie donc/
470. Voilà. Voilà.
471. H : Donc tu dirais plutôt « oui » à l'indépendance et puis tu assumerais derrière.
472. S : Mmh.
473. H : Si tu dois assumer tout seul, tu voteras oui/
474. S : Oui.
475. H : Mais si tu/
476. S : Si j'ai des charges, je suis obligé de réfléchir un petit peu, chercher du travail, comment nourrir les enfants, tout ça.

Zoé (28 ans) réprouve le rejet dont sont victimes les Mélanésiens, ce qui la rapproche du monde civique :

> *233-240. H : Oui. Et puis quand ça ne se passe pas bien c'est comment ? Enfin je ne sais pas… tu n'as pas des anecdotes ?*
> *234. Z : Et bien de la rancune ! C'est-à-dire que dès qu'il y a trop d'alcool ! (…) Et ici, ce qui remonte c'est… « enculés de Blancs », des choses comme ça. Mais en même temps, je les comprends. Parce que tu vas dans un bar, tu longes la Baie des Citrons, une fois que tu dépasses les Trois brasseurs, on ne rentre pas. La Kanak ne rentre pas. La femme… habillée avec une très belle robe « popinée » ou quoique ce soit, avec des jolies chaussures à talons… j'en ai vu une se faire refuser. Derrière, il y a le Martiniquais, le Réunionnais, ils rentrent sans soucis, donc ce n'est pas la couleur de peau. Mais c'est le… on a peur que l'alcool leur… leur fasse faire…/ Et ça m'est arrivé plein de fois ! (…) Mais les Mélanésiens savent pertinemment qu'il y a peut-être quelques lieux dans lesquels ils peuvent entrer. Mais tous les lieux (du genre) MV lounge, l'Endroit, enfin tout ce qui est Baie des Citrons à Anse Vata, c'est inaccessible. A part deux ou trois endroits.*

Ce rapprochement se confirme dans les propos suivants, où elle témoigne de grandes difficultés à supporter la déchéance civique (la division, le rejet, la minorisation, l'arbitraire) :

> *400. Z : Et bien c'est dur, quand tu n'es pas Kanak ! Mais en même temps, quand tu as envie de découvrir aussi la/ cette culture ou, ou juste de, d'en faire partie, parce que c'est/ tu as envie de participer au pays. Moi c'est plus de ce côté-là mais… il y a des moments où je les comprends, il y a des moments où je ne supporte pas les… les révoltes, enfin, les propos qui sont utilisés. C'est tout, c'est plus de ce côté–là.*
> *401. H : Par rapport à justement, à flinguer une personne… sous des prétextes un peu politiques/*
> *402. Z : Et bien c'est : « rentre chez toi… tu n'es pas la bienvenue ».*

Elle me décrit ses relations avec les Mélanésiens de KNC en se décrivant comme quelqu'un de discret, qui ne prend pas des airs supérieurs (ins/opi) et en insistant sur le respect, l'humilité, la confiance et la franchise. Elle se soumet à une hiérarchie fondée sur la tradition. Les grandeurs exprimées sont de type domestique :

> *249. H : Et puis toi, en tant que personne… comment tu te sens par rapport à ça, dans tes relations ? Je ne sais pas, est-ce qu'il y a eu par exemple dans ta vie des… changements ? La façon dont tu… étais en relation et bien… avec les Kanak ?*
> *250. Z : Et bien, je n'aime pas les personnes qui arrivent très pédantes et très supérieures. Moi j'ai plus tendance à… bon ça c'est parce que mon directeur à (lieu de travail) me l'avait dit, mais il m'avait dit : vous êtes une personne humble, et je pense que c'est important. Il faut/ ce n'est pas pour rien qu'il y a des conférences ou des pièces de théâtre sur le palabre ou des choses comme ça. C'est une sorte de négociation, de palabre, mais j'estime que c'est important et que ça peut se faire aussi dans la vie de tous les jours. Parce qu'on est tous des êtres humains et qu'on n'a pas besoin non plus de recevoir des… des trucs de… Ce n'est pas se sentir inférieur ou quoique ce soit, mais c'est… Moi je me sens respectueuse d'eux. C'est-à-dire, c'est leur histoire, c'est leur terre, il y a eu… quelque chose (de) fait par nos générations. (…) Après je me/ s'il y a des choses à dire, je les dis et comme on en parlait aussi une fois où tu étais revenue en vacances, il ne faut pas prendre de pincettes en fait. Plus on prend des pincettes… plus, pire c'est ! C'est peut-être les gens les plus francs et les moins détournés par des jolis mots ou phrases…*
> *251. H : C'est vrai.*
> *252. Z : Avec lesquels, en fait, on est peut-être plus sincères. Moi ça m'est arrivé de me prendre la tête avec des collègues de boulot, des Mélanésiens, mais alors j'y suis allée franco. Et je n'ai pas hésité à (ne pas) mâcher mes mots.*

Lorsqu'elle parle des français, elle valorise à nouveau le fait qu'ils aient su accorder leur confiance aux Kanak (domestique), qu'ils aient incité les locaux à être mieux formés, plus performants et plus

engagés pour le développement du territoire. Elle me rapporte une conversation avec un ami qui se dit engagé pour l'à venir de la KNC :

> *272. Z : Les Français, par contre, se sentent extrêmement bien et confiants (…) et c'est peut-être eux qui sont les plus proches des Kanak, parce qu'en fait, ils/ à un moment ici, on, on manquait de…/ en termes de travail, on manque de gens… performants, enfin/*
> *273. H : Formés.*
> *274. Z : Compétents, formés. Parce que… c'est pour ça que de plus en plus, les jeunes ont des aides pour aller faire leurs études en France et tout. Mais… il a fallu que les Français viennent pour nous faire rendre compte qu'on avait quand même des lacunes de ce côté-là. Et du coup, maintenant, ça pousse les jeunes à aller se former en France etcetera. (…) Ces personnes-là se sentent bien ici (…) j'en ai parlé avec une personne, une fois. Elle m'a dit : « je me sens acteur du pays ». Et c'est hyper important. Et en fait, il ne veut pas partir.*

Elle critique le monde civique depuis le monde domestique, en s'insurgeant contre les abus du syndicalisme et des agitateurs, qui jettent artificiellement la discorde et font toute une affaire d'état de choses qui pourraient se résoudre à l'amiable :

> *392. Z : Et bien, juste garder cette idée de l'argent, en fait. C'était… autant sur l'emploi local, parce que ça a été vécu à (lieu de travail), il y avait une fille qui était à mon poste avant, qui était française, qui occupait très bien ce poste. Et en fait, tout le monde était ses amis, mais le jour où… il y a eu un peu cette révolte par rapport à l'emploi local, ils ont fait une grève contre elle : « rentre chez toi… tu n'es pas la bienvenue », et tout. C'est juste l'exagération dans les propos, par rapport à l'emploi local et je l'entends tous les jours au boulot, c'est à fond syndicat, à fond… on se révolte, enfin, on sent qu'il y a trop de révolte.*

Pour elle, les clivages proviennent de la vie chère et de l'individualisme marchand (civ/mar). Elle se soucie également de ce que la loi pour l'emploi local ne favorise pas l'embauche de personnes qui n'ont pas les compétences et donc pas le mérite (dom-ind) :

> *394. Z : Oui. C'est… c'est trop… « C'est à cause de vous que la vie est chère. Et que nous, on ne gagne pas notre argent, parce que les postes qui pourraient revenir à notre population, ils vont à d'autres gens et… ». Enfin toute cette bataille pour l'emploi local, pour… Je trouve ça légitime, hein ! Parce que moi, je n'aurais pas eu ce poste, par exemple, si j'étais/ si je n'étais pas calédonienne. Mais est-ce que je le mérite ? Ca dépend des jours. Je me dis : « il y a des personnes plus compétentes, plus rapides, plus… ».*

Sésé (20 ans) a une interprétation très purement industrielle du bien commun :

> *35. S : En fait/ parce que sur Nouméa c'est… très modernisé en fait, du coup, la coutume, la tradition disparaît. Avec l'arrivée de/ et bien comment on dit des/ des français, quoi, ils ont amené leurs savoir-faire et leur/ voilà, leurs connaissances. Et du coup, ils ont assez/ comment dire/ évolué. Evolué le pays. En fait, c'est plutôt grâce à eux que… on a reçu un savoir. Seulement on avait une grosse/ vous savez, la ressource, là-bas, qu'on a, c'est le nickel. Ça fait que le problème, c'est que sans l'arrivée des Blancs et bien je ne pense pas qu'on aurait su*[435] *comment/*
> *36. H : Exploiter, exploiter le nickel.*
> *37. S : Voilà exploiter la richesse qu'on a/*
> *(…)*
> *753. H : Tu voterais pour le maintien dans la France ?*
> *754. S : Et bien vu que/ pour moi c'est grâce à eux qu'il y a toutes ces richesses ici.*
> *755. H : Oui, c'est comme tu m'avais dit au début.*

[435] Au futur proche, dans l'entretien.

756. S : Voilà. Moi je dis que s'il n'y avait pas les Blancs on serait encore à nos champs, là. On n'aurait pas de voitures et tout ça. Les linges, là, déjà ça. On se baladait tout nu ici. C'est vrai que d'un côté/
757. H : Oh, suivant qui, ça peut être avantageux (rire).
758. S : (Rire) oui, effectivement.

Sa préoccupation de la gestion et de la performance est telle que lorsque je lui demande comment il envisage le futur de la KNC, il se préoccupe en premier lieu de l'urbanisme de Nouméa, et de l'adapter à l'augmentation démographique (agrandissement de la ville et réaménagement des routes pour éviter les embouteillages (tdp. 659-674). Il en va de même pour ses choix de vie :

150. S : Si je ne réussis pas les grandes écoles et bien je reviens ici au pays. Je pense que trois ans, ça suffit pour trouver un petit boulot.
151. H : Pour trouver un petit boulot ici ?
152. S : Quoique… vu que…/
153. H : Ah, si tu es diplômé, c'est clair que…
154. S : J'ai choisi les filières assez rares. L'énergie renouvelable.
155. H : Oui et bien c'est en plein/ en plus de ça, c'est en plein boom, là en ce moment, donc…
156. S : C'est une des filières qui ne sera jamais en crise économique vu que/
157. H : Il y aura toujours, oui.
158. S : Ça sera l'avenir ça.
(…)
175. H : Mais et puis/ oui, donc en fait, tu as choisi ça un peu/ tu as réfléchi aux débouchés que ça pouvait avoir et puis… oui, tu as réfléchi comme ça, c'est bien.
176. S : Et ce qui est bien, c'est que ça compte, c'est avec des études courtes. Trois ans, ça suffit. Mais bon, je vais continuer deux ans pour les grandes écoles, c'est pour/ je ne sais pas, parce qu'en fait, moi, comme je n'aime pas trop travailler aussi, je préfère l'école.

Lorsqu'il compare la vie à Nouméa à celle des tribus, il produit tout de même une critique du monde industriel depuis le monde de l'inspiration, en pointant la rigidité des routines et en valorisant la notion de liberté et de plaisir dans le travail :

43. S : On n'a pas la même vision des choses à Nouméa que par rapport à ici.
44. H : Oui, que par rapport à ici. Et ici alors ?
45. S : Et bien ici, ce qui est bien c'est que tout est/ on se libère. Parce qu'à Nouméa c'est le stress/
46. H : La contrainte, oui.
47. S : Voilà, le stress, le boulot, l'école c'est assez… oppressant.
48. H : Oui, moi j'ai senti ça aussi, ici, oui.
49. S : Et quand on arrive ici, c'est relâché, c'est…/ bon, on se détend/
50. H : Bon pourtant tu bosses pas mal ici, quand même.
51. S : Oui. Mais ici c'est, ici on prend plaisir à travailler ici. Vu que c'est/ pour moi, hein !/ Enfin pour moi c'est par rapport à l'air ici ce n'est pas le même.../
52. H : Mmh et peut-être aussi le fait qu'il y ait pas quelqu'un qui te contraigne à dire, bon et bien voilà, « tu rentres, tu reviens à telle heure »/
53. S : Voilà, voilà, en fait voilà, c'est ça. A Nouméa, c'est ça. On est plutôt assez commandé à Nouméa. On est obligé/ par exemple en cours, on est obligé d'arriver à cette heure-là. Ici, on n'est plus obligé.

Les grandeurs sur lesquelles les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** appuient les actions orientées vers la construction de la future KNC sont principalement de type domestique et civique, parfois industriel.

Aux tdp. 89-136 et 459-493, Nikov me confirme ce que mon hôte de Targe m'avait déjà dit, à savoir qu'il y a un conflit dans la tribu, en ce qui concerne la légitimité du chef. Plusieurs critiques sont avancées par Kalach, Nikov, Squal et Legalize : « il déconne », « il ne sert à rien », « il n'est pas de là », « il ne veut pas se désister », « la plupart des gens ici, n'en ont rien à battre de lui », « il ne

consulte pas le conseil des anciens pour sa succession qu'il veut confier à ses fils, fous, malades, orgueilleux et paresseux », « il ne branle rien » et « il n'est pas respectueux parce qu'il tape les femmes ».

Un grand nombre de ces critiques concernent « l'incompétence du petit chef », critique du monde domestique depuis le monde industriel employée au figuré par Boltanski et Thévenot (1991) mais qui peut, dans ce cas précis, être utilisée au sens propre (il s'agit littéralement d'un petit chef et il est jugé incompétent !). En effet, le petit chef, tout comme ses fils, est inactif, « il ne sert à rien », « il déconne », il est en panne. Mais le chef est également petit dans le monde domestique, il « n'est pas de là » et ne tire donc pas son rang d'une inscription générationnelle. Il ne se subordonne pas à l'autorité du conseil des anciens, il n'est pas digne de confiance et se soustrait du respect et de la protection qu'il devrait accorder aux petits êtres que sont les femmes. Pire encore, il « fait des histoires » et pousse l'offense au point de taper la femme de Malcolm, dont la respectabilité n'est ignorée d'aucun, dans la tribu. Il n'entretient de bons contacts avec personne, « la plupart des gens ici, n'en ont rien à battre de lui » (compromis opinion-domestique) et ses fils, auxquels il veut éhontément donner la succession au mépris de la volonté générale (civique contre domestique) sont fous (critique du monde de l'inspiration depuis le monde industriel, si on prend le terme « fou » dans le sens d'inadapté).

Aux tdp. 408-416, Nikov pressent la déchéance du monde marchand (la servitude de l'argent amenée par « l'évolution » qui oblige la nouvelle génération à travailler), tout en s'y inscrivant (elle veut posséder une belle maison, une bonne paye) :

> *417. N : Voilà, par exemple toi, tu veux faire ta maison ! Comme tu entends et bien tu es obligé d'aller taffer sur Nouméa pour avoir ça.*
> *418. H : Oui.*
> *419. N : Pour avoir de quoi payer tes agglos, ton toit et tout et tout.*
> *420. H : Tout ça, oui, l'électricité.*
> *421. N : Le matériel pour le jardin, l'électricité. Tu es obligé d'aller travailler, carrément ! Faire des économies. Puis après tu/ une fois que tu as fini de faire tes gros trucs, après tu peux vivre du champ quoi. Mais pas toujours parce que tu as besoin de ton café, ton riz, ton sucre. Tu vois donc après tu vends une partie de tes vivres et tu peux te débrouiller comme ça. Mais c'est vrai que la facilité c'est d'aller travailler sur Nouméa avec ta bonne paye et puis tu rentres à la tribu et « youpi ! » quoi.*
> *422. H : Donc en fait : peut-être travailler au début, puis après retourner/*
> *423. N : Voilà et ça se passe toujours comme ça.*
> *424. H : Ah oui ?*
> *425. L : Jusqu'à ta retraite.*
> *426. H : Ah oui.*
> *427. N : Jamais tu vas voir un vieux rester de là, là, rester à Nouméa. A moins qu'il n'ait*[436] *carrément plus sa famille, sa famille ne veut pas s'occuper de lui et ils l'envoient en pension.*

Nikov élabore ainsi des compromis depuis le monde marchand avec le monde industriel : faire des économies et améliorer le quotidien en vivant du champ et donc trouver un équilibre entre désir et besoin, à travers la notion d'utilité.

Nous l'avons vu, aux tdp. 683-747, les Jeunes de Targe manifestent de l'hostilité par rapport aux Wallisiens, à qui ils reprochent d'être frimeurs et revendicateurs. Ils « cherchent la merde » et ne « savent pas rester à leur place », parce qu'ils « se croient chez eux ». Ils ne viennent ici (en KNC) que

[436] Au présent, dans l'entretien.

pour chercher le « lait de coco »[437]. Ce qui insupporte ici le groupe se résume, selon l'expression de Boltanski et Thévenot (1991) exprimant la déchéance du monde domestique, par « le laisser-aller du sans gêne ». Les jeunes Wallisiens ne savent pas garder la place subordonnée que leur arrivée récente exige. Ils ne sont pas discrets, ils manquent de bienséance. Les vieux Wallisiens semblent plus épargnés. Ils « faisaient avancer le pays » (industriel) et n'avaient pas la même mentalité. A ce propos, Nikov distingue ceux qui œuvrent au progrès du territoire et consent néanmoins à ce que, dans le cas où les non-Kanak seraient chassés du territoire, certains puissent revenir pour travailler, avançant alors des arguments de type industriel : « je pense qu'ils auront encore le droit de venir travailler un peu comme au Vanuatu. Puisque ça fait avancer sur certains postes » (tdp. 1819).

Enfin, les jeunes sont tiraillés entre le monde civique (la lutte solidaire et émancipatrice des Kanak) et le monde domestique (la génération, la tradition, la bienveillance), lorsque nous parlons des vieux (Blancs, Wallisiens, etc.):

> *1830. N : Je pense que ça va se passer comme ça, c'est tout le monde dehors et après, une fois que ce sera tout bien tout calme, ils reviennent et là ce sera règlement… réglementé, quoi, à mort ! Ceux qui vont entrer.*
> *(…)*
> *1842. Fabrice : Et en revenant, il y a aussi une preuve que tu as aimé l'endroit.*
> *1843. N : Voilà. Voilà ! Parce que pour les Événements, il y a même des vieux blancs, mais qui ont été accepté. Des vieux blancs, des vieux Wallisiens, parce que/*
> *1844. H : Et bien c'est ça aussi, oui/*
> *1845. N : Mais parce que les gens de la tribu, ils savent que lui, c'est ça, ça. Donc tu ne touches pas. Et les autres qui arrivent dans cette tribu, ils savent qu'il ne faut pas toucher à lui.*

Peu d'arguments permettent de rattacher les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** à un ou plusieurs monde(s) spécifique(s). Ils préfèrent être à la tribu, plutôt qu'à l'école. Ils estiment que « les profs parlent trop » (tdp. 40-48). Ils préfèrent être à Nouméa où le climat est plus clément et où les activités sont plus variées (tdp. 80-86 et 11-114). Morina ne semble pas apprécier particulièrement d'aller aux champs, contrairement à Turam (tdp. 86-91). Les enfants perçoivent des différences entre la vie à la ville et la vie à la tribu (habitat et alimentation) (tdp. 195-219). Turam n'aime pas aller à l'école et préfère réparer des voitures avec les vieux (tdp. 229-244). J'ai observé par ailleurs que Turam est le « petit-fils préféré » de Malcolm et qu'il refuse d'ailleurs de dormir chez quelqu'un d'autre. Je sais aussi que Malcolm ne souhaite pas obliger Turam à aller à l'école ce qui vaut à celui-ci le surnom de Tom Sawyer. Pour Malcolm, membre du FULK farouchement opposé à la mainmise de la France sur le territoire (cf. entretien de Malcolm), l'école est un instrument d'assimilation.

SYNTHESE INTERMEDIAIRE

Henri s'insère dans les mondes domestique, civique et industriel. Les constantes que l'on peut observer dans les grandeurs qu'il défend et les conflits qu'il manifeste sont les suivantes : avant et après les Événements, il construit ses projets sur la base de compromis domestique-industriel (savoir-faire maison et compétence de l'homme de métier) et inspiré-industriel (passion du travail rigoureux). Ces projets l'amènent à tisser des liens avec les sociétés mélanésiennes de KNC, liens basés sur des compromis civique-domestique (correction et bon sens envers les subordonnés,

[437] Je ne comprends pas l'expression mais suppose qu'elle est orientée vers une critique des gens intéressés.

extension des droits civiques) et parfois marchand-domestique (confiance dans les affaires). Henri est un ennemi du monde marchand et le monde marchand le lui rend bien. Il critique abondament celui-ci depuis les mondes domestique et civique (l'affairisme des patriarches). Il en va de même en ce qui concerne le monde industriel (la spéculation effrénée, faire des affaires à tous prix). Le monde marchand entraine la déchéance des mondes civique, domestique et industriel (l'irresponsabilité et l'hypocrisie des grands êtres, le manque d'efficacité, l'action instrumentale), obligeant Henri à mettre la priorité sur le monde civique et à s'élever contre le monde marchand (combattre l'égoïsme des possédants et l'individualisme marchand) et domestique (prévenir la corruption, combattre les habitudes de copinage, dénoncer les scandales, s'élever au-dessus des querelles de clocher, surmonter les divisions corporatistes). Le monde marchand rompt donc l'équilibre intra qui caractérise Henri, hors conflit. Lors des Événements, Henri laisse le monde domestique, lié à son activité salariée de côté pour s'insurger contre les ennemis de la démocratie. Il se compare à Ivanhoé, Zorro et Robin des bois (devoir, dette, honneur, allégeance, bien collectif). Il continue donc à fonctionner dans le monde domestique tout en le critiquant depuis le monde civique. Après les Événements, Henri reprend sa vie et le fonctionnement décrit plus haut.

Guevara est un citoyen des mondes domestique et civique : il respecte les configurations hiérarchiques propres à la coutume et attribue le début des Événements à une division au niveau des partis et à un fonctionnement politique qui empêche les aspirations du peuple de se concrétiser. Il ne parle pas assez de la période des Événements pour me permettre d'analyser son discours en termes de mondes. La tension principale qu'il manifeste aujourd'hui, est une tension entre mondes domestique, civique et marchand : la coexistence civique et domestique, en place dans les tribus (entraide fondée sur les liens familiaux, le sens du devoir envers le prochain, la circulation des biens à travers le système de don et de contre-don) est mise à mal par la sécurité sociale et l'entrée de certains dans le salariat. La sécurité sociale encourage la paresse et le laisser-aller (critique domestique) et le salariat oblige les travailleurs à délaisser les moyens de subsistance plus traditionnels (agriculture, pêche), ce qui créé un déséquilibre (certains gagnent plus que d'autres, ils doivent faire des économies, l'argent ne peut plus circuler de la même façon, dans la mesure où l'équilibre entre don et contre-don est rompu). On observe aussi une rupture au niveau du compromis domestique-industriel : l'assistanat rend les gens improductifs, les compétences traditionnelles se perdent.

Daynon commence à adresser une critique depuis le monde civique (ou inspiré) vers le monde domestique qui caractérise les autres clans, qu'il considère moins « ouverts » que le sien et fonctionnant encore comme dans l'ancien temps (vaincre les particularismes locaux pour s'ouvrir aux autres). La tension domestique-civique se retrouve dans la façon dont il considère la religion, qui reconfigure les groupes locaux et met la lutte en danger (à la lutte pour l'émancipation kanak se superpose des disputes entre catholiques et protestants). Il entre dans la lutte parce qu'un proche est tué par un gendarme à Nouméa, ce qui est considéré comme arbitraire et rompt les relations de confiance avec la France au moment où elle se soustrait, selon lui, à la protection et aux honneurs qu'elle doit à ses obligés. Il insiste sur le fait que le proche en question a honoré son devoir en accomplissant le service militaire. Pendant les Événements, Daynon s'inscrit avant tout dans le monde civique et dans la critique du monde domestique qui, précipité dans sa déchéance, s'en trouve éprouvé jusque dans le fonctionnement coutumier.

Il semblerait que l'engagement d'**Al** pour le loyalisme trouve sa source dans les grandeurs du monde

civique. Comme Henri, il estime que la colonisation et l'évangélisation ont permis d'unir les Mélanésiens de KNC qui, avant cela, étaient divisés et en proie aux guerres claniques. Pendant les Événements, Al est mu par des valeurs de type civique (alliance de sa tribu contre les divisions qui animent Lifou), domestique (allégeance envers la chefferie) et inspiré (assumer une opinion originale et subversive). Les préoccupations actuelles d'Al sont très nettement tournées vers la gestion administrative et économique du territoire (mondes industriel et marchand). Il est néanmoins habité par une tension de type domestico-civique, au niveau de la façon dont il envisage la gouvernance. Pour lui, la multiplication des partis politiques est un facteur d'évolution (plus d'idées et plus d'échanges) mais la politique est affaiblie par la disparition des grandes figures telles Tjibaou et Lafleur, ce qui laisse libre cours à l'irresponsabilité de monsieur-tout-le-monde. Il critique donc le monde civique depuis le monde domestique et *vice-versa*.

Sao est un citoyen inspiré et civique et un ennemi des mondes marchand et industriel. Son parcours biographique exprime cette constante. Il critique les intérêts particuliers, l'égoïsme (inspiration/marchand), l'oppression du raisonnable et la rigidité des routines (inspiration/industriel), l'action instrumentale (déchéance industrielle), l'autoritarisme de la France (civique/domestique). Face à ce qu'il considère comme une déchéance du monde marchand (qu'il critique depuis les mondes inspiré et industriel) il valorise la juste mesure des besoins (compromis industriel et marchand) et l'imagination pour trouver une solution viable (inspiration). Son amour pour le patrimoine, son pli naturel, son respect pour les vieux et pour l'engendrement depuis la tradition en font un citoyen domestique. Son opinion sur le salariat et la société de consommation l'enracinent profondément dans le monde de l'inspiration depuis lequel il critique tous les autres mondes.

Louis est avant tout ancré dans le monde civique. Il passe une grande partie de la période des Événements à tenter de dépasser les divisions politiques et les querelles de clocher en se bagarrant pour scolariser les enfants (critique du monde domestique depuis le monde civique). S'il se détourne du passé, il produit un commentaire abondant sur la période présente et future : il constate un affaiblissement de la coutume due aux servitudes de l'argent (déchéance marchande). Il s'oppose à la corruption, à l'autoritarisme, au népotisme et à l'égoïsme des possédants (critiques depuis le monde civique vers les mondes industriel et marchand). Il réprouve les leaders politiques qui accaparent le pouvoir et empêchent les gens de se responsabiliser. Il émet des préoccupations de type industriel, dans sa critique de Néaoutyine qui, selon lui, gère mal la province et investit dans des projets inutiles ou non optimaux. Mais il reconnait que la mainmise de Néaoutyine constitue une bonne méthode de mobilisation, dans la mesure où il est le seul à pouvoir fédérer l'indépendantisme et lui donner un poids suffisant face à la droite (compromis domestique-civique). C'est à ce niveau que j'identifie la principale tension qui habite Louis : faut-il responsabiliser les gens et favoriser l'émergence de nouvelles idées et le génie collectif (civique-inspiration), ou miser sur ceux qui, comme Néaoutyine, ont déjà fait leur preuve (civique-industriel) ? Nous voyons que si Louis valorise avant tout le monde civique, il hésite dans les compromis qu'il établit depuis ce monde.

Lorsqu'il réfère à la période antérieure aux Événements, **Itö** dénonce principalement l'autoritarisme de l'administration coloniale (critique du monde domestique depuis le monde civique). Il parle peu des Événements mais les éléments dont je dispose le situent dans le monde civique depuis lequel il critique le monde marchand (l'égoïsme des possédants). En revanche, il commente longuement

l'époque actuelle et les objectifs qu'ils convient de se donner pour le bien commun. Il s'inscrit alors principalement dans le monde industriel, depuis lequel il élabore surtout des compromis avec le monde civique (il a le souci du droit des travailleurs et souhaite qu'ils maîtrisent la production, notamment du nickel, ainsi que l'actionnariat) et avec le monde domestique, dans la valorisation des techniques appliquées à la préservation du patrimoine, de l'efficacité des bonnes habitudes (service militaire). Il élabore aussi des compromis civique-domestique, en ce qu'il en appelle au bon sens, dans l'application du statut spécifique de la KNC. Il tient à préserver un espace vierge où ses enfants pourront exercer leur liberté (compromis domestique/inspiré). Il se dérobe à la convention liée à la disposition des biens d'autrui pour pouvoir disposer de son argent et réaliser ses projets (compromis inspiré et marchand contre monde domestique). Il conseille la prudence face à a la déchéance des mondes marchand (la servitude de l'argent) et industriel (l'action instrumentale). Il évoque, pour ce faire, des valeurs domestiques (favoriser un commerce ancré localement) et civiques (favoriser l'actionnariat populaire).

Reiva décrit la période antérieure aux Événements comme une époque de créativité, où le contact avec les enfants des autres communautés était favorisé par la mixité du quartier où elle vivait et était source de richesse et de découverte (inspiration). Par xénophobie, ses cousins tentent de décourager son élan vers les autres et de l'isoler mais elle leur tient tête (civique). Les deux types de grandeurs défendus par Reiva sont donc considérés comme déterminants, depuis son enfance. Le bien commun est envisagé sous l'angle du partage, de la solidarité (civique), de l'amour : il s'agit de rester proche de la « racine des choses » et de ce qui est « chaud au toucher » (inspiration). Aujourd'hui, Reiva critique le gouvernement sous l'angle de la servitude de l'argent, de son incapacité à prendre la mesure des désirs et des besoins (industriel-marchand). Elle construit son combat à travers la remise en question des maîtres et de la rigidité de la façon dont ils envisagent la politique, de façon à accéder à l'indépendance et à se libérer des décisions prises ou des torts commis par d'autres (inspiration/domestique). Elle cherche à dénoncer les scandales et à surmonter les querelles de clocher. Elle se méfie de la tendance politique à personnaliser les conflits et à diviser pour mieux régner (civique/domestique). Elle cherche à éveiller les gens et encourage la création, le génie collectif (inspiration-civique), c'est pourquoi elle cherche à toucher l'opinion publique, en mettant son nom au service d'une cause (civique-opinion). L'individualisme marchand autour duquel a fonctionné sa famille l'insupporte (civique/marchand).

Le compte rendu de ces huit interviews constitue une synthèse assez complète des grandeurs et des tensions décrites par tous. Nous pouvons, sur cette base, organiser les propos des autres interviewés.

Avant les Événements

1) La critique

- Critique civique envers le monde domestique

- *autoritarisme de l'administration coloniale, évangélique et/ou de l'Etat français :* Primo, Henri, Shaou et Malcolm, Papa à Jésus, Rebelle, Anam, Itö, Hip, Amajo, Damien, Zoé, Jeunes et Enfants de Targe ; *corruption et/ou népotisme* : Henri ; *personnalisation des conflits, querelles de clocher,*

divisions corporatistes : Henri et Reiva.

- Critique inspirée envers le monde domestique

- inertie des mentalités et des institutions de la démocratie : Primo.

- Effondrement du monde domestique

- *déloyauté et hypocrisie de la France concernant les « vieux » qui ont servi sous ses drapeaux :* Shaou et Malcolm, Jeunes de Targe.

- ***Critiques civique et inspirée du monde marchand***

- *égoïsme des possédants, individualisme marchand, gens intéressés :* Primo, Henri, Malcolm, Rebelle, Anam, Gorou et Zoé.

2) Le bien commun

- Monde civique

- *la colonisation et l'évangélisation ont permis l'unification des clans, en proie aux guerres intestines :* Henri, Al, Anam, Lovelita, Daynon et Amajo ;

- Monde domestique

- la période précédant les Événements était caractérisée par un moindre laisser-aller de la part des jeunes, en comparaison avec l'époque actuelle ***:*** Hip et Anam.

- l'intégration de l'autre à travers l'accueil, l'adoption, le mariage a toujours structuré la société mélanésienne : Gorou, Daynon, Al, Rebelle, Lovelita, Hip, Amajo, Damien.

- Monde de l'inspiration

- *la période précédant les Événements était marquée par une enfance paisible où s'exerçait la créativité :* Damien et Reiva.

Pendant les Événements

1) La critique

- Critique civique envers le monde domestique

- *autoritarisme de l'administration coloniale ou de l'état français :* Primo, Malcolm, Henri, Daynon,

Gorou ; *personnalisation des conflits, querelles de clocher, divisions corporatistes :* Louis.

- Critique civique et inspirée envers le monde marchand

- *égoïsme des possédants (leaders, politiciens, industrie du nickel, grandes familles caldoches), individualisme marchand, gens intéressés :* Henri, Malcolm, Rebelle, Itö, Gorou et Amajo.

- Critique inspirée du monde civique

- *inertie des appareillages de la démocratie, état inhumain :* Primo, Guevara.

- Critique industrielle du monde domestique

- *mauvaise gestion du conflit social par la France :* Primo.

2) Le bien commun

- Mondes civique et domestique

- *unification des clans, des groupes pour (ou contre) les revendications :* Primo, Daynon, Malcolm, Al, Papa à Jésus et Shaou.

- Monde domestique

- *Allégeance à la chefferie* : Al

3) Le compromis

- Mondes inspiré-civique

- *valorisation du geste de protestation, du génie collectif, défendre ses idées :* Al, Papa à Jésus, Rebelle, Anam, Gorou et Amajo.

- Mondes industriel-civique

- *bonne gestion et coordination dans la lutte, des méthodes efficaces de mobilisation :* Papa à Jésus et Daynon.

Déclin de la lutte

- tensions entre monde domestique et monde civique (provoquant l'effondrement des deux)

- privilégier une hiérarchie basée sur les liens familiaux ou un collectif organisé autour de Kanaky, qui fonctionne de façon bottom-up *:* Shaou et Malcolm ;

- privilégier les relations de longue date avec les autres communautés accueillies ou la lutte et l'émancipation du peuple kanak, au détriment des autres : Malcolm, Gorou ;

- détérioration du lien social au sein des clans, des tribus ou des régions à cause des divisions politiques ou religieuses et des querelles consécutives : Daynon, Lovelita et Damien.

- effondrement du compromis industriel-civique (méthode efficaces de mobilisation)

- Lovelita, Itö, Papa à Jésus, Shorylem.

- effondrement du monde civique et/ou inspiré (division, démobilisation, tentation du retour sur terre)

- trahison des leaders, qui ont subordonné la lutte à leurs intérêts particuliers ou qui ont cédé à l'oppression du raisonnable en valorisant des arguments économiques ou industriels qui affaiblissent la lutte : Malcolm, Shaou, Papa à Jésus, Reiva.

Après les Événements

1) La critique :

- Critique civique du monde domestique

- autoritarisme de l'administration coloniale ou de l'état français : Primo, Malcolm, Anam, Hip ;

- corruption, népotisme, dénonciation des scandales : Primo, Henri, Malcolm, Papa à Jésus, Louis, Reiva ;

- tension entre coutume et Kanaky : Malcolm, Shaou, Papa à Jésus, Rebelle, Hip ;

- divisions, querelles de clocher, tendance à personnaliser les conflits, à diviser pour mieux régner : Louis, Gorou, Reiva.

- Critiques civique et industrielle du monde domestique

- accaparement du pouvoir, inefficacité et irresponsabilité de certains chefs (monde industriel/monde domestique) qui provoque la déresponsabilisation des petites gens (monde civique/ monde domestique) ou l'affaiblissement de la structure coutumière (déchéance domestique) : Malcolm, Anam, Louis, Jeunes de Targe.

- Critique inspirée du monde domestique

- *inertie des mentalités et des institutions de la démocratie, remise en question des maîtres pour accéder à l'indépendance, refus d'assumer les décisions ou les fautes des autres :* Primo, Anam, Reiva.

- Critiques civique ou inspirée du monde marchand

- *égoïsme des possédants, gens intéressés, servitudes de l'argent (déchéance du monde marchand) :* Primo, Henri, Malcolm, Rebelle, Sao, Louis, Lovelita, Hip, Damien, Reiva, Zoé et Jeunes de Targe.

- Critiques des mondes marchand et industriel

- *affairisme, individualisme et/ou du bureaucratisme des leaders :* Henri, Malcolm, Shaou, Hip et Amajo.

- *action instrumentale (déchéance du monde industriel) :* Primo et Itö.

- Critique inspirée du monde industriel

- *(tentation de l') oppression du raisonnable des arguments économiques ou industriels qui affaiblissent la lutte :* Sao, Malcolm, Papa à Jésus et Shorylem.

- Tension à l'intérieur et entre les mondes domestique et civique

- *privilégier les relations de longue date avec les autres communautés accueillies ou la lutte pour l'émancipation du peuple kanak, au détriment des autres :* Gorou et Jeunes de Targe ;

- *disparition des leaders et division dans les partis (effondrement du compromis domestique et civique) :* Malcolm, Papa à Jésus, Al et Louis ;

- *affaiblissement général des liens sociaux coutumiers (déchéance du monde domestique), de la solidarité et de l'entraide (déchéance du monde civique) :* Guevara, Malcolm, Shaou, Anam et Lovelita ;

- *subordination de la lutte aux intérêts particuliers de certains leaders et démobilisation de la part des militants (déchéance du monde civique) :* Malcolm, Shaou, Papa à Jésus et Hip ;

2) Le bien commun

- Monde domestique

- *restaurer la formule d'investissement domestique :* Guevara, Sao, Lovelita, Hip, Shorylem, Reiva et Jeunes de Targe ;

- Monde de l'inspiration

- *sortir de la tribu pour s'ouvrir aux autres (monde de l'inspiration) :* Amajo, Hip, Shorylem et Sao.

3) Le compromis

- ***Compromis domestique-civique***

- *bon sens dans l'application du statut de la KNC (justice sociale) :* Itö et Zoé.

- Effondrement du compromis domestique-civique

- *laisser-aller de la part des jeunes et perte des savoir-faire traditionnels à cause de l'aide sociale :* Guevara, Anam, Hip et Jeunes de Targe.

- Compromis civique-industriel

- *faire profiter les Mélanésiens du développement industriel, construire des structures pour favoriser l'égalité :* Primo, Papa à Jésus et Itö.

- *protester, défendre ses idées, s'unir pour avoir des idées (compromis civique-inspiré) viables (compromis inspiré-industriel)*

Primo, Anam, Louis, Sao, Rebelle, Reiva et Zoé

- Compromis domestique-industriel

- *trouver des leaders compétents :* Primo et Louis ;

- *favoriser un commerce ancré localement, une gestion technique pour préserver le patrimoine culturel et naturel :* Papa à Jésus, Gorou, Itö, Reiva et Zoé.

- Compromis marchand-industriel

- *pouvoir fonctionner sans la France :* Al, Lovelita, Itö, Jeunes de Targe et Sésé ;

- *trouver un équilibre entre désirs et besoins :* Sao, Papa à Jésus, Reiva et Jeunes de Targe.

3.7 Synthèse générale à propos des formes identitaires et des mondes engagés dans la dispute

Cette analyse montre les tendances suivantes :

Avant les Événements

La ***critique*** à l'origine de la décision d'entrer en lutte ***s'adresse depuis le monde domestique*** (auquel correspondent les figures de l'administration coloniale ou ecclésiastique et/ou de l'Etat français). Selon les interviewés, les grands êtres de ce monde enfreignent les conventions domestiques : ils cèdent à l'autoritarisme, se rendent indignes de confiance, ne font pas preuve de bienveillance et de respect envers les Mélanésiens de KNC, ils se montrent déloyaux et discourtois lorsqu'ils omettent d'honorer les vieux, partis combattre sous le drapeau français. Pour toutes ces raisons, ils provoquent la déchéance du monde domestique, fondé sur la République. Hormis Damien, Zoé et les Enfants de Targe (qui me répètent les propos de Malcolm), toutes les personnes développant cette critique s'inscrivent dans une forte identification réflexive. Elle se résume parfaitement par les propos d'Anam (tdp. 581) : « C'est la France qui est venue s'installer ! Mais s'ils avaient bien traité les Kanak, jamais ils auraient demandé l'indépendance ! ».

Le rejet des autres communautés n'est donc pas envisagé comme quelque chose d'habituel, certains valorisent l'intégration de l'autre à travers l'accueil, l'adoption, le mariage et affirment qu'elle a toujours structuré la société mélanésienne. Ainsi, un certain nombre de communautés a déjà fait souche sur le territoire. L'apport des missionnaires est parfois également valorisé : en regroupant les clans autour des églises pour former les tribus, ils ont mis fin aux guerres claniques et à l'anthropophagie et, en formant des séminaristes et en leur permettant d'aller en France, ils leur ont permis de s'émanciper (Anam). Les personnes qui expriment ce type de valorisation s'identifient à la forme culturelle, sauf Henri, mais ce dernier soulève les apports de la démocratie et non ceux des missionnaires. Cette interprétation entre en concurrence avec celle selon laquelle l'église constitue un facteur de division, dans la mesure où elle a scindé les Kanak entre catholiques et protestants (Daynon), ou un facteur d'oppression, dans la mesure où les religieux ont exploité les Kanak (Rebelle). Les interviewés assez âgés pour se rappeler de la période précédant les Événements identifient que les institutions de l'époque sont basées sur une hiérarchie reposant sur l'inégalité raciale en défaveur de leur groupe d'appartenance. Malgré les tentatives d'adaptation, les études ou l'intégration dans la politique, l'accès à l'état de grand leur est dénié : ils ne font pas partie de la commune humanité.

La déchéance du monde domestique, issue de la colonisation, déplace les interlocuteurs vers le ***monde civique***, dont les grandeurs sont introduites dans les tribus à partir du retour des étudiants de la Métropole, autour de la fin des années 1960. Les leaders politiques de l'époque entrent en transaction, alternant négociations politiques et manifestations dans un ***compromis civique et inspiré*** propre à l'époque (Rebelle souligne par exemple que mai 1969 équivaut au mai 1968 en Europe). Tous les interviewés mentionnant ce compromis s'identifient au croisement des formes culturelle et réflexive et ont participé activement à la lutte. Tout comme en Europe, les critiques s'adressent au monde domestique et pointent l'inertie des mentalités et des institutions, mais aussi l'hégémonie et l'égoïsme des possédants (***civique/marchand***). Une première tension intervient dans le monde civique : les militants usent des appareillages du monde civique pour organiser leurs

revendications. Or, Selon Boltanski et Thévenot (1991), ce type d'appareillages est susceptible de prêter le flanc à la critique inspirée en ce que leur sophistication et leur solidification peuvent, si elles sont poussées à l'extrême, ménager un « passage vers la mise en cause du monde industriel » (p. 295). Cette critique accuserait le maintien d'un état inhumain, par ces appareillages, ce que le monde domestique propose de pallier en prônant le « bon sens dans l'application des règlements ». Le monde civique est ainsi envisagé comme déchu et ses citoyens vont chercher à établir des ***compromis entre les mondes inspiré et domestique***.

PENDANT LES ÉVÉNEMENTS

La critique civique envers le monde domestique et celle ***civique et inspirée envers le monde marchand*** perdurent, se renforcent et s'institutionnalisent mais les tensions se répercutent rapidement à l'intérieur des groupes. Certains souhaitent se servir des dispositifs civiques et s'investir conformément à la formule de ce monde, en cherchant à dépasser les divisions. D'autres, qui critiquent l'inertie produite par ces dispositifs, décident de s'engager dans la lutte et valorisent le geste de protestation (***civique/inspiration***). Ils rompent ainsi la discussion sur les équivalences avec le camp adverse et entament un bras-de-fer qui se manifeste par des actions civiles coordonnées (***monde industriel***). A côté de cela, certaines personnes cherchent à se maintenir dans le monde domestique et critiquent les « fauteurs de trouble » et/ou l'effritement du lien social que provoquent les divisions corporatistes et la tendance à personnaliser les conflits (civique). Trois des quatre personnes qui formulent cette critique sont des personnes qui ne s'identifient pas à la forme réflexive (Louis, Lovelita, Damien) et les divisions corporatistes pointées par la quatrième (Daynon) concernent plutôt la division introduite dans la lutte par la religion. Le plus intéressant à relever ici, est que la lutte aménage de nouvelles hiérarchies de type civique[438] dans le rapport de grandeur en vigueur dans les tribus, qui relève du monde domestique[439]. Les militants cherchent à articuler les nouvelles hiérarchies aux anciennes, en considérant l'union kanak comme une « grande famille », fonctionnant selon les mêmes relations naturelles entre les êtres[440]. Cette articulation s'effectue avec plus ou moins de succès et les relations naturelles s'en trouvent affectées dans la mesure où les personnes hésitent quant au comportement à privilégier. Ceci est très bien résumé par Papa à Jésus :

> *281. P : Pour faire passer le message qu'on allait créer[441] le FLNKS, c'était dur dans la tribu. Les vieux, (…) ils ne voulaient pas. « Non, non, nous c'est Union Calédonienne, c'est quoi ce parti que vous allez faire là ? ». Eux, ils croyaient que c'était un parti. Et puis nous on a dit : « non, ce n'est pas un parti politique, (…) c'est un front de lutte (…) qui regroupe tous les partis (…) et après, il faut aller expliquer ça aux coutumiers. Alors on a été demander au grand chef un entretien (…) et puis on a dit : « vous êtes d'accord » et il a dit : « et bien c'est vous, hein ! Mais il ne faut pas vous entretuer » et on a dit : « non, non, c'est juste un cyclone, on va secouer le cocotier et toi tu disparais un moment, tu restes au fond de là. C'est comme une pirogue, toi tu vas rentrer dedans et dès que l'attaque est[442] passée et bien tu remontes ».*

[438] Adhésion, représentation, délégation, traduction des aspirations.
[439] Autorité, subordination, respectabilité, honneur, honte.
[440] Reproduire, enfanter, éduquer, inviter, donner, recevoir, rendre, recommander, remercier, respecter.
[441] Au futur proche, dans l'entretien.
[442] Au l'imparfait, dans l'entretien.

Les grandeurs de ces mondes peuvent également entrer en concurrence. Aussi peut-on parler d'un ***conflit entre monde domestique et monde civique,*** chez ceux qui cherchent à trouver des compromis entre :

- privilégier une hiérarchie basée sur les chefferies et les liens familiaux *versus* un collectif organisé autour de Kanaky, qui fonctionne de façon *bottom-up* ;
- privilégier les relations de longue date avec les autres communautés accueillies *versus* la lutte et l'émancipation du peuple kanak, au détriment des autres ;
- privilégier des relations fondées sur la génération, la hiérarchie, la tradition, la discrétion, la bienveillance ainsi que la politesse *versus* des relations fondées sur l'acceptation ou le rejet mutuel en fonction des aspirations politiques, la subordination des particularismes à la volonté générale et à la lutte pour l'émancipation;
- privilégier le collectif tribal *versus* le collectif kanak nouvellement formé.

Il est par ailleurs intéressant de relever que les interviewés qui en parlent s'identifient beaucoup, à la fois à la forme culturelle et à celle réflexive.

La recherche de compromis se matérialise dans la figure des leaders, vus comme des « pères », qui traduisent et représentent les aspirations de la base, un peu à la manière des chefs coutumiers. Ce compromis est, nous allons le voir, provisoire et insuffisant. Les leaders endurent également les tensions civique et domestique et ***l'effondrement du compromis industriel-civique*** (les méthodes efficaces de mobilisation) provoqué par la démobilisation et la désorganisation des comités de lutte, consécutives au drame d'Ouvéa, empêche une consultation et appelle la paix dans une urgence inédite. Cela conduit Jean-Marie Tjibaou, Yeiwéné Yeiwéné, Caroline Machoro, Edmond Nekiriai et Nidoïsh Naisseline à s'isoler à Matignon, pour y signer les accords. Se présente à eux un choix difficile : celui de poursuivre la lutte jusqu'au bout (inspiration-civique) au sacrifice de nombreuses vies et au risque de briser durablement le lien domestique qui inclut également les autres communautés du territoire, ou celui d'embrasser celles-ci dans la même communauté civique, au risque de se rendre coupable de trahison et de décevoir la confiance les militants, de faillir au devoir et de commettre un abus d'autorité pouvant potentiellement menacer l'indépendance (domestique). Dans les deux cas, les mondes domestique et civique sont mis à mal.

A la fin des Événements, les mondes civique, inspiré et domestique s'effondrent : Les militants sont divisés, isolés, les combattants parmi les plus inspirés (FULK) deviennent minoritaires (effondrement civique), les leaders ont cédé à la tentation du retour sur terre (effondrement inspiré), la « tête est coupée », la « reine est sacrifiée » (pour reprendre les propos de Papa à Jésus), la coutume est meurtrie (effondrement domestique). Les Accords engagent alors deux types d'interprétation, provoquant une tension très bien résumée par Reiva, Itö et Papa à Jésus, qui développent tous trois de nombreuses formes d'identification (quatre pour les deux premiers, trois pour le troisième) :

> *536-544. Itö : Matignon c'était un peu suite (…) au début de guerre civile (…). Michel Rocard, il a dit : « voilà, vous avez leur maison[443], il y a à boire à manger, vous pouvez dormir là-dedans, vous rentrez dedans (…) et vous ressortez avec une solution ». (…) Fameuse poignée de main. Et nous… qui étions là sur le terrain, on ne comprenait pas. Parce que c'est une décision qui est prise… au sommet de leur pyramide alors qu'habituellement, on ne fonctionne pas comme ça. C'est la base qui donne les directives au-dessus. (…) Il a été obligé de prendre une décision immédiate, sans référer à ses sections*

[443] Il réfère à l'hôtel de Matignon.

de base. Alors c'est difficile quand on voit le truc, la presse nous parle de ça, toi tu es sur le terrain et puis tu te dis : « mais attends il y a un problème ! Pourquoi ? Pourquoi il a fait ça ? ». Sur le coup c'était difficile. Mais après, avec le temps, bon on comprenait qu'il n'avait pas trop le choix. Parce que là, il était enfermé dans la prison en disant « et bien il faut choisir quoi : soit vous laissez les peuples se massacrer, ou soit vous arrêtez tout maintenant ».

Cette tension se manifeste entre une interprétation en termes de collaboration : les Accords sont envisagés comme un acte profondément civique, où Tjibaou a su faire preuve d'abnégation et renoncer à l'intérêt immédiat (l'indépendance tout de suite) pour protéger son peuple (domestique). La poignée de main est comprise comme un symbole de paix. Certains relèvent le progrès social que constituent les Accords et les envisagent comme un ***compromis civico-domestique*** (bon sens dans la fabrication des nouveaux appareillages du pays, extension des droits civiques) ou ***domestico-industriel et marchand*** (le patrimoine minier cédé par Lafleur offre aux Mélanésiens de KNC un outil de production leur permettant d'accéder à l'indépendance économique). Une partie des personnes qui penchent en faveur de cette interprétation s'identifie à la forme statutaire, l'autre partie ne s'identifiant pas à la forme statutaire ne manifeste, en outre, que la forme culturelle.

Une interprétation en termes de compromission : pour certains les signataires se sont rendus coupables de trahison (monde domestique), ils ont subordonné la lutte à leurs intérêts particuliers (monde civique) et ont cédé à l'oppression du raisonnable en favorisant les grandeurs marchandes (corruption et usine du nord) ou industrielles (bonne marche du territoire). La poignée de main symbolise un « marché conclu » entre deux compères. Est pointé ici un ***compromis domestico-marchand*** (la confiance dans les affaires) qui rejette les aspirations collectives. Les personnes qui penchent en faveur de cette interprétation sont toutes celles qui s'identifient uniquement aux formes culturelle et réflexive. Si Guevara et Amajo se sont prononcés pour la première interprétation alors qu'ils manifestent une forme réflexive, c'est qu'ils ont, comme je l'ai déjà dit, cessé d'investir la forme réflexive, au profit de la forme culturelle, après les Événements. Enfin, les vieux qui ne parlent pas des Accords s'inscrivent tous dans les formes narrative et culturelle ou narrative et statutaire (pour les non-Kanak) et, hormis Gorou, se distinguent en ce qu'ils n'adoptent pas la forme réflexive. Parmi les jeunes, Damien, Shorylem, les Jeunes et les Enfants de Targe ne parlent pas des accords et Reiva, Zoé et Sésé considèrent ceux-ci en termes de collaboration.

Après les Événements

Aujourd'hui, la ***critique civique à partir du monde domestique*** perdure et s'organise autour de la dénonciation de l'autoritarisme exercé par l'administration coloniale ou de l'état français, ainsi que des scandales politiques. Les suspicions ou les accusations de corruption et de népotisme ne se tournent plus seulement vers les politiciens loyalistes, mais également vers les indépendantistes. L'ethnicisation du conflit couplée aux divisions idéologiques entretenues au niveau intragroupal provoquent en outre la déchéance civique et remet en question la commune humanité, qu'elle soit comprise à l'échelle du cercle restreint coutumier ou élargie à l'ensemble des communautés partageant le territoire.

La critique civique du monde domestique s'articule à une critique inspirée pour dénoncer l'accaparation du pouvoir par une oligarchie mixte, constituée des politiciens loyalistes et des leaders indépendantistes ayant fait choux gras de la lutte. Elle provoque la déresponsabilisation des petites

gens. Elle sanctionne parfois les actions des politiciens d'inefficacité, voire d'irresponsabilité (critique formulée cette fois-ci depuis le monde industriel).

L'inertie des mentalités, des institutions de la démocratie, ainsi que la remise en question des maîtres pour accéder à l'indépendance perdure, mais elle ne vise plus les mêmes institutions ni les même maîtres. C'est aujourd'hui l'inertie provoquée par la perpétuelle reconduction des Accords qui est pointée. En ce qui concerne les maîtres, ils sont mentionnés, par exemple par Reiva, sous les termes de « vieux sectaires » qui tendent à expliquer tous les problèmes sociaux en fonction de leurs vieilles divisions. La critique se manifeste dans un refus d'endosser leurs conflits et d'assumer leurs fautes.

Les formes d'identification exprimées par les personnes qui s'inscrivent dans cette critique (ins-civ/dom) sont variées.

La critique civique ou inspirée du monde marchand se fait plus vive, à mesure que les inégalités s'accroissent entre les riches et les pauvres. Si la lutte s'est orientée davantage sur des revendications de reconnaissance que sur la redistribution, les gens ont pourtant l'impression de jouir de plus d'égalité d'accès, alors même que les mécanismes d'exclusion perdurent (centralisation de l'activité économique sur Nouméa qui provoque un exode rural coupant les jeunes de leur famille et obligeant les nouveaux venus à vivre dans de mauvaises conditions, système scolaire inadapté aux spécificités des enfants kanak). Elle engage à nouveau des personnes qui s'identifient de façon variée.

Une **critique puisant dans des mondes divers s'adresse aux mondes marchand et industriel** : on dénonce l'affairisme, l'individualisme et/ou le bureaucratisme des leaders et l'instrumentalisation du peuple (déchéance du monde industriel). On critique aussi le faible contrôle de l'immigration et l'oppression du raisonnable qu'exerce sur certains la peur de la perte de l'Etat providence, dans le cas où la France s'en irait (tentation d'abandonner la lutte en cédant aux arguments économiques ou industriels*)*. L'immigration non contrôlée et la peur de la perte de l'Etat providence menacent toutes deux de minoriser les électeurs indépendantistes.

Pour certains, c'est au contraire la ***grandeur industrielle*** qui pourrait permettre la réduction des inégalités, en faisant profiter les Mélanésiens du développement industriel (***compromis civique-industriel***), en trouvant une façon de « fonctionner sans la France » et un équilibre entre désirs et besoins (***compromis marchand-industriel***), en s'unissant pour échanger des idées orientées vers la construction d'une KNC viable (***compromis inspiré-industriel***) ou en continuant à défendre l'idée d'indépendance (***compromis civique-inspiré***). D'autres pensent au contraire qu'il faut restaurer le ***compromis domestique et civique*** en y mêlant des grandeurs industrielles, à travers la recherche de leaders compétents, à même de mobiliser les gens de façon efficace. Le monde domestique appelle aussi des compromis industriels : il s'agit de favoriser un commerce ancré localement et une gestion technique de préservation du patrimoine culturel et naturel. Le compromis civique-industriel est porté par les personnes s'identifiant (ou, pour Primo, s'étant identifié) à la forme statutaire. Ceux qui s'inscrivent dans le compromis civique et inspiré, tendent à s'identifier à la forme narrative, hormis Rebelle et Primo, mais ils accentuent davantage leur discours sur la nécessité d'indépendance que sur celle de l'union.

La principale tension exprimée engage les mondes domestique et civique. Elle se manifeste, nous l'avons vu dans la partie 1.6, dans la tendance à valoriser à la fois une attitude hospitalière et inclusive d'*alter*, tout en défendant une cause s'organisant sur la base de revendications exclusives, en faveur des Kanak. Nous avons vu que la disparition des leaders et les divisions internes au FLNKS augurent l'effondrement du compromis domestique et civique. Parallèlement, on attribue, ou non, à l'échec de la lutte un affaiblissement général des liens sociaux coutumiers (déchéance du monde domestique), de la solidarité et de l'entraide dans les tribus (déchéance du monde civique), un laisser-aller de la part des jeunes et une perte progressive des activités et des savoir-faire traditionnels ***(effondrement du compromis domestique-civique)***. Cette critique est formulée par des personnes qui tendent à développer une forte identification culturelle et pas dans la forme statutaire (hormis Anam et les Jeunes de Targe).

Le ciment des ancêtres, mais aussi leur division, se sont construits respectivement sur une coexistence, puis sur le conflit entre les mondes domestique et civique. La solution devrait donc être recherchée dans le compromis entre ceux-ci. Elle semble s'organiser aujourd'hui autour de l'extension des droits civiques, et de la communauté scolaire élargie, que constitue la jeunesse de KNC et son éducation. Un retour à la grammaire des mondes de Boltanski et Thévenot (1991) est, ici, très éclairant :

> Ce qu'on considère comme extension des droits civiques consiste (…) à construire des instruments juridiques et à établir des personnes collectives de façon à rendre possible l'expression publique de différends traités jusque-là comme relevant de la vie privée des personnes. (p. 377)

Cette construction peut être rattachée, par exemple, aux efforts déployés autour du droit foncier et du statut coutumier et s'exprime par une tendance générale à valoriser le bon sens dans l'application du statut de la KNC (orientée vers plus de justice sociale).

L'institution scolaire, quant à elle :

> Fait souvent l'objet de rapport établissant un compromis qui résorbe la tension entre deux modèles pédagogiques antagonistes. Le premier est le modèle d'éducation civique élaboré pendant la Révolution française (…). Reposant sur le principe d'égalité devant l'instruction, il conduit à l'instauration de relations désingularisées (…) entre les maîtres et les élèves. Ce principe met l'accent (…) sur un enseignement fondé sur des valeurs universelles. De même, chaque unité éducative, qui n'est pas censée posséder une identité propre, est traitée comme une projection particulière d'un modèle national. Le second modèle (…) qui est toujours très présent (…) insiste sur la continuité de l'éducation de l'enfant dans sa famille et son éducation à l'école. Il trouve sa justification (…) dans la recherche de la « cohésion » et du « bonheur » autour d'une « petite communauté chaleureuse, enracinée dans ses particularités ». Dans les formules de compromis, l'établissement scolaire apparait indissociablement comme une communauté scolaire qui vaut par la qualité des personnes qui la composent et la qualité des rapports entre elles et comme un service publique justifié par l'application de règles nationales. (pp. 378-379)

Ainsi, un grand nombre de vieux, mais également beaucoup de jeunes insistent pour la restauration de la formule d'investissement domestique, au niveau des tribus en général et de l'éducation en particulier.

En ce qui concerne les formes identitaires, les tendances soulignées rejoignent mes hypothèses et les complètent : la critique de l'autoritarisme de la France s'institutionnalise dans une communauté de projet orientée vers l'indépendance et ceux qui y participent ont une identification de type réflexive. Dans ce contexte, je peux donc constater une forte affinité entre la forme réflexive et le monde civique, renforcée encore par le monde inspiré (élan collectif d'émancipation). Parallèlement, ceux qui ne s'engagent pas dans la lutte (et ne s'identifient donc pas à la communauté de projet indépendantiste ou loyaliste) aspirent à une vie normale et critiquent la déchéance civique (les divisions provoquées par la lutte, à l'intérieur des communautés). Ils tendent à rejeter la forme identitaire réflexive ou à exprimer une crise identitaire provoquée par la rivalité entre forme culturelle et forme réflexive. A ce propos, il est intéressant de constater que ceux qui jugent le plus négativement les Accords et l'époque actuelle sont ceux qui s'identifient uniquement aux formes culturelle et réflexive. Ce sont également eux qui expriment le plus de tensions entre monde domestique et monde civique. Sur cette base, je peux constater que le monde domestique se recoupe passablement avec la forme culturelle qui, lorsqu'elle n'est pas articulée à la forme réflexive, dessine des portraits plutôt accueillants face à l'exogène. Ainsi, ceux qui jugent de façon positive les Accords sans avoir été socialisés dans la forme statutaire sont ceux qui ne s'identifient pas à la forme réflexive. Ce sont également eux qui ont relevé des avantages à la colonisation et à l'évangélisation. Les personnes les plus âgées, inscrites dans la forme statutaire, sont celles qui m'ont parlé d'un parcours marqué par leur engagement statutaire en politique et/ou l'aller-retour entre la tribu et Nouméa. Elles tendent à produire une interprétation positive des Accords et de leurs répercussions, dans la mesure où elles manifestent davantage de préoccupations de type industriel et marchand. Les commentaires concernant la période actuelle présentent, nous l'avons vu, des profils contrastés. C'est dans cette section qu'interviennent les plus les jeunes, ce qui diversifie sensiblement les profils. Toujours est-il que la critique se fait plus nuancée et contrastée. Elle tend à une plus grande complexification dans la description des problèmes.

4. POSTURES DE TRANSMISSION

4.1 PÔLE THÉORIQUE

Audigier (2000) écrit : « dans sa configuration narrative, le récit d'histoire emporte avec lui l'explication des événements, des changements et des permanences. Il n'y a pas d'un côté la narration et d'un autre l'explication, mais un texte qui construit et qui délivre ces deux dimensions dans son mouvement même » (p. 128).

Les identités individuelles et collectives se construisent et se maintiennent à partir de l'histoire. Ce dont les individus et les groupes se rappellent s'actualise en fonction de leurs projets. En ceci, l'histoire joue un rôle de productrice de textes d'identité (Wertsch, 1997). Cela implique, pour les groupes hétérogènes destinés à former une nation, de partager une interprétation relativement homogène de l'histoire (Anderson, 1996). Et comme la façon principale de partager les représentations historiques est la narration, les récits sur le passé peuvent servir « d'outils culturels » dans l'action médiatisée qui crée et recrée les identités (Wertsch, 1997). Je vais maintenant présenter plus en détail différents processus qui traversent la construction sociale des récits d'histoire et qui permettent de mieux comprendre les enjeux identitaires qui lui sont liés. Pour chaque nouvel élément apporté, je reviendrai sur la dialectique entre (re)production de représentations sur l'identité et l'altérité par l'individu et (re)production d'une idéation collective de l'identité et de l'altérité. Cet effort me permettra de mobiliser le cadre théorique ainsi développé et de l'articuler à la construction et à l'analyse de mon matériau.

ÉDUCATION DIFFUSE

Les récits d'histoire relèvent du phénomène éducatif. Petitat (2005) constate « l'importance relative de la scolarisation par rapport à l'éducation diffuse des relations non spécialisées » (Petitat, 2005, p. 156) et estime que celle-là fait, de façon générale, l'objet d'un surinvestissement au détriment de celle-ci. L'auteur propose d'élargir le regard sociologique sur l'éducation en postulant que celle-ci « procède par insertion dans des relations –parfois scolaires, la plupart du temps non scolaires– et que toute relation comporte une triple dimension d'inculcation [si on l'envisage sous l'angle de l'acteur éducateur], d'apprentissage [si on l'envisage sous l'angle de l'acteur apprenti] et de socialisation [si on l'envisage sous l'angle de l'insertion relationnelle] » (p. 155). L'éducation scolaire est ainsi vue comme une insertion de type particulier, impliquant une relation institutionnalisée entre enseignants et enseignés, parmi des formes très nombreuses et diversifiées de relations non spécialisées. Il n'y a pas qu'à l'école que l'on éduque et que l'on apprend et l'on ne fait pas qu'apprendre et éduquer, à l'école : « De même, l'école ne se résume pas à sa fonction d'inculcation de valeurs et de compétences » (p. 156). Elle constitue également « un milieu de vie, fait de rapports de concurrence et de solidarité, de réseaux de connaissances et d'amitiés, etc. » (Petitat, 2005, p. 156).

Si l'expérience d'un type de relation ne nous fournit pas la connaissance de toutes les relations du même type (une expérience conjugale personnelle, par exemple, n'épuise pas toutes les relations de couple existantes)[444], celles-ci se transmettent à travers différents récits qui les rendent disponibles à

[444] Petitat (2005) sollicite les exemples des relations fils/fille-père/mère, frère/sœur-frère/sœur, enseignant-élève, époux-épouse, homme-femme, noble-roturier, pur-impur (p. 157).

notre entendement. Le rapport à l'autre se conjugue donc sur le mode de l'analogie et de la différence, en dépassant la singularité expérientielle par l'intersubjectivité :

> Se socialiser, c'est-à-dire habiter en profondeur des mondes relationnels, signifie faire l'expérience de la pluralité des pratiques et des représentations, faire face aux oppositions de valeurs, aux écarts de sens et de croyances. L'identité elle-même n'est possible qu'en termes de convergences et de divergences de sens. (Petitat, 2005, p. 157)

L'auteur estime ainsi qu'il est préférable de penser le sens en termes de « tensions des différences » (Petitat, 2005, p. 158) plutôt qu'en termes identitaires, et ainsi rejoindre le jeu des acteurs, leurs conflits, leurs accords et leurs négociations, toujours instables et par lesquels le sens lui-même se transforme sans cesse :

> L'éducation procède par insertion dans des dynamiques relationnelles singulières (entre parents et enfants, entre amis, entre conjoints, entre patrons et employés, entre acheteurs et vendeurs, entre enseignants et enseignés, etc.). Au cours de cette insertion active, les acteurs (…) s'initient à la pluralité des pratiques et des représentations actualisées, accèdent à un éventail plus ou moins large d'expériences relationnelles réalisées par autrui et explorent l'espace de jeu autour des conventions sociales. (Petitat, 2005, 159)

C'est bien selon cette perspective que je me propose d'étudier la construction sociale et la transmission des textes identitaires que constituent les récits sur les Événements.

Mémoire individuelle et mémoire collective

Selon Gasanabo (2004), référant à Ricœur (1985 ; 2000), la mémoire se construit selon une progressivité, consistant à opérer des choix et à sélectionner des faits, au détriment d'autres. De plus, comme l'individu appartient à plusieurs groupes à la fois, sa mémoire individuelle est une combinaison dynamique de plusieurs systèmes de représentations partagés avec d'autres et socio-historiquement ancrés. Il est investi de « mémoires collectives » plurielles (p. 13). Mémoire individuelle et collective sont donc étroitement articulées, ce que Gasanabo (2004) synthétise par une citation d'Halbwachs (1925/1994) :

> C'est dans la société que, normalement, l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, qu'il les reconnaît et les localise. (…) Il n'a pas à chercher où ils sont, où ils se conservent, dans mon cerveau, ou dans quel réduit de mon esprit où j'aurais seul accès, puisqu'ils me sont rappelés du dehors, et que les groupes dont je fais partie m'offrent à chaque instant les moyens de les reconstruire. (…) C'est en ce sens qu'il existerait une mémoire collective[445] et des cadres sociaux de la mémoire, et c'est dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire qu'elle serait capable de se souvenir. (P. 14)

[445] Il convient à ce propos de préciser que la mémoire collective n'existe pas en tant que mémoire du groupe (partagée uniformément par tout le groupe) mais « parce que le collectif, le social est l'état dans lequel existent les individus » (Fink, 2008, référant à Lavabre, 2000).

On distingue dans l'œuvre d'Halbwachs, trois « niveaux de mémoire » : la construction sociale de la mémoire individuelle, l'élaboration de la mémoire collective dans les groupes intermédiaires comme la famille et les classes sociales et la mémoire collective à l'échelle des sociétés globales et des civilisations (Marcel & Mucchielli, 1999, cités par Gasanabo, 2004, p. 15). Marcel & Mucchinelli (1999) ajoutent que « l'individu ne se souvient pas vraiment du passé, il ne peut le revivre en tant que tel, il le reconstruit en réalité à partir des nécessités du présent » (cités par Gasanabo, 2004, p. 15).

Je retiens de ces éléments trois observations qui guident mes investigations :

- mémoires individuelle et collective sont étroitement articulées ;
- mémoires individuelle et collective sont sélectives et s'élaborent dans un processus permanent de (re)construction, lié aux nécessités du présent ;
- la mémoire individuelle dépend d'une combinaison d'éléments pluriels, pouvant relever de groupes intermédiaires (famille, classe sociale, etc.) ou de groupes plus globaux (société, civilisations).

NARRATION, IDENTITÉ ET HISTOIRE

Nous avons vu, en référant à Dubar (1998a ; 1998b ; 2000 ; 2012), que les identités se (re)produisaient dans l'interaction. Pour Wertsch (1997), les récits sur le passé sont des ingrédients essentiels dans ces interactions. Si la certitude de ce que « j'étais » est une composante nécessaire de la certitude de ce que « je suis » (Lowenthal, 1985, paraphrasé par Wertsch, 1997, p. 5), la transaction biographique puise nécessairement dans des narrations pour médiatiser les représentations sur soi.

Pour White (cité par Wertsch, 1997) une narration doit avoir les caractéristiques suivantes : organisée autour de la temporalité, elle a un sujet central, compte un début, un milieu et une fin, une connexion entre les événements et une voix narrative identifiable, et elle s'achève par une conclusion. La fonction de la narration ne revient donc pas à énumérer une succession d'événements mais à donner forme à un ensemble d'interrelations de différents types pour en faire un tout singulier (Mink, 1978). Il s'agit d'un instrument cognitif visant à construire un tout intégré, une « synthèse de l'hétérogène » : « par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète » (Ricœur, 1983, pp. 9-10). Ainsi, dès lors que l'on considère que le temps devient humain par la narration, il ne s'agit plus d'éprouver la véracité de celle-ci, mais sa cohérence.

Dans une perspective épistémologique articulant les univers conjoints de la phénoménologie et de la psychanalyse, Farrugia (2010) prône une socio-anthropologie de la connaissance des formes de conscience et de sensibilité. Il s'intéresse à la problématique de la nature et de la valeur des représentations, de la mémoire et plus spécialement de la mémoire sociale. Pour lui, certains événements psychiques constitutifs de la construction identitaire, relevant d'une dimension en partie non rationnelle et considérés traditionnellement comme relevant de la psychologie, peuvent également faire l'objet d'une étude de type socio-anthropologique :

> [Si] la sociologie académique privilégie l'analyse de ce que Max Weber nomme les actions « rationnelles en finalité », qui « possèdent le plus haut degré d'évidence » (…) il convient,

> outre cette rationalité, de prendre sérieusement en considération les émotions et « certains états affectifs irrationnels par finalité » ainsi que « le sens subjectif visé par l'agent ». (Farrugia, 2010, p. 3)

Référant à Halbwachs, Farrugia (2010) nous rappelle que lorsque l'on ressent des émotions telles que la joie, l'amour ou la colère, c'est non seulement l'expression de ces émotions mais ces émotions elles-mêmes qui sont collectivement situées. Ce que l'on ressent a d'abord été éprouvé de façon collective et c'est au niveau des groupes auxquels nous appartenons que nous avons appris à les exprimer et les ressentir.

> Dans la mesure où l'homme est un produit de la société, c'est par elle qu'il s'explique. Bien loin donc que la sociologie, ainsi entendue, soit étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues. (Farrugia, 2010, p. 3, citant Durkheim, 1975)

Farrugia construit la catégorie analytique de « syndrome narratif » (2005 ; 2007 ; 2008 ; 2009 et 2010). Selon lui, en effet, « un certain nombre de narrations font en nous syndrome ; ainsi la vie s'écoule souvent selon des scénarios, comme en un roman, sous l'effet de narrations fondatrices d'une trame narrative » (2010, p. 2). Le syndrome narratif postule que fiction et réalité interagissent, notamment à travers l'identification :

> Ainsi ce qui vaut dans les romans ou les histoires vaut aussi hors des romans et des histoires ; ce qui vaut pour des personnages de fiction vaut aussi pour des personnes réelles, mais vaut également pour des narrations d'autres sortes, par exemple familiales ou sociales, et plus largement historiques et religieuses (les vrais croyants vivent eux aussi comme il est écrit). (…) [Le syndrome narratif] peut valoir pour des individus, des groupes ou des sociétés entières et des peuples qui, en référence à des narrations fondatrices, peuvent se dire, se sentir et se vivre comme peuple élu ou à l'inverse comme peuple maudit. Dans le syndrome narratif, le passé irrigue le présent, la mémoire structure la conscience, l'identification construit l'identité, l'émotion nourrit l'action et la vie s'inscrit dans une trame narrative ancienne, dans une histoire préécrite. (Farrugia, 2010, p. 2)

Les œuvres, les récits tels ceux que l'on se raconte ou que l'on me raconte sur les Événements en Kanaky-Nouvelle-Calédonie « sont donc autant d'analyseurs de postures existentielles, autant de manières d'être prototypiques dans le monde de la vie ordinaire » (Farrugia, 2010, p. 4). Ainsi, les modalisations narratives du récit, qu'il se prétende fictif ou, comme dans le cas qui m'occupe, réaliste, peuvent être interprétées et analysées pour « éclairer la texture de la réalité » dans la mesure où elles révèlent « l'essence mémorielle de la condition humaine, sa nature subjective, intersubjective et objective à la fois. (Farrugia, 2010, p. 5).

La version des Evénements que j'entendrai tant de fois, et dont les différents faits et personnages se succèdent de façon si univoque, me fait penser à un roman : Quel(s) type(s) de récit se noue(nt), se dénoue(nt), se renforce(nt) et interagissent entre les différentes générations ? Comment ces récits s'insèrent-ils dans une société, constamment prise en tension entre permanence et changement ? Quels moyens se donner pour mieux comprendre cela ? C'est ce que tente d'expliciter la fin de cette partie.

MÉMOIRE, CONFLITS ET GÉNÉRATIONS

De ce que nous a appris Farrugia (2010), nous pouvons déduire l'observation suivante : la transmission d'un conflit ne se compose pas seulement d'éléments descriptifs factuels, mais de représentations, elles-mêmes investies par des affects.

L'histoire définit des périodes en posant des repères, afin de répondre à une exigence chronologique et déterminer des ruptures qui traduisent un changement d'objet (Bensa & Fassin, 2002). Les conflits sont des balises privilégiées de cette traduction. Le sens que les individus pris dans ces conflits construisent à leur propos est chargé affectivement, ces affects sont remodelés tout au long de la vie, en fonction de la façon dont ils font écho à l'expérience. Leur transmission infléchit l'action des générations futures mais ils ne se transmettent pas tels quels.

Mathier (2006) cherche à comprendre les mécanismes qui président à « l'inscription de l'Histoire, dans l'histoire de chacun » (p. 9) et de leurs effets possibles sur la (non) perpétuation des conflits sur plusieurs générations. Son travail porte sur la mise en lien entre le trauma que constitue la seconde guerre mondiale et la mémoire familiale, à travers l'examen de l'influence réciproque entre souffrance et transmission de valeurs. Elle distingue différentes générations qui se caractérisent par leur lien avec les personnes engagées dans la Résistance et/ou déportées (1ère génération).

Ont-elles été en relation directe avec ces personnes (2ème génération) ou en contact différé (3ème génération) ? En fonction de cela, les répercussions de cette relation se caractériseront respectivement :

- soit par le tabou (héritage des souffrances sur lesquelles pèse un non-dit), pouvant évoluer vers la prise en charge d'un devoir d'informer et de transmettre les valeurs nécessaires à la restauration d'« un cadre social, historique et moral » ;
- soit par la prise en charge d'une mission réconciliatrice, réparatrice ou testamentaire.

Certaines lignes de force mises en exergue par l'auteure peuvent être utiles pour mieux comprendre les aspects affectifs en jeu dans la transmission intergénérationnelle d'un épisode violent.

La première génération, profondément marquée par la violence, manifeste des difficultés à survivre suite à un tel traumatisme et à ne pas garder des séquelles. Elle tente d'occulter aux personnes proches les symptômes physiques et psychiques de sa souffrance, pour les préserver et pour se préserver. Mais cette souffrance est perçue malgré le tabou qui l'entoure. Référant à Breton (1993), l'auteure distingue plusieurs modalités selon lesquelles les jeunes de la seconde génération intègrent le passé de leur(s) parent(s) :

- une transmission verbale indirecte et informelle : l'enfant entend des (bribes de) conversations, surtout entre adultes et/ou pairs. Mais les éléments entendus relèvent davantage d'anecdotes plus légères ou d'actes de bravoures. Cette mémoire sélective permet sans doute à la première génération d'évacuer la souffrance et de restaurer une meilleure image de soi ;
- une transmission non verbale, à travers des attitudes spécifiques ou des troubles (cauchemars, maladies, anxiété, etc.) ;

- la participation à des actions ou cérémonies commémoratives ou liées au pardon.

Cette seconde génération est marquée par la dissonance créée par la coexistence d'un silence, imposé par leurs parents pour les protéger, et d'une socialisation dans un milieu imprégné d'un vécu traumatique. Cette dissonance peut potentiellement brouiller les repères de l'enfant, lui donnant (1) une image ambiguë d'un parent se révélant d'une part meurtri dans le cercle intime familial et d'autre part héroïque et sur-adapté à l'extérieur ; (2) la vision d'un monde menaçant et de ce fait, un sentiment d'altérité et de marginalité ; (3) une surprotection familiale engendrant la contrainte au bonheur à tout prix, l'interdit de faiblesse, l'évitement des conflits. Si on observe une corrélation entre les troubles des parents et les difficultés des enfants, la seconde génération semble, une fois devenue adulte, transcender les blessures et développer un engagement actif ou passif pour défendre les valeurs, principalement humanistes et démocratiques, transmises par leurs parents. Mais la souffrance de ceux-ci donne à cette transmission un caractère peut-être trop émotionnel, qui conduit les enfants à s'en dégager par le refus et la mise à distance ou fonctionne au contraire comme une injonction, rendant ceux-ci « otages du passé parental » (Mathier, 2006, p. 150).

Entre la première et la troisième génération, celle des petits-enfants, semble s'instaurer une transmission sur un mode plus informatif et moins chargé émotionnellement. Cette distance émotionnelle permet à la troisième génération de restituer leur connaissance du passé de leurs grands-parents dans un cadre social, historique et moral. Le silence se rompt d'autant plus que cette génération ne dépend pas de l'équilibre psychique des personnes traumatisées et que le débat social à propos de la seconde guerre mondiale se noue autour des années 1970. Ils jouent ainsi un rôle non négligeable à travers leurs témoignages et dans la réparation des relations entre la première et la deuxième génération, marquées par le silence imposé de part et d'autre.

Les connaissances des Événements

La connaissance qui réfère à des événements historiques se partage et se construit de façon progressive à travers des interactions multiples, engagées à des niveaux distincts (familiaux, groupaux, sociétaux). La production de connaissance qui constitue l'enjeu de mon propre travail est imbriquée dans cette progressivité. Je vais tenter de déterminer quelles en sont les dimensions.

La connaissance d'un événement historique se construit sur la base d'anecdotes qui, reliées entre elles, forment un tout permettant de donner sens aux trajectoires individuelles et collectives. Dès lors, le véritable enjeu de cette construction est **le sens qu'elle (re)produit**, non pas la véracité des éléments constitutifs de l'histoire. Cette connaissance se partage et peut faire l'objet de débat. Elle n'est pas l'apanage d'un groupe stratégique (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1994), d'une génération, d'une instance ou d'une discipline (telle par exemple l'Histoire), mais **s'exprime dans différentes arènes qui interagissent**. Il n'y a pas de concordance terme à terme entre la connaissance de l'événement et la transmission de cette connaissance (aux pairs, intergénérationnelle, à l'autre, à moi) qui subira nécessairement une **transformation par effets de sélection, d'omission, d'exagération reliés à des intérêts personnels et collectifs** contextualisés, formulés ou non. La transmission peut être ainsi appréhendée comme une « **trans-mission** » : une mission qui traverse les générations (Mathier, 2006). Par ailleurs, comme je n'ai pas vécu les Événements, je ne peux accéder à la connaissance de ceux-ci qu'à partir de la transmission (par mes

interlocuteurs, par certains textes, par les interviewés). L'aspect catégoriel de ce qui est transmis peut faire l'objet de **réévaluations communes**, à même construire des alternatives aux oppositions qu'une telle transmission peut potentiellement reproduire.

4.2 Pôle empirique

Ces réflexions m'engagent à porter mon attention sur la structure des narrations que les personnes interviewées vont construire avec moi. Comment parle-t-on des Événements en Kanaky-Nouvelle-Calédonie ? La narration produite est-elle conforme au « texte d'identité » que propose l'histoire officielle ? En quoi les différents récits se recoupent-ils ou s'excluent-ils, en matière d'identité ? Si ces narrations sont des outils permettant une « synthèse de l'hétérogène », que me disent les faits sélectionnés pour organiser cette synthèse ? Quel message veut-on me transmettre ? Comment s'organisent les éléments qui composent ce message ? Comment dialoguent-ils avec cette projection sur le futur qu'exprime la notion de « destin commun » ?

Le 16 novembre 2011, sort « L'ordre et la morale », un film écrit, réalisé et interprété par Mathieu Kassovitz. Ce film s'appuie sur le livre « La morale et l'action » (1990) écrit par Philippe Legorjus, capitaine du Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale (GIGN) lors de la prise d'otage de la grotte de Watetö, à Ouvéa. Le tournage et la projection du film se retrouve rapidement au centre de vives polémiques, tant en Kanaky-Nouvelle-Calédonie qu'en France, au niveau des instances politiques exécutives. Ces polémiques s'organisant principalement autour de ce qu'il convient de transmettre de la période des Événements et du drame de Watetö et Gossanah en particulier, leur étude me permettra de dégager quelques axes qui orienteront mon analyse.

Les Événements cinématographiés : le désordre et la morale

Désireux de réaliser un film réaliste, en accord avec les autorités coutumières d'Ouvéa et les familles des victimes, Kassovitz engage un collègue acteur et ami : Olivier Rousset. Celui-ci a vécu à Ouvéa où sa mère était professeure. Si sa fonction officielle est directeur de casting, il est, nous le verrons tout de suite, le bras droit de Kassovitz en ce qui concerne toutes les démarches coutumières, les demandes d'autorisation, les négociations autour du scénario et les péripéties de sa promotion et de sa diffusion en KNC. Le film ne faisant pas l'unanimité des autorités politiques, des familles des victimes et des coutumiers, il ne sera pas tourné à Ouvéa comme prévu initialement, mais en Polynésie française.

En voici le synopsis[446] :

> *22 avril 1988. Officier spécialisé dans les négociations de prises d'otages, Philippe Legorjus est appelé en pleine nuit pour une affaire urgente. Des indépendantistes kanak, membres du FLNKS, ont pénétré dans les locaux de la gendarmerie de Fayaoué, sur l'île d'Ouvéa, en Nouvelle-Calédonie. Les premiers rapports sont confus, faisant état de la mort de trois gendarmes, les 27 autres ayant été emmenés en otages et séparés en deux groupes, au nord et au sud de l'île.*

[446] Version allégée du synopsis trouvé sur : http://kingludo.unblog.fr/2011/12/09/lordre-et-la-morale-fiche-technique-et-resume/.

Avec son équipe et son supérieur hiérarchique, le Général Jérôme, Legorjus arrive à Nouméa. A leur grand étonnement, l'Armée de Terre a débarqué en force avant leur arrivée : 300 hommes sont sous le commandement du Général de Brigade Vidal, chargé par le Ministre des DOM-TOM Bernard Pons de retrouver et sauver au plus vite les otages. Selon la procédure, l'opération devait être confiée au seul GIGN, mais les consignes ont changé entre temps. A quelques heures du premier tour des élections présidentielles, cette prise d'otages est devenue un enjeu politique majeur. En conséquence, le Général Jérôme doit superviser de loin les opérations de ses hommes, confiés au commandement de Vidal.
Legorjus se retrouve donc dans une situation délicate, tentant de comprendre la situation sur place dans un contexte de violence. Il est témoin de brutalités commises par les soldats de l'Armée de Terre contre les civils kanak, ceux-là espérant en vain pousser ceux-ci à dénoncer les preneurs d'otages. Grâce au retour des otages emmenés au sud de l'île, Legorjus peut apprendre ce qui s'est passé au poste de Fayaoué : une action d'occupation pacifique des locaux, dirigée par Alphonse Dianou, a malheureusement dégénéré, entraînant la mort de trois gendarmes et la capture des autres.
Une escouade de l'Armée, accompagnée de Legorjus et de ses hommes, recherche le groupe de Dianou dans le nord de l'île. Après plusieurs jours de recherches en pleine forêt, le contact est établi. Legorjus et Dianou tentent alors d'entrer en dialogue pour trouver une issue pacifique à la situation.
Malheureusement, leurs efforts n'empêchent pas le drame qui éclate le 4 mai 1988 : les forces armées françaises donnent l'assaut contre la grotte d'Ouvéa.
Un assaut meurtrier qui aurait pu et dû être évité.

En ce qui concerne la diffusion, la polémique se développe autour de la possibilité même de projeter le film en KNC, Douglas Hickson (l'unique exploitant des salles de cinéma de Nouméa) ayant refusé de diffuser un film qu'il juge « caricatural », « trop polémique », qui « attise les rancœurs », « affaiblit les forces du consensus » et « rouvre des plaies qui s'étaient cicatrisées». Des rumeurs ne tardent pas à courir : il semblerait que Douglas Hickson ait redouté que le film provoque la colère de certains jeunes, les incitant à vandaliser ses cinémas. Finalement, le centre culturel Jean-Marie Tjibaou et la F.O.L[447] organisent à Nouméa quelques séances-débats. Le cinéma de la Foa projette également le film et un « ciné-brousse » itinérant est créé pour organiser des projections gratuites dans divers lieux du nord et des îles Loyauté.

L'unique quotidien du territoire, les Nouvelles Calédoniennes, ne craint pas l'ironie et titre « L'ordre et la morale fait couler de l'encre »[448]. Le quotidien publie en effet plusieurs dizaines d'articles où le film est directement concerné et des journaux français tels que Le Monde, L'Express, Le Point, Le Figaro, Libération relaient également l'information[449]. Deux articles traitant des périples de « L'ordre et la morale » sont également à relever dans le numéro 134 du Journal de la Société des océanistes (Leblic, 2012 ; Faurie & Nayral, 2012).

Fidèle à l'option consistant à privilégier le canal de l'oralité dans la construction des connaissances, après un bref compte rendu du propos développé Leblic (2012), je me centrerai sur l'étude du discours co-construit par les divers participants du débat consécutif à la première projection du film

[447] Fédération des oeuvres laïques de Nouvelle-Calédonie.
[448] Gros titre du 16 novembre 2011.
[449] Pour une description du contenu du dossier de presse confectionné et mis à disposition à la médiathèque de l'Agence de Développement pour la Culture Kanak (ADCK), voir: http://mediatheque.adck.nc/mediath/notice.cfm?numnot=27834.

organisée le lundi 19 décembre 2011 au centre culturel Tjibaou et auquel j'ai assisté[450]. Il est à noter qu'Olivier Rousset, certains acteurs du film (comédiens et réalisateurs) ainsi que des membres des familles des victimes sont présents. Ainsi par exemple, Macki et Marika Wéa, Patricia Dianou, Mathias Waneux, Emmanuel Tjibaou, Samuel Goromido et Iabé Lapacas s'expriment lors du débat.

Dans son article, Leblic (2012) expose ses primes réticences devant ce projet : « on pouvait en effet redouter que le scénario de ce film grand public ne trahisse les faits et l'esprit de ces tragiques événements » (Leblic, 2012, p. 111). En outre, l'ancien substitut du procureur de la République à Nouméa, lors de la prise d'otage, affirme : « le film pousse jusqu'à la caricature l'opposition bons Kanak, gendarmes respectueux de la loi, méchants militaires » (Bianconi cité par Leblic, 2012, p. 114). Les menaces et l'angoisse des membres du GIGN et des gendarmes sont édulcorées :

> Quelle que soit la sympathie que l'on porte à la cause kanak, la vérité oblige à dire que les Kanak, le bureau politique du FLNKS –comme tous ceux qui ont été impliqués à un titre ou à un autre– ont aussi leur part de responsabilité dans cette tragédie. (Bianconi cité par Leblic, 2012, p. 114)

Leblic constate la difficulté d'arrêter une méthodologie historique pour retracer l'histoire de faits récents (dont les traces sont encore douloureuses), qui se sont déroulés dans une société de tradition orale, qui tombent sous une loi d'amnistie, n'ont donc pas conduit à des enquêtes et à la production d'archives, dont les différentes versions sont en conflit et dont les enjeux dépassent, au niveau social, la seule mémoire. L'aspect positif de ce film est qu'il « donne à voir au plus grand nombre les horreurs commises au nom de la République française à Ouvéa » (Leblic, 2012, p. 112).

Le débat[451] qui a lieu au Centre Jean-Marie Tjibaou se structure principalement sur la base d'arguments « pour » et « contre », que j'ai organisés autour de cinq thématiques générales :

- fallait-il ou non faire ce film ?
- l'image sur les Kanak ;
- la transmission aux jeunes ;
- le message ;
- le traitement des éléments factuels apportés dans le film ;
- la temporalité de la transmission.

FAIRE OU NON CE FILM

Certains arguments remettent en question la possibilité même de réaliser ce film : le drame d'Ouvéa a profondément marqué les habitants de l'île et ceux de KNC. Pour certains, en faire un film peut raviver les animosités –entre les familles et/ou les clans des victimes, entre les communautés– et rouvrir les blessures du passé. Il peut également occasionner des litiges à propos des conceptions qu'il véhicule. Certains sembleraient ainsi privilégier l'oubli, nécessaire au pardon. Pour d'autres, le

[450] Le débat filmé est disponible sur: http://www.adck.nc/patrimoine/videos.

[451] Cette synthèse concerne très largement le débat référé mais elle a été complétée par les discussions informelles auxquelles j'ai pu participer en KNC, au moment de la sortie du film. J'ai également construit les arguments opposés à ceux réellement émis, par induction analytique. Cette méthode « repose sur la recherche de contre-exemples qui permettent d'élargir la compréhension d'un type de phénomènes » (Becker, 2000, p. 151).

film peut promouvoir la paix sociale en favorisant l'instauration du dialogue et en encourageant le processus de pardon, à travers le rétablissement de la vérité. Le destin commun est fréquemment mentionné (huit fois). Ils s'adressent aux personnes présentes (responsables politiques, citoyens) : le film doit permettre aux personnes impliquées d'assumer leur responsabilité afin de ne plus commettre les mêmes erreurs (et éviter de retomber dans la violence). « Tous les voyants sont rouges », dit un intervenant, se présentant en tant que sociologue. Un intervenant enjoint les élus à promouvoir l'enseignement de l'histoire coloniale et des Événements : « Il faut prendre du temps pour mettre en place ce destin commun. Il faut tous les jours parler de ça aux enfants, en classe, au niveau des tribus. C'est un boulot politique à faire. Mais quand ? »[452].

Questionner la possibilité de faire ce film revient à questionner la possibilité même de transmettre quelque chose des Événements. Se dégagent donc du débat deux positions générales rivales, l'une de **transmission** et l'autre de **censure**. Je relève, en outre, que la censure se justifie par l'oubli des torts infligés par autrui, préalable à son pardon, et que la transmission se justifie par la nécessité de connaitre l'histoire pour ne **pas reproduire les conflits** du passé.

Certains évoquent « la démocratie », autorisant l'équipe du film à rentrer dans un débat duquel les familles d'Ouvéa et celles des victimes n'ont pas l'exclusivité : les gens ont le droit d'exprimer leurs idées sur une histoire qui est celle de tout le pays. Il appartient à tout un chacun de compléter ce film par ses commentaires ou de créer un film qui promeut une vision différente. D'autres évoquent le respect du point de vue des Kanak, des victimes et de leur famille : cette histoire appartient en premier lieu à ceux-ci, qui ont le droit de contrôler les productions sur leur histoire.

Cet échange m'oriente sur les enjeux rattachés au contrôle de la transmission des Événements. Il semblerait en effet que certains aient la légitimité d'en parler et d'autres non. Or, Francis Bacon nous enseigne que « savoir, c'est pouvoir », ce qui me fait penser que la transmission et la **censure** peuvent organiser les rapports sociaux en termes de rapprochement ou de **rejet**, entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas.

L'IMAGE SUR LES KANAK

Pour certains, ce film peut promouvoir l'image des Kanak, de leur lutte et de leurs souffrances à un public de dimension mondiale: il faut profiter de cette opportunité qui offre 45 minutes de présence Kanak et pourrait contribuer à corriger l'image qui a été véhiculée notamment en France, à l'époque. Ainsi, par exemple, les scènes de coutumes montrent une société respectueuse de l'humain où l'on peut parler « de sentiment à sentiment ». D'autres pensent que le film véhicule une image stéréotypée de la coutume et montre des Kanak violents. Les Kanak ne seront bien représentés que lorsqu'ils produiront leurs propres films : cette dernière opinion peut tout à fait être émise comme un argument à l'encontre du film ou en faveur de celui-ci (« contentons-nous de cela, en attendant » !). Certains pensent, par ailleurs, que le film permettra d'identifier et punir les crimes commis, malgré l'amnistie.

On voit ici que la **transmission** des Événements s'oriente vers la **réparation** d'injustices non résolues à cette époque, en termes de redistribution (les Kanak n'ont pas accès aux études de cinéma) et de reconnaissance (il s'agit de travailler à l'image des Kanak au niveau international).

[452] Cette intervention a été coupée des enregistrements vidéo mis à disposition par l'ADCK.

La transmission aux jeunes

Enregistré sur un support pérenne et accessible à tous, le film peut promouvoir la transmission de l'histoire à des enfants qui en ignorent certains aspects. Intégrés dans le débat, ceux-ci pourront produire quelque chose de bénéfique à partir de ces informations. Pour d'autres, la situation sociale est trop instable, leur montrer des images révoltantes ne serait pas une bonne idée.

On voit ici que la **transmission** et la **censure** sont rattachées à des enjeux d'**accomplissement**, tant du point de vue personnel, pour les jeunes, que de celui de la société, dans son ensemble.

Le film est également vu comme un moyen d'honorer les vieux qui ont combattu et/ou perdu la vie dans la lutte pour l'émancipation. Il contribue à ce que ceux-ci ne soient pas morts pour rien mais pour permettre au pays d'avancer. D'autres se méfient du danger de produire une vision faussée des vieux et de leurs comportements. Pour Iabé Lapacas, neveu d'Alphonse Dianou et qui incarne le rôle de celui-ci, l'autorisation de ses vieux (notamment de son oncle, de son grand frère et de sa mère) s'est justifiée par le fait de « terminer le travail de son tonton ». Il se considère comme un véhicule de son vieux, qu'il incarne. Il estime que si lui et ses collègues ne l'avaient pas fait, personne ne l'aurait fait.

Le souhait d'honorer la mémoire des vieux rappelle la mission testamentaire dégagée par Mathier (2006). Il s'agit de se remémorer les sacrifices des vieux. L'intervention de Iabé évoque, par ailleurs, l'idée d'un **héritage**.

Les deux seuls jeunes qui prendront la parole lors du débat sont Iabé Lapacas et Reiva Mateau. Reiva acceptera, quelques semaines plus tard, de m'accorder un entretien. Durant le débat, elle se présente comme appartenant à la « génération Oudinot ». Pour elle, les jeunes héritent d'une histoire qu'ils ne connaissent pas, ainsi que de vieux conflits partisans qu'ils souhaiteraient dépasser, en trouvant « la bonne charnière sans se sentir coupables ». S'il leur est extrêmement difficile d'oser prendre la parole dans les débats publics, ce film leur permet de s'informer et pourrait leur donner envie d'exprimer peu à peu ce qu'ils pensent.

La possibilité de « trouver une bonne charnière » et de se construire un point de vue propre m'interroge sur la gestion de la transmission et de la **censure**, en termes d'**éducation**. Ne voudrait-on pas laisser aux jeunes la possibilité de se construire leur propre opinion, affranchie des idéologies partisanes ?

Le message

Un aspect jugé positif par rapport aux messages que véhicule le film, est son aspect non polémique. Il est vrai que le débat, en lui-même, n'aboutit pas à de réelles polémiques. Que penser alors des nombreuses controverses qui ont précédé sa sortie et du fait que Hickson ait refusé de le projeter dans les salles de Nouméa, justement pour cette raison ? On répétera à plusieurs reprises qu'il faut visionner le film avant d'entrer dans le débat. Pour avoir vu le film une seconde fois en brousse, dans une tribu notoirement rattachée à la branche la plus extrémiste des indépendantistes (le FULK), je peux dire que, même dans ce contexte, le film n'a pas provoqué de réaction particulièrement virulente (hormis un jeune homme saoul qui n'a pas cessé d'insulter les acteurs et qui a été constamment rappelé au silence par « ses vieux » et par les autres spectateurs). Pourrait-on alors

dire que l'objet du film est potentiellement porteur de polémique et que, quel que soit son traitement, tout ce qui se noue autour de la transmission de cette séquence, sur un support à portée élargie, constitue un enjeu conséquent ? Si je postulais que non, je n'en aurais certainement pas fait l'objet central de ma thèse.

Toujours est-il qu'il existe une crainte de voir la connaissance des Événements occasionner des comportements violents, quelle que soit la forme que revêtirait cette transmission. Cette crainte peut encourager une forme de **censure**, orientée vers le maintien de la **paix**.

Le traitement des éléments factuels apportés dans le film

Certains éléments précis sont contestés, même si ces contestations sont souvent et, semble-t-il, volontairement très peu développées. Certaines personnes débutent, par exemple, leur intervention par un commentaire introductif qui interroge la possibilité de parler librement : « ce n'est peut-être pas le moment de faire de l'histoire, puisqu'on est dans une fiction », ou alors « c'est dommage, on aurait pu, ensemble, avant de faire ce film, bien débattre. C'est vrai que la coutume ferme nos bouches et on joue sur la vie des gens ». Plusieurs personnes relèvent des éléments manquants, référant principalement à des manœuvres cachées (on mentionne, par exemple, des « histoires encore cachées »), sans que celles-ci soient clairement explicitées.

Ces interventions me rappellent que les Événements se déploient dans un contexte où ce qui se dit est soumis à une gestion spécifique de la **censure** et du **secret**.

La temporalité de la transmission

Une opposition s'organise autour de la temporalité : pour certains, il est trop tôt et, à trop parler des Événements, on « retourne le couteau dans la plaie ». Pour d'autres, il faut profiter que les témoins soient encore là.

Cette opposition rappelle la catégorie de « traumatisme » définie par Mathier (2006). La **censure** peut, en effet, se justifier par la nécessité d'endiguer la douleur, à travers l'**oubli**.

En guise de synthèse

Un débat s'installe autour de la façon dont devrait se coordonner la transmission de cette séquence. Ce débat porte sur la forme de cette transmission (au cinéma ? à l'école ? au niveau intra ou intergénérationnel ?), sur son contenu (quoi transmettre ? dans quel but ?), sur la répartition des légitimités à propos du contrôle de cette transmission (est-ce l'histoire des Kanak, depuis les Kanak ou est-ce l'histoire de tous ?) ainsi que sur ses destinataires (les jeunes sont-ils prêts à tout entendre ? qu'en savent-ils réellement ?). Les positions semblent se répartir sur un axe qui relie, avec des graduations diverses, les deux pôles opposés correspondant à une posture de censure (en dire le moins possible) et une posture de transmission (en dire le plus possible). Ces postures se justifient par différentes conceptions de la mission que devrait servir cette trans-mission :

- réparatrice : il faut rendre justice aux lésés ;
- testamentaire : il faut protéger les personnes engagées dans la lutte –ou honorer la mémoire des vieux qui ont combattu et/ou sont morts au combat ;

- réconciliatrice : il faut pardonner pour se réconcilier ;
- d'accomplissement : il faut comprendre les sacrifices faits pour pouvoir s'accomplir dans son identité propre ou dans les projets visant l'amélioration des conditions de vie sur le territoire ou, au contraire, taire ce qui a opposé les acteurs des Événements pour permettre aux nouvelles générations de s'épanouir dans un cadre social affranchi des conflits ;
- d'oubli : il faut éviter d'en parler pour ne pas raviver la douleur ;
- de secret : il faut maintenir une gestion du dit et du non-dit qui structure la coutume ;
- de mise à distance de ceux dont on veut délégitimer les discours ;
- de paix : il est préférable de taire les sujets qui fâchent pour préserver la paix ;
- éducative : il faut favoriser chez les plus jeunes, la possibilité de se forger leur propre opinion.

4.3 Pôle analytique

Etudier les Événements

Démêler puis articuler les différentes dimensions de la connaissance historique implique un certain nombre de garanties épistémologiques. Celles-ci sont présentées ci-dessous.

L'interactionnisme historico-social met l'accent sur l'interaction communicationnelle, à la base de la coproduction, par les individus, des normes fixant un accord sur l'évaluation de l'expérience et pouvant se stabiliser dans des conventions. Ainsi, « le rapport au monde, singulier et collectif, ne peut être considéré sous l'angle de la véracité : il est tel qu'il s'expérimente, c'est-à-dire tel qu'il émerge dans le souvenir, se dit, s'élabore, se confronte à la diversité, se modifie, se réactualise » (Schurmans, 2009, p. 96). Le statut donné aux interactions sociales place donc la relation d'enquête, au fondement de la construction de l'objet de recherche, sous le signe de l'agir communicationnel (Habermas, 1987). Celles-ci rendent en effet « les significations de l'expérience communicables et, par-là, discutables et amendables. Et elles traduisent le travail permanent auquel procèdent les interactants : celui de construire un accord sur l'évaluation de l'expérience, et d'identifier l'action qui convient » (Schurmans, Charmillot & Dayer, 2008. p. 304), en organisant leurs « propres réponses en fonction des tendances des autres à répondre à [leurs] actes » (Mead, 1934/2006, p. 420, cité par Schurmans, 2008b, p. 73).

Le produit de ces interactions se prête particulièrement bien à l'analyse du processus de construction sociale des Événements, envisagés comme un moment charnière où présent et passé se demandent mutuellement des comptes, ouvrant la possibilité d'une réinterprétation complète de ce dont on avait la certitude jusqu'ici. L'étude de l'événement consiste à mettre en évidence comment il interroge et modifie le sens que les individus et les sociétés donnent au monde dans lequel ils agissent (Bensa & Fassin, 2002). Comment cependant traiter les témoignages sur les Événements que constituent mes entretiens si :

- « le souvenir n'est pas enregistré puis puisé tel quel dans une banque de données (…) [mais] fonction d'un contexte présent qui donne à la fois existence, forme et contenu à notre mémoire » (Fink, 2008, p. 43) ;

- un témoignage peut varier considérablement en fonction du contexte d'énonciation (époque et lieu), enjeux sociaux à propos de la séquence historique choisie, enjeux et caractéristiques individuels des personnes en interaction –celle qui témoigne et celle qui la consulte– temporalité de l'énonciation par rapport à l'événement raconté ;
- « tout discours sur le passé ou le présent des sociétés met en jeu le point de vue de la personne qui le construit et l'énonce » (Audigier, 1997, p. 44), différenciant de manière conséquente les différents témoignages sur un même objet ;
- au-delà de toutes les difficultés susmentionnées et résultant des effets involontaires du processus mémoriel, on pourrait juger bon de me mentir volontairement, pour se protéger ou pour défendre une idéologie.

Les travaux d'Halbwachs (1994) sur les cadres sociaux de la mémoire présentent une conception de la mémoire pour le moins compatible avec l'interactionnisme historico-social. Cette conception est ainsi résumée par Fink (2008) : « la mémoire individuelle s'inscrit dans des cadres sociaux (…) [qui] donnent un sens aux souvenirs personnels et les structurent » (p. 39). Si elles sont imbriquées, mémoires individuelle et collective représentent deux catégories analytiques qui interagissent entre elles et s'influencent mutuellement. C'est à travers ces interactions qu'elles fixent progressivement leurs contenus respectifs.

L'histoire et la mémoire entretiennent une rivalité potentielle car leurs objectifs diffèrent. Pour Fink (2008), l'histoire poursuit la construction d'une interprétation historique raisonnée, utilise et vise la hiérarchisation, la périodisation et la formalisation, alors que la mémoire est orientée vers la communication et la construction de cohérences dans les trajectoires personnelle et collective. Elle est « soumise aux velléités identitaires et au primat du vécu » (Fink, 2008, p. 56). Ainsi, la mémoire s'inscrit « dans une continuité au sein d'un groupe, alors que l'histoire prend la place de la mémoire quand celle-ci s'efface » (Fink, 2008, p. 55, référant à Halbwachs, 1950/1997). Pour dépasser l'évaluation critique du statut de la mémoire, il faut procéder à un « travail de mémoire » (Ricœur, 2000) apte à analyser les phénomènes mémoriels dans toute leur complexité : « Rôle de la sélection », « place du récit et de l'interprétation », « amplitude conférée par la transmission des générations », « intériorisation de l'histoire enseignée qui fait dire qu'il y a de l'histoire dans la mémoire » (Fink, 2008, p. 55, référant à Ricœur, 1993).

Si les témoignages sont marqués par une tendance à la généralisation, dans la mesure où les témoins tendent à se percevoir comme représentants d'une entité collective ayant vécu la période concernée, la cohérence censée lier la position des individus avec leur groupe d'affiliation peut être mise à mal. Malgré le rôle que l'on pourrait être tenté de prêter au témoin, ou que celui-ci pourrait être tenté de revêtir (celui de s'exprimer au nom d'un collectif), son témoignage peut présenter des contradictions intrinsèques. Par ailleurs, plusieurs témoignages peuvent diverger sur le même objet, laissant entrevoir des trames distinctes. Dès lors, ce qui intéresse l'analyste, ce ne sont pas les informations factuelles fournies sur tel ou tel objet mais les problèmes sollicités par la narration de l'histoire et les positions adoptées face à ces problèmes. Par ailleurs, les dits et les non-dits nous orientent sur la cohérence de la narration : il y a de bonnes raisons à vouloir transmettre ou omettre telle chose. Les éléments que l'on juge pertinents d'intégrer dans l'Histoire fournissent un bon indice de l'orientation que l'on souhaite donner à l'action collective. Par ailleurs, ce que l'on dit sous la promesse de ne pas le divulguer oriente l'analyse.

4.4 DÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES

L'histoire tend à produire des textes identitaires (Halbwachs, 1925/1994; 1950/1997 ; Audigier, 2000; Wertsch, 1997; Mink, 1978). Selon cette conception, la prise de conscience, chez l'individu, de son appartenance à quelque chose qui dépasse sa seule personne (famille, groupe, institution, société, pays, nation, continent) passe par une socialisation dans laquelle les discours, sur le « nous » et sur le comment ce « nous » s'est constitué en tant que groupe, sont centraux. Par ailleurs, « la réalité s'appréhende et se saisit fondamentalement à travers des histoires (de fiction ou véridiques) » (Farrugia, 2010). Ainsi, ce que l'on nomme « mon/notre identité » n'a un effet sur nos comportement qu'à travers l'interprétation que nous en faisons et qui, moyennant des phénomènes d'identification, régule nos conduites. Nous ne sommes jamais ce que nous sommes une fois pour toutes et les relations que nous tissons avec autrui, marquées par des phénomènes spéculaires, entrent en cohésion ou en discordance avec notre parcours biographique et nos appartenances groupales, engageant des transformations plus ou moins intenses.

La période des Événements s'insère dans une séquence temporelle particulière, par rapport à la période actuelle. Certaines personnes les ont pleinement vécus (celles qui atteignaient l'âge adulte au début des années 80) et d'autres partiellement ou pas du tout. Les accords politiques consécutifs aux Événements ont abouti à un projet politique et social qui demande une certaine continuité, puisqu'il s'inscrit dans une période s'étendant sur une trentaine d'années. Cette continuité appelle une nécessaire coordination intergénérationnelle et la mission dont on veut investir les jeunes devrait donc marquer la transmission d'une histoire influencée par la loi d'amnistie. L'étendue de ce projet politique et social a donc nécessairement un impact sur la transmission des Événements en tant que texte identitaire. Si l'on considère que le récit se construit sur la base de l'expérience et la modifie en retour, l'entretien de recherche constitue un outil particulièrement propice à mon étude. L'expérience que je partage avec les aînés et les jeunes pendant les entretiens est doublement formatrice : a. elle développe une mise en forme de récits historiques qui, au-delà de leur intérêt en tant que « données », permettent aux interviewés de réévaluer certains points d'ancrage de leur construction identitaire. Ces récits ne sont donc pas « donnés » une fois pour toute ; b. l'explicitation et l'analyse critique des systèmes de représentations sous-tendant un conflit par la transaction sociale sont potentiellement productrices d'innovation (Schurmans, 2001 ; Schurmans, Charmillot & Dayer, 2008). En effet, avant que les historiens et les didacticiens ne s'emparent des histoires et écrivent les livres sur lesquels se baseront les enseignants pour donner leurs cours, les événements se racontent et subissent un processus collectif d'appropriation, d'ajustement et de mise en commun. Ce processus dynamique influence l'Histoire et son étude met en évidence les ruptures et continuités observables entre différentes générations, la mise en lien entre la production d'une connaissance sur l'Histoire et la façon dont évolue l'idée que les groupes se font d'eux-mêmes et de leur rencontre avec autrui.

La production et l'analyse de textes historiques identitaires avec les personnes interviewées me permettent d'étudier le fonctionnement de l'instrument cognitif que représentent ces textes. Compte tenu de cela, à quoi doit-on être attentif pour construire ces textes ?

Nous l'avons vu notamment grâce à Bensa et Fassin (2002), l'événement définit une série en partageant le temps entre un avant et un après. Pour analyser ce qui construit l'événement en tant

que tel –et qui implique que quelque chose se fait et se défait– il est nécessaire d'interroger l'expérience des acteurs et d'en encourager l'explicitation pour saisir la façon dont l'événement transforme leur rapport au passé et à l'avenir. Comment se concrétisent, sur le terrain, les temporalités à géométrie variable qui président à la construction des Événements en tant que tels ? Lors de mon voyage exploratoire en 2009, une chose me frappe beaucoup : si les Événements sont très fréquemment mentionnés, lors de discussions informelles avec divers interlocuteurs rencontrés, quand je demande des précisions et qu'on accepte de m'en donner, les faits relatés sont l'objet d'une sélection et d'une chronologie étrangement similaires. On me mentionne souvent la création des Foulards rouges, la montée des revendications menées par Tjibaou, la problématique du corps électoral. Puis, on dit quelque chose qui ressemble à « et après, il y a eu les Événements » avant de passer tout de suite à la prise d'otage d'Ouvéa, voire à la signature des Accords de Matignon. Les faits sollicités sont, à ma demande, censés advenir à l'intérieur de la séquence 1984-1988. Malgré cette demande, ceux que l'on m'évoque ouvrent ou ferment cette séquence : le boycott des élections et l'assassinat de Machoro, les Accords de Matignon et l'assassinat de Tjibaou sont autant de faits qui *encadrent* celle-ci.

Pourquoi cet escamotage ?

La façon dont les gens évoquent ou taisent la période des Événements m'apparaît cruciale pour comprendre ce phénomène qui me donne, alors, l'impression que l'avant et l'après sont liés par du vide. En conséquence, je prends deux décisions, concernant mon canevas d'entretiens :

- celle de centrer celui-ci sur les éléments dont les personnes se servent pour baliser cette période ;
- celle de provoquer l'échange à propos de ce qu'il s'est passé à l'intérieur de la séquence ainsi déterminée.

Par ailleurs, les personnes abordées s'interrogent souvent à propos de la transmission de cette période aux jeunes générations, à l'instar de cette chanson de kanéka[453] :

> *Ils ont voulu étouffer notre peuple*
> *Ils ont voulu effacer notre histoire*
> *Mais l'histoire nul ne peut l'effacer*
> *Les enfants seront toujours là*[454]

Deux décisions supplémentaires, concernant toujours mon canevas d'entretiens, en découlent :

- celle de compléter ma grille d'entretiens par des questions à propos de ce que l'on prétend (vouloir/ne pas vouloir) transmettre.
- Celle de demander aux plus jeunes quelles sont les connaissances dont ils disposent à propos de cette période. J'espère ainsi construire des informations sur ce qui est effectivement

[453] Style de musique syncrétique, créé par des Kanak dans les années 80.
[454] « Vive le peuple », chanson de Cada issue de l'album « Po Hun Koi Theen » sorti en 2010, en hommage aux 20 ans de la mort de Jean-Marie Tjibaou.

transmis (ce que retiennent les jeunes)[455] et comparer les versions des différentes générations.

Enfin, cette période qui semble passée sous silence est paradoxalement sollicitée pour appuyer des opinions divergentes sur un grand nombre de sujets sensibles, phénomène que Bensa et Fassin (2002) ont d'ailleurs décrit :

> L'événement ne renvoie pas à une rupture dans la réalité, mais, on l'a dit, dans l'intelligibilité. L'événement enclenche une nouvelle intelligibilité – autrement dit, il rend pensable une nouvelle série, qu'il inaugure, ou qu'il porte au jour celle qui s'était déjà engagée, sans qu'on s'en fût encore aperçu. (p. 9)

J'estime, avec ces auteurs, que l'autonomie et l'apport des sciences sociales dans la saisie de l'événement (par rapport au sens commun ou aux médias) réside dans la saisie des significations qui se construisent à propos de son émergence spectaculaire et de la rupture qu'elle manifeste et/ou engendre. Je choisis en conséquence de porter une attention particulière aux liens que les interviewés effectuent entre présent, passé et futur : entre la façon dont ils se représentent le passé, les préoccupations actuelles qu'ils expriment et leur projection sur l'avenir.

4.5 Connaissances du conflit, transmission et censure : synthèse de la problématique, questions et hypothèses

L'avenir est un présent que nous fait le passé, je ne peux pas nier que le passé est au présent ce que le présent est à l'avenir, car le présent au moment où je parle est déjà du passé et que l'avenir est dans chaque mot que je vais formuler. Pour autant je ne pense pas que l'avenir soit un cadeau que nous fait le passé.
André Malraux

Dans quelle mesure les Événements ont-ils réellement existé ? Cette interrogation peut sembler provocatrice, compte tenu de la portée symbolique de cette période. On sait néanmoins que les révoltes de ceux qui s'identifient au « peuple premier » et, aujourd'hui, au sein de l'identité kanak, se sont exercées à maintes reprises, sur une période s'étendant de la colonisation jusqu'à nos jours. Quels sont les principes organisateurs généralement évoqués afin de justifier la séquence choisie (1984-1988) pour circonscrire les Événements ? Qu'est-ce qui fait que, parmi une multitude d'événements épars survenus entre 1878 et 2014, certains soient sélectionnés pour être réunis dans le tout signifiant que constitue la période des Événements ? Qu'expriment les balises de 1984 et de 1988 ?

[455] Ce projet sera cependant considérablement réduit car il me sera difficile d'obtenir l'adhésion des jeunes, pour réaliser des entretiens.

Hypothèse de recherche 5a

Les balises généralement adoptées pour encadrer la séquence des Événements tendent à organiser le conflit en fonction de sa dimension ethnique. La balise de 1984 n'est pourtant pas utilisée par les interviewés pour signifier le début des Événements.

Les discours rattachés aux Événements peuvent porter sur différents objets et varier en fonction des personnes auxquelles ils sont adressés. Cet axe se centre sur la transmission des Événements aux jeunes ou aux pairs, transmission qui contient une possibilité d'agir (de façon voulue ou non voulue) sur le comportement des personnes à qui l'on transmet, le « pour quoi ? » posé par le principe final d'Aristote.

Comme nous allons le voir tout de suite, une même personne peut vouloir dire ou taire certaines choses pour des raisons similaires ou divergentes. On peut par exemple penser qu'il vaut mieux tenir les jeunes à l'écart des conflits de leurs aînés pour éviter qu'ils ne les réinvestissent et ne puissent donc pas s'accomplir pleinement. On peut au contraire penser que la compréhension de ce qui s'est passé est un préalable tout à fait nécessaire pour s'accomplir pleinement. De la même façon, on peut par exemple raconter les Événements pour renforcer des liens sociaux ou pour les affaiblir. On peut aussi garder quelqu'un à distance en le maintenant dans l'ignorance de ce que l'on sait. Si les narrations coproduites dans mes entretiens sont des outils permettant une « synthèse de l'hétérogène » (Ricœur, 1983), que me disent les gens de la façon dont ils organisent et envisagent cette synthèse ? Qu'est ce qui se transmet d'une génération à l'autre, lors d'un conflit à large échelle, comment et pourquoi ? Quel(s) type(s) de récit sont sélectionnés pour faire/ne pas faire l'objet d'une transmission entre les différentes générations et pourquoi ? Quel(s) impacts peuvent avoir les connaissances du/sur le conflit sur sa (non) perpétuation ?

Hypothèse de recherche 5b

Dix postures en lien à la construction sociale intergénérationnelle des Événements peuvent être identifiées dans les entretiens. De ces dix postures, quatre favorisent la transmission et six favorisent la censure :

- ***La transmission-réparation est orientée vers la (re)connaissance et la résolution des injustices sociales ;***
- ***la transmission-héritage est rattachée à la diffusion d'une mission testamentaire ;***
- ***la transmission-réconciliation, est orientée vers la paix, à travers la réconciliation ;***
- ***la transmission-accomplissement évoque les sacrifices consentis, pour inciter les jeunes générations à profiter des acquis de la lutte pour s'accomplir dans leurs projets ;***

- ***la censure-oubli est portée par les personnes qui veulent protéger leurs interlocuteurs de la souffrance liée à l'évocation de cette période ;***
- ***la censure-structure est orientée vers la gestion du secret qui structure la coutume ;***

- ***la censure-rejet à maintenir à l'écart les personnes dont le discours est jugé illégitime ;***
- ***la censure-paix, consiste à éviter les sujets qui fâchent pour éviter une résurgence des conflits aux niveaux intergroupal ou intragroupal ;***
- ***la censure-accomplissement vise à canaliser les énergies vers l'épanouissement personnel et la construction du futur, plutôt que vers les querelles ;***
- ***la censure-éducation valorise la possibilité, pour les plus jeunes, de se forger une opinion propre.***

4.6 Mise à l'épreuve de l'hypothèse portant sur les postures de transmission

Les Événements : histoire d'une opposition culturelle ?

Cette partie débute par l'étude d'un matériel empirique distinct des entretiens de recherche utilisés jusqu'ici, dans les parties 1.6, 2.6 et 3.6. Je souhaite en effet solliciter un document officiel pour étudier le phénomène d'ethnicisation du conflit. Le site académique d'histoire-géographie de Nouvelle-Calédonie met à disposition un document intitulé « Comment enseigner en lycée, la période 1984-1988 dite des "Évènements" ? »[456], publié le 17 juillet 2010 par Cynthia Debien-Vanmaï, coordinatrice des manuels adaptés pour le lycée et professeure d'histoire. Son objectif est présenté ainsi :

> Face à la lourde responsabilité d'enseigner en lycée, un passé encore mal assumé et douloureux, je propose quelques pistes de réflexion, préalables à toute démarche pédagogique. Le travail scientifique est encore lacunaire sur cette période, aussi me semble-t-il indispensable d'engager une réflexion préalable, autour des outils, notionnels et pédagogiques (documents) dont nous disposons pour construire nos séances. (p. 1)

L'enseignement de cette période est programmé pour la terminale du lycée, il est donc adressé à des élèves d'environ 17-18 ans. Ces élèves, majoritairement non kanak et vivant dans le Grand Nouméa constituent une portion minoritaire de la population totale de cette tranche d'âge. Si l'on ne dispose pas de statistiques concernant le pourcentage d'élèves inscrits en terminale, on sait que 31,5 % de la population de 14 ans et plus obtiennent au minimum le bac en 2009[457]. Les 68,5 % restants devront donc compter sur leurs proches pour bénéficier d'informations concernant cette période. Le public concerné regroupe tous les lycées du territoire, mais l'auteure se demande si l'on peut adopter la même démarche en fonction de la population de ces lycées : « Il faut peser ses mots et partir des interrogations des élèves avant de commencer le cours, faire la part entre les mémoires (vécu affectif du passé) et l'Histoire » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 1).

Cet enseignement est compris dans la sous-partie intitulée «La Nouvelle-Calédonie et Wallis-et-Futuna depuis 1945 : l'évolution politique, économique, sociale et culturelle » (7-8 heures au total), elle-même insérée dans la troisième partie du programme, « La France, la Nouvelle-Calédonie,

[456] Source: http://www.ac-noumea.nc/histoire-geo/spip/spip.php?article82&lang=fr.

[457] Source : http://www.isee.nc/tec/popsociete/telechargements/8-enseignement.pdf. Ce pourcentage est obtenu en additionnant les pourcentages du bac et de l'université (en bonne logique, les étudiants ayant obtenu un diplôme universitaire ont également obtenu le bac). Pour davantage de précision, il faudrait bien entendu ajouter à ces chiffres les élèves ayant suivi la terminale mais n'ayant pas obtenu le bac.

Wallis-et-Futuna de 1945 à nos jours » (18h). Comme deux heures sont disponibles pour la partie comprise dans la séquence 1958-1988, « on ne peut (donc) consacrer qu'une heure à cette période » (celle des Événements) (Debien-Vanmaï, 2010, p. 1).

Sans donner beaucoup d'éléments permettant de justifier ce choix, l'auteure propose de faire débuter cette séquence en septembre 1984, à la « naissance du FLNKS qui encadre la lutte armée pour l'indépendance » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 1) et de la faire terminer en 1988, date de « l'assaut de grotte de Gossanah à Ouvéa » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 1). Arrêtons-nous un instant sur ce choix : les Événements commencent par la naissance d'un mouvement politique armé et se termine par l'élimination par l'armée française de militants de ce même mouvement. Ce choix laisse en dehors des Événements la période allant de 1981 à septembre 1984 et celle allant de mai 1988 à mai 1989. Ces périodes comprennent notamment :

- l'assassinat de Pierre Declercq, secrétaire général de l'Union Calédonienne (septembre 1981) ;
- la table ronde de Nainville-les-Roches où se débat le projet de statut d'autonomie Lemoine (juillet 1983);
- la signature des accords de Matignon-Oudinot le 26 juin 1988, (qui est pourtant la date la plus fréquemment utilisée pour baliser la fin de cette séquence) ;
- le double assassinat de Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné par Djubelly Wéa (4 mai 1989).

J'ai relevé, en référant à Wertsch (1997) que l'histoire joue un rôle de productrice de textes d'identité et que les récits sur le passé peuvent servir « d'outils culturels » dans l'action médiatisée qui créé et recréé les identités. J'ai également soulevé, en référant cette fois-ci à Mink (1978), que la fonction de la narration ne revient pas à énumérer une succession d'événements mais à donner forme à un ensemble d'interrelations de différents types pour en faire un tout singulier. Il s'agit donc de comprendre quel « texte d'identité », quel type de « tout singulier » peut bien produire un tel enseignement de l'Histoire des Événements en KNC ?

Il est notoire que c'est son engagement en faveur de l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie qui a coûté la vie à Pierre Declercq. De plus, si la signature des accords de Matignon-Oudinot (et le symbole de paix qui lui est associé) peut être considérée comme une balise de fin de séquence à même de rivaliser avec l'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné (mort du leader à l'origine du réveil kanak), il n'en va pas de même de la tuerie de Gossanah (dont le nom correct est, comme déjà dit, Watetö). Cette tuerie symbolise la répression (réussie) du mouvement armé indépendantiste. L'histoire ainsi proposée débute par l'avènement d'une lutte indépendantiste armée et se termine par son déclin. Cette position se confirme à la page suivante, lorsque l'auteure propose de traiter la période comme une insurrection de type nationaliste.

Bizarrement, l'assassinat d'un Blanc par un ou plusieurs supposé(s) loyaliste(s) et celui de deux Noirs par un kanak indépendantiste sont évacués de la période, faisant de celle-ci une guerre entre Noirs indépendantistes et Blancs loyalistes. Les événements éminemment politiques qui encadrent ce conflit (Nainville-les-Roches, Matignon-Oudinot) sont gommés. Il est à noter néanmoins que, dans la conclusion du document, l'auteure conseille : « l'insurrection nationaliste se prépare (…) bien avant

1984, mais elle est négligée voire méprisée. Il ne faudrait donc pas trop isoler la période 1984-1988 » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 4).

L'auteure commente ensuite les différents termes pouvant être employés pour désigner la période : malgré le fait que le terme « Événements » soit « communément employé et accepté par les acteurs » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 4), l'auteure considère qu'il n'a pas grande signification et qu'il « entretient le flou sur la période, alimente le non-dit et la dramatisation » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 4). Celui de « guerre civile » est valable jusqu'à août 85 mais cesse d'avoir de la pertinence après : « Durant les évènements d'Ouvéa par exemple la population caldoche n'est pas actrice, ils opposent essentiellement des indépendantistes à l'armée française ». Ainsi, selon cette auteure, la prise d'otage d'une gendarmerie comprenant, outre les gardes mobiles, trois gendarmes permanents dont un kanak n'est pas à considérer comme relevant d'une guerre civile car il n'y a pas de Caldoche. La notion de « guerre civile » serait donc implicitement réservée à la description des affrontements entre kanak et Caldoches. L'auteure opte par conséquent pour la notion d' « insurrection nationaliste » car elle correspond à toute la période et que le terme est connu des élèves. Pourtant, le terme « d'insurrection » comporte le danger de délégitimer *de facto* l'effort indépendantiste qui, appréhendé comme un regroupement « d'insurgés » face au cours « normal » des choses (la domination coloniale), revêt le costume de la marginalité et de l'illégalité.

Si l'auteure met les enseignants en garde du danger consistant à opposer Blancs loyalistes et Kanak indépendantistes (« la réalité est plus complexe »), la complexité est « retrouvée » en intégrant un troisième type d'acteur : les personnages clé du gouvernement français.

L'auteure présente ensuite trois options pour traiter la période :

- une première option consistant à opposer deux acteurs : les indépendantistes et le gouvernement. Cette option est jugée trop simplifiée car elle « ne laisse guère de place aux non-indépendantistes » (p. 2) ;
- une seconde option consistant à définir la période comme une guerre civile opposant « Kanak, intégristes indépendantistes, aux Caldoches descendants de colons accrochés au système de domination coloniale et manipulés par le RPCR », opposition dans laquelle intervient un Etat français soucieux de rechercher des solutions pacificatrices. L'auteure considère que cette option tend « à placer trop facilement le gouvernement français dans le beau rôle » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 2) et à montrer « des acteurs locaux incapables de dépasser leurs clivages pour proposer des solutions viables » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 2) ;
- une troisième option : « Entre 1984 et 1988, la Nouvelle-Calédonie plonge dans l'insurrection de type nationaliste. Paradoxalement la période insurrectionnelle porte en elle aussi, les clés du problème calédonien, des solutions s'élaborent, elles sont porteuses d'avenir. On se donne de nouveaux outils politiques qui imposent un partage du pouvoir et contribuent à faire émerger les fondements d'un nouveau contrat social » (Debien-Vanmaï, 2010, p. 2).

Les trois options ont en commun de poser un clivage *a priori*. La dichotomie entre « les indépendantistes » (intégristes, nationalistes, etc.) et les autres n'est pas questionnée pour elle-même. En revanche, les options relevées par l'auteur dessinent un découpage intéressant:

- de septembre 1984 à août 1985 : guerre civile ;

- à partir de septembre 1985 jusqu'à Watetö : négociations et réaménagements politiques dans la perspective de l'indépendance.

L'auteure invite d'ailleurs à distinguer les actions orchestrées contre le gouvernement et celles qui « nous amènent sur le terrain moins contrôlé de la guerre civile » (p. 3), notamment celles prenant pour cible les civils. Cette distinction me questionne sur la façon dont les acteurs l'envisagent. Par ailleurs, elle isole l'affaire de la grotte de Watetö par rapport à des événements lui correspondant davantage et relatifs à la première période.

En outre, l'auteure invite les enseignants à mettre en exergue le rôle de cette période dans « l'avancée majeure » que constituent les réformes politiques sur la régionalisation et la provincialisation.

Elle affirme :

> Comme toutes les périodes révolutionnaires, celle de 1984-1988, en Nouvelle-Calédonie, impose un nouveau regard sur l'autre. Aussi violents que les rapports entre les communautés puissent alors se définir, ils s'ouvrent pourtant sur les fondements d'un nouveau contrat social. (Debien-Vanmaï, 2010, p. 3)

A l'appui de son propos, elle cite une demi-douzaine de réformes en faveur des « Mélanésiens ». Ce discours a des teintes très largement idéologiques compte tenu du contexte dont j'espère avoir montré les principales tensions. Je me questionne sur la réception d'un tel discours par certains élèves.

L'auteure conclut en proposant d'inclure la période insurrectionnelle dans une chronologie plus large :

- décembre 1963 - 1975 : retour à la centralisation, naissance et affirmation de l'idée d'indépendance ;
- 1975-1984 : recompositions de la scène politique autour de la problématique de l'indépendance ;
- septembre 1984 - mai 1988 : l'insurrection nationaliste impose une redéfinition des rapports politiques, sociaux et économiques ;
- septembre 1984 - août 1985 : boycotts et violences, un climat de guerre civile, le projet de l'indépendance immédiate est contré ;
- août 1985 - mai 1988 : retour dans les institutions des indépendantistes, les camps politiques trouvent des outils politiques nouveaux (la régionalisation) qui déplacent la lutte vers un autre domaine. Cette nouvelle option est contrariée par l'arrivée de la droite au pouvoir en France métropolitaine (Debien-Vanmaï, 2010, p. 3).

Dans les documents annexés, l'auteure regroupe les principaux événements pouvant être étudiés en guise d'exemple en six catégories :

- les boycotts ;
- les occupations de terres, expulsions et exils ;
- les entraves à la circulation, les barrages et contre barrages ;

- les morts et assassinats ;
- les attentats et sabotages ;
- les séquestrations et prises d'otages.

Ces catégories se recoupent avec les événements qui m'ont été décrits par les interviewés.

L'initiative menée par l'auteure de ce document est largement méritoire : c'est, en effet, le seul effort réalisé, à ma connaissance, pour initier la réflexion à propos de l'enseignement d'un objet didactique délicat. La visée éthique poursuivie semble tout aussi digne d'intérêt, mais il me semble que le document demeure marqué par les conceptions dominantes du conflit qui ont cours dans la KNC d'aujourd'hui. C'est pour cette raison que je souhaite répondre à cette invite à la réflexion, au moyen des quelques éléments suivants.

La balise généralement choisie pour signifier le début des Événements coïncide avec le boycott des élections par le FLNKS et la création, 13 jours plus tard, du Gouvernement provisoire de Kanaky. Ces événements convergent vers la formation du groupe « Kanak », groupe qui exclut les « non-Kanak ». Ce choix n'est pas anodin car il est à l'origine d'une interprétation interculturelle du conflit. Pourquoi le discours historique n'aurait-il pas retenu 1977, année où l'idée d'indépendance, qui grandit depuis quelques années, provoque la scission de l'Union calédonienne (parti dont le slogan, rappelons-le, a été et est toujours « deux couleurs, un seul peuple ») ? A cette époque, les deux groupes –partisans et adversaires de l'indépendance– ne sont pourtant pas monochrome puisque les indépendantistes comptent avec Marcel Lenormand, Pierre Declercq, François Burck, Jean-Marie Tjibaou et Eloi Machoro alors que les adversaires comptent avec Jean-Pierre Aïfa (descendant d'Algériens du Pacifique) et s'associent rapidement (en 1979) avec le RPCR, parti qui compte également parmi ses membres Dick Ukeiwé et Franck Wahuzue, originaires de Lifou. Pourquoi ne pas avoir plutôt retenu 1983, année où se tient la table ronde de Nainville-les-Roches, à la base du statut Lemoine, statut polémique reconnaissant une large autonomie à la Nouvelle-Calédonie par rapport à la France et où les indépendantistes proposent de circonscrire la citoyenneté aux Kanak et aux autres communautés, installées en Nouvelle-Calédonie de longue date et souvent suite à la déportation et appelées, en ce sens, « victimes de l'Histoire » ?
La balise choisie pour signifier la fin des Événements coïncide avec la répression et l'exécution de Kanak par des non-kanak et d'accords sellés entre les chefs de files indépendantiste (Tjibaou) et loyaliste (Lafleur). L'assassinat de Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné par un Kanak indépendantiste n'est pas inclus dans la période. Cette omission est très souvent expliquée par le fait que cet événement s'est produit entre Kanak et qu'il n'a donc pas de pertinence à l'intérieur des Événements, un conflit opposant majoritairement les Kanak et « les autres ».
A travers les propos des interviewés ayant eu l'expérience des Événements, on s'aperçoit que la séquence temporelle (84-88) et le conflit ne se recoupent pas nécessairement. D'une part, on utilise « les Événements » dans des temporalités non comprises dans la séquence 84-88, pour expliquer des ruptures identitaires :

> *24-28. Anam : Non, je veux dire que c'est depuis les Événements que la société kanak a beaucoup changé. Parce que maintenant, la coutume est de moins en moins respectée. (….) Et puis on peut dire qu'avec l'alcool, maintenant, les gens ne respectent plus la coutume ! (…) Quand ils boivent, les jeunes se dégringolent, c'est fini. Il y a plus de/ et même, normalement, ce sont les chefs qui devraient*

montrer l'exemple. (…) Comment veux-tu qu'on leur donne l'exemple si eux-mêmes boivent et les enfants suivent ! C'est depuis l'arrivée de l'alcool que les gens…
29. H : Mais l'alcool est arrivé avant les Événements, non ?
30. A : Non, après !
31. H : Oui.
32. A : C'est aussi avant les Événements! L'alcool, est arrivé avant les Événements…
(Extrait d'entretien avec Anam, 56 ans)

D'autre part, les conflits associés aux Événements sont souvent perçus, par ceux qui les ont vécus, dans une continuité plutôt que dans une rupture :

274. H : Et puis toi alors tu peux me dire… quand est-ce que c'est survenu, cette période des Événements ? Quand est-ce que tu (…) t'es rendu compte que quelque chose était en train de se passer ?
*275. Gorou : Et bien moi, je ne me suis pas rendu compte. J'étais déjà en plein dedans (*rire*). Je t'ai raconté hier que mon premier coup de matraque, je l'ai reçu à 17 ans… 1977.*
(Extrait d'entretien avec Gorou, 51 ans)

Enfin, les personnes qui utilisent effectivement la balise de 1984-1988 le font pour marquer un conflit d'ordre identitaire et sont souvent ceux qui n'en ont eu l'expérience que de façon marginale, voire nulle :

79. Primo : (les boat people sont) des asiatiques qui sont arrivés sur le territoire. On n'a pas eu notre mot à dire, là-dedans. Ce n'est pas nous qui décidons. Et l'immigration est importante, c'est une des raisons pour lesquelles Machoro a donné le coup de hache sur les urnes. Vous vous rappelez? Au début des Événements… pourquoi il a donné un coup de hache sur les urnes? Parce qu'à partir du moment où la métropole contrôle l'immigration, elle peut faire venir qui elle veut dans le territoire. Et de façon à garder toujours…
80. H : Le corps électoral…
81. P : Mmh le corps électoral, de façon à ce qu'il y ait toujours plus… de façon à mettre les mélanésiens en minorité.
(…)
99. P : Mais moi je n'ai pas vécu les Événements en tant que participant. J'ai vu, à Nouméa, qu'il y avait des manifestations… je n'ai pas vécu aux première loges. Je n'ai pas vécu, comment dirais-je… une histoire…
(Extrait d'entretien avec Primo, 73 ans)

La sous-partie suivante développe cette réflexion.

Naissance des Événements

Les indices qui vont orienter la réflexion dans cette sous-partie répondent au questionnement suivant : les interviewés ont-ils identifié un début des Événements ? Si non, pourquoi ? Si oui, quelle balise utilisent-ils pour exprimer la façon dont ils ont expérimenté (ou dont ils n'ont pas expérimenté) l'arrivée des Événements ? Quel élément déclencheur[458] *principal identifient-ils ? Cet élément se recoupe-t-il avec la séquence historique 1984-1988 ?*

Comme nous l'indiquent les tours de paroles 79-81, **Primo** (73 ans) utilise de façon assez classique le coup de hache de Machoro dans l'urne de Canala pour marquer le début de la période. Il relie le début des Événements à une réaction contre l'immigration massive planifiée par « la métropole », de

[458] Dans le sens de l'élément qui, dans le schéma narratif, enclenche les péripéties.

façon à contrôler le corps électoral. Il affirme pourtant que des signes précurseurs étaient repérables depuis longtemps, dans la mesure où les mentalités changent et qu'il est normal, pour un peuple colonisé, de vouloir s'émanciper :

> *26. P : Oui, ils allaient à l'île des Pins (rires) et puis un jour, j'étais avec les gars sur mine quand un avion nous a survolé et puis… je leur dis aux gars: « tiens, voilà l'avion des ministres qui passe ». Et l'un d'eux me répond: « c'est bon s'il tombe » (rire). Cri du cœur: « c'est bon s'il tombe » hein? Pendant toutes ces années-là, j'ai vu l'évolution… des esprits changer. Moi je me rendais compte que ça allait un jour nous… claquer à la figure. Mais quand je disais à des copains, à Nouméa « les mentalités changent, il y a ces genres de tendances séparatistes » ils me disaient « non, non mais tu racontes des conneries ». Et puis un jour, les Événements ont éclaté. Il y a eu des signes précurseurs bien avant: les Foulards rouges avec Nidoïsh Naisseline, quand il était jeune. Mais les Calédoniens ne voulaient pas voir.*

Lorsqu'au tdp. 95, il raconte ses expériences professionnelles en compagnie des Mélanésiens de KNC, il répète : « Dès qu'ils avaient deux ou trois bières, ils commençaient à discuter politique. Ils disaient "oui les mines, non mais c'est à nous les mines, là". Vous voyez, il y avait un sentiment de rébellion. Contre la société, contre l'ordre établi ».

Henri (70 ans) s'est rendu compte que quelque chose se passait « bien avant 84 » (tdp. 544). La raison qu'il évoque pour expliquer le conflit pointe une disparité de distribution fondée sur l'ethnicité : « Moi j'étais bien là, parce que j'étais toujours inséré en milieu mélanésien, et puis des copains mélanésiens, de l'armée et tout ça. Donc je m'en suis rendu compte qu'on allait à la catastrophe, parce qu'en fait, on ne faisait rien. On ne faisait rien pour eux, qui pouvait stabiliser les choses » (tdp. 544). Il n'a pas vécu l'arrivée des Événements comme une rupture.

C'est également le cas de :

- **Guevara (66 ans)**, qui considère la création des Foulards rouges comme « premier événement avant les Événements », en 1984. Lorsque je réfère à Ataï et au chef Noël, il me dit que ce sont des Événements anciens mais que c'est Nidoïsh Naisseline qui a « repris ». Il utilise régulièrement la balise 1998 pour marquer la fin des Événements. La séquence temporelle ne semble donc pas aller de soi, pour lui ;
- **Daynon (65 ans)**, qui situe l'arrivée progressive des Événements à l'aide d'indices tels la loi Pons, l'assassinat d'un petit oncle par des policiers à Nouméa, le premier barrage à Paama en 1978 ;

  630. H : Et alors quand ce monsieur vous a expliqué, vous avez commencé à vous demander/
  631-633. D : Il nous a bien expliqué ce que c'est, la politique française. Vis-à-vis de nous. (…) Pour qu'on réagisse. Pour qu'on ne se laisse pas aller. Pour ne pas qu'on regarde, comme ça et puis fini.

- **Malcolm (63 ans)** (l. 30), qui situe le début des Événements avant 84 et les justifie ainsi :

  32. On avait commencé à discuter pour faire des actes, pour montrer aux Blancs qu'on existe. Ça a commencé à la côte ouest. Quand les gens ont dit aux Kanak « pourquoi tu marches là? Tu ne vois pas que c'est un terrain privé? ». C'est honteux ça. Le bon dieu a créé la terre, il a donné ça à chaque personne. Il a créé la France pour les Français et la Kanaky pour les Kanak.

- **Papa à Jésus (environ 60 ans)**, qui doit sortir de Lifou pour se mêler aux Blancs, à Nouméa, pour réaliser les inégalités :

  197. H : Mais vous, par exemple, c'est quand que vous vous en êtes rendu compte ?

198. P : Et bien c'est quand j'étais[459] *à l'école, à l'école à Nouméa. Quand j'allais*[460] *là-bas à l'école. Au lycée, quand je suis parti d'ici, on était*[461] *tous des Kanak ici, à l'école ici, à Empyrée. On se respectait, la hiérarchie, il y avait*[462] *les ainés et il y avait*[463] *nous les petits.*
199. H : Voilà, chacun sa place.
200-207. P : Voilà, il y avait[464] *toujours le respect. Mais arrivé à Nouméa et bien voilà, c'est là qu'on a vu*[465] *qu'on nous prenait pour des petits…/ (…) il fallait*[466] *s'affirmer, on ne pouvait*[467] *pas être les derniers dans la classe. Au début, on était un peu timides dans la classe, mais après, on est parti d'ici, on avait plein de courage.*

La prise de conscience des inégalités soulevées et qui opèrent principalement au niveau de la reconnaissance est aussi introduite progressivement par les étudiants revenus de métropole à la fin des années 70 :

194. P : Ils sont devenus des leaders quand ils sont revenus. Pourtant c'est des… frères (…) c'est-à-dire : « aimez-vous les uns les autres »[468]*, enfin, quand ils sont revenus, ils parlaient de dire : « et bien on va faire la révolution », on a dit : « et bien c'est des vrais frères ». (Rires) s'il faut taper, il faut taper. (Rires). Mais pas taper pour tuer, mais taper pour/*
195. H : Pour s'imposer.
196. P : Voilà et puis on a vu à cette époque qu'il y avait[469] *toujours une inégalité entre nous et/ entre nous, les Kanak et les Européens.*

Papa à Jésus mentionne également l'année 1983 et le refus du statut Lemoine comme élément déclencheur :

266. H : Quand est-ce que vous avez senti qu'il y avait quelque chose (…) d'important qui était en train de se passer ? (…)
267. P : Et bien les événements politiques qu'on avait…/ et bien c'était en… 83, 83 on a dit : « et bien, statut Lemoine ce n'est pas question, il faut que nous on (inaudible) » et il fallait… faire… faire les événements politiques/

- Envisager la période des Événements dans une continuité avec l'arrivée des étudiants de métropole et comme une réaction à l'injustice liée à la reconnaissance est tout aussi valable pour **Rebelle (57 ans)** qui compare l'exécutif policier de l'époque à un nid de *xuzutr* :

350. H : Tu peux peut-être me raconter, quand est-ce que tu t'es rendu compte qu'il y avait quelque chose qui était en train de se passer ?
*351. R : Ah ben ça ! C'est depuis la période des Foulards rouges. Tu vois, c'est une conscientisation, première conscientisation en mai 69, tu vois ? Parce qu'en France, tu vois, c'était mai 68. Et (en) 69 et bien nous on a déclenché/ c'était pareil, les jeunes : courses-poursuites dans les rues de Nouméa, avec des mecs qui se sont retrouvés au Camp Est, tabassés dans les cellules. Je me suis fait tabasser, j'étais en colère, je te promets. (*Inaudible, bruit de tronçonneuse*).*
352. H : Mais qui a fait ça ?
353-355. R : Mais tu vois, quand tu fais des trucs comme ça/ et bien les policiers/ ils ne savent pas que ça renforce les convictions politiques. Tu vois ? Des militants. Chez nous il y a des gosses, des enfants. Et quand on veut les rendre méchants, chez nous, il y a les fourmis noires, on appelle ça des xuzutr *et*

[459] Au présent, dans l'entretien.
[460] Idem.
[461] Idem.
[462] Idem.
[463] Idem.
[464] Idem.
[465] Idem.
[466] Idem.
[467] Idem.
[468] Il réfère au fait d'appartenir à un ordre religieux.
[469] Au présent, dans l'entretien.

*les tout petits gosses comme Isidor (*prénom d'emprunt du petit garçon de la famille d'accueil d'Héloïse, il a 2 ans et demi*) on les prend et on les met dedans. Et ils sont là, c'est pour les rendre méchants quand ils seront*[470] *grands. C'est des petits méchants. Et les vieux, ils nous font ça (…) c'est pour ne pas se laisser faire par exemple.*

- **Anam (56 ans),** qui militait avec les Foulards rouges et qui m'explique que les Événements ont commencé bien avant 84 (tdp. 48), lorsque les missionnaires ont emmenés des jeunes Kanak en France pour qu'ils réalisent l'injustice qu'ils subissaient (tdp. 38). Anam me parle principalement des années 1950-1960 et lorsqu'aux tdp. 464-489, je tente de recentrer le propos sur la période allant de 84 à 88, je constate que la balise ne fait pas sens pour Anam, qui envisage la révolte dans une continuité qui débute de la colonisation et se termine aux Accords de Matignon-Oudinot ;
- **Gorou (51 ans)**, qui se dit « à fond dans la politique » et qui militait déjà avec les Foulards rouges ;
- **Shaou (50 ans)**, pour qui le début des Événements correspond à celui de sa formation politique et à l'époque où il a commencé à concevoir l'idée d'indépendance. Lorsque j'essaie de savoir ce qu'il pensait ou ce qu'il connaissait, il me répond invariablement « pas trop », accentuant l'impression de tabula rasa sur laquelle se construit l'idéologie :

  440. H : Au début vous pensiez/
  441. S : Pas trop/
  442. H : Enfin vous ne connaissiez pas/
  443. S : Pas trop/

  L'idée d'indépendance provient du FULK, d'après Shaou et Malcolm Les Événements sont envisagés dans la continuité des mouvements d'étudiants mais également en rupture, en ce qui concerne la biographie de Shaou (*je ne savais pas et quand je suis rentré en politique, j'ai su*).
- **Hip (46 ans)**, qui situe le début des Événements avant 84. Il était jeune et s'impliquait dans les bagarres à Nouméa, sans vraiment savoir pourquoi (tdp. 409), à tel point qu'il a dû s'informer auprès de ses parents pour savoir quoi voter. L'intervention des Événements n'a pas l'air d'avoir été vécue comme quelque chose de particulièrement marquant et il lui a fallu attendre d'être adulte pour savoir que quelque chose de spécial se passait pendant cette période.

Pour **Al (63 ans)**, l'arrivée des Événements intervient à la fois en rupture et en continuité « Parce que ça a commencé déjà à… arriver tout doucement et puis je crois que c'est à l'occasion des… élections » (tdp. 694). Si les revendications indépendantistes palpables depuis un certain temps, font qu'il s'attendait aux Événements, il n'imaginait pas des représailles aussi subites, de la part de « ses frères-ennemis ». Si toute la période lui semble être un moment particulier, c'est notamment à cause des violences entre Kanak.

Sao se dégage de cette période (il était « ailleurs », au Vanuatu, puis isolé et « ermite », vivant seul sur le rivage, non loin de la tribu mais séparé de celle-ci par de grandes falaises).

Alors même qu'il se rend à un congrès du FLNKS quelques jours avant le boycott des élections territoriales, symbolisé par le fameux geste de Machoro, **Louis (57 ans)** commente ce geste en

[470] Au futur proche, dans l'entretien.

relevant la surprise qui l'assaille alors : « j'étais tellement peu au courant que pour moi, ça a été une surprise totale qu'il y ait un mouvement de cette ampleur à cette époque. La photo d'Eloi Machoro, cassant l'urne à coups de hache, je l'ai vue sur le journal, j'étais à Canala, je n'habitais pas loin de la mairie » (tdp. 89). Il semble considérer les Événements comme une série d'actions discontinues plutôt que comme une période spécifique :

> *99. L : (*Référant à 1988*) personne n'a compris, ce qui fait que quand les Événements sont arrivés, on est/ et bien voilà c'était la surprise totale. Donc moi je n'étais pas là parce que j'étais à Nouméa/*
> *100. H : Non c'était 84, ce n'était pas en 88.*
> *101. L : Non, non, là j'ai sauté en 88, là. J'ai sauté de 84 à 88.*

Mais le changement est véritablement marqué, pour Louis, par l'assassinat de Pierre Declercq (septembre 1981). Il prend alors conscience de l'existence d'un mouvement indépendantiste. Il me donne ensuite quelques repères qui constituent autant d' « étapes » : « Bon il y a eu plusieurs étapes si tu veux. Bon, il y a eu… à l'arrivée de Melanesia 2000, bon, Tjibaou au gouvernement, les réactions que ça a provoquées. Mais bon, je suis passé à côté, hein. Mais bon, en 81, l'assassinat de Pierre Declercq, bon là c'est/ je veux dire ça a choqué tout le monde ». Outre ces quelques événements marquants, sa vie suit son cours : « Mais bon moi j'étais jeune, qu'est-ce qu'on faisait, on allait en boite de nuit… on faisait la fête, on faisait du sport... on draguait ».

Itö (53 ans) introduit la séquence par sa dimension politique (« je n'étais pas (…) apolitique »), précisant, à travers le proverbe sollicité (« écoute, regarde et tais-toi ») qu'il n'avait pas encore eu l'occasion de prendre position de façon manifeste. Itö se remémore bien le début des Événements. Comme d'autres personnes engagées jeunes (Shaou, Amajo), il en méconnait partiellement les enjeux. Il place la balise de début en 84, date à laquelle les Kanak sont exclus de Bourail et où il est arrêté dans les barrages qui filtrent la population circulant depuis ou vers le village, par des camarades de rugby.

Ainsi, pour Itö, le conflit s'installe surtout entre les gens du village (ceux qui ont « du pognon »), et les Kanak, desquels les premiers parlent mal :

> *492. I : Voilà, j'analysais, je/ Et en plus comme j'étais ici sur Bourail, ça fait que je connaissais déjà bien les gens du village. Puis la mentalité, pour les avoir entendus parler. De toujours avoir fait/*
> *493. H : Quel genre de mentalité justement alors ?*
> *494. I : Et bien… agressifs ! Agressifs ! (…) C'était le… contexte du moment. Puis c'est surtout des gens qui avaient du pognon quoi. Quand on joue au rugby tout ça, les gens, parfois, parlaient mal des Kanak.*

Il relève ainsi une disparité tant sur la dimension de la reconnaissance que sur celle de la distribution des ressources économiques (Fraser, 2004) et précise que ce type de comportement correspondait au contexte de l'époque, tout en le nuançant. Certains camarades prenaient ainsi parti en sa faveur et cherchaient à le réconforter : « ils comprenaient mon… mal-être au milieu du groupe. Alors que c'était un groupe de rugby quoi. On jouait dans les matchs ensemble, on faisait des entrainements ensemble » (tdp. 496).

Il se définit comme un avant-gardiste dont la pensée « devance la pensée générale ». Il semblait accepter le fait de n'être ni compris, ni « dans l'esprit de l'époque », mais l'urgence de la situation l'a incité à s'engager de façon plus active. L'orientation de cet engagement a néanmoins été largement déterminée par sa mère, qui lui a indiqué le parti dans lequel il s'inscrira pour la suite. Il s'est « formé

sur le tas ». Il fait intervenir les Événements plus tard chronologiquement, lorsqu' « il a été dit, dans ma tribu, qu'il fallait l'indépendance » et que l'UC a été désagrégée, ce qui peut correspondre soit à l'année 1972 (départ d'une grande partie des membres) soit à l'année 1977 (date du congrès qui oppose les partisans de l'indépendance, menés par Tjibaou, à leurs opposants menés par Aïfa). « C'est là que ça a cassé ».

La première chose qui marque **Lovelita (46 ans)**, pendant les Événements, c'est la mauvaise plaisanterie dont se rendent coupable certaines personnes de sa tribu, auprès d'un jeune de Lifou, venu faire une réunion politique RPCR à la commune. Elle ne comprend pas qu'on puisse excuser cette méchanceté par la politique et a pitié de cette personne.

Deux des personnes situées dans la catégorie d'âge intermédiaire (**Amajo** et **Damien**) ne mentionnent pas le début des Événements, et je n'aborde pas non plus le sujet. On peut toutefois noter que **Damien (36 ans)** expérimente le début des Événements à travers le rejet de ses camarades d'école, qui le traitent de « facho », du fait que son père vote RPCR (tdp. 223). **Reiva (37 ans)**, quant à elle, souligne qu'elle n'a pas beaucoup de souvenirs mais précise qu'elle a grandi pendant les Événements (tdp. 111). D'origine tahitienne, elle se remémore le jour où des voisins brûlent sa maison :

> *119. M : On avait vraiment fait notre foyer là-bas. Là-bas on arrivait à retrouver un petit peu de paix. On arrive là-bas et puis la maison était en train de brûler avec un marquage sur le panneau d'entrée/*
> *120. H : Qui disait?*
> *121. M : « Bande de bâtards retournez chez vous ».*

Elle indique qu'elle avait 7 ans, ce qui place l'épisode en 1982.

Les plus jeunes ne peuvent pas me raconter le début des Événements comme une expérience vécue. Ils peuvent cependant me raconter la première fois où ils en ont entendu parler, ce qui renvoie l'analyse des extraits afférents à la dernière partie de ce sous-chapitre (Le point de vue des jeunes).

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

En synthèse, on peut voir que les façons dont les interviewés ont expérimenté le début des Événement convergent et divergent sur plusieurs points.

Tout d'abord, **Primo** utilise la balise de 1984 pour signifier le début de la période des Événements, considérés comme une révolte contre l'ordre colonial. Le boycott des élections est envisagé comme un acte visant à s'opposer aux limites de la démocratie, dans un contexte où le corps électoral est conditionné par les aléas de l'immigration.

La balise 84 est cependant très peu usitée. **Henri** place l'élément déclencheur « bien avant 84 ». Les Événements sont, pour lui, la conséquence logique d'une disparité dans la répartition des ressources, fondée sur l'ethnicité. S'il ne réprouve pas le souhait d'indépendance des partis adverses, il condamne ce qu'il considère comme une tentative d'imposition d'une gouvernance par des voies non démocratiques.

Guevara utilise la création des Foulards rouges (1969) pour marquer le début de la période. Les

Événements coïncident à la reprise des revendications anticoloniales à l'œuvre à la fin du 19ème et au début de 20ème siècle, puis laissées en suspens pour être ravivées lors de cette création.

Daynon réfère à la loi Pons, à l'assassinat d'un oncle et au premier barrage à Paama (1978). Le statut Pons intervient en 1988, ce qui ne correspond pas à la chronologie présentée par Daynon, qui pourrait parler du « statut Dijoud » (1979) ou du « statut Lemoine » (1984). La période qu'inaugure le premier barrage à Paama représente, pour Daynon, le début de sa formation au sein du FLNKS où il réalise les injustices commises par l'administration coloniale.

Malcolm n'identifie pas clairement un début à la période, envisagée comme une série d'actions visant à montrer à l'Etat « qu'on existe ». Il met l'accent sur le conflit foncier, avec les colons.

Al ne précise pas à quel moment intervient ce qu'il nomme les « représailles » (des indépendantistes). La période se caractérise par une violence inédite entre kanak.

Papa à Jésus réalise une disparité de reconnaissance, lors de ses études à Nouméa. Cette prise de conscience est renforcée par le retour des étudiants de métropole, appelés à devenir les leaders indépendantistes. Finalement, c'est l'indignation contre le statut Lemoine (1983) qui est perçu comme l'élément déclencheur des Événements.

Rebelle effectue un lien entre mai 68 (en France) et mai 69 (en KNC). Il décrit cette période comme une conscientisation s'exprimant dans la colère.

Anam fait également partie de la génération des Foulards rouges, créés selon elle grâce aux jeunes envoyés en métropole par les missionnaires, dans le but de les conscientiser par rapport aux injustices symboliques et économiques subies par leur peuple. Les Événements sont envisagés dans une continuité par rapport à laquelle la balise 84-88 ne fait pas sens.

Sao n'était « pas là » et me demande, quand je l'invite à parler des Événements, à quoi je me réfère, au début des revendications ou à Ouvéa ? Les Événements se présentent ici comme deux événements disjoints. Sao se détache volontairement de la période. Son insertion dans la chefferie lui interdit peut-être de prendre position.

Louis effectue le même « saut », pour lui, les Événements « sont arrivés » en 1981, en 1984 et en 1988. Il les envisage comme une série d'opérations coup de poing, organisées autour de la revendication indépendantiste et de sa répression, qui sèment le désordre. En témoigne la mention de l'assassinat de Declercq, fait qui lui apprend l'existence d'un mouvement indépendantiste.

Revendication politique, conflit ethnique et lutte pour la reconnaissance se recoupent pour **Itö**, donnant un sens très complet à la période. Il utilise la balise 84 (l'année converge avec l'expérience d'une réelle rupture avec les gens de Bourail, ainsi qu'avec son engagement dans la politique).

Gorou affirme clairement qu'il n'a pas expérimenté d'élément déclencheur, puisqu'il était « en plein dedans » depuis les années 70. Il inscrit les Événements dans la continuité d'un parcours de vie étroitement imbriqué avec la politique.

Shaou envisage également les Événements dans la continuité des mouvements étudiants des années 70. Son engagement dans le parti et la formation qui s'ensuit institutionnalise son entrée dans la lutte qui est vécue, sur le plan personnel, comme une rupture biographique. Les Événements

correspondent à une revendication politique d'indépendance.

Hip situe le début des Événements avant 1984, dans la mesure où il participe à des bagarres mais il lui faut véritablement atteindre l'âge adulte pour construire du sens, a posteriori, par rapport à cette époque. Il dit explicitement ne pas avoir su à quoi correspondait cette période de bagarres et justifie sa décision de m'accueillir par sa curiosité et sa volonté d'en savoir plus.

Lovelita répond à mon invite (« comment as-tu vécu 84-88 ») en me racontant la mésaventure d'un jeune RPCR, venu en campagne à la commune d'Empyrée et victime d'une mauvaise farce de la part des indépendantistes. Les Événements introduisent une division au sein de sa communauté.

Amajo, **Damien** et **Reiva** n'abordent pas la période par son début. Engagé très jeune, Amajo donne l'impression de ne pas avoir vécu d'avant, « il est né dedans », pour ainsi dire.

Damien expérimente le rejet de ses camarades, du fait de l'inscription politique de son père.

Les Événements interviennent pendant l'enfance de Reiva, qui ne comprend la haine des gens de son quartier qui brûlent sa maison, après avoir inscrit sur sa porte « rentrez chez vous ».

Hormis Itö et Lovelita (qui ne situe néanmoins pas chronologiquement l'épisode raconté pour signifier le début de la période), la balise 1984 ne fait pas sens pour les personnes interviewées.

Les différentes balises choisies par les interviewés pour signifier le début des Événements mettent en évidence des tensions qui n'opposent pas les acteurs que sur la base de l'ethnicité. Elles peuvent être confrontées pour désethniciser le conflit.

POSTURES DE TRANSMISSION

Hip (46 ans) me parle du parti travailliste (anciennement Union Syndicale des Travailleurs Kanak et Exploités) qui, selon lui, cherche à fédérer l'indépendantisme et dévoiler les irrégularités passées, au niveau étatique. Des représentants se rendent dans les communes pour faire de la propagande. Cette action peut être considérée comme une action de transmission, orientée vers l'identification et la reconnaissance de certaines injustices, à même de servir de base pour la poursuite des revendications :

> *806. H : Mais ce n'est pas ce qu'ils sont en train d'essayer de faire (*de fédérer l'indépendantisme*) alors, justement, le parti travailliste, en essayant de regrouper les jeunes ? Parce que si les jeunes c'est la génération future ?*
> *(…)*
> *811. HIP: Parce qu'eux, le parti travailliste, ils essaient de dévoiler un peu les… secrets que l'état français n'ont pas voulu… dénoncer, ils mettent un peu… tu vois ? (…) Nous, les kanak, c'est nous, on est ici, on va essayer de fixer, faire quelque chose pour pouvoir dire à l'état français que… « C'est pas que vous allez faire votre loi, ici chez nous ». Nous on a notre loi aussi, ici chez nous/*
> *812. H : Ah, donc ils sont un petit peu révolutionnaires quoi!*
> *813. HIP: Voilà ! Voilà ! (…) Ca fait que quand ils ont créé le parti travailliste, et bien quand ils sont venus pour faire la propagande ici, à la commune, et bien on a essayé un peu d'apprécier ce que le*

vieux a dit: « ah oui, il a raison, hein? ». Et puis ils se sont mis d'accord pour le drapeau, parce que ça c'est aussi son idée, ça, Kotra.

Daynon (65 ans) oscille principalement entre une posture de censure auprès des jeunes et de transmission auprès des adultes. La première étant davantage explicitée par Daynon, cette alternative sera traitée dans la sous-partie allouée à la posture de censure.

Lorsqu'il me raconte l'anecdote dans laquelle, adolescent, il persiste à porter un foulard rouge au lycée, même après avoir été renvoyé deux fois et corrigé autant de fois par son père en public, **Rebelle (57 ans)** précise que c'est une histoire qu'il raconte à ses enfants :

143. R : Mais moi, j'ai dit à mes enfants : « tu as une opinion, il ne faut pas la lâcher. Même si tout le monde est contre toi, si tu penses que c'est juste ce que tu as pensé, ce pour quoi tu luttes, il faut y aller, il ne faut pas lâcher. Quitte à aller en prison, ou je ne sais pas moi, mais il faut tenir ». J'ai éduqué mes enfants comme ça. Alors mes enfants, s'ils sont têtus, c'est que je leur ai appris à être têtus.

Il les incite donc à s'insurger comme lui contre l'injustice et l'imposition d'idées, même si elles sont dominantes.

Anam (56 ans) éprouve des difficultés à réprouver sa colère, lorsqu'elle regarde des discours loyalistes à la télé, ce qui la pousse à évoquer un passé de révolte :

572. H : Et puis tu en parles à qui ? Tu en as déjà parlé à des gens de ton entourage ? De tout ça ?
573. A : Nous, on en parle entre nous, quoi. Mais parfois, quand j'entends à la télé, je dis : « dégage ! Dégage de t'expliquer ici ! » Ça devient… tu vois !
(…)
576. H : Tu dégages… qui?
577-579. A : Non, par exemple, quand tu as des gens qui parlent… les politiques… Comme par exemple… Frogier… (…) Ils disent que nous, les Kanak, on n'est pas capables de gérer ou… ou qu'il faut que ce soit la France, le drapeau français. Je dis que la France nous a dominés depuis des années… enfin, elle ne nous laisse pas gérer notre pays ! On était chez nous, quand vous êtes arrivés ! Puis dans la façon dont on nous dit que… « Ici c'est la France ».

La posture décrite ou assumée par Hip, Daynon Rebelle et Anam peut être appelée de « transmission-réparation », dans la mesure où elle poursuit l'objectif de reconnaitre les erreurs ou les injustices du passé pour éviter leur perpétuation.

Papa à Jésus (environ 60 ans) ne voit pas d'objection à raconter aux jeunes les actions menées à l'époque. Il estime qu'il faut être fier de ce qui a été accompli :

669. H : Et puis par rapport aux/ et bien à la période 80, dans les années 80, ce que vous avez vécu ou comme ça, est-ce que ça vous arrive d'en parler à d'autres personnes ? Est-ce que les gens en parlent ? Est-ce que vous, vous en parlez par exemple ?
670-676. P : Euh… comme ça ! Oui, dans des discussions avec les jeunes qui veulent demander, qui viennent demander pour discuter, quand on voit comment ça se passe des fois, c'est dur. Voilà pour leur expliquer. Leur expliquer, voilà/ (…) C'est mon histoire. Il faut être fier, moi je suis fier de mon/ de l'histoire qu'on a vécue. Je ne regrette pas ce que j'ai fait.

Dans l'extrait suivant, **Hip (46 ans)** se positionne plutôt comme un allocutaire que comme un transmetteur, puisqu'il essaie de s'informer auprès de ceux qui savent :

> *575. H : Et bien… est-ce, est-ce que ça t'arrive de discuter de cette période avec d'autres gens ?*
> *576. HIP: Euh… ça m'intéresse, aussi... Et bien justement, (maintenant) que moi je suis déjà un peu rentré dans l'histoire. Et bien je profite, des fois je discute avec… et bien des fois avec mon petit frère (*prénom du petit frère*). Des fois on parle de ça parce que lui, quand il est revenu de la métropole, de ses études de métropole, et bien nous on a fait que ça, parler des Événements, tout ça, là… et/*
> *577. H: Oui. Avec lui, parce que lui/ tu avais un peu envie de savoir comment il pensait/*
> *578. HIP: Non, moi j'ai tiré un peu (des informations)… pour avancer les choses.*

Ceci s'explique entre autre par son âge : il se situe à proximité de la catégorie intermédiaire (Reiva, Amajo et Damien) et dit d'ailleurs à plusieurs reprises que sa jeunesse, lors des Événements, lui empêchait d'en connaitre les enjeux. La première chose qu'il souhaite faire, c'est de rendre hommage aux gens d'Ouvéa et de Tiendanite qui ont œuvré pour l'armistice[471] et pour la reconnaissance des Kanak, symbolisée par la levée du drapeau :

> *578. Hip : Sinon l'histoire on va (l') enterrer. Peut-être que c'est grâce aux gens d'Ouvéa qu'on est armistiés. Pour moi, premièrement, je les félicite. Malgré que ce soit une petite île, c'est grâce à eux que… Kanaky, ils ont levé le drapeau. C'est grâce aux gens d'Ouvéa.*
> *579. H: Oui, ils ont payé de leur vie.*
> *(…)*
> *582. HIP: Oui. Pour moi c'est déjà un premier pas. Enfin je les… estime beaucoup, les jeunes d'Ouvéa, les gens d'Ouvéa. Par contre l'histoire ça fait (bruit d'aspiration)… et puis les gens de Tiendanite. Et puis voilà, c'est tout lui qui ramasse…*
> *583. H: Les bénéfices.*
> *584. HIP: Bénéfices. Par rapport à eux.*
> *585. H: Oui. Ils ont payé de leur vie/*
> *586. HIP: Oui, oui.*
> *587. H : Pour défendre…*
> *588. HIP: Leur pays, voilà, Kanaky*

Daynon (65 ans) informe les enfants de ses compagnons de lutte décédés, pour qu'ils connaissent leur contribution à la lutte :

> *H : Oui, d'accord. Et puis par rapport à… bon là on arrive un petit peu vers la fin. Je voulais te demander par rapport aux jeunes. Parce que tu sais, moi je m'intéresse aussi beaucoup à… comment ça se transmet. Alors toi, est-ce que ça t'arrive de… de parler/*
> *D : Oui, oui.*
> *H : Avec les jeunes.*
> *D : Oui. Avec les jeunes de ma famille, des jeunes de… je les tiens au courant de ce qu'on a fait. Leurs… papas, parce que la plupart, c'est décédé leurs papas. Ils ont le même âge que moi, il y en a un moins âgé que moi mais c'est…*
> *H : Donc les jeunes de tes compagnons?*
> *D : Mes compagnons de barrage, de… occupations de terre, de…*
> *H : Ça tu leurs dis?*
> *D : L'occupation de terre, on a fait depuis Tiéti, là-bas. Depuis Tiéti jusqu'à Moneo. Enfin, ce que j'ai participé, moi. De Tiéti jusqu'à Moneo.*

[471] Peut-être amnistie mais je pencherais davantage pour l'armistice, même si Ouvéa a bel et bien donné lieu à une amnistie, celle-ci n'a sans doute pas bénéficié à Hip.

Pour **Gorou (51 ans)**, l'un des acquis majeurs des Événements réside dans la possibilité, pour les jeunes, de connaitre leur histoire, conçue comme la prise en main valeureuse de son destin, par le peuple kanak. Mais ceux-ci ne sont pas tous prêts (tdp. 26 ; 34 ; 96 ; 430) :

> *26. G : Nous on s'est battus pour certaines… certaines choses, beaucoup de choses d'ailleurs, qui devaient permettre… aux générations futures/ et puis à nous, les Kanak/ de connaître mieux notre histoire. Parce que par rapport aux dates que je t'explique dans mon cahier là, la plupart de nos enfants ils ne connaissent pas les dates de/ les dates clés de… c'est pour ça que je note toujours : « fils de Kanaky, souviens-toi ».*
> *(…)*
> *96. G : Et puis, je ne sais pas, peut-être (que) ça va planter des fruits, au niveau de l'enseignement de l'histoire du pays, peut-être que c'est la géné/ pas leur génération, peut-être (que) la génération d'après, ils vont être plus concernés, parce que la génération de ma fille, c'est 15-16 ans/ enfin elle, elle se sent concernée parce que je suis toujours avec elle quand même, mais pour d'autres jeunes, je sais pas*

La posture décrite ou assumée par Papa à Jésus, Hip, Daynon, et Gorou peut être appelée de « transmission-héritage », dans la mesure où elle tend à transmettre aux générations postérieures une attitude de valorisation à propos de ce qui a été accompli et de ceux qui l'ont accompli.

Papa à Jésus (environ 60 ans) souhaite que les jeunes générations parviennent à prendre leur place dans une société que leurs vieux ont voulue plus juste :

> *951. H : Peut-être : quelle valeur vous pensez que/ de toute cette expérience des années 80 et tout, qu'est-ce que vous pensez le plus important à transmettre aux enfants ?*
> *952. P : Et bien transmettre aux enfants, c'est… et bien d'abord c'est l'histoire, c'est notre histoire, cette histoire qu'on a vécue c'est leur histoire. Parce que bon et bien c'est vrai, en ce moment, on n'a pas encore…/ ils lisent, ils vont peut-être connaître ça en lisant les bouquins mais ils ne savent pas que nous, on était des artisans aussi dedans. C'est de transmettre un peu ça. En parler, quoi, en parler. Voilà.*
> *953. H : Oui et quel message ?*
> *954. P : Et bien le message c'était/ moi j'ai dit que voilà, on a fait notre part de notre lutte pour notre pays, maintenant c'est à eux. S'ils veulent vivre mieux, s'ils veulent être indépendants et bien il faut/ il ne faut pas dormir, réveiller à dix heures et puis recoucher à… (rire) voilà, il faut travailler. Il faut travailler, il faut qu'il y ait une part. C'est ce que je disais tout à l'heure, ce n'est pas seulement celui qui est ingénieur, qui va construire l'indépendance. Celui qui marche à pied, pieds nus, là, s'il vend des petits litchis, là, des boîtes de carottes, voilà ça, c'est ça. Un pays c'est ça, c'est un tout, hein, ce n'est pas…. C'est comme la société à nous, la société kanak, c'est…/ il y a le grand chef et il y a le petit frère et il y a le dernier en bas. S'il n'y a pas le dernier en bas, tout dégringole. C'est une société, on est une société kanak, c'est ça. Ce n'est pas….*
> *955. H : Il faut de tout pour faire un monde.*
> *956. P : Oui voilà.*

Il précise que lorsque les jeunes obtiennent des informations dans les médias, il est alors important de leur raconter que « nous c'est autre chose. On leur dit ce qu'on vit, ce qu'on a vécu » (tdp. 690). Il insiste sur le fait que les vieux ont fait leur part de lutte, que l'avenir leur appartient (tdp. 698). S'ils se sentent lésés, c'est à eux de réagir :

> *714. P : Non, non, non c'est par des actes. Il faut aller à l'école, il faut…/ c'est plus le/ c'est facile de couper un arbre et puis de le mettre à travers de la route, barrage. Ça c'est nous ça.*
> *715. P et H : (Rires).*

716. P : Ça c'est notre époque. Mais maintenant/ et une nouvelle façon de lutter. Pour, pour prendre la place parce qu'on parle de/ pour dire et bien il faut chasser un tel, ils prennent notre place. Mais pour chasser, prendre sa place et bien il faut qu'on ait les mêmes compétences que lui. C'est la seule façon de lui dire : « et bien voilà, tu pars » (rires). On ne peut pas le faire partir comme ça.

Rebelle (57 ans) se base aussi sur cette période pour inciter les jeunes à faire des études. Pour lui, la révolution qui incombe à la nouvelle génération se situe au niveau du travail de l'intelligence :

454. H : Mais justement, à propos de ça/ par rapport aux petits jeunes, ce que tu veux transmettre et tout/ ça t'arrive de parler de ça aux petits jeunes ?
455. R : À l'école mais pas dans le sens politique, révolution, « on fait des trucs ». Je dis : « vous/ aux enfants, là-bas quand ils sont au collège, je leur ai dit/ « votre révolution, c'est dans vos têtes. Maintenant, il faut travailler ».
456. H : Travailler la tête ?
457. R : Voilà il faut prendre la tête du pays, dans la justice tout… partout, le commerce, le…
458. H : Ah donc la prochaine révolution, ce sera une révolution par/ prise de pouvoir par l'intelligence ?
459. R : Oui, voilà, c'est ça. C'est le discours que je leur…
460. H : Et c'est ce que tu penses vraiment ?
461. R : Et bien oui, c'est le seul/ il ne faut pas verser le sang. Il faut que nous, les Kanak, nous soyons présents dans toutes les sphères, commerce, la justice, l'armée, la police, c'est tout, partout.
462. H : Et aux autres petits jeunes de… tes petits jeunes à toi ?
463. R : A mes enfants ?
464. H : Oui, par exemple, oui. Ou à leurs copains, ou à tes neveux ou…
465. R : Ah oui, moi c'est le même discours.

Shaou (50 ans) souhaite que ses enfants fassent l'école pour pouvoir gérer l'indépendance :

*831. S : (*s'adressant fictivement aux enfants de sa famille*) : « un jour on aura l'indépendance, c'est vous qui gérerez l'indépendance, c'est plus nous maintenant ». On a vécu déjà des moments difficiles, maintenant vous êtes (libres ou liés ?) pour nous… de faire l'école, maintenant c'est bon pour vous, c'est bon/*

Guevara (66 ans) indique aux jeunes que la poursuite du projet des aînés doit s'orienter vers l'accomplissement dans le travail et l'intégration des autres dans ce qui semble être une seule ethnie. Il ne faut pas « prendre les fusils » :

431-433. G : Moi je voudrais dire aux jeunes que… tout ce que nous les… nous, les anciens, on a fait, on l'a fait pour eux. On l'a fait pour eux et puis eux, il ne faut pas/ (…) Il faut continuer ce que nous avons fait et il faut continuer, maintenant ne plus prendre des… le fusil. Mais continuer à travailler comme on a tracé déjà, par exemple, sur le chemin du… destin commun. Il faut commencer à apprendre ça, il faut apprendre à vivre ensemble. Il ne faut plus… dire que moi je suis moi, je suis cette ethnie-là/
434. H : Et toi t'est toi (rires) !
435. G : Et toi t'es toi, voilà. Ça veut dire « tais toi aussi » (rire).
436. H : Oui, oui, oui, je connais bien ça.
437. G : C'est très important.

Ce discours d'accomplissement s'articule par ailleurs à un discours de réconciliation, repérable également chez **Amajo (environ 35 ans).** Ce dernier parle souvent aux jeunes, pour leur faire comprendre qu'il ne faut pas recommencer les Événements et aller de l'avant. Je remarque que l'alternative envisagée par Amajo implique deux termes qui s'excluent l'un l'autre : soit on cherche la paix dans la réconciliation et on va de l'avant, soit on prêche le conflit et on régresse :

805-807. A : Moi je leur raconte. (…) Et on discute et après ça sort des trucs… après moi, c'est un peu/ et bien voilà, des trucs que je leur dis, c'est : « évitez d'aller crier "Kanaky" partout là où vous allez quand vous allez, quand vous êtes saouls ». Ça, je crois que… le mec qui fait ça, là, c'est que je crois qu'il est encore 20 ans en arrière quoi. Maintenant c'est fini, maintenant c'est plus le… il faut avancer maintenant, il faut avancer. (…) « Vous êtes en train de crier "Kanaky" sur la route, tout ça, le soir, ou… alors qu'il y a des gamins des kamadra *qui sont en train de pousser à l'école et qui sont en train de suivre des études. Et puis vous, vous croyez qu'en faisant ça, vous avez… Après on dit, emploi local, ici là, on revendique les emplois local, mais c'est bien ! Mais il faut aller faire des formations ! Il faut rentrer dans les trucs, dans les formations il ne faut pas rester et dire, "moi j'attends" ». Moi je dis ça, parce que je n'ai jamais suivi de formation. J'ai dit à eux, j'ai dit aux jeunes : « putain »/ ce n'est pas que je ne veux pas, mais… tu sais à 38 ans tu ne vas plus…/*

La consommation d'alcool et la délinquance semblent, pour Amajo, interprétées comme des corollaires au désœuvrement et à la frustration, voilà pourquoi leur sont opposées des valeurs telles que le travail et les études. Il semble que les jeunes soient encouragés à ne pas se laisser enliser dans les conflits de leurs aînés. On considère qu'ils ont davantage d'opportunité et qu'ils doivent les saisir. On peut néanmoins se demander si ces opportunités sont réellement effectives, au vu de ce qui a été relevé jusqu'à maintenant, à savoir que les disparités de redistribution et de reconnaissance se sont déplacées au lieu d'être liquidées.

Tout comme Amajo, **Gorou (51 ans)** valorise les acquis des Événements en termes d'accroissement des opportunités, pour les plus jeunes :

98. G : Oui, il faut les études, « parce que le pays de demain, c'est vous » mais on espère justement de/ déjà quand ils sont en secondaire, au lycée là, au niveau de l'enseignement des dates dont je t'ai parlé, des dates références, du pays, ils sont complètement… alors que c'est au primaire qu'ils doivent acquérir ça. Et après… en passant au lycée, bah en secondaire, bah voilà : ils ont déjà des dates repères dans leur tête et puis par rapport à ça, ça va leur donner envie de connaître plus leur culture.
(…)
*422. G : Et bien surtout avec les vieux militants et puis avec les jeunes, avec les jeunes de ma tribu. Quand on fait le renouvellement du conseil (*inaudible*) et nous, on a vécu les Événements, on est, entre guillemets une génération sacrifiée, pendant les Événements tu vois ? On a tout lâché pour être sur le barrage, pour eux. Ce n'est pas pour nous. Le discours qu'on traîne maintenant à nos jeunes c'est ça, hein !*

Hip (46 ans) me confie, à propos de pertes humaines lors des Événements :

632. HIP: Et puis c'est triste, hein ! C'est triste.
633. H : Oui.
634. HIP: C'est pour ça que j'ai plus envie de retourner en arrière, de parler de l'action. (…) On va avancer les choses. Mais sinon, il y a des trucs qu'il faut prendre... Il y a des bonnes choses aussi dedans. Comme le… comme la parole à Tjibaou. Il a dit : « une case c'est symbolique, il ne faut pas que… le Kanak dorme. Il faut travailler la terre ». C'est un peu ça le/ moi jamais je vais oublier le/ parce que Tjibaou il est venu ici, une fois, à Empyrée, pour parler avec les jeunes. Et puis moi, c'est resté dans ma tête jusqu'à maintenant.

Cette dernière assertion oscille entre postures de transmission et de censure : s'il y a de bonnes choses à prendre des Événements pour aller de l'avant, il ne faut pas parler de « l'action », (probablement entendue ici dans le sens des violences de la guerre).

La posture décrite ou assumée par Guevara, Papa à Jésus, Rebelle, Shaou, Hip, Gorou ainsi qu'Amajo peut être appelée de « transmission-accomplissement » dans la mesure où elle met

l'accent sur les difficultés rencontrées avant et pendant les Événements afin de motiver les jeunes à aller de l'avant.

Papa à Jésus (environ 60 ans) mêle des visées émancipatrices et réconciliatrices, dans le message qu'il souhaite transmettre aux jeunes. S'il est important, selon lui, qu'ils participent à la construction de la société future, il les enjoint à ne pas critiquer et ne pas s'insulter :

> *956. P : Oui voilà. Mais nous c'est/ je ne sais pas expliquer comme ça, mais je vis et puis voilà, dire aux jeunes qu'il faut vivre la…/ ce n'est pas crier, parler, critiquer. Critiquer c'est bien mais il faut aussi participer. Participer. Maintenant c'est une période qui va être dure et… je ne sais pas après, après 2014, après les/ mais voilà, maintenant il faut rentrer, pas dans les partis politiques, mais allez dans les/ écouter, s'informer, être/ il ne faut plus rester dans son petit coin et puis attendre que des sous tombent, des bonbons viennent, comme ça, voilà, des cadeaux. Il faut participer, suivre les événements parce que surtout pour les jeunes, les événements/ parce qu'il ne faut pas/ il ne faut plus critiquer, maintenant que… voilà : « les autres ils vont là-bas », mais il faut être dedans quoi. Dedans, voilà : s'il y a une réunion, un meeting et bien il faut y aller. Il ne faut pas… insulter untel ou untel.*

C'est également le cas de **Rebelle (57 ans)** :

> *466. H : Ça t'arrive de leur raconter ce qui est arrivé ?*
> *467. R : Je leur ai dit : « la libération par les armes, c'est fini ça, il faut oublier ». Je leur ai dit : « les dix-neuf d'Ouvéa, ça suffit. Maintenant, c'est à nous ».*

Henri (70 ans) parle abondamment de cette période à ses enfants, et cela se confirme par mes observations, puisque son fils aîné Daryl tient un blog sur les Événements, largement basé sur les récits de son père, et que les deux plus jeunes fils passent tout l'entretien à jouer près de nous, sans se montrer outre mesure intéressés, ce qu'Henri explique en me disant qu'ils connaissent déjà l'histoire :

> *642. H : Vous avez l'impression qu'il y a un truc important à leur transmettre, par rapport à ça. Comment vous leur racontez/*
> *643. M : Et bien moi, ils écoutent quand je raconte, là tout à l'heure vous avez vu, ils sont à côté, là, ils écoutaient. Et ils la connaissaient l'histoire. C'est pour ça qu'ils n'avaient pas l'air très attentionné parce qu'ils la connaissent bien. On en a raconté souvent, ils écoutent, toute l'histoire ils la connaissent.*

Auprès d'eux, il prône le respect des Mélanésiens et les enfants semblent partager beaucoup d'expériences en milieu mélanésien. Par ailleurs, Henri admet explicitement que « la guerre n'amène rien d'autre que de la souffrance » et qu'il est important de ne pas reprendre le confit :

> *645. M : Non et puis je leur dis que les Mélanésiens, il faut les respecter, qu'il ne faut pas les insulter, il ne faut pas être raciste. Ils sont à l'école avec eux. Ils s'entendent bien, là, j'ai vu, je les ai amené à la paille, ils ont disparu dans la tribu pendant une heure, je ne les ai pas revus, ils jouent, ils ont nagé dans la rivière, ils sautent, ils parlent kanak. Ce n'est pas un problème quoi.*
> *646. H : Oui, d'accord. Donc est-ce qu'il y a quelque chose, peut-être, de cette expérience-là, que tout le monde a vécu en fait, cette expérience un peu collective, est-ce que vous pensez qu'il y a des choses importantes à…/ des valeurs importantes qui sont à l'intérieur, et qui sont importantes à transmettre aux jeunes, en leur racontant cette histoire?*

647. M : Et bien, c'est bien que les gens/ vous savez, c'est comme toutes les grandes guerres ou les trucs/ il faut que les gens sachent qu'il y a des gens qui ont souffert et que la guerre ça n'amène rien. Et donc, il faut essayer de leur montrer ça, dans le sens qu'il ne faut pas recommencer quoi !

Pour **Guevara (66 ans)**, il faut parler aux jeunes de ce qui s'est passé, ne pas les laisser dans le flou, pour mieux promouvoir la paix entre les communautés :

379. H : Puis vous par rapport à ce qui s'est passé, vous pensez que/ ça vous arrive d'en parler encore entre vous, avec d'autres personnes ?
380. G : Moi ça me… j'aime bien parler aux jeunes, (de) ce qui s'est passé quoi ! Et les conseiller aussi de ne plus faire comme nous avons fait avant. Parce que c'est dépassé. Nous on a fait avant ça, pour provoquer, comme vous dite, provoquer un peu les… Français qui sont…/ enfin l'administration française/
381. H : Pour montrer que vous existiez/
382. G : Pour montrer qu'on existe et pour leur dire qu' « on est chez nous et vous, vous n'êtes pas chez vous, vous êtes chez nous ». C'est là que je voulais… j'ai expliqué avant, enfin ça me reste toujours ça et maintenant j'aimerais dire aux jeunes que ce n'est plus la peine. On a fait ce qu'il faut faire et maintenant ils ont compris. La/ la France a compris maintenant. Elle a compris maintenant, que ce n'est pas une solution de les contrer chez eux, mais de discuter pour arriver à un point final dans le calme. Dans le calme, quoi, sans la guerre.

Cette posture se confirme aux tdp. 441-451, où Guevara m'affirme qui est nécessaire de travailler les jeunes, de leur montrer l'exemple en évitant de « faire ce que nous avons fait devant les jeunes ». Je tente alors une relance pour identifier de quoi il parle :

442. H : Essayer de ne pas trop attiser la haine !
443. G : Attiser la haine ! Voilà !

Je tente ensuite d'évaluer s'il adopte la posture de transmission-accomplissement mais il demeure dans la réconciliation :

444. H : Parce qu'eux ils ont un autre projet que vous?
445. G : Beaucoup, beaucoup de différences/
446. H : Enormes, ça change/
447. G : Normal, les temps changent et c'est très normal. Parce que moi j'ai vu qu'il y a des jeunes, on discute là, des fois avec ma femme, mais nos enfants ils ne parlent pas, mais quand ils vont avec les autres, ils vont parler, tu vois ?
448. H : Mais ils vont redire peut-être certaines choses/
449. G : Et c'est très mauvais. Alors essayons aussi de parler avec eux, les jeunes/
450. H : Leur dire « et bien nous on dit ça parce que ceci, parce que cela »/
451. G : Voilà, il faut leur expliquer. Tu vois quand ils/ parce que moi j'ai vu pas mal de parents ici qui parlent et quand il y a les gosses qui sont là : « va dans la cuisine, va là-bas ». Il y a des cas de discussion, mais il y a des cas importants, il ne faut pas les écarter de la discussion, il faut qu'ils soient là, il faut leur poser les questions aussi.

Pour **Anam (56 ans)**, la paix est nécessaire à la construction du futur. En cela, sa position oscille entre visée réconciliatrice et visée émancipatrice :

613. A : (Inaudible) C'est ce qu'on est en train de leur inculquer : « maintenant vous avez quoi ? Vous avez … on vous donne la possibilité d'entrer dans une formation ». Il y a dix ans quinze ans ? Ils ont fait des centres de formation, des centres d'accueil… A l'époque, on n'avait pas. Mais c'est grâce à qui ? C'est grâce aux Événements qu'on a faits. A tous ces événements-là. C'est grâce/ maintenant on peut dire que Tjibaou a accepté que ce soit la paix. C'est Tjibaou qui a accepté de tendre la main, parce que Tjibaou c'est un ancien curé ! Il a accepté et après il a été tué !

Sao résume les Événements ainsi :

> *407. H : Oui, et… et bien justement, les petits jeunes, toi tu penses que c'est quoi le plus important, par rapport à c-/et bien voilà : le passé, c'est ce qu'il s'est passé… après et bien, peut-être comme tu as dit quoi, l'avenir ça dépend un petit peu de la bonne volonté de chacun, de pouvoir un petit peu vivre ensemble. Et puis les jeunes qui sont un petit peu le chainon/ enfin l'articulation, qu'est-ce qu'il faudrait leur apprendre, qu'est-ce qu'il faudrait leur dire ? Qu'est-ce qu'il faudrait leur taire ? Qu'est-ce qu'il faudrait…*
> *408. S : Il y a rien à taire en fait. Il faut dire tout ce qui s'est passé, que tout le monde était dans l'erreur, c'était ça…*

L'entretien est malheureusement suspendu par manque de batterie, ce qui ne laisse pas à Sao la possibilité de préciser sa pensée. On peut tout de même relever que, plus tôt, il souligne que les gens auraient dû essayer de se comprendre au lieu de s'entre-tuer, puisqu'ils parlaient la même langue (tdp. 192). On peut donc penser que la visée de Sao serait d'enjoindre les jeunes à ne pas sombrer dans la violence.

Pour **Lovelita (46 ans)**, il faut inciter les jeunes à ne plus se disputer comme avant et à s'investir dans la politique. Son discours la situe donc à l'articulation entre une visée de réconciliation et une posture de transmission-accomplissement:

> *683. L : Mais moi je suis rentrée dans le Palika. C'est un parti des jeunes.*
> *684. H : Ah oui !*
> *685. L : Oui je veux rester avec les jeunes, je suis bien. Les jeunes, pour bien parler avec eux.*
> *686. H : Oui et comme ça, tu peux aussi un peu t'occuper de/*
> *687. L : Oui mais moi j'aime bien, je parle un peu comme ça, si il y a un petit meeting : « Hé, le Palika ils arrivent tout à l'heure. Lovelita, et bien voilà, comme toi tu es toute seule, là, avec un monsieur qui est là-bas au fond. - Oh mais toi tu fais de la politique ? - Non mais/ j'aime bien me moquer, je leur ai dit : « il faut pas/ c'est pour les jeunes, alors Palika, voilà ».*
> *(…)*
> *701-707. L : Oui, moi j'ai dit/ j'étais/ les petits jeunes de 15 ans… et bien l'année d'avant… des petits jeunes comme mon fils, un peu perdus. Ils ont parlé un peu de tout ça, c'est pour ça que je vous ai dit : « il ne faut plus faire comme ça, il faut… et bien changer quoi. Politique. Comme vous, vous êtes des jeunes, (…) vous êtes plus intelligents que nous. Il faut travailler votre intelligence. Il faut faire votre politique à vous. (…) Politique, c'est politique. Mais après, quand vous, vous (avez) fini de parler entre vous, en réunion ou comme ça, quand vous sortez dehors, c'est fini ! Vous êtes encore des frères. Allez, mettre la main. - Comme on fait ! - Et bien voilà, parler entre nous, mais il ne faut pas critiquer les autres, il ne faut pas critiquer les autres partis. (…) Laisse-les, eux. Si certains/ l'autre parti vous critique, il ne faut pas vous occuper. Laisse ! Vous parlez entre vous, voilà comme ça, puis après, là, (à) vos grandes réunions, si vous rentrez ensemble/ je ne sais pas, un grand rassemblement, comme congrès, tout ça là, là, je ne sais pas/ et bien là, vous rentrez et après, c'est fini. Vous vous serrez la main et vous parlez entre vous. Les petits kanak, c'est comme ça, pas disputer hein ! ».*

Des discussions à propos des Événements peuvent avoir lieu, selon **Hip (46 ans)**, à l'occasion de grandes dates commémoratives (par exemple le 5 mai, date de la mort des 19 jeunes d'Ouvéa). A la demande des jeunes, Il dit « expliquer un peu ce qu'il se passe » (tdp. 670) mais « pas raconter l'histoire » (tdp. 672). Il dit vouloir leur « dire l'action » (tdp. 6676) et réfère à un gendarme de Lifou, dit « le vieux Samy » (probablement Samuel Ihage), pris en otage et témoin de l'opération Victor et qui, d'après lui, a souffert de traumatisme. Pour Hip, les intentions des preneurs d'otages et les

bonnes conditions de détentions dans la grotte ont été diabolisées pour justifier la violence de la répression :

> *686. HIP: Oui. C'est le vieux Samy qui nous a dit qu'il était bien dans la grotte. Mais ils essaient de chercher des solutions pour pouvoir sortir de la tribu, pour amener/ chercher du pain en cachette, tout ça là, faire du riz. Puis retourner pour donner à manger aux otages, tu vois ? Mais question de la maltraitance, non! Je ne crois pas. Et bien ils ont montré le film[472], quand ils sont venus demander pardon, et bien tous les gens qui sont… autour de… du coup, même le/ comment il s'appelle le… le Blanc là, quand tu es…/ J'ai oublié…/ Et bien il est obligé de dire la vérité.*
> *688. HIP: Et comme Dianou ! Dianou, il était vivant de…/ il était vivant à Ouvéa. Il (le film) dit (qu') ils allaient[473] l'emmener à Nouméa, à l'hôpital. Mais il était vivant dans le cercueil. Il était vivant. Quand ils ont tiré le cercueil, ils ont vu les…*
> *689. H: Marques[474].*
> *690. HIP: Les marques de sang, il a voulu pousser.*

Plusieurs niveaux de transmission et de censure sont ici imbriqués :

- Samy transmet à Hip, depuis une posture de transmission-réparation : les 19 ont été victimes d'une injustice qui leur a coûté la vie ;
- Hip assume également cette posture : il me transmet ce qu'il a entendu de Samy et des familles d'Ouvéa, dans le documentaire ;
- Lorsqu'il s'adresse aux jeunes, sa posture se déplace et il entre dans une démarche de réconciliation : il est inutile de se venger, « il faut garder le pays propre » :

  694. HIP: Moi, mon seul souhait pour les jeunes d'aujourd'hui, c'est de parler par rapport à eux. Moi, mon souhait c'est de… essayer de… faire comme Tjibaou. Ne plus…/ plus de vengeance. Et puis il faut/ écoute, enfin, la vie c'est ça? Il faut… essayer de regarder l'avenir et puis il faut essayer de…/ c'est pour notre pays. Essayer de garder notre pays… propre.
  (…)
  695. H: Mais tu ne crois pas que si tu leur racontes, par exemple, et bien la trahison qu'il y a eu, par exemple à Gossanah, ce que tu viens de dire, si tu leur raconte ça, et bien peut-être qu'ils vont avoir envie de se venger.
  696. HIP: Mais bien sûr. Mais bien sûr mais il faut toujours donner des conseils, (de) bons conseils, tu vois. Essayer d'être toujours…/

Il faut donc éviter de parler de cela. En guise d'exemple, il mentionne les agissements d'un jeune de la tribu qui, une fois grand, a recollé toutes les histoires, a voulu se venger en allant brûler les farés de l'Anse Vata et s'est retrouvé en prison.

> *698-704. HIP: Oui, parce qu'une fois, le fils à… qui déjà? Et bien parce qu'eux ils ont/ pendant les Événements, et bien il était/ il était/ il était gamin, il était petit comme Isidor[475]. Et bien tu sais, quand il a grandi, il a recollé toutes les histoires, il a su toutes les histoires. Après, il est parti où? Il est parti à l'Anse Vata, il a brûlé tous les farés là-bas. (…) Oui. Et bien tu crois que…/ ça c'est l'image, à force de toujours dire l'histoire, à force de raconter les hi-/ puis ça fait mal. Enfin il a dit (qu') il n'a pas cherché 36 solution, il a dit « c'est des kamadra, ça ». (…) Des riches. Après je l'ai emmené en taule puis… enfin, c'est terminé après encore, l'histoire. Mais pour (dire qu'il faut) éviter de toujours parler de ça/ enfin pas toujours parler mais… bonne route, bon chemin, tu vois.*

[472] Il s'agit probablement du documentaire réalisé par Gilles Dagneau « Tjibaou, le pardon ».
[473] Au futur proche, dans l'entretien.
[474] J'ai souvent entendu qu'Alphonse Dianou, blessé, avait été délibérément privé de soins et enfermé mourant mais vivant dans le cercueil dans lequel il a été transporté d'Ouvéa à Nouméa. On raconte que l'intérieur du couvercle comportait des traces de sang qui prouveraient qu'Alphonse Dianou ait tenté désespérément d'en sortir.
[475] Son petit-fils qui a environ 1an-1 an-et-demi.

Ces interventions peuvent sembler équivoques : Hip se déplace d'une posture de transmission à une posture de censure, en utilisant l'expression « à force de toujours dire l'histoire ». Cela s'explique par le fait qu'il n'est pas contre le fait de raconter les Événements aux jeunes, à la condition d'accompagner cette narration d'un métadiscours sur la nécessité de ne pas refaire les mêmes erreurs que dans le passé :

> *705. H: Oui, pour toi il ne faut pas cacher la vérité.*
> *706. HIP: Oui. Il ne faut pas cacher la vérité, il faut dire la vérité mais il ne faut plus retourner en arrière.*

Regardons en détail cet extrait d'entretien avec **Gorou (51 ans)** et donnons-nous pour consigne d'élucider sa position en regard à la guerre ou à la paix :

> *150-156. G : Si tu veux (mon aïeul) c'est parmi les premiers vieux kanak à manipuler et à écrire le français. A écrire et à lire le français. Donc je ne sais pas si ça peut être une chance pour moi, de faire partie de cette famille. De cette lignée. Mais c'est… j'essaie de retransmettre ça à mes neveux, à ma fille, parce que c'est/ et puis, si tu veux dans la famille on est… on restait (en) dehors. (…) Et voilà, par rapport à moi… (*inaudible*), ma position par rapport au pays, si tu veux, (*pasteur de sa famille*) il était très mal vu en 1917, il était passé du côté de Koné, là, dans la région de Koné parce que le pasteur Leenhardt disait : « il ne faut pas se soulever. C'est la répression de l'armée coloniale (…) il y aura la répression du pays » il y a eu la répression/ (…) Oui, voilà. Et si tu veux, (*pasteur de sa famille*) a été très mal vu, de ce côté-là, par rapport à la révolte de 1917 (…). Par rapport à la prise de position du pasteur Leenhardt qui avait peur de la répression coloniale. De l'armée coloniale/*

Gorou commence par décrire un trait familial qu'il hésite à considérer comme une chance : celui d'écrire et parler français de longue date. Il cherche à le transmettre à ses neveux. Il dit alors que sa famille a toujours su « rester (en) dehors » et relie sa position par rapport au pays à celle de son aïeul, mal perçu à l'époque où, prenant parti en faveur du pasteur Leenhardt, il s'est opposé à la révolte de 1917. On sait pourtant également que Gorou a été très impliqué du côté des indépendantistes, pendant les Evénements. Cet extrait marque donc une tension entre « francophilie » culturelle qui permet à sa famille de prendre du recul par rapport au conflit, et engagement militant qui les propulse au cœur de celui-ci. Cette tension entre volonté de justice et de réconciliation se transmet aux jeunes.

Selon **Amajo (environ 35 ans)**, la connaissance de ce qu'il s'est passé est la condition même pour remédier aux incivilités, à la délinquance et à l'oisiveté de la jeunesse :

> *604. A : Il y a des petits jeunes qui n'ont pas vécu les Événements, qui sont/ ils ont trop vécu à Nouméa dans les quartiers populaires et eux ils se réveillent le matin, ils sortent dans la rue et ils… foutent leur merde et ce n'est pas la même chose que les enfants qui ont des parents qui ont vécu les Événements.*
> *605. H : Aou, d'accord, il y a une différence entre/*
> *606. A : Voilà.*
> *607. H : Ceux qui ont été éduqués/*
> *608. A : Voilà : éduqués et, éduqués et/ éduqués par rapport à ce qui s'est passé, leur raconter ce qui s'est passé à l'époque : « moi j'ai reçu des bombes lacrymogènes, on m'a tiré dessus, on m'a raté », tu vois. Alors l'enfant il écoute ça, il dit bon… / alors que quand un enfant vit avec ses parents à Nouméa/ à l'époque des Événements/ que les parents n'ont jamais vécu les Événements/*
> *609. H : C'est-à-dire qu'ils ont vécu pendant les Événements mais ils n'étaient pas au centre ?*
> *610. A : Ils n'étaient pas au centre, ils étaient là, à se cacher ou je ne sais pas quoi et bien ces enfants-là, c'est eux qui foutent la merde à Nouméa en ce moment.*

S'il leur raconte des combats, c'est pour leur faire entendre qu'il serait vain de les reprendre :

> *H : Mais moi, il y a un truc/ tu ne trouves pas (que) (…) les petits jeunes, peut-être aussi qu'ils ne vont pas bien comprendre ça ? Parce que… ils se disent : « et bien vous vous est battu et tout, nous on aimerait se battre aussi », tu vois ?*
> *811. A : Oui, mais on/ on leur explique aussi qu'à l'époque, on se battait (et) en face, eux, ils avaient des A57 et puis des mitraillettes, tout ça. Et puis en face, on a les petits 12 et « vous allez faire quoi, en face de ceux qui ont ça là ? Eux ils ont des grenades, des grenades tout ça, des lance-roquettes, tout ça en face. Non mais attends ! Il faut… il faut voir la réalité en face. Avec ça et puis avec le tamioc et le couteau tu vas faire quoi ? Face, face à des gens qui ont des/ 500 balles à la seconde comme ça, là ».*

Nous allons le voir tout de suite, pour Amajo, la paix est nécessaire pour aller de l'avant.

La posture décrite ou assumée par Henri, Guevara, Papa à Jésus, Rebelle, Anam, Sao, Lovelita, Hip, Gorou et Amajo peut être appelée de « transmission-réconciliation » dans la mesure où elle vise à parler des Événements aux enfants, de façon à les décourager de reproduire le conflit.

POSTURES DE CENSURE

Papa à Jésus (environ 60 ans) éprouve des difficultés à évoquer les moments douloureux, ce qui pourrait bien se manifester par une certaine retenue :

> *669. H : Et puis par rapport aux/ et bien à la période 80, dans les années 80, ce que vous avez vécu ou comme ça, est-ce que ça vous arrive d'en parler à d'autres personnes ? Est-ce que les gens en parlent ? Est-ce que vous, vous en parlez par exemple ?*
> *670. P : Euh… comme ça ! Oui, dans des discussions avec les jeunes qui veulent demander, qui viennent demander pour discuter, quand on voit comment ça se passe des fois, c'est dur. Voilà pour leur expliquer. (…)*
> *676. P : Je ne regrette pas ce que j'ai fait. Par contre je dis que c'est dur à…/ parce qu'il y a eu des moments douloureux, des moments… et bien les frères Tjibaou, les/ ce n'est pas que chez les Kanak mais je dois dire, bon et bien/*
> *677. H : Là, c'est vous, oui.*
> *678. P : Voilà, c'est malheureux qu'il y ait fallu[476] des morts pour qu'on puisse[477] être compris.*

C'est aussi le cas d'**Anam (56 ans)** :

> *562. H : Et puis ça t'arrive de parler de ça avec d'autres personnes ?*
> *563. A : Quoi ?*
> *564. H : De cette période.*
> *565. A : De parler de …*
> *566. H : Des Événements.*
> *567. A : Non. Mais parfois quand j'y pense… avant les Événements, quand il y a eu les Foulards rouges et tout ça… je pense au fait qu'on nous ait poursuivi, qu'on nous ait tapés ! Ça me fait mal. Tu vois parfois quand je parle, j'ai les larmes aux yeux. Ça fait mal.*
> *568. H : Oui… c'est de la violence, hein ?*
> *569. A : C'est de la violence. Oui. C'est de la violence. Parce qu'on n'a pas le droit de s'exprimer ! Alors du coup, tu ne cherches pas à comprendre. Quand tu parles, tu dis ce qui existe dans le pays et… la police, elle est là pour te taper.*
> *570. H : Au lieu de te défendre.*

[476] Au passé composé, dans l'entretien.
[477] « doit », dans l'entretien.

571. A : Au lieu de te défendre c'est la police qui nous massacre. Il y a des moments, quand je parle, j'en ai les larmes aux yeux.
(…)
584. H : Et ça, tu arrives à en parler ? Aux plus jeunes ? Aux enfants ? Tu penses qu'il y a un truc à leur/
585. A : Non. Non.
586. H : Non ?
587. A : Non, tu vois il ne faut pas remuer la plaie…

Al (63 ans) ne semble pas parler volontiers des Événements. Après avoir marqué un silence, il parle de guerre, de destruction, de morts et il ne poursuit pas :

902. AL : Ouvrir un débat sur les événements passés, je pense que ce n'est pas…/ Enfin de mon côté, hein !
903. H : Oui, vous dites ce n'est pas/
904. AL : Mais au niveau du FLNKS, bon et bien, comme ils font la lutte, de temps en temps on ramène sur la… sur la sellette politique.
905. H : Oui. Vous pensez que ce n'est peut-être pas très constructif ?
*906. AL : (*Silence*) une guerre… ça fait des morts, ça fait des destructions. Il faut reconstruire un pays. Mais ce qu'il s'est passé restera toujours l'histoire de la guerre.*

Il attribue au FLN une posture de transmission-réparation, en suggérant que c'est parce que les indépendantistes n'ont pas obtenu ce qu'ils souhaitaient qu'ils remettent les Événements au cœur d'une discussion qui se voudrait tournée vers l'avenir.

Itö (53 ans) ne souhaite pas s'exprimer sur ses expériences au sujet des actions impliquant Alphonse Dianou. Les cicatrices ne se sont pas fermées, c'est encore trop douloureux :

*454. H : Parce que moi je me rappelle qu'on était… on avait/ justement, on avait commencé à parler et tu m'avais dit que tu étais… dans l'affaire avec… (*Murmure) *Alphonse.*
455. I : Avec quoi ?
456. H : Avec Alphonse.
457. I : Ah oui !
458. H : Et que tu… avais posé la question… une question au bureau pour savoir qu'est-ce qu'il garantissait au cas où les choses pouvaient dégénérer/
459. I : Ah ouui, oui, oui, voilà !
460. H : Est-ce que tu veux qu'on continue là-dessus, ou tu veux raconter autre chose ?
461. I : Non, on va passer sur ça, oui on va laisser passer ça. C'est des trucs qui sont/
462. H : Difficiles.
463. I : Oui. C'est/
464. H : Alors je comprends. D'ailleurs je dis à tout le monde/
465. I : Des cicatrices qui ne sont pas fermées.

L'irréversibilité de la poigné de main entre Tjibaou et Lafleur et l'impossibilité de pouvoir faire entendre la voix du peuple désespère **Malcolm (63 ans)**. Celui-ci me rappelle qu'il avait hésité à m'accorder un entretien, à cause de cette douleur :

812. M : On voit bien qu'il a été manipulé. Maintenant qu'il est mort, ils laissent toujours que… c'est Tjibaou qui a signé, c'est sur le coup de poignée. La poignée de main à lui avec Lafleur. Mais tu dis : « mais seulement il est mort, tu laisses tomber et on va mettre un autre. Ecrire un autre accord », tu vois ? Comme ça le peuple va se mettre d'accord, tu vois, pas comme ils font, là.

*813. S : C'est comme là, là (*soupir*) je suis fatigué moi. (*Inaudible*) je les insulte, même les Kanak (*inaudible, soupirs, parlent en même temps*). Je les insulte. Ce n'est pas comme ça (*inaudible, soupirs, parlent en même temps*)/*
814. M : C'est pour ça (que je t'ai dit ?) quand on parle de ça tu es en train de remuer le couteau/
815. H : Moi, tu dis?
816. M : Non, mais je dis quand on est train de parler de ça, on est en train de remuer le couteau dans la plaie/
(…)
825. S : j'ai mon frère, les papas, les cousins, ils voulaient me tuer. J'ai jamais j'ai oublié ça. J'ai perdu un enfant, adopté un enfant à moi, mais je n'oublierai[478] *jamais ça. L'enfant que j'ai mis au monde, ils me l'ont adopté parce que je ne pouvais*[479] *plus aller inscrire à la mairie ou comme ça, comme j'étais recherché/ (Malcolm et Héloïse pleurent avec Shaou).*

Shaou (50 ans) se rallie à son compagnon de lutte. Le fait d'avoir dû abandonner son nouveau-né pour se cacher dans les brousses est, par ailleurs, très mal vécu par Shaou.

La posture décrite ou assumée par Papa à Jésus, Anam, Al, Itö et Shaou peut être appelée de « censure-oubli » dans la mesure où elle décourage les gens de parler des Événements pour ne pas se remémorer les souffrances du passé.

Hip (46 ans) est le seul interviewé à développer, pendant l'entretien, un type d'argumentation que l'on m'a pourtant beaucoup opposé hors entretien, lorsque je présentais mon objet de thèse. Il m'informe en effet que certaines personnes de son entourage l'ont enjoint à ne pas me parler de choses « sacrées », « qu'on ne peut pas dire », « qu'on ne peut pas dévoiler » :

24. HIP: Moi j'ai lu l'autre fois les questions à toi là, puis eux ils ont dit qu'il y a des histoires que nous on/ enfin les gens qui ont…/ et puis il y a des/ enfin, par exemple les années 80, 84-88/
(…)
29. H : Ils se sont intéressés, oui. Donc… et puis… tu disais qu'il y a des histoires qu'on ne raconte pas c'est ça ?
30. HIP: Voilà.
(…)
35. H : Oui. Et bien de toute façon, les gens peuvent choisir de me dire ce qu'ils veulent me dire et ne pas me dire ce qu'ils ne veulent pas.
36. HIP: Oui. Mais tu sais il y a/ oui, surtout les Événements, tu vois, peut-être après il y en a d'autres qu'il ne faut pas/ enfin c'est un peu… sacré pour nous. Et puis on ne peut pas dire, tu vois ?
37. H : Oui.
*38. HIP: (*Baisse le ton*) par rapport au… système, quoi. Par rapport à…*
39. H : Par exemple ce qui… est caché derrière ?[480] */*
40. HIP: Oui. Voilà. On ne peut pas dévoiler.
41. H : Certaines choses.
(…)
50. HIP: Par exemple comme pour le… c'est pour le tonton là[481]*, tu vois moi je vais parler, je vais dire que… je vais essayer de parler avec lui, comme ça il va témoigner avec toi.*
51. H : Mmh.
52. HIP: Sur le culturel, tu vois. Comme ça il va te dire des choses, mais il y a d'autres choses qu'il ne faut pas… regarde : eux ils font des danses, mais sinon il y a des danses qu'il ne faut pas… faire montrer

[478] Au présent, dans l'entretien.
[479] Idem.
[480] Un ami de Nouméa m'a conseillé cette formulation pour évoquer les choses qui sortent des discussions ordinaires, telles par exemple le doki.
[481] Un leader du FLNKS pendant les Événements de Lifou.

aux gens, c'est sacré. Par exemple… si jamais des gens du Pacifique, du Vanuatu ou… par-là, là, vont venir et bien peut-être ils vont essayer de…/ sinon et bien pas pendant les mariages, tout ça là…
53. H : Oui, pas devant tout le monde.
54. HIP: Oui, pas devant tout…

La posture évoquée par Hip réfère à une gestion des dits et des non-dits sur la base de laquelle se structure la société que constitue sa tribu, c'est pourquoi je l'ai appelée « censure-structure ».

Shaou (50 ans) et Malcolm (63 ans) tâchent d'éviter que l'on me donne de « mauvaises » versions :

*703. M : C'est ça que je t'avais dit c'est à cause de la (parole?) (*inaudible*).*
704. H : Ah c'est parce les RPCR, il y avait des Kanak dans les RPCR/
705. S : Ouais, jusqu'à maintenant/
706. M : C'est (pour) ça que je t'ai dit (qu') il (ne) faut pas que tu poses des questions à n'importe qui.
707. H : Parce qu'ils vont raconter des conneries.
708. S : Comme Ed, il est venu me voir parce qu'il connaît[482] *que moi, je peux dire la vérité, je peux dire un truc, parce que j'ai vécu ça, là.*

Daynon (65 ans) parle des Événements aux jeunes de son groupe stratégique et boude les autres :

*D : Par ci par là. Puis à chaque occasion, il (tel jeune) dit : « et bien j'aimerais savoir mieux, ou plus – (et on lui répond) ben demande à lui (*Daynon*) ». Voilà. Voilà. C'est comme ça qu'ils m'endorment (les jeunes). Parce que des fois c'est quelque chose qu'ils m'endorment mais… puis… des fois c'est non. Quand ils viennent de… ils côtoient les gens-là, ceux que je viens de dire, les traîtres, les maquereaux.*
H : Ah ouais, les enfants des maquereaux...
D : Les enfants ou les proches.
H : Mmh. Les proches. Ouais. Les familles qui sont amies avec ces familles-là.
D : Voilà.

Daynon, Shaou et Malcolm décrivent ou assument une posture visant à maintenir dans l'ignorance les personnes dont ils jugent qu'elles se sont mal comportées pendant les Événements. Le rejet se reporte ensuite sur leurs enfants. J'ai appelé cette posture « censure-rejet ».

Pour **Henri (70 ans)**, ce qui est valable pour ses enfants (à savoir une transmission exhaustive des Événements) ne semble pas valable pour tous les jeunes « qui ont envie d'en découdre » et ne sont donc pas prêts à regarder un film tel que « l'Ordre et la morale » :

677-681. M : Non j'ai pas tellement envie de le voir (l'Ordre et la morale), mais bon/ si, peut-être que je le verrai, mais la question c'est que, je ne peux pas faire du fric maintenant, sur le dos d'événements pareils quoi. Il y a quand même, derrière tout ça, un film qui rapporte de l'argent (…). Le problème ici, c'est que c'est un peu frais pour faire des trucs comme ça ! Ce n'est pas… quand on parle des cow-boys et des indiens, on fait un film western, bon et bien il y a 200 ans, ça va ! On peut faire la guerre Napoléon contre les Russes, ça va aussi. Mais là, c'est un peu trop récent quoi ! Les jeunes ont envie d'en découdre quand même, parce que…/ ils seront capables, s'il y a un leader politique qui arrive qui les met en… verve, qu'ils reprennent le fusil hein !

[482] Il sait.

Même si **Anam (56 ans)** préconise de proportionner ce qui se transmet de façon à ne pas inciter les enfants à se révolter de ce que leurs parents ont subi, elle semble parfois avoir des difficultés à réprouver sa colère :

> *589. A : Il ne faut pas remuer le couteau dans la plaie, donc maintenant qu'on a envie de construire le pays, il faut écrire l'histoire pour que nos enfants… tu vois ? Mais moi, j'ai jamais raconté, j'ai jamais raconté à…*
> *590. H : A ta fille ou comme ça.*
> *591. A : A mes enfants ! Je n'ai jamais raconté !*
> *592. H : Parce que tu penses que… ça peut être… mauvais ?*
> *593. A : Non, parce qu'il faut leur faire comprendre maintenant, que ce qui n'est pas bien, ce qu'ils font/ pour que les enfants ne se révoltent pas de ce que les parents ont subi… il faut parler d'un autre langage. Dire que/ bon… maintenant on a toutes sortes de mélanges. Ce qu'on nous a fait avant, maintenant y faut/ « nous, on ne peut pas oublier, c'est l'histoire ! Mais maintenant vous, les jeunes, il faut construire le pays, il faut avancer dans une bonne direction. Pour qu'on puisse s'entendre avec tout le monde ».*
> *594. H : Oui, il faut travailler ensemble !*
> *595. A Il faut travailler ensemble… mais comment veux-tu que nos enfants travaillent avec des gens ! Des gens comme Frogier qui sont des hypocrites, comme on dit : « moi j'te mets la pommade pour t'enculer »… Et puis après… ça fait mal quoi !*

Pour elle, même si l'histoire ne peut pas s'oublier, il faut la mettre de côté pour « travailler ensemble », ce qui la situe dans une position de censure-accomplissement.

Itö (53 ans) préconise de ne pas trop parler des Événements aux jeunes ou d'en parler avec la « juste valeur », pour ne pas attiser la passion :

> *616. H : Et bien, par rapport avec cette vie et bien ton engagement dans ces années ou comme ça, est-ce que ça t'arrive d'en parler à d'autres personnes ? Est-ce qu'on en parle ? Est-ce qu'on en parle aux jeunes générations surtout ou/*
> *617. I : Et bien… le truc c'est qu'on ne veut pas, on ne veut pas en parler parce que comme on dit : on est inscrit sur une démarche où on fait le pari de l'intelligence. C'est-à-dire que ça, il faut en parler, mais en parler avec… la juste valeur. Avec la juste valeur. C'est-à-dire qu'il ne faut pas en parler pour attiser ! Une passion… tu vois ? Parce que… c'est trop facile.*

Nous l'avons vu, **Hip (46 ans)** répète ne pas vouloir raconter « l'action », les violences de la guerre, de peur que certains jeunes ne veuillent se venger.

Daynon (65 ans) m'explique que certaines personnes de Moneo vivent sur des lots repris à l'administration lors des Événements, alors qu'ils étaient partisans des loyalistes. Il tente de s'insurger et d'en parler avec sa famille pour qu'ils renoncent à les accueillir :

> *915. D : On les a acceptés coutumièrement. Enfin quelques membres de ma famille parce qu'ils sont trop forts avec eux. Je leur ai dit: « vous les avez accepté coutumièrement, ceux-là. Mais ce n'est pas des terres gagnées coutumièrement, c'est politiquement, (que) c'est gagné, ces terres-là. Et eux, là, vous leur donnez. C'est eux qui ont fait les barrages, ça ne va pas, ce qu'ils ont fait à Moneo ».*
> *(…)*
> *925. D : Ceux qui étaient à Moneo, là, (…) ils sont là, à Tibarama, là et… ils sont sur le lot FLN. Ceux qui ont fait le barrage anti-FLN là, avec le drapeau bleu-blanc-rouge. Ils sont là, là.*

Il n'en parle pas aux jeunes, de peur que ceux-ci ne veuillent se venger :

> *926. H : Et… donc ça c'est des trucs que tu racontes aux jeunes?*
> *927. D : Non, ça je ne raconte pas ça.*

928. H : Pourquoi?
929. D : Je ne raconte pas parce que je ne sais pas leur réaction.
830. H : Ah tu n'as pas envie qu'ils aillent après… caillasser[483]/
931. D : Qu'ils aillent caillasser ou s'ils prennent un verre, ça y est, ils sont capables d'aller astiquer[484], là !

Il prétend que certains pairs ne savent pas ce que ces personnes ont fait, car ils n'accepteraient pas cette situation, mais il ajoute que si d'autres l'acceptent en connaissance de cause, c'est qu'ils « mettent ça en coutume » (ils placent la priorité sur les liens coutumiers qui instituent leur acceptation).

933. D : Et eux ils ne savent pas. Ils ne savent pas ce qu'ils ont fait. A moins qu'ils le savent mais ils essaient de le mettre en coutume ou...

Il précise qu'il dit certaines choses aux jeunes mais pas certaines autres. On peut donc en conclure qu'il a une position type censure-paix par rapport aux trahisons au niveau intragroupe, envers les jeunes :

940. H : D'accord. Donc en fait, ce que tu dis aux jeunes, ou ce que tu ne dis pas aux jeunes c'est/
941. D : Il y a des choses que je dis, il y a des choses que je ne dis pas. Comme ça là, ce que je viens de dire.
942. H : T'essayes de retenir les trucs qui pourraient…
943. D : Oui, voilà. Parce que ce barrage, moi je l'ai vu à Moneo. Mais eux ils n'étaient pas à Moneo. Et je sais c'est qui sur le… barrage, et maintenant ils sont sur le lot FLN. Ils font ça parce que eux ils ne sont pas allés à Moneo pour voir c'est qui qui était sur le barrage.

Cette posture lui fait omettre auprès des jeunes certaines choses qu'il me confie (il sait très bien que je n'irai pas chercher querelle auprès de ces gens). Mais il développe parallèlement une position de transmission-réparation auprès de ses pairs, puisqu'il révèle l'implication loyaliste des personnes incriminées pour dissuader sa famille d'accepter celles-ci sur les terres de la tribu.

La posture décrite ou assumée par Henri, Anam, Itö, Hip et Daynon peut être appelée « censure-paix » dans la mesure où elle vise à éluder les conflits passés pour maintenir la paix.

Si **Al (63 ans)** ne considère pas le sujet comme un tabou, il valorise le fait de regarder l'avenir, s'asseoir sur une politique viable et réfléchir au développement économique, au devenir institutionnel du territoire :

891. H : Et puis est-ce que ça vous arrive, AL, de parler de ce qui vous est arrivé, par exemple l'histoire des barrages, de l'aéroport, avec des plus jeunes ?
892-896. AL : Je…/ les jeunes, pas/ pas/ pas souvent, hein. C'est à l'occasion. A l'occasion des grands rassemblements politiques, on en parle un petit peu. Mais l'histoire, elle est restée l'histoire. (…) Je ne dis pas que c'est tabou mais… bon, ce qui est fait est fait ! Maintenant, il faut regarder l'avenir pour mieux…
897. H : Parce que vous pensez que si vous leur racontez ça, ils vont… trop être tournés sur le passé ?
898. AL : Les jeunes aujourd'hui, ils préfèrent parler de développement économique. Ou le devenir institutionnel de la Nouvelle-Calédonie. Ils veulent s'asseoir sur une politique…/ comment/ une politique pour eux viable. Un lendemain !

[483] Expression locale qui désigne l'action de jeter des cailloux sur autrui ou sur des biens d'autrui.
[484] Donner une correction.

899. H : Oui.
900. AL : Mais ce n'est pas pour cela qu'ils vont renier l'histoire qui s'est passée. C'est pour ça que bon, à la demande, on leur dit.

Anam (56 ans) pense clairement qu'il faut éviter de trop en dire sur la révolte, pour éviter que les jeunes ne s'égarent. La solution qu'elle propose est d'écrire une histoire qui mette davantage l'accent sur les raisons de la révolte, que sur le conflit à proprement parler :

604. H : Ok. Pas trop en parler aux jeunes, parce que si les jeunes apprennent ce qui s'est passé, ils vont faire des conneries ! Au lieu de se concentrer sur/
605. A : Oui, ça c'est ma vision ! Il, faut écrire pour que l'histoire reste. Tu vois ! Il faut écrire pour que l'histoire reste. Pourquoi les Kanak ils se sont révoltés, pourquoi les Kanak veulent l'indépendance. Tu vois, il faut que l'histoire reste ! Pourquoi les Kanak, se sont révoltés, pour quelles raisons… et que l'histoire reste ! Pourquoi/ maintenant, il faut raconter/… si ! Il faut raconter ! Il ne faut pas…Il ne faut pas…
606. H : Mais tu dis : « écrire, plus qu'en parler quoi ! ».
607. A : Voilà ! Écrire pour en parler, parce que/ écrire pour en parler ! Il faut écrire pour que les jeunes comprennent l'histoire de leur pays. Pourquoi les Kanak se sont révoltés. Ça c'est important.
608. H : Parce que tout à l'heure, tu disais « de ne pas trop en parler » mais… quand est-ce qu'il faut en parler et quand est-ce qu'il ne faut pas en parler ?
609. A : Non mais… je crois que je m'exprime mal ! C'est à dire qu'il faut dire aux jeunes pourquoi nous, on s'est révoltés : à cause de l'injustice. Mais maintenant, il faut aller de l'avant, construire l'avenir avec les autres ! Tu vois ce que je veux dire ?

Nous avons vu qu'**Itö (53 ans)** ne souhaite pas trop parler des Evénements. Il fait le pari de l'intelligence, basé sur la maîtrise de nouvelles connaissances et la formation des jeunes :

617. I : C'est trop facile (d'attiser les passions), mais c'est plus difficile de faire le pari… ce pari de l'intelligence, c'est plus difficile. Parce que tu es confronté à plein de choses. Déjà à une manière d'être ! Quand je te dis là, à une mentalité. Sur des domaines inconnus. Economie : c'est un domaine inconnu parce que ce n'est pas arrivé à ce niveau. Nous on voit que quand on est arrivé pour négocier avec les entreprises pour augmenter les structures, on a eu du mal. Pourquoi ? Parce qu'on ne maîtrisait pas les choses. Maintenant on a/
618. H : Parce que quoi ?
619. I : On ne maîtrisait pas les choses. On/ non seulement les choses, la connaissance, on ne les maîtrisait pas. Et puis après il y a la partie sécuritaire qui est la confiance. Si tu ne peux pas donner un capital confiance à quelqu'un… et puis que tu t'aperçois au bout de quelques temps que et bien… comme on dit, excusez-moi l'expression tu t'es fait bananer ! Hein, c'est ça. Alors qu'est-ce qu'on fait ? Et bien on attend que les jeunes reviennent des grandes études, pour qu'on commence à placer des structures d'accompagnement, des structures comme un comité de pilotage, techniques hein, des choses comme ça.

Hip (46 ans) mesure, nous l'avons vu lorsque j'ai décrit la posture de transmission-accomplissement, ce qu'il dit de ce qu'il ne dit pas, de façon à permettre aux jeunes de s'accomplir, ce qui le place dans une posture de censure-accomplissement.

La posture décrite ou assumée par Al, Anam, Itö et Hip peut être appelée « censure-accomplissement » dans la mesure où elle vise à inciter les jeunes à se tourner vers le futur (le leur et/ou celui du territoire) et à ne pas gaspiller leur énergie à vouloir régler d'anciennes querelles.

Malcolm (63 ans) affirme ne pas vouloir parler de ses engagements politiques aux enfants, de peur de « baptiser un innocent » :

L. 40. M : Il faut attendre qu'ils grandissent un peu pour leur raconter. C'est comme le baptême, il faut attendre, sinon t'es en train de baptiser un innocent. Il faut laisser faire son choix

Quand je lui demande s'il en parle à ses enfants, **Louis (57 ans)** développe une posture similaire :

> *713. H : Et toi... enfin, tu, tu ne penses pas que… que/ parce que pfff, je ne sais pas, les parents en général ils veulent quand même un peu transmettre leur... leur état d'esprit.*
> *714. L : Mais ils ne peuvent pas le transmettre de force.*
> *715. H : Non. Mais, mais disons toi tu ne crains pas par exemple si... si tu leur donnes pas ton avis sur le truc et bien, elles (ses filles)… elles vont… elles vont avoir peut-être d'autres avis…*
> *716. L : Elles sont libres d'avoir les avis qu'elles veulent.*
> *(…)*
> *722. L : Moi j'ai l'impression (qu') en Nouvelle-Calédonie, quand tu vois des… des gosses jeunes qui soient politisés... etcetera, bon et bien il y a, il y a une influence familiale forcément derrière.*
> *723. H : Oui.*
> *724. L : Hein, ça ne peut pas être autre chose. Oh ! Est-ce que c'est bien, est-ce que ce n'est pas bien, je n'en sais rien ! Mais si c'est pour répéter ce que disent les parents, c'est bien d'avoir sa propre opinion.*
> *725. H : Oui. Mais moi par exemple ça me ferait chier d'avoir un gamin facho. (Rires) Tu vois ?*
> *726. L : Bien sûr.*

La posture adoptée par Malcolm et par Louis peut être nommée « censure-opinion ». Elle vise à éviter de parler des Événements aux plus jeunes pour ne pas influencer leur position politique et leur permettre de se faire une opinion propre.

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Les personnes qui valorisent le plus la transmission sont :

Rebelle, qui réfère trois fois à la posture de transmission et jamais à la censure ; **Papa à Jésus**, qui réfère autant de fois à la transmission et une seule fois à la censure ; **Gorou**, qui affirme à plusieurs reprises qu'il faut se baser sur l'histoire pour avancer. Il sollicite ainsi trois des postures de transmission (héritage, réconciliation et accomplissement) et aucune posture de censure. Son profil ressemble à ceux de **Guevara** et d'**Amajo**, qui ne mentionnent rien au sujet de la censure. Ils insistent moins que Gorou sur la posture de transmission-héritage. **Sao** et **Lovelita** ont cela en commun qu'ils s'inscrivent uniquement dans la posture de transmission-réconciliation.

Ceux qui oscillent entre censure et transmission sont :

Hip qui a très vite accepté de m'accueillir chez lui, quand il a connu l'objet de ma thèse. Cette curiosité se confirme dans son entretien, il semble en effet être celui qui se préoccupe le plus de savoir comment aborder cette période auprès des jeunes et quels objectifs devrait poursuivre cette transmission. S'il adopte toutes les postures de transmission, il se retrouve néanmoins aussi dans la moitié des postures de censure et s'interroge sur la juste mesure de ce qu'il faut dire ou taire en fonction des deux priorités que constituent la paix entre les communautés et l'accomplissement des jeunes générations. **Shaou** incite les jeunes à poursuivre leurs études pour gérer l'indépendance, si

elle se concrétise. Il semble parler des Événements avec difficulté, à cause des malheurs qu'il a traversés durant cette période. Il rejette la version de certains au profit de sa propre version, estimant qu'il est davantage en mesure de raconter ce qu'il s'est réellement passé. **Daynon** transmet pour qu'on se rappelle des actions héroïques de ses camarades de lutte et pour dénoncer la perpétuation des injustices coloniales. Il contrôle la transmission des Événements en ce qu'elle pourrait dévoiler certaines trahisons et menacer la cohésion intragroupale, tout en maintenant à l'écart par son silence, les proches de ses ennemis. La priorité d'**Henri** est de maintenir la paix et s'il dit ne rien cacher des Événements à ses enfants, il estime que les jeunes ne sont pas prêts à voir l' « Ordre et la morale » sans vouloir « en découdre ». **Primo**, **Malcolm** et **Anam** oscillent également entre censure et transmission : Primo s'inscrit de façon marquée dans la posture de transmission-réparation mais réfère également aux postures de transsmision-réconciliation et accomplissement. Il évoque par ailleurs deux postures de censure (paix et opinion). Malcolm réfère deux fois à la censure et une fois à la transmission. Anam préconise trois fois la censure et deux fois la transmission).

Les personnes les plus favorables à la censure sont :

Al, qui ressemble à Gorou en ce qu'il poursuit le même objectif que lui (l'accomplissement) mais qui s'en distancie très clairement, en ce qu'il affirme qu'il est inutilement douloureux de ressasser les Événements. Pour lui, les jeunes se désintéressent de cette période, dans la mesure où ils sont résolument tournés vers le futur. Le temps est à construction commune d'un futur partagé entre toutes les communautés. **Itö** me parle très peu de cette période et ne juge pas souhaitable d'en parler, pour ne pas raviver les passions et pour favoriser le « pari de l'intelligence » et la construction du futur pays. La souffrance éprouvée par **Damien** lui fait éluder les Événements, y compris auprès de moi (censure-oubli). **Louis** ne réfère qu'à la censure (il argumente en faveur de la posture censure-opinion).

LE POINT DE VUE DES JEUNES

La pluralité de postures de transmission et de censure auxquelles j'ai pu accéder est disponible aux jeunes qui, au gré de leur socialisation, rencontrent un grand nombre de sources d'information (interlocuteurs du milieu familial ou scolaire, documentation écrite ou sur internet, reportages, films, chansons). Contrairement à la relative ignorance ou au relatif désintérêt qu'on leur prête souvent, la plupart d'entre eux me fournit un commentaire abondant sur la période et, mieux encore, un avis sur les postures adoptées par leurs vieux. Ils nous donnent également des pistes intéressantes sur la façon dont « fonctionnent » les postures, c'est-à-dire sur le comment elles se configurent, s'allient ou rivalisent entre elle et agissent sur le comportement des plus jeunes. Pour cette dernière section, je me suis posée plusieurs questions :

- quand : quelle balise utilisent les jeunes pour signifier le début des Événements ? Quand en ont-ils entendu parler pour la première fois ?
- qui : qui transmet et dans quel contexte ?
- quoi : qu'est-ce qui est transmis ?
- pour quoi : quel projet nourrissent les vieux lorsqu'ils transmettent, d'après les jeunes ?
- pourquoi : quels jugements fondent le désir de transmettre ou de ne pas transmettre ?

- comment : quelles émotions sont associées à cette transmission pour les jeunes et pour les vieux ?

DÉBUT DES ÉVÉNEMENTS

Les aspects relatifs à cette question relevés dans les entretiens d'Amajo, Damien et Reiva ont été traités dans la sous-partie réservée aux postures des plus vieux, dans la mesure où les Événements interviennent dans la simultanéité de leur expérience vécue et non pas via la transmission.

Shorylem (27 ans) utilise la balise 84-88 lorsqu'au tout début de l'entretien, il me questionne sur mon choix de terrain :

> *24. S : En fait, je ne sais pas le (gêné)…*
> *25. H : Dis, dis !*
> *26-28. S : Non, mais tu avais parlé de… des années 84 et 88, là. (…) Moi, j'aimerais te poser/ c'est… pourquoi… tu ne vas pas partir sur place, à Iiai, à Ouvéa ? Parce que peut être que tu vas avoir plus d'info là-bas.*

Il se rappelle de la première fois où il a entendu parler des Événements en ces termes : c'était en CE2 ou en CM1. Il précise que quand « on était gosses (…) on ne nous en parlait pas » (tdp. 221). Ce premier contact avec l'histoire ne provoque pas de sentiment particulier. C'est plus tard, au collège, qu'une certaine prise de conscience s'opère chez Shorylem :

> *231. S : C'était au collège que j'ai commencé à… bien sentir l'histoire, quoi.*
> *232. H : Et ça, alors, tu peux me raconter comment… ça s'est passé?*
> *233. S : Et bien c'était en 4ème. Il y avait un cours sur la géographie puis l'histoire de la Nouvelle-Calédonie. Et bien mon professeur (…) c'était un kamadra, mais lui, il connaît bien l'histoire de… et bien de la Nouvelle-Calédonie. Il a commencé à parler et comme c'est quelqu'un de bavard, enfin c'était[485] détaillé, quoi, tu vois?*
> *234. H : Oui.*
> *235. S : Ça fait que du coup, nous les élèves, on… et bien on était un peu fâchés, tu vois?*
> *236. H : Il vous l'a raconté comment?*
> *237. S : Et bien on aurait dit[486] qu'il racontait[487]… une histoire. Une histoire, mais c'était l'histoire à nous quoi! On savait même pas du tout que/*
> *238. H : Tu le sentais plus coté Kanak, le prof ?/*
> *239. S : Oui, là je/ oui, voilà. Et puis c'est là que j'ai… senti vraiment que les kamadra nous ont bien massacrés quoi!*
> *240. H : Bien… bien opprimés?*
> *241. S : Oui, voilà.*
> *242. H : A cette époque oui. Et puis là et bien… oui ! Tu t'es senti comme un peu en colère.*
> *243. S : Oui, j'étais en colère.*
> *244. H : Et avec tes copains, vous avez eu des discussions, alors, à ce sujet, justement?*
> *245. S : Oui et bien après… au cours de…/ et bien au cours d'histoire, après, on posait[488] toujours des questions au prof : « Mais qu'est-ce qui s'est passé? Mais c'est à cause de vous que… ».*
> *246. H : Oui, c'est bizarre que…/ c'était un kamadra qui vous racontais ça, mais… comme c'était/ oui, lui il provient de…*
> *247. S : Oui, qui vient d'ailleurs et qui nous raconte, ça fait que nous, on était… fâchés.*
> *248. H : Oui. Pas contre lui?*
> *249. S : Oui, un petit peu contre lui (rire) parce que/*
> *250. H : (Rires).*
> *251. S : Il était kamadra (rires).*

[485] Au présent, dans l'entretien.
[486] Au conditionnel, dans l'entretien.
[487] Au passé composé, dans l'entretien.
[488] Au futur proche, dans l'entretien.

On peut imaginer que l'enseignant en question présente les Événements commun un conflit ethnique, puisque les élèves réagissent en attribuant la faute aux Blancs (tdp. 245 : « c'est à cause de vous que… ») et sont un peu fâchés contre lui, « parce qu'il était kamadra », alors même qu'il est l'un des premiers à les informer de ce qui s'est passé chose qui n'est, nous l'avons vu, pas si courante dans l'enseignement de l'histoire.

Zoé (28 ans) ressent la période actuelle comme plus conflictuelle que son enfance, qui s'est pourtant déroulée juste après les Événements (tdp. 71), puisqu'elle avait 3 ans en 1988. Pour elle, cela s'explique ainsi :

> *73. Z : Non ! C'est… à l'époque, je trouvais que c'était certainement plus calme. Parce qu'aussi, bon, il y a eu des assassinats, il y a eu des, des envies de réconciliation et tout. Et en fait, tout a été éteint, pendant tellement longtemps, vu que ce n'était pas au programme des écoles etcetera, que du coup et bien, c'est comme si les gens voulaient un peu… oublier, et puis 30 ans, enfin pas 30 ans après, mais…/*

De façon générale, elle estime qu'on lui en a peu parlé. Jusqu'à une période récente, elle ne réalise pas vraiment les enjeux sociaux du territoire et décrit un parcours précoce plutôt tourné vers la perspective de faire ses études en France (tdp. 100-107). C'est au nakamal qu'une prise de conscience s'effectue :

> *107. Z : Donc en fait…/ je ne sais plus/ vers l'âge de 16 ans, quand j'allais dans les nakamals, et bien c'est là où je me suis dit : « il y a une… il y a une… pluricité de gens, des avocats, des éboueurs, des Kanak, des Français, des Vietnamiens ». Et en fait c'est parfois à eux que je demandais, qu'est-ce qui s'est passé… pendant les Événements parce/*
> *108. H : Pourquoi à eux ?*
> *109. Z : Et bien parce qu'ils étaient plus âgés. Et que parfois, ça venait sur le sujet, enfin ça venait dans la conversation.*

Elle réfère au couvre-feu qui angoisse sa mère, alors enceinte d'elle (tdp.111), de terrains et de bétails saccagés (tdp. 117).

Sésé (20 ans) me rappelle à plusieurs reprises qu'il ne connait pas trop la période des Événements (tdp. 12 ; 363) et qu'il ne s'y intéresse pas (tdp. 389 ; 512 ; 714). Il ne mentionne pas de date particulière mais montre qu'il sait à quoi je me réfère lorsque j'utilise la balise 1984-1988. Quand je lui demande de m'en parler, il commente en premier lieu le reportage « Retour sur Ouvéa ». Il le trouve beau (tdp. 371) et estime qu'il fournit de bonne explications (tdp. 379). Quand je lui demande de me raconter la première fois où il en a entendu parler, il réfère à la 4ème, ou 5ème. Il mentionne en premier lieu des trahisons :

> *384. H : Tu sais de quoi il s'agit. A quelle occasion justement alors, tu en as entendu parler ?*
> *385. S : Et bien l'occasion et bien… en fait, c'est il y a longtemps, j'ai vu une vidéo sur les Événements, c'est quand j'étais en 4ème, 3ème, ça fait longtemps. Et… donc du coup je ne me rappelle pas trop la vidéo, mais c'est/ ça m'a bien parlé la vidéo sur…/ et bien c'est vrai qu'il y a eu beaucoup de trahisons/*
> *386. H : Des trahisons.*
> *387. S : Des trahisons…*
> *388. H : Ça c'est/ tu dis ça, c'est ce que tu as entendu à l'école ?*
> *389. S : Oui, oui et bien j'ai entendu comme ça. En fait moi je… je ne m'intéresse pas trop… aux Événements. C'est vrai que ça paraît bizarre de voir que des Kanak ne s'intéressent pas trop à l'histoire du pays.*
> *(…)*
> *394. H : Et… par rapport aux trahisons dont tu parles, là, tu dis c'était de qui à qui ?*

395. S : Et bien entre Kanak et Kanak.
396. H: Entre Kanak et Kanak. Oui.
397. S : Oui.
398. H : Ils vous ont dit ça à l'école ?
399. S : Non, moi j'ai entendu parler du/ par rapport à mes cousins. C'est mes cousins qui le disent.

Aux tours de parole suivants, il précise que les trahisons ont consisté, par exemple, à dénoncer la cachette de Gossanah. Il relève aussi que Djubelly Wéa a été payé par les français pour assassiner Tjibaou et Yeiwéné. Le fait de mentionner des trahisons « entre Kanak » implique deux camps fondés sur l'ethnicité mais dont les différents acteurs ne partagent pas nécessairement le mêmes visées stratégiques.

Si les **Jeunes de Targe (18-21 ans)** ne peuvent pas situer le début des Événements dans leur expérience vécue, ils en ont une impression de proximité temporelle :

723. H : Puis vous alors, vous pensez/ par rapport à cette période des Événements, vous pensez que ça appartient au passé ou bien ?
*1724. S : C'est comme si/ quand on nous raconte, c'est comme si c'est récent, c'est comme si (*inaudible*)/*

Ils affirment avoir baigné très tôt dans les récits des Événements (« c'est depuis petits qu'on nous en parle », tdp. 889-893).

Les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** n'ont rien mentionné qui réfère à cela, outre la visite de Machoro, juste avant sa mort, chez leur grand-père (donc en 1984).

POSTURES DE TRANSMISSION ET DE CENSURE

Damien (36 ans) parle de « traumatisme », de « répercussions », il fait allusion à la case de son père qui a été saccagée puis se reprend et réessaye de s'adresser à moi pour s'interrompre tout de suite : « Mais si tu veux vraiment… mais pff, putain, Héloïse, ce n'est pas évident hein! ». Il ajoute que cela a laissé une marque pour pas mal de gens :

330. H : Par rapport aux petits jeunes, Damien/
333. D : Mmh?
334. H : Enfin, je ne sais pas si tu as le statut de petit jeune encore /tu n'es pas encore marié, tu es presque un petit jeune encore (rire)/ ça t'es déjà arrivé de parler de ça, même à d'autres gens que des jeunes, mais à des gens, comme ça, est-ce que tu as déjà parlé des Événements. Est-ce que ça t'arrive souvent de parler des Événements… avec d'autres gens ou bien avec les petits jeunes?
335. D : Il faut que tu ailles à Ouvéa.
336. H : Mmh?
337. D : Il faut que tu ailles à Ouvéa.
338. H : Pourquoi?
339. D : Parce que là-bas, ils ont vraiment vécu les Événements.
340. H : Oui, ils ont perdu pas mal de leurs jeunes.
341. D : Mmh?
342. H : Ils ont perdu pas mal de leurs jeunes, c'est ça?
*343. D : (*Il murmure*) non.*
344. H : Mais pourquoi tu me parles d'Ouvéa? Par rapport aux petits jeunes/
345. D : Aux Événements. Parce que ça a créé un traumatisme.

346. H : …
347. D : Quand je t'ai dit « la case qui a été… » ça fait des répercussions. Mais si tu veux vraiment… mais pff, putain Héloïse, ce n'est pas évident hein!
348. H : Mmh!
(…)
*355. D : Bon, peu importe mais… pendant les Événements, par rapport à… (*Silence*) Oui, c'est vrai que ce qui s'est passé là-bas ça a laissé une marque pour pas mal de gens.*
356. H : Ah ouais, ouais, ouais.

Il devient très laconique lorsque l'on parle des jeunes :

*443. D : Et bien… (*il chuchote*) on n'a pas parlé des jeunes ?*
*444. H : Si, je t'ai demandé s'il y avait un message à faire passer aux jeunes. Et puis, si tu veux reparler de ce que tu avais vécu à cette époque, d'en parler avec eux (*silence*). C'était ça la question.*
(…)
455. D : Moi je dis qu'on a subi, donc si j'ai subi, je n'ai pas envie que mes petits frères subissent le même sort que moi. Et ainsi de suite. Chaque génération, chaque parchemin à résoudre. Tzaak! Et ainsi de suite. Et la question que tu poses dans la recherche, elle ne va pas se résoudre sur une génération.
456. H : De toute façon elle ne va jamais se résoudre.
457. D : Elle va se résoudre dans… tchac, tchac, tchac, tchac. Et à partir du moment où il y a une prise de conscience. Dans le malaise. Dans le mal être qui a été créé… qui est venu quelque part. Qui est venu à l'intérieur de nous-mêmes, au sein du cercle familial.

Ce comportement fait penser à la posture de censure oubli.

Si elle n'est pas accompagnée d'une ample information et d'un métadiscours sur les vertus de la paix, la posture de transmission-réparation peut, selon certains jeunes, transmettre un sentiment de rancœur qui les empêche de s'ouvrir aux autres : la nouvelle génération devient l'otage des stéréotypes des vieux. C'est en tout cas ce que pense **Reiva (37 ans)** :

279. M : C'est lourd, c'est extrêmement lourd/
280. H : Parce que tu sais ce qu'ils vont penser/
281. M : Tu sais ce qu'ils vont penser, tu sais que tu vas être en marge. Et je sais que je suis en marge/
282. H : Tu sais quoi?
283. M : Je suis complètement en marge de/ et je parle pour ces jeune qui n'osent pas parler. Parce qu'en fait, quand on parle entre nous/ et pourtant c'est des gamins de Ouégoa, de Nessadiou/
284. H : Et comment justement/ enfin pourquoi tu penses que/ tu sais, ils n'osent pas parler, vous n'osez pas parler, qu'est-ce qui fait/
285. M : C'est pour ce truc-là, on a peur de… de choquer les vieux/
286. H : Dans leurs certitudes/
287. M : Dans leur certitude. On a peur de leur faire mal, on a peur de leur dire, on a peur qu'ils pensent qu'on/ en fait, qu'on n'est pas reconnaissant de ce qu'ils ont fait pour nous. Parce qu'on sait qu'ils se battent, mais/ ils pensent se battre pour une bonne cause et je suis sûre que c'est une bonne cause, mais (...) quand tu les entends parler c'est la faute de l'autre. Non, moi je pense que c'est plutôt parce qu'ils ont oublié que les autres vivent autour d'eux.
(…)
397. M : Les vieux ne parlent pas, c'est ça le problème/
398. H : Oui. Les jeunes oui, alors?
399-401. M : Les jeunes, ils essayent, mais ils parlent à tort et à travers parce qu'ils n'ont pas les données et je veux dire (que) quand tu n'as pas une structure qui t'organise ton état d'esprit, ta façon de travailler, de penser, ce n'est pas autour d'un carton de bière avec une bouteille de whisky que tu vas/ en criant « Kanaky » machin que tu vas comprendre ce qui se passe. (…) Ils ne peuvent pas s'en sortir de cette violence, ils ne pourront pas sortir des préjugés des vieux. Et les préjugés des vieux, il y en a énormément et là moi je me bats contre ça/

Le point central qu'elle met ici en évidence, est que les problèmes auxquels se confronte la nouvelle génération ne peuvent pas se résoudre dans l'ignorance de ce qui les a amenés, tout en s'attribuant mutuellement la faute. La réparation passe par un processus nécessaire d'explicitation :

> *287. M : J'ai comme l'impression qu'ils oublient beaucoup d'éléments autour d'eux. Maintenant avec la remise à niveau des choses, quand on voit ce qui se passe en 2011 on n'est plus en 1800, on n'est plus en 1984, les choses ont été mises en place entre temps. Mais ces mecs-là, ils ont/ j'ai l'impression qu'ils n'ont pas été réactualiser leurs données.*

Processus pouvant, le cas échéant, se révéler dangereux :

> *482. M : Et je me dis que par rapport à maintenant, à tout ce que nous avons vu, tous ce que nous avons ressenti, il est temps que… on prenne des leçons de notre histoire et ça je ne vais pas le laisser de côté. Je sais que même maintenant, il y a des intérêts et des conflits énormes qui/ d'intérêts et d'influence et de pouvoir qui se mettent en place encore pire qu'avant. Je ne sais pas si on va s'en sortir, mais je sais que je ne vais pas lâcher l'affaire avant. Je ne lâcherais pas l'affaire et je ferai en sorte de réveiller les autres gamins aussi. A la limite, je ne veux pas réveiller le peuple, j'ai comme l'impression que le peuple c'est un peu comme l'histoire de Jésus, tu vois : qui se fait tuer par son propre peuple. Et comme je sais que l'évolution mentale et morale de l'humanité n'est pas au fait encore maintenant. Il y a des gens qu'il ne faut pas réveiller, parce qu'ils ne pourront pas comprendre les choses et par peur vont nous tuer, c'est clair, c'est… j'ai un truc con comme ça/*

Pour elle, il s'agit d'un problème de manque de reconnaissance : les vieux gardent l'histoire pour eux, afin de contrôler ses éventuelles transformations. Or, la mémoire collective est telle, qu'elle se nourrit de différentes versions qu'elle ajuste progressivement dans un processus long. Il est donc vain de chercher à transmettre une version univoque :

> *318. M : (*A propos du choix de Legorjus, comme personnage principal du film de Kassovitz*) Il n'est pas du tout mal choisi, mais bon voilà. C'est là que tu vois comment ils sont clivés dans cette souffrance à un point qu'ils ont l'impression qu'on…*
> *319. H : Les dépossède/*
> *320. M : Qu'on veut les déposséder de leur histoire. Alors que nous, en tant que jeune, on est en train de leur dire : « Mais voilà, c'est super parce que là on a mieux compris ». Et même si on dit que c'est un truc commercial, je suis désolé, mais on a fait des recherches sur internet, on s'est démerdé et on a l'impression que ce qu'il dit ce n'est pas si faux que ça.*

Cette peur de changer, Reiva lui prête une spécificité culturelle :

> *334. M : C'est un mode de fonctionnement particulier parce que tu as d'autres… sociétés qui n'apprennent pas comme ça, il faut leur expliquer. Mais dans la société… océanienne, mais surtout la société orale, donc pas seulement ici mais aussi en Amazonie, là où tu étais là, ces sociétés orales, ils font les choses. Toi derrière tu fais pareil, on ne t'explique pas/*
> *335. H : Tu copies quoi, tu reproduis/*
> *336. M : Tu reproduis/*
> *337. H : Le geste, oui/*
> *338. M : Et ça peut être un choc maintenant parce qu'on ne reproduit pas, là, on est en train d'essayer de transformer un petit peu les choses, pour s'adapter en fait à la/*
> *339. H : Ah/*
> *340. O : C'est pour ça que le système d'éducation, il est un peu délicat à mettre en place ici.*

Ainsi, entre une génération plus âgée qui craint de ne pas pouvoir maîtriser l'avenir et prend l'histoire en otage, et une génération de plus jeunes qui voudrait puiser dans l'histoire pour pouvoir

se projeter plus avant, il existe une génération charnière, représentée par Damien et Reiva, et qui se constitue en « zone tampon » :

> *417. M : Mais c'est les petits/ en fait tu as/ comme je t'ai dit on est/ c'est comme une génération charnière, il y a des jeunes comme moi qui se mettent comme zone tampon, mais c'est une génération charnière. Entre les vieux qui ne le comprennent pas et entre les petits jeunes qui ne savent pas leur histoire/*
> *418. H : Et eux alors pourquoi ils sont comme ça?*
> *419. M : Et bien c'est…/ j'ai l'impression qu'il y a le vécu de la cellule familiale avec les chocs diplomatiques, les parents qui n'essayent pas d'avoir une certaine compréhension sur les problèmes autour. Plus les problèmes de société que nous sommes obligés de vivre.*

Depuis Lifou, **Shorylem (27 ans)** ne partage pas le point de vue de Reiva. Si la posture qu'adoptent majoritairement ses vieux semble bien être une posture de transmission-réparation (favorisée semble-t-il par la proximité géographique et émotionnelle d'avec Ouvéa) elle semble s'articuler avec les postures de transmission-réconciliation et transmission-accomplissement :

> *263. S : Oui c'est Pons. C'est Pons qui me fait chier. Qui m'énerve, en fait, parce qu'il a/ en fait, on a su par les médias, là, bien après. Et puis quand ils ont montré les reportages, tout ça là. On parle toujours de lui, là, le Pons.*
> *264. H : Et bien il avait fait un statut. Qui…/ non mais ça c'était le statut Lemoine.*
> *265. S : Oui mais… en fait c'était un raciste quoi. Il n'a pas voulu négocier, quoi.*

Il entend du cousin de sa mère que Dianou a été jeté vivant dans son cercueil :

> *319-323. S : Il a dit que… et bien le dernier, là, le leader de la bande… (…) Alphonse. Et bien lui, il n'est pas mort…*
> *324. H : Tout de suite.*
> *325. S : Oui, il est mort dans son cercueil. Ils l'ont mis dans son cercueil et il n'était pas mort quoi. On a vu après les traces des…*
> *326. H : Des mains.*
> *327. S : Des mains, tout ça là (bruit exaspéré ou navré avec la bouche).*
> *(…)*
> *338. H : Comment il se sentait ton père, enfin ton tonton, quand il t'a raconté ça?*
> *339. S : Et bien il… m'avait raconté ça, mais je voyais sur lui qu'il était…/ on aurait dit*[489] *qu'il était et bien à cette époque-là, quoi ! Parce qu'il avait peur aussi. Et puis il était en colère aussi après un petit gars d'ici. Je ne sais pas c'est qui Wahuzue ? (*S'adresse aux vieux*) : papa, c'était qui Wahuzue? C'était Franck?*
> *(*Echange en langue*).*
> *340-344. S : Oui, c'était Franck. Et bien il y avait Franck, aussi, qui était dans le… tu vois? Qui était un peu de mèche avec les kamadra, quoi, tu vois. Et bien du coup il était un peu en colère après lui, aussi. (…) En fait, il y avait des magouilles aussi. Il m'a raconté aussi qu'il y avait des magouilles aussi. Il m'a raconté ça/*
> *345. S : Genre des trahisons?*
> *346. H : Oui, des trahisons. Mais nous, on ne savait pas trop… si on allait croire (et) qui, parce que je n'ai pas vu quoi!*
> *(…)*
> *350. S : Mais… lui il avait raconté aussi qu'il y avait un mec de Iaai/ je ne sais pas comment…/ il s'appelait Rambo. Et bien lui on l'a bien fusillé. « C'est qui Rambo » ? Et bien après il a levé la main, le doigt et ils l'ont bien fusillé. Trahi.*
> *351. H : Pendant l'attaque?*

[489] Au conditionnel, dans l'entretien.

352. S : Pendant l'attaque. Mais pendant l'attaque/ mais il y avait encore des vivants. Mais seulement, eux ils ont tué. En remontant de/ parce que ça y est, ils ont commandité ça, ils ont fait que : « ça y est, nous on va se rendre ». Ils allaient se rendre, mais chaque fois qu'ils montaient, un par un, et bien on les tuait[490].

A côté de cela, les parents semblent véhiculer un message de paix, allant jusqu'à puiser ses arguments dans la mort des 19 jeunes d'Ouvéa. Ce message, Shorylem compte bien le porter plus loin :

347. H : Oui. Tu crois que les parents vont aussi éviter de vous dire certains trucs pour ne pas que vous soyez rancuniers après ?
348. S : Oui. Oui.
(…)
359. H : Et bien… toi, les plus… les plus petits, tu trouves que c'est bien aussi de leur en parler de ça?
360. S : Et bien c'est l'Histoire de la Nouvelle-Calédonie, on est obligés de…/ et bien c'est comme moi … moi j'ai su l'histoire à l'école. Donc c'est mieux si c'est nous qui en parlions avec…
361. H : Avec eux?
362. S : Oui. Parce qu'après ils vont/ mais tout en leur expliquant que : « voilà, il ne faut pas rester sur… la rancune, la vengeance » et par contre qu'à partir de/ peut-être que la bande à Dianou, tout ça, ils veulent nous laisser passer un message. Tu vois ? Ils ont lutté mais… ils ne sont pas arrivés à leurs… fins. Mais ce n'était pas dans leur intention de faire des…
363. H : Des morts.
364. S : Des morts. Enfin, pour moi il faut bien expliquer aux jeunes. Voilà.
365. H : Et tu crois qu'à propos de cette période, il y a un truc important à leurs transmettre?
366. S : Et bien… avant c'était toujours la révolte, révolte, révolte. C'est toujours…/ mais il faut penser aussi que… maintenant et bien voilà!

Shorylem se rallie donc finalement aux propos de Reiva, lorsqu'il affirme qu'on ne peut pas construire l'avenir en méconnaissance du passé :

368. S : C'est du passé. Mais le passé peut nous envoyer beaucoup plus vers le futur. Dans un élan… beaucoup mieux…
369. H : Positif.
370. S : Positif.
371. H : Donc qu'est-ce qui/ tu penses que ces événements-là, ils appartiennent au passé?
372. S : Non ça peut… c'est/ c'est un plus aussi pour le futur. Parce que… c'est à partir de ces Événements qu'on connaît déjà. Ça fait partie de notre histoire. Et bien ça peut… faire avancer pour le développement du pays. Vers le futur. (Que) ce ne soit pas toujours des luttes avec des sabres et des… armes.

Zoé (28 ans) débute l'entretien en regrettant de ne pas avoir pu discuter davantage de la période des Événements à l'école :

19. Z : Et bien… comme je te le disais (…) quand les Événements ont eu donc lieu, tous les jeunes qui font donc partie de ma génération, je dirais quatre-vingt-quatre, quatre-vingt-cinq/ ma mère était enceinte de moi à l'époque…/ n'ont pas eu au programme à l'école… l'histoire du pays. Ils ont eu l'histoire de France. Donc en fait c'est quelque chose qui est resté… Et bien comme beaucoup le disent un peu tabou, et qui vient maintenant au programme, depuis quelques années apparemment. Mais du coup, on est peut-être les plus incultes, on va dire sur le sujet, à moins d'aller bien sûr à la recherche des informations.

[490] Les preneurs d'otages sont sortis de la grotte un à un en passant par une petite cheminée naturelle dans la roche.

A en croire **Shorylem (27 ans)**, le contexte scolaire ne semble pas non plus être celui privilégié pour la transmission des Événement, ou peut-être ne s'en donne-t-il pas les moyens :

> *226. H : Donc les parents… ils ne vous en ont pas parlé. Vous, alors, à ce moment-là, quand vous étiez dans cette classe au cours d'histoire, vous sentiez quelque chose de particulier ou c'est passé comme ça…*
> *227. S : Et bien… personnellement, moi je ne sentais rien du tout. Je faisais l'école hein? Mes parents me disaient toujours de faire l'école.*
> *228. H : Donc toi, tu le prenais plus comme… un cours à apprendre?*
> *229. S : Oui, voilà.*

Sésé (20 ans), est du même avis :

> *446. H : Donc vous n'abordez pas la période, vous n'avez pas abordé la période ? En histoire, rien ?*
> *447. S : Si, en histoire on a eu un chapitre sur la période mais… disons que j'y étais pas trop pour ce cours-là. Je n'évite pas mais c'est/ ça paraît bizarre…*
> *448. H : C'est ta (rire)/*
> *449. S : Je vais te dire la vérité, j'ai séché les cours (rire).*
> *450. H : Oui (rire).*
> *451. S : Mais bon, j'ai quand même été à quelques cours.*
> *452. H : C'était une coïncidence.*
> *453. S : Oui, c'était une coïncidence. C'était le hasard.*
> *(…)*
> *600. S : Voilà, comme Tjibaou a fait avec Lafleur. Les Accords de Matignon, tout ça.*
> *601. H : Oui, oui. Et bien tu connais quand même pas mal de truc, pour quelqu'un qui connaît pas (rire).*
> *602. S : Oui, c'est à cause des cours d'histoire.*
> *603. H : Oui, les deux heures (rires).*
> *604. S : Les deux heures (rire).*

L'enfance de **Zoé (28 ans)** s'écoule paisiblement dans une méconnaissance quasi complète des conflits. Il semble que ses parents n'abordent pas le sujet, parce qu'il ne fait pas sens ou par facilité :

> *117. Z : Mais voilà je n'ai pas vraiment de détails de ma famille à part… qu'il y a eu des bétails… enfin des terrains saccagés, des choses comme ça. Et il y a que/*
> *118. H : Tu crois que c'était exprès ? Ils (tes parents) ont juste…/ juste avant de retourner au nakamal/ mais tu crois que s'ils sont restés là, c'était exprès, ou c'était parce qu'ils n'avaient pas envie d'en parler, ou c'était parce que… ils n'étaient pas intéressés, enfin, ou autre chose quoi, mais…*
> *119. Z : Peut-être parce qu'ils n'avaient pas envie d'en parler en longueur, parce qu'ils savent que ça peut prendre du temps. Et c'est des questions (que) parfois j'ai posées comme ça, mais bon ! Même si on commençait un repas avec mes grands-parents, j'ai l'impression que c'était… c'est trop long à expliquer/*
> *120. H : On a d'autres choses à se dire/*
> *121. Z : Voilà.*

Sa mère attribue toutefois aux Événements un stress, durant sa grossesse phénomène qui pourrait expliquer, selon Zoé et sa mère, un trait de caractère de la fille, ce qui fait pencher mon interprétation en faveur d'une posture de transmission-accomplissement :

> *87. Z : Et bien, un réel moment… quand ma mère était enceinte de moi/ donc en 84 je suppose/ c'était justement la période des Événements. Je sais que je suis plus…/ pas perturbée mais je suis plus sujette à… à la super-activité. Peut-être parce que ma mère a subi une sorte de stress pendant les Événements, avec les couvre-feux etcetera. Mon père travaillait à l'époque sur (*Ville au nord*) donc il devait faire les allers retours !*
> *(…)*

111. Z : Ma mère m'a juste dit voilà : « pendant que j'étais enceinte de toi, ton p-/ il y avait les couvre-feux, donc je suis assez, j'étais assez stressée/
112. H : Oui, elle te le disait un peu comme une… comme un truc pour mieux que tu te comprennes toi, en fait.

Aux tdp. 113-117, Zoé me raconte aussi que son grand-père a œuvré pour l'égalité en faveur des Mélanésiens de KNC au péril de son emploi et même de sa vie. Elle réfère donc cette fois à une posture de transmission-héritage.

Il lui faut, comme déjà dit, attendre son adolescence pour fréquenter le nakamal et rencontrer quelqu'un qui lui parle de cette période :

135. Z : Non mais, au nakamal j'ai eu quelques… j'ai eu une personne, je m'en souviens, qui était métisse, je crois, et qui me disait et bien voilà, concrètement… de ce que je me souviens, la seule chose que j'ai retenue, après… beaucoup de paroles, c'est qu'il m'avait dit : « dans la rue, vers le Haussariat, il y a eu tout un tas de gens, tous mélangés, autant des Calédoniens, des Kanak, des Blancs, qui se sont révoltés », mais moi ce que j'ai vu en images, c'est quasiment que des Kanak, avec…/

Ainsi, ce que son interlocuteur partage avec Zoé (du moins ce qu'elle retient de cela) met en scène le peuple de KNC (sans les Blancs, et donc sans les Européens) contre le gouvernement, configuration qui me porte à croire que les visées de la transmission sont de nature réconciliatrice (l'ennemi n'étant pas, comme on le pense souvent, le Caldoche ou le Kanak, mais l'État). Chose que lui confirme un documentaire :

147. Z : Il y a un documentaire que j'ai regardé, où j'ai été hyper émue et j'en ai parlé pendant mes études en France : c'était « Tjibaou le Pardon ». Et au moment où je préparais… cet exposé, cette présentation sur le documentaire, j'ai visionné un truc, et je les voyais tous… des personnes toutes sèches à bran-/ enfin genre à rebondir, mais des… de force en fait, d'énervement, de colère, avec tous et bien… des t-shirts autour de la tête, peut-être un peu des machettes mais on sentait une sorte de rébellion face, à ? Je ne sais plus qui !
148. H : Un mec ?
149. Z : Mais il n'y avait pas énormément de Blancs ou quoique ce soit. Non, face à… une entité/ enfin ça devait être, pas le vice-rectorat, le Haussariat, il me semble, ou je ne sais plus.
150. H : Oui, une institution. Ah, une institution politique !
151. Z : Oui.
(…)
155. Z : Non ! C'est parce que… on est/ quand j'ai fait un stage à (lieu de stage) à un moment, avant de le faire, j'avais reposé la question encore/ je crois à mon père/ en disant : « mais qu'est-ce qu'il s'est passé pendant les Événements » et tout, et il y avait… (Elle me décrit une personnalité employée dans les média calédoniens), qui me racontait justement que les médias ont bien voulu montrer ce qu'ils voulaient, c'est-à-dire qu'il pouvait y avoir 40 Kanak face à dix gendarmes, c'est ce qu'ils ont montré à la télé, mais que 5 minutes après il y avait… 70 gendarmes et 40 Kanak, et ça c'est ce qu'ils n'ont pas montré !
156. H : Oui d'accord, ok. Ils ont montré/ ils ont un peu gonflé… l'insurrection que c'était.
157. Z : Après je dis « Kanak » parce que je ne sais pas où étaient les Calédoniens, à ce moment-là…

Toujours curieuse d'en savoir plus, Zoé estime que les sources documentaires constituent un bon moyen pour pallier le tabou. Comme les autres jeunes, elle critique la posture de censure-paix et estime que si les choses viennent à se savoir, elles provoqueront davantage de tristesse que de colère, chez les jeunes :

181. Z : J'ai plus eu des questionnements mais juste de curiosité, plus me renseigner sur ce qu'il s'est passé, sur… enfin, comme quoi on ne pouvait pas avoir vraiment de renseignements auprès des gens, et qu'il fallait avoir… recours aux sources documentaires.
182. H : Mmh.
183. Z : Parce que j'ai l'impression que c'est trop tabou. Et… oui.
184. H : C'est tabou parce que ça fait mal ou bien parce qu'enfin/ pourquoi en fait ? C'est vrai qu'on dit souvent qu'il y a un tabou là-dessus/
185. Z : Peut-être pour ne pas raviver des choses qui risquent de/
186. H : De générer ?
187-189. Z : De remont-/ oui mais bon, en même temps, ça, c'est comme en ce moment : « L'ordre et la morale », pourquoi est-ce que tout le monde s'indigne ? Parce qu'ils se disent : « et bien oui, vous allez ravivez des choses » ! Mais ça fait plus/ comme on se disait l'autre jour/ plus pleurer les gens que de leur faire ressentir de la colère (…) peut-être aussi que les gens ont un désir de savoir réellement ce qu'il s'est passé, plutôt que de trouver des, des, des, des, des sources pour… faire face à quelque chose ou q-/ non, je pense que c'est juste que les gens veulent savoir. Surtout les jeunes.

Elle articule finalement la transmission et la censure autour du projet de pacification des relations, montrant ainsi que c'est autour de ce projet que s'organise le dit et le non-dit, tout en prônant plutôt la transmission :

319. H : Oui tu crois que ça va passer français, mais tu penses (…) que les gens, les indépendantistes ils vont, ils vont se, se…
320. Z : Se révolter ?
321. H : Se révolter oui.
322. Z : Mmm… je ne pense pas ! Je pense qu'on est quand même à un stade où il y a de plus en plus de vieux, justement, qui calment un peu les… les ardeurs des jeunes, qui risquent d'être trop inconscients justement. Je pense que les jeunes, c'est les plus révoltés. Parce qu'ils ne savent pas dans quoi ils s'engagent. C'est ça qui est chiant en fait.

Nous l'avons dit, **Sésé (20 ans)** décide de se tourner vers le futur, plutôt que vers le passé. Pour lui, il ne sert à rien de se lamenter :

462. H : Et les gens et bien c'est à quelle occasion qu'ils en parlent ?
463. S : Et bien surtout pour le 24 septembre. La fête… citoyenneté de la Calédonie[491]*.*
(…)
467. H : Ah la fête citoyenne. Oui et là c'est les gens de ta famille, comme ça, qui se mettent à/
468. S : Non c'est, tout le monde à la place du Mwâ Ka, en ville. Voilà, tous les Kanak se retrouvent pour parler du/
469. H : Oui, se remémorer, tout ça.
470. S : Pleurer.
471. H : (Rire) et puis toi ?
472. S : Non, je rigole.

S'il me répète à plusieurs reprises qu'il ne s'intéresse pas aux Événements, il identifie un interlocuteur dans la personne de son cousin :

500. S : Un fait et bien c'est un cousin qui m'a parlé de ça, qui m'a parlé des Événements. Et bien c'est lui qui m'a expliqué que Djubelly Wéa, c'est un traitre.
501. H : Oui ?
502. S : Il m'a parlé de ça, il m'a parlé aussi… du/ comment/ les gendarmes ont réussi à trouver les 19.

[491] La fête de la citoyenneté correspond à la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France. Pour cette même raison, elle est considérée comme un jour de deuil kanak, pour une partie de la population.

503. H : Les 19 de la grotte.
504. S : Les 19 de la grotte, alors il m'a parlé de ça.
505. H : Et il était/ et bien il était comment quand il t'a parlé de ça ? Il était fâché, en colère ?
506. S : Oui, il était très fâché, mais lui il s'y connaît bien.

Nous le voyons, le cousin semble porteur d'une posture de transmission-réparation. La dernière intervention de Sésé ne manque pas d'intérêt : son cousin est fâché, *mais lui*, il s'y connait bien. Contrairement à Sésé qui *lui*, ne connait pas, son cousin a toute les raisons d'être fâché. Pourrait-on dire alors que l'une des raisons pour lesquelles Sésé ne veut pas connaître est qu'il ne souhaite pas être fâché ?

Dans tous les cas, Sésé semble adopter la posture de censure-accomplissement de ses vieux :

692. S : Oui, c'est vrai que de nos jours, les vieux ne pensent plus trop à raconter le passé, ils nous préparent au futur. C'est ça qui/
693. H : Oui, c'est vrai que j'entends souvent ça, tu as raison/
694. S : Donc ils nous forcent à aller à l'école, en fait ils ne veulent pas qu'on fasse comme eux. Parce que la plupart des vieux, ils ne sont pas très/ enfin si ! Il y a des vieux qui sont assez bien, qui ont assez bien fait leur vie, qui ont assez de revenus, donc qui incitent leurs petits-enfants à faire comme eux, tu vois. Mais il y a d'autres vieux qui/ en fait, ce que je veux dire dans tout ça, c'est que les vieux ne s'occupent/ ils ne racontent/ c'est vrai que des fois ils racontent des fois le passé, mais c'est très rare en ce moment. Tu vois, les vieux ils incitent plutôt les/ à penser au futur, plus tard.
695. H : Et ça, pourquoi ?
696. S : Et bien pour un avenir.

Il mentionne également une posture de transmission-héritage adoptée par sa mère, qui lui raconte la mort d'une personne de la famille :

*532-538. S : C'était à l'occasion (*inaudible*) en tribu, en plus, on chantait, on chantait comme ça une soirée à la maison et puis il y a Edou (…). Et bien voilà, il a composé une chanson, un petit slow. Je te ferai écouter un jour.*
539. H : Ah oui ! Et vous étiez en train de chanter ça ?
540. S : Voilà, on était en train de chanter sa chanson, mais en fait, je me disais/ et là, j'ai demandé à/ je sais plus, à ma mère. Et je lui ai demandé : « mais ce Séli, c'était qui ? Et voilà, c'est elle qui m'a dit que/
*541. H : C'était un (*lien de parenté avec Sésé*)/*
542. S : Qu'il était connu, connu dans le pays. D'après ce qu'il a fait : il a fait pas mal pour le pays.
543. H : Il a fait quoi ? Ah il était dans le mouvement indépendant.
544. S : Voilà, il s'est fait tuer par un colonel.

Sésé se rallie à Zoé. Pour lui, les jeunes ne sont pas manichéens au point de ne pas pouvoir entendre parler des Événements :

697. H : Oui, pourquoi ils ne veulent pas trop en parler tu crois ?
698. S : Je ne sais pas. Peut-être que…
699. H : Ils ont peur que vous/
700. S : Et bien qu'on/ voilà, c'est vrai qu'il y a ça aussi, ils ont peur qu'on… qu'on réfléchisse d'une autre manière par rapport à eux. On n'a pas les mêmes réflexions qu'eux. Disons qu'on a des réflexions négatives, quoi.
701. H : Ah, ils pensent que vous allez les juger ?
702. S : Voilà, qu'on va se…
703. S : Rebeller ?
704. S : Rebeller, exact.

705. H : Contre eux ou contre les/
706. S : Non, contre, les Blancs.
707. H : Les métro.
708-710. S : Voilà, les métro. C'est pour ça que… d'un côté, je pense qu'il y a ça aussi. (…) Mais bon, si/ je dirais, si un jeune pense comme ça, c'est que vraiment il n'est pas mature du tout. Bon s'il y a quelque chose/ si mon grand-père m'a raconté l'histoire (…) vu que j'ai eu l'histoire et bien (…) je n'ai pas tout de suite dit : « oh purée, enculés de Blancs », tout ça/
711. H : Oui, mais c'est comme tu disais tout à l'heure : vu que tu ne penses plus « lui méchant, moi gentil », et bien les gens ils avaient des raisons.
712. S : Ils avaient des raisons, voilà. Donc… voilà.

Le tdp. 700 apporte une réflexion intéressante : les vieux ont peur que les jeunes réfléchissent autrement qu'eux et qu'ils se rebellent contre les Blancs, ce qu'ils ont pourtant fait à l'époque. A quoi se réfère donc cette « autre manière de réfléchir » ? Il est possible de mettre en lien cette réflexion à l'image, très souvent évoquée par les jeunes et les vieux, concernant les jeunes qui « crient bêtement Kanaky ». Il semblerait que les gens aient peur d'une révolte qui ne serait pas « digne ». Si les jeunes ont perdu leurs repères identitaires, ceux-ci pourraient donc constituer, pour mes interlocuteurs, un rempart aux abus. La coutume, à travers les valeurs qu'elle défend (accueil, respect, solidarité, fonction dialogale) pourrait-elle alors être envisage comme porteuse intrinsèque du remède à la guerre ?

Selon les **Jeunes de Targe (18-21 ans),** lorsque leurs vieux leur racontent les Événements, ceux-ci tendent à mettre l'accent sur les exploits familiaux, provoquant chez eux un sentiment de fierté :

935. H : Et puis vous, vous dites que depuis assez jeunes, les vieux vous en parlaient déjà, des Événements et puis qu'est-ce qu'ils vous ont raconté ? Vous arriveriez par exemple à me dire un truc qu'on vous a raconté ? Vous n'avez pas besoin de me dire des noms/
(…)
941. N : Non mais en fait moi, avec moi, c'est plus souvent des/ bon et bien : « tu vois le temps des Événements et bien ton père il a fait ça, ça, ça ».
942. H : Ah c'est toujours un peu quel était le rôle des gens… enfin qu'est-ce qu'ils ont joué comme rôle dans les…
943. N : Voilà.
944. K : Dans les…
945. H : Dans les trucs quoi !
946. N : Et bien de famille, parce que ça nous rend fiers, tu vois.
947. H : Ah oui, oui, oui. Genre « lui, il a participé à la lutte ».
948. N : Voilà.

Lorsque je m'interroge sur la raison pour laquelle les familles ne veulent pas parler des personnes décédées, **Legalize** me répond que ce silence a pour but de ne pas « laisser souffrir » :

1644. H : Mais c'est comme tous ces morts, moi je ne comprends pas comment ça se fait que les familles (…) ne parlent pas tous ces/
*1645. L : Parce qu'en fait, ils gardent ça pour eux. Pas laisser souffrir, je ne sais pas (*inaudible*)/*
1646. N : Tu vois, là-haut, là ?
1647. H : Oui ?
1648. N : C'est la tombe à mon grand-père qui est barré faire l'armée pour la seconde guerre mondiale.

Si la posture des vieux semble orientée vers la transmission de l'héritage d'une histoire de famille faite d'actions héroïques, héritage valorisé pour les Jeunes de Targe, ceux-ci développent un autre

type d'interprétation : sans ce qu'ont fait leurs vieux, ils seraient « dans la merde », mis à l'écart, sans terres. Les acquis de la lutte leur donnent donc plus de possibilités pour construire leur futur :

> *967. H : Oui, ok. Mais… et bien voilà et bien… est-ce que vous arriveriez à me raconter pour… des trucs particuliers à me raconter, des trucs qui vous auraient par exemple/ je pense, tu vois, si tu es gamin et tu entends tes parents qui te parlent de ça et tout, tu ressens des trucs quoi. Vous, vous avez ressenti quoi comme truc.*
> *968. K : Et bien des…*
> *969. N : On était fiers.*
> *970. H : Oui ?*
> *971-980. N : Et bien oui. (…) Sinon, aujourd'hui, on serait encore dans la merde et puis voilà quoi. (…) Heureusement que nos vieux ont réagi sinon, jusqu'à maintenant on serait dans la merde. Les Kanak, ce serait (…) Mis à l'écart de tout quoi.*
> *(…)*
> *983. H : Oui. Et puis pas les terres aussi ?*
> *984-986. N : Et bien les terres, carrément, c'est ce qu'il y a de plus sacré quoi ! (…) L'enculé ! Ils prennent nos terres, on est mal barrés. On vit de ça. On peuple la terre et puis on donne à nos enfants. Et puis voilà quoi.*

Selon **Nikov**, les vieux peuvent mobiliser les Événements quand ils souhaitent « reprendre » un jeune. Il semble ici question de mettre en avant les sacrifices faits pour inciter le jeune a bien se comporter (elle ne précise cependant pas sur quoi les jeunes sont « repris ») :

> *874. H : Et tout à l'heure, justement, tu as parlé de la période des Événements. Moi j'aimerais bien savoir un peu comment vous, vous voyez les choses, les jeunes. La jeune génération quoi, parce que les vieux… voilà, c'est eux qui les ont faits et je sais que vous, vous ne les avez pas vécus/ enfin toi/*
> *(…)*
> *882. N : Et bien c'est les vieux qui racontent.*
> *883. L : Quand on reste tout le temps avec eux…*
> *884. H : Les vieux, ah oui !*
> *885. L : (*Inaudible*) caché.*
> *886. N : Mais même, s'ils veulent te reprendre à propos d'un truc, il va te dire : « t'as vu, nous avant là, c'était comme-ci, comme ça ! ».*
> *887. L : Moi j'ai tiré comme ça, j'ai fait ça !*

Les **Enfants de Targe (environ 10 ans)** établissent la même observation :

> *606. H : Et puis… vous, vous avez déjà entendu parler de… la période des Événements ?*
> *(…)*
> *611. A : Enfin… A l'école oui.*
> *612. H : A l'école vous avez déjà entendu/ vous avez déjà parlé/*
> *613. A : Ah mais toi tu dis pour la vie ici ? Ah nous c'est le vieux qui nous a expliqué.*
> *614. H : Malcolm ?*
> *615. A : Oui.*
> *616. H : Il vous a raconté quoi ?*
> *617. A : Des histoires d'avant.*
> *618. H : Oui.*
> *619. A : Les… comment c'était… il a dit que heureusement… heureusement les…/ quoi/ Qu'on n'a pas vécu[492] au temps d'avant. Parce qu'il croit que… on aurait plus d'avenir.*
> *620. H : Oui ?*
> *621. A : J'ai demandé : « mais pourquoi tu dis ça ? – Parce qu'avant on se faisait toujours astiquer ». Ils étaient obligés de travailler dur pour avoir de l'argent/*

[492] « Que nous, on vivait pas », dans l'entretien.

(…)
634. H : Ils devaient…. Ils devaient plus se battre.
635. A : Oui.
636. H : Et puis toi tu penses quoi de ça, tu penses que c'était…
637. A : Et bien c'est bête !

Lorsqu'Alexandra mentionne « le vieux », je devine rapidement qu'il s'agit de Malcolm. Les enfants vivent en effet chez lui la plupart du temps et, comme je l'ai déjà relevé, Malcolm a une intention de contrôle sur ce qui est dit à propos des Événements. Malcolm met l'accent sur les difficultés qu'ont dû affronter les vieux pendant les Événements ce qui pourrait orienter l'analyse vers une position de transmission à visée d'accomplissement chez les plus jeunes (*vous avez davantage de chances que nous, il faut en profiter*), à visée d'héritage (*souvenez-vous de ce que nous avons accompli*), ou de réparation des injustices commises (*il faut continuer la lutte*).

Tentons d'élucider cela en puisant dans les propos de **Malcolm (63 ans)** :

En premier lieu, Malcolm prétend ne pas en parler :

> *M : Il faut faire attention dans l'avenir. Quand je serai plus là, je ne sais pas ce qu'ils vont devenir. Faire l'école, gagner leur vie, vivre mieux que moi. On n'en parle jamais, il ne faut pas mettre ça dans leur tête. Ça c'est mon continu à moi. C'est à eux de faire selon leur analyse. On n'est pas méchants mais on le devient quand on se sent manipulé. Il faut attendre qu'ils grandissent un peu pour leur raconter. C'est comme le baptême, il faut attendre, sinon t'es en train de baptiser un innocent. Il faut laisser faire son choix.*

Ensuite, il dit le contraire :

> *M : Parfois, je parle aux jeunes. Je dis tout aux jeunes même une fois, j'ai parlé aux jeunes. Des fois, les jeunes disent « nous on veut reprendre les trucs de 84 ». (H : Ils veulent se montrer braves?). Voilà! (H : Et toi, tu trouves que c'est une bonne idée?). Oui. J'ai dit que ce serait une bonne idée, comme ça…*

Plusieurs interprétations sont alors possibles : soit il omet qu'il en a parlé en tous cas à Alexandra (qui, avec ses treize ans, représente l'aînée du groupe) car il fait une distinction entre les enfants (« innocents ») et les adolescents. On pourrait dire alors qu'il prône, comme il l'a soulevé dans son entretien, une forme de censure visant à permettre aux enfants de se faire une opinion propre, mais qu'il parle quand même parfois des changements qui se sont opérés depuis les Événements pour les encourager à bien travailler. Il adopte plus tard une posture de transmission-réparation avec les adolescents (il faut continuer la lutte). Au vu de ce que sait Alexandra, cette interprétation semble être la plus plausible.

Une autre possibilité est que Malcolm et Alexandra ne me disent pas tout, que cette dernière sait davantage que ce qu'elle annonce et qu'elle euphémise les propos de son grand-père, ou alors que Malcolm veut me laisser penser que la lutte n'est pas terminée, tout en adoptant une posture visant à préserver l'opinion des enfants et à leur donner les moyens de s'accomplir.

Il y a ici une forme de contradiction pouvant être :

- non stratégique (si Malcom tient des discours à la fois d'accomplissement et de réparation). La contradiction doit, dans ce cas, être gérée par les enfants qui devront répondre à l'injonction de s'accomplir différemment tout en poursuivant la lutte ;
- stratégique (il veut me donner une image différente de ce qu'il se passe réellement).

Dans tous les cas, il est intéressant de voir que les enfants ne mentionnent que Malcolm, ce qui place les autres adultes de l'entourage dans une posture de censure.

SYNTHÈSE INTERMÉDIAIRE

Les interviews des jeunes tendent à converger en plusieurs points. Tout d'abord, il semblerait que c'est autour de l'adolescence qu'ils entendent parler des Événements pour la première fois, exception faite des Jeunes de Targe. Les sources documentaires sont mentionnées par **Reiva**, **Zoé**, **Sésé** et **Nikov** comme étant un medium privilégié pour obtenir des informations sur les Événements. La période est abordée plus ou moins brièvement à l'école, selon **Shorylem** et **Sésé**, mais les jeunes sont alors animés par les enjeux de leur âge (travailler à l'école et avoir des bonnes notes), ce qui leur fait appréhender cette matière scolaire dans une extériorité peu propice à la prise de conscience des enjeux que cristallise cette époque, pour leurs proches ou pour la société de KNC. Cette prise de conscience s'effectue de façon variée : pour **Shorylem**, c'est par le biais d'un cours donné par un professeur du collège qu'il réalise « que les kamadra nous ont bien massacrés » (tdp. 239). Ainsi, la première émotion ressentie est la colère. **Zoé** en entend vaguement parler par ses parents. Elle puise dans l'inquiétude que les Événements provoquent chez sa mère, pendant sa grossesse, pour expliquer le penchant hyperactif qu'elle s'attribue. C'est avec d'autres adultes rencontrés au nakamal que Zoé parle de cette période plus en détail et il semblerait que le sentiment qui prédomine alors est la curiosité. C'est dans le cercle de sa famille que **Sésé** entend parler des Événements et la discussion s'oriente sur les trahisons des personnes de Gossanah qui ont indiqué la grotte des 19 aux autorités. Cependant, le sentiment que manifeste Sésé est de l'ordre du désintérêt. Les **Jeunes de Targe** évoquent une transmission abondante de cette période au sein du cercle familial, dès leur plus jeune âge. Peu de constats découlent de cette première analyse, si ce n'est le rôle marginal de la scolarité dans la transmission des Événements (hormis pour Shorylem) et celui, plus central, des proches.

Damien et **Reiva** ont quelques souvenirs des Événements, exclusivement douloureux. Leur position quant à la transmission diverge pourtant fortement. **Damien** adopte une posture de censure-douleur univoque. La posture de **Reiva** est très différente : si elle critique la posture de transmission-réparation, qui occasionne, selon elle, la perpétuation de vieilles rancœurs qu'il s'agit de dépasser, elle encourage les jeunes à parler. Elle n'explicite pas le message qu'il serait important de transmettre, mais nous donne un indice lorsqu'elle prétend que les jeunes ont peur de parler car ils ne souhaitent pas « faire mal » au vieux et qu'ils ont peur que les vieux pensent qu'ils ne sont pas reconnaissants. Par ailleurs, elle insiste sur l'aspect bénéfique de la cause défendue mais condamne la tendance à rejeter la faute sur l'autre. Il semblerait donc qu'elle s'inscrive dans une posture de transmission-réconciliation. Par ailleurs, elle évalue que les vieux ne sont pas prêts à accepter la démarche. Elle estime, en effet, que les vieux ne se sentent pas reconnus et qu'ils tendent de ce fait à entraver la discussion à propos des Événements de façon à en contrôler la version. Elle considère que sa génération se constitue en « zone-tampon » entre d'une part, la génération des vieux et l'entrave qu'ils exercent sur la transmission des Événement, et d'autre part la génération des jeunes qui a besoin de connaitre l'histoire pour aller de l'avant et éviter de prôner la rébellion sans en connaitre les enjeux. Tout comme Reiva, **Shorylem** évalue ses interactions avec les vieux comme

relevant majoritairement d'une posture de transmission-réparation. Même si le sentiment qui prédomine chez lui est un sentiment de colère, son entretien indique que leur discours s'accompagne toujours d'une visée réconciliatrice et d'accomplissement. Comme Reiva, il considère qu'on ne peut pas ignorer le passé, si l'on souhaite aller de l'avant. **Zoé**, qui a grandi dans un contexte plutôt marqué par la censure se rallie à cette opinion. Elle pense même que la connaissance de l'histoire est davantage susceptible de provoquer la tristesse que la colère des gens. Les quelques informations qu'on lui donne semblent orientées davantage dans un processus visant à mieux se connaitre elle-même (transmission-accomplissement) et à valoriser une image de son grand-père comme quelqu'un qui a aidé le peuple mélanésien de KNC (transmission-héritage) ainsi que de minimiser la dimension interculturelle du conflit (tous ensemble contre le gouvernement) (transmission-réconciliation). Elle pense que la censure des vieux a pour but de calmer les ardeurs des jeunes et estime comme Reiva que le problème réside dans le fait que les jeunes, lorsqu'ils se révoltent, ne savent pas dans quoi ils s'engagent. La posture de transmission-réparation est également la première posture relevée par **Sésé**. Contrairement à Zoé, il semble sous-entendre que la connaissance des Événements peut provoquer de la colère. Comme Shorylem, il assortit la posture de transmission-réparation d'une posture de censure-accomplissement à visées réconciliatrices mais souligne que les jeunes ne sont pas immatures au point de tirer des conclusions hâtives de l'histoire et de vouloir se venger. Comme Reiva, il estime que les vieux redoutent que les jeunes aient une autre façon de voir les choses qu'eux, mais quand il aborde le contenu de ce qui distingue leur opinion respective, il souligne l'inverse de ce qui est développé par Reiva : nous avons vu, en effet, qu'elle ne voulait pas vexer les vieux en leur disant de cesser de rejeter la faute sur les autres alors que Sésé pense que c'est la rébellion des jeunes que redoutent les vieux, qui estiment que le conflit n'est pas souhaitable s'il n'est pas encadré par la coutume.

Les **Jeunes de Targe** démontrent avant tout une tendance, chez les membres de leur famille, à transmettre dans une visée d'héritage et à accentuer les exploits familiaux. Le sentiment majoritairement exprimé est un sentiment de fierté. Ils décrivent ensuite une posture orientée vers l'utilisation des Événements par leurs vieux, pour leur faire prendre conscience des difficultés caractérisant la vie dans l'ancien temps. Les **Enfants de Targe** se rallient à ce point de vue. Ni les Jeunes, ni les Enfants de Targe ne précisent les visées de cette information, mais un détour par l'entretien de Malcolm (leur grand-père côté « clan oncle » qui semble être la personne de référence concernant la transmission des Événements) me permet d'envisager trois possibilités :

- une posture de censure-opinion articulée à une transmission orientée vers l'accomplissement et, avec les adolescents, une posture de transmission-réparation ;
- une posture de transmission-réparation que les Enfants préfèrent me taire ;
- une posture de transmission-accomplissement d'une univocité que Malcolm préfère me taire.

4.7 Synthèse générale à propos des postures de transmission et de censure

Deux grandes catégories se dégageant de mes entretiens ont pu être établies : la **posture de transmission** et la **posture de censure**. J'ai ensuite distingué, à l'intérieur de ces grandes catégories, des sous-catégories établissant les objectifs que poursuivent les interviewés lorsqu'ils acceptent ou refusent de parler des Événements.

Trois des quatre sous-catégories correspondant à la ***posture de transmission*** coïncident avec les missions repérées par Mathier (2006) :

- une posture que j'ai appelée de **transmission-réparation**, rattachée à la diffusion d'une mission réparatrice auprès d'autrui : les gens doivent (re)connaitre et comprendre les injustices qui ont été subies et les enjeux de la lutte pour que ces injustices ne se reproduisent pas, pour demander réparation ou pour poursuivre les revendications. Elle est évoquée par Malcolm, Anam, Rebelle, Hip, Daynon, Reiva, Shorylem et Sésé ;
- une posture de **transmission-héritage,** rattachée à la diffusion d'une mission testamentaire : les gens doivent (re)connaitre et comprendre ce qui a été accompli pendant les Événements pour que soit honorée la mémoire des acteurs de ceux-ci. Elle est évoquée par Papa à Jésus, Hip, Daynon, Gorou, Zoé, Sésé, les Jeunes et les Enfants de Targe ;
- une posture de **transmission-réconciliation**, rattachée à la diffusion d'une mission réconciliatrice : les gens doivent (re)connaitre ce qui s'est passé pour comprendre que le conflit n'apporte rien de bon et pour ériger la paix en valeur supra-ordonnée. Elle est évoquée par Henri, Guevara, Papa à Jésus, Anam, Rebelle, Sao, Lovelita, Hip, Gorou, Amajo, Reiva, Shorylem et Zoé;

J'y ai ajouté une posture supplémentaire qui complète les missions repérées par Mathier (2006) :

- une posture de **transmission-accomplissement**, rattachée à la diffusion d'une mission d'accomplissement : les gens doivent (re)connaitre et comprendre les sacrifices faits pour pouvoir s'accomplir dans leur identité ou dans leurs projets propres ou dans ceux plus collectifs, orientés vers la construction du futur pays. Elle est évoquée par Guevara, Papa à Jésus, Rebelle, Shaou, Hip, Gorou, Shorylem, Zoé, les Jeunes et les Enfants de Targe et Amajo.

Les raisons qui poussent les interviewés à ne pas transmettre (**postures de censure**) sont au nombre de six :

- la posture de **censure-oubli** est portée par les personnes qui s'inscrivent dans la catégorie définie par Mathier (2006) comme « traumatisme » (elles veulent oublier la douleur que l'évocation des Événements peut provoquer et éviter de rouvrir les plaies). Elle est évoquée par Al, Papa à Jésus, Anam, Itö, Shaou, Damien et les Jeunes de Targe ;
- la posture de **censure-structure** implique que certaines choses sont tenues secrètes ou rendues accessible à un nombre restreint de personnes, pour gérer les dits et non-dits qui, au sein de l'organisation coutumière, structurent les rapports sociaux. C'est peut-être la raison pour laquelle elle n'a été abordée que par Hip, pendant l'entretien. Le secret

constitue, comme nous l'ont montré les propos de Demmer (2009) un objet complexe. L'aborder en profondeur nécessiterait une ample recherche.

- la posture de **censure-rejet** est portée par certains qui disent ne pas vouloir transmettre à un ou plusieurs type(s) spécifique de personnes, de façon à maintenir à l'écart les traîtres. Elle est évoquée par Daynon, Shaou, Malcolm et Reiva ;
- selon la posture de **censure-paix,** il est préférable de taire les sujets qui fâchent pour préserver la paix, éviter une résurgence des conflits aux niveaux intergroupal ou intragroupal. Il est utile de préciser ici que cette posture se distingue de la posture de transmission-réconciliation. Celle-ci s'inscrivant dans un régime de justice, elle est donc une posture transactionnelle. La posture de censure-paix renvoie à la possibilité de maintenir la paix par l'ignorance (taire les conflits pour mieux les étouffer) et s'inscrit donc dans un régime de violence pour ceux qui l'adoptent et, le cas échéant, de justesse pour ceux qui ignorent. Elle est évoquée par Henri, Anam, Itö, Hip, Daynon et Zoé ;
- la posture de **censure-accomplissement** cherche, comme la précédente, à éviter que les gens réinvestissent les conflits. Elle s'en distingue dans la mesure où elle a pour but de leur permettre de se construire ou de construire le pays futur. De la même façon qu'entre les postures de transmission-réconciliation et censure-paix, cette posture de censure se distingue de la posture de transmission-accomplissement parce qu'elle s'inscrit dans un régime de violence ou de justesse et non pas dans une posture de transaction. Elle est évoquée par Al, Anam, Itö, Hip, Reiva et Sésé ;
- la posture de **censure-opinion** exprime une censure qui est pensée dans un processus éducatif qui tend à valoriser la possibilité, pour les plus jeunes, de se forger une opinion propre. Elle est évoquée par Malcolm et Louis.

De façon générale, la posture de transmission est davantage évoquée que la posture de censure (40 fois sur 25). Les deux postures spécifiques les plus couramment sollicitées sont les postures de transmission-réconciliation et transmission-accomplissement. Les plus jeunes tendent tous à valoriser des postures de transmission et, lorsqu'ils évoquent les postures de censure, c'est de façon critique : les jeunes ont conscience que les vieux veulent exercer un contrôle sur ce qui est transmis et qu'ils recherchent une forme de reconnaissance, craignent que les changements de mentalité n'affectent négativement les jeunes ou que la connaissance des Événements leur donnent envie de se dissiper ou de se venger. Le point de vue des jeunes est clair, face à ceci : ils sont fiers de leurs vieux, désireux de pardonner *alter* et de profiter des apports de la lutte, en termes de justice, pour aller de l'avant. Hormis les Jeunes de Targe, ils s'estiment prêts à affronter le passé avec répartie. Les Jeunes de Targe, quant à eux, sont marqués par le sentiment d'inaboutissement exprimé par leurs vieux et se disent prêt à reprendre la lutte.

III. CONCLUSION

Ma démarche, décrite au fil de ces pages, m'a donné à connaitre un contexte nouveau, sous un angle conflictuel. Intéressée par les revendications politiques, organisées autour de la culture et émises par des groupes qui souhaitent une parité de participation au sein des sociétés dans lesquelles ils vivent, j'ai souhaité étudier la période des Événements en Kanaky-Nouvelle-Calédonie. Cette période est un objet dont il est courant de dire qu'il est encore « trop frais » ou « trop conflictuel » pour être analysé. Mes espoirs se portent à présent sur la façon dont j'ai relevé ce défi : ais-je été suffisamment adéquate pour blesser le moins de personnes possible ? Ai-je été suffisamment humble pour en dire ni trop, ni trop peu ?

La démarche déployée présente un questionnement touffu. Compte tenu de la nouveauté des Événements, en tant qu'objet de recherche et de mon insertion –intense mais courte– en KNC, sa phase exploratoire est étendue. Les synthèses intermédiaires et générales ont pour but de regrouper les principaux apports des analyses.

Constatant les écueils auxquels pouvaient aboutir les lectures interculturelles du conflit, j'ai voulu développer un cadre d'analyse distinct. Il s'est agi de tenir compte des arguments culturels, développés par les groupes pour justifier leurs divergences, tout en centrant l'analyse sur les oppositions qui ne relèvent pas de la dimension culturelle. J'ai portée mon attention sur les connaissances socialement construites à propos du conflit, faisant de mon objet une sorte de mise en abyme de mon projet.

La question qui m'a offert un premier point d'appui a été la suivante : quels types de connaissance (re) produisent et défont les conflits ethniques ?

J'ai découvert le projet politique ambitieux qui caractérisait cette communauté territoriale *de son propre genre.* J'ai également pris connaissance de la « résolution consensuelle », appareillée par les Accords de Matignon-Oudinot, à laquelle avait abouti la quasi guerre civile qui s'y est déroulée, dans les années 1980. La KNC m'a alors semblé offrir un terrain privilégié pour développer cette question. En arrivant sur place, j'ai toutefois observé un grand nombre de tensions. Ces tensions fournissent la trame de cette conclusion.

Comment pouvait-on interpréter la majorité des conflits sociaux en termes ethniques, dans une société où il m'a semblé plus difficile que partout ailleurs de déterminer les origines des différentes personnes composant l'inouï dégradé chocolat, mokka et caramel de cette foule, sur la Place des Cocotiers? Parmi cette foule, qui étaient les « Caldoches » et comment Kanak et Caldoches pouvaient-ils se prétendre à la fois frères ou cousins biologiques et ennemis jurés ?

J'ai traité cette question en observant, dans les tensions émergeant des propos des personnes qui m'ont accordé un entretien de recherche, quelles oppositions elles organisaient et entre quels acteurs. La théorie développée notamment par Rastier (1999) me donnait de bonnes raisons de croire que l'opération d'ajustement entre mémoires individuelles et mémoire collective présidant à la reconstruction d'un conflit, procédait par réduction de la complexité. Cela justifiait par ailleurs mon choix de traiter un conflit considéré comme « trop frais » et non pas d'attendre que cette opération ait cristallisé des groupes aux aspirations homogènes et ethniquement connotés. L'explicitation du conflit, avec les personnes interviewées, m'a permis de constater que sa

reconstruction opérait de façon similaire au phénomène de généralisation, consistant à faire d'un cas singulier une règle générale, fixant ainsi un certain nombre de stéréotypes.

Mon questionnement s'est poursuivi :

Comment pouvait-on prôner à la fois une tolérance extrême envers les siens et autrui, fonder les liens sociaux sur la base de l'accueil et se réclamer d'une unité par rapport à laquelle tous les autres ne pouvaient que s'identifier en termes de négation (les non-Kanak) ?

Comment avait-on pu assassiner celui qui, quinze ans plus tôt, avait pourtant guidé son peuple vers l'espoir ? Comment cette exécution pouvait-elle s'inscrire dans une séquence historique où l'on considérait généralement le conflit comme « résolu » ?

Ces questions m'ont encouragée à m'intéresser de près à la grille de lecture que Martens (2010 ; 2011) a nommée « effet Remus ». Selon cet auteur, ce n'est pas la différence avec *alter* qui provoque en nous des sentiments de xénophobie, pouvant conduire à l'agression mais, au contraire, son rapprochement –identitaire et territorial– ressenti comme une intrusion. J'ai ainsi identifié diverses expressions de l'effet Remus dans les propos des interviewés, ainsi qu'une tension entre appartenance kanak et coutumière. Référant métaphoriquement à cette phrase énigmatique qui m'a été mainte fois répétée –il y a, dans chaque Kanak, pas un, mais deux Kanak : celui de la coutume et celui en contact avec les Blancs– j'ai déterminé non pas deux mais trois profils kanak.

- le Mélanésien de KNC (qui témoigne d'une identité inclusive et en réseau) ;
- le Kanak (qui développe à partir de ses revendications une identité exclusive et circonscrite) ;
- le Mélanésien de KNC et/ou le Kanak, qui se meut dans la réalité de ceux qu'il nomme les Blancs, les Européens, les Occidentaux, les *Kamadra*, ou les *Pwopalés*.

Ces identifications diverses provoquent des tensions intrapersonnelles chez les personnes ainsi caractérisées.

Compte tenu de ces constats, il me fallait trouver un cadre d'analyse permettant de différencier les positions des personnes qui, à travers les entretiens qu'elles m'avaient accordés, collaboraient à mon projet. Je me suis demandé pourquoi ceux qui m'entouraient manifestaient des réactions si variées –enthousiasme, rejet, agressivité, mutisme, ironie, voire cynisme– lorsque je les questionnais à propos des Accords de Matignon-Oudinot et du « destin commun ». Les réactions négatives m'ont d'autant plus interrogée, que les Accords m'apparaissaient alors comme l'archétype du régime de justice, déterminé par Boltanski (1990). Le régime de justice décrivait en effet un processus d'explicitation et d'ajustement réciproque entre différentes conceptions du bien commun, mu par la nécessité de transiger à propos d'un désaccord et à même d'orienter l'action individuelle et l'activité collective.

De ma lecture des entretiens en termes de régimes d'action, j'ai constaté que les interviewés qui exprimaient le moins de souffrance étaient souvent ceux qui manifestaient un engagement fondé en justice. Ils tendaient, en effet, à développer une réflexion orientée vers l'intégration du point de vue d'autrui.

Adopter une perspective qui valorise la transaction m'a longtemps posé la question de l'inscription de ma recherche, d'un point de vue éthique. Le rapprochement allait-il toujours de pair avec un affaiblissement de la violence ? En connaissance des théories de Barth (1969/1995) et de Martens

(2010 ; 2011), prôner ce rapprochement, n'était-ce pas favoriser des situations où, se sentant menacés, les groupes identitaires pourraient projeter l'autre dans une altérité diabolisée et se replier sur eux-mêmes ? Qui plus est, ma posture ne revenait-elle pas à s'inscrire dans une idéologie du métissage ?

Le paradigme de la transaction sociale m'a apporté lui-même les solutions aux problèmes qu'il me posait : transiger n'équivaut pas, en effet, à assimiler différents points de vue, mais à maintenir les conditions d'une collaboration conflictuelle (Schurmans, 1994). Le conflit devient, moyennant ces conditions, porteur d'innovation. Dans cette perspective, il ne s'agit pas simplement de se mettre d'accord, mais bien plutôt de se mettre d'accord sur les désaccords (Van Campenhoudt, Franssen, & Cantelli, 2009) pour construire des compromis de coexistence. Ces compromis provisoires sont à réinventer, à chaque fois que se profile la menace d'une rupture des équivalences (Boltanski, 1990).

Les différents Accords qui se succèdent sur le territoire sont pourvus de cette qualité, mais ils posent le problème de ne pas offrir de réponse claire à ceux qui, depuis bientôt quarante ans, attendent l'indépendance. Il serait donc, à mon sens, judicieux de tenir compte de ces attentes, dans la formulation de nouveaux accords et de rassurer les gens en leur proposant de réelles améliorations. En effet, pour certaines personnes interviewées, les Événements sont envisagés comme une rupture historique. Il n'y a pas de continuité entre ce qu'ils ont fait et ce qui se fait, et la seule façon pour eux de reconduire le projet d'indépendance se trouve dans la possibilité de recommencer « les Événements ». Pour les autres, les revendications défendues lors de cette période ont abouti à des améliorations mais se poursuivent, en s'organisant sur d'autres fronts, notamment celui de la formation des jeunes. La façon dont ils se projettent dans le futur imprime une suite logique avec les décennies passées.

Je n'honorerais pas ma question de départ –quels types de connaissance (re) produisent et défont les conflits ethniques ? – si je n'apportais aucune piste de réflexion, en ce qui concerne ce que je nomme « réelles améliorations ».

Au terme de ma recherche, je postule qu'une connaissance qui (re) produit les conflits ethniques est une connaissance orientée soit vers l'essentialisation des groupes en conflit et des individus affiliés, soit vers la négation du conflit et vers sa dissimulation. Dans cette seconde perspective, une acception en termes « d'Evénements », visant à réunir ce qui s'est passé dans une séquence inédite et révolue, entre en concurrence avec une appréhension en termes de « plusieurs événements caractérisant un conflit social non résolu, passé et présent ».

Par conséquent, une connaissance qui défait les conflits ethniques est une connaissance qui affronte ce qui, du conflit, n'est pas résolu, tout en s'affranchissant des manœuvres idéologiques qui autorisent, intentionnellement ou non, la disparité de participation. S'affranchir des manœuvres idéologiques implique de donner aux interlocuteurs la possibilité de se définir dans l'interaction, sans les assigner à des groupes marqués par une homogénéité hétéro-attribuée. Cela implique également de ne pas être d'accord. Dans un contexte où l'exercice de la politique exige de se situer dans une opposition, historiquement construite sur le rejet du point de vue d'*alter*, ne pas être d'accord consiste justement à accorder à celui-ci une plausibilité en propre.

Cette capacité –celle d'accorder à autrui une plausibilité en propre– ne permet pas seulement de transiger lors de conflits interpersonnels ou groupaux. Elle est également porteuse d'émancipation

pour soi. L'outil que j'ai envisagé pour effectuer une lecture renouvelée des tensions qui, toutes ensemble, forment le conflit étudié est la grammaire des mondes, développée par Boltanski et Thévenot (1991) et Boltanski et Chiapello (1999). Cet outil m'a permis de mettre en évidence les grandeurs que les acteurs du territoire utilisaient pour définir le bien commun, pour fonder la critique et pour fabriquer des compromis. Les conclusions les plus intéressantes auxquelles cette lecture a abouti sont les suivantes : si toutes les personnes expriment de nombreuses tensions, celles qui semblent le mieux assumer celles-ci au niveau intrapersonnel sont celles qui puisent dans les registres argumentatifs les plus variés. Pouvoir comprendre que les points de vue opposés poursuivent tous un bien commun permet une interprétation nuancée des phénomènes en jeu et un positionnement moins tranché. Les personnes concernées identifient les contradictions à la source des tensions et les assument. Elles se mettent au défi d'en *faire quelque chose* et orientent leur action en conséquence. De cette façon, elles s'actorialisent. L'extrême inverse a également été observé : les personnes qui demeurent dans un système de conventions uniquement coutumier, auquel j'ai rattaché le monde domestique, expérimentent une cohérence garantie par des conventions stabilisées. Les tensions sont donc peu lisibles dans leur propos. Ceux, enfin, qui nient en bloc la légitimité d'autrui sont ceux qui expérimentent le plus douloureusement les tensions. Ils oscillent entre le monde domestique et le monde civique et cette indécision semble bloquer leur action :

> *645. Daynon : Et par la suite, voilà. Aujourd'hui, on est en deux mille combien? Et je crois qu'aujourd'hui, c'est l'indépendance associée ou je sais quoi. Mais si tu reviens plus tard, toi le Kanak, tu ne seras plus chez toi. Parce qu'à leur venue, les autres t'auront noyé. Demain vous serez pour l'indépendance ou non ? Dis oui ou non. Tous les Blancs vont devenir kanak. Mais toi le Kanak? Fini!*
> *646. H : Tu ne peux plus décider.*
> *647. D : Tu peux plus décider! Puisque tu as laissé passer ta seule occasion.*

Ceci montre que « la culture » infléchit les positions de uns et des autres mais pas de la façon habituellement envisagée. Elle influence partiellement la façon dont les personnes affiliées conçoivent le bien commun, mais c'est bien ces conceptions qui organisent le conflit et non pas la « culture ». D'autre part, les différentes logiques argumentatives sont liées aux dynamiques mobilisées par les individus, pour s'identifier. Ces dynamiques manifestent une évolution de la forme culturelle (qui semble correspondre au monde domestique) à la forme statutaire (intégrant aux autres mondes, les mondes marchand et industriel), passant par la forme réflexive (puisant principalement dans le monde civique).

Au début de mon projet, on a parfois qualifié de façon positive mon extériorité, par rapport au conflit de KNC. Pour certains, mon point de vue extérieur (ni kanak, ni calédonien, ni français) pouvait apporter quelque chose de nouveau. Je tente donc ici de puiser ce qui, de mon expérience suisse, pourrait intéresser la problématique locale : le système de démocratie représentative français favorise le face à face entre majorité et opposition. Pour cette raison, il est, de mon point de vue, peu adapté au contexte. Il institutionnalise en effet : (1) la rigidification des deux camps ; (2) l'oligarchie, déjà trop ancrée historiquement et (3) le désinvestissement des modes de prise de décision de type dialogal. Par contraste, le système politique suisse n'est, certes, pas la panacée mais pourrait offrir des pistes de réflexion. Basé sur une démocratie fédérale et directe, il institue une autorité s'exerçant par le biais d'instances plurielles, parmi lesquelles un conseil fédéral, dont les différents membres assument la présidence du pays, selon une rotation annuelle. Il favorise les

prises de décision dans une direction *bottom-up*, ainsi que la formulation de compromis de coexistence entre des régions très distinctes, tant linguistiquement que dans leur fonctionnement.

Revenons-en à mes interrogations initiales : Pourquoi les Événements étaient-ils si souvent sollicités alors que leur description ne se bornait, paradoxalement, qu'à l'évocation de leurs balises historiques ? Pourquoi la KNC était-elle tour à tour décrite comme « pays du non-dit » et « terre de parole et de partage » ?

Que signifiait cette constante préoccupation pour les jeunes, alors même que le silence de cette partie de la population semblait insondable ?

Les gens ne parlent, finalement, pas beaucoup des Événements, ils s'en servent pour expliquer le présent. Lors de la construction des entretiens avec l'aide de mes interlocuteurs, j'ai développé une réflexion visant à comprendre ce qui organisait la transmission et la censure des Événements. Concernant la censure, j'ai été surprise de constater que les jeunes étaient tout à fait au courant de ce qui pouvait motiver les vieux à exercer une forme de censure : la douleur, le rejet de celui pouvant véhiculer une interprétation différente, le désir de réconciliation et la peur de réveiller des velléités vengeresses, le souhait de voir les jeunes s'accomplir dans un cadre social délivré du poids de l'histoire, ou de leur permettre de se construire une opinion propre. Les jeunes ont répondu d'une voix qu'ils étaient prêts à savoir.

Si la violence ou la honte des Événements peut relever, pour certains, du secret de famille[493], il est aujourd'hui nécessaire de rompre ce silence, pour que les nouvelles générations puissent prendre acte des processus socio-historiques qui ont concouru à la construction de la société dans laquelle ils vivent. La prise en charge de cette histoire pourrait faire des Événements une transmission qui ne relève pas seulement du traumatisme, mais également une transmission susceptible donner sens au travail de rapprochement à l'échelle territoriale et mondiale, poursuivi par les jeunes générations.

Cette recherche m'a apporté la conviction que la période des Événements devait constituer un objet d'enseignement prioritaire, en contextes familial et scolaire. Ce qui ressort de mes entretiens me rassure sur la transmission familiale : ses visées sont massivement exprimées en termes de paix, de réconciliation et d'accomplissement. En ce qui concerne le contexte scolaire, tout reste encore à créer. Il serait à mon sens souhaitable de réfléchir à la mise en place d'un enseignement basé sur des études de cas concrets. Ces cas pourraient être choisis sur la base de leur propension :

- à illustrer la complexité des engagements des uns et des autres ;
- à encourager une réflexion sur les articulations entre niveaux d'analyse (familial, local, régional et territorial) ;
- à manifester les contradictions à l'origine des tensions ressenties non seulement entre les groupes, mais aussi aux niveaux inter et intrapersonnel.

[493] Relevant d'une honte ou d'une violence insurmontables, les secrets de famille ne peuvent « pas recevoir d'inscription verbale dans la mémoire familiale. Mais ils ne sont pas pour autant "hors symbolisation". Ils sont présents dans la vie psychique et relationnelle de celui (ou de ceux) qui les a (ont) vécus sous une forme affective et comportementale. Il en résulte des distorsions entre les différents types de communication du parent. Ces distorsions, jointes à l'interdit qui est opposé à l'enfant de connaître l'événement en cause, peuvent avoir des conséquences dramatiques sur plusieurs générations. Elles peuvent en particulier provoquer chez les descendants des attitudes émotionnelles ou des conduites dont le sens leur échappe et qui les contraignent à leur insu » (Tisseron, 1994).

En résumé, cette transmission viserait à lutter contre la tendance à opérer des raccourcis et à réduire la complexité du conflit en l'ethnicisant. Il s'agit de « reconnaitre et d'accueillir la complexité de l'incertain, en le prenant à la fois comme limite et condition du processus de devenir humain » (Chello, 2013, p. 85). Il s'agit de « repenser l'agir formatif comme une séquence d'ajustements successifs et réciproques (…) [et de] concevoir l'intervention éducative comme un processus de réflexion et de médiation pour le développement du bien individuel et commun » (Chello, 2013, p. 85).

Lorsque j'ai débuté mon projet, mon intention de départ était de mettre en évidence ce qui liait les personnes prises dans le conflit, plutôt que ce qui les différenciait. C'est pourquoi je m'étais inspirée de la citation de Walles Kotra, présentée en exergue de ma thèse, pour nommer celle-ci « Le ciment de mes ancêtres ». Il arrive souvent qu'un intitulé de thèse se modifie en cours de route, et je n'excluais pas cette possibilité, mais ces cinq mots me semblaient porteurs d'une énigme qui s'est, au fil du temps, précisée. Référant à la fois aux vieux, enterrés sur les terres disputées par les Mélanésiens de KNC et dont la présence est encore si palpable, aux vieux bagnards, aux vieux vietnamiens, venus travailler à la mine dans de tristes conditions, ils posent la question pressante du liant, qui permettrait de maintenir ensemble les communautés. La solution réside dans la mise au jour de ce qui, par le passé, a opposé les communautés, mais aussi de ce qui les a reliées. Elles ont fondé une société basée sur un modèle où le monde domestique occupe une place centrale, qui fait de la famille une valeur partagée. Or, les familles sont métissées et il y a bien plus de que du français dans ce Caldoche qui contemple l'impressionnante collection des photos de ses enfants et petits-enfants sur le buffet. Bien plus que du Mélanésien dans ce Kanak qui a su puiser dans cette folle et créatrice effervescence qui a eu cours, en France, dans les années 1960, pour se rendre justice. Il n'y a pas besoin de chercher très loin pour voir que leurs valeurs sont largement partagées. Et il y a avant tout leur réussite : celle d'être parvenu à faire d'une commune souffrance un endroit où il fait malgré tout bon vivre. Ils ont réussi à cesser les violences par amour pour leurs enfants. Le monde a désespérément besoin qu'ils poursuivent cette réussite. Si les préoccupations de type marchand et industriel ne peuvent pas être écartées, les efforts de réconciliation pourraient avant tout s'orienter vers la recherche d'un compromis civique et domestique qui saura intégrer les contradictions inhérentes à la démocratie. J'y reviendrai.

Je vais maintenant présenter, pour chaque interviewé, un extrait représentatif de la posture transactionnelle décrite dans ce travail. En terminant ma thèse comme je m'apprête à le faire, j'ai conscience de prêter le flanc à des critiques de naïveté ou d'angélisme. Mes développements antérieurs m'auront prémunie, je l'espère, de telles critiques et je ne choisirais pas une telle fin si, dans chacun de mes entretiens, je n'avais trouvé cette voix qui, en dépit de son caractère parfois minoritaire, s'est toujours laissée entendre et qui représente donc une option possible pour chacun :

> *424. Primo : Alors vivre ensemble, qu'est-ce que ça veut dire « vivre ensemble » pour les Mélanésiens? « Vivre ensemble »… du fait de la colonisation, ce sont les Mélanésiens qui ont accepté petit à petit de venir vers le mode de vie européen. (…) Donc vivre ensemble, qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire simplement respecter la façon de vivre de l'autre. Et puis trouver un moyen terme…*
>
> *653. Morini : Et bien le destin commun, ça veut dire qu'on doit vivre ensemble. Donc on doit se comprendre, on doit discuter, dialoguer et régler tous les problèmes que l'on peut trouver en face, d'une façon intelligente à l'amiable, à la coutume, avec le respect. Le respect de la coutume c'est très important.*

258-263. Guevara : Je peux avoir un problème avec vous, par exemple, parce que vous, vous ne savez pas au point de vue de la coutume, quand vous parlez de la coutume. (…) L'Européen, des fois il fait, parce qu'il ne savait pas, mais quand il sait, il respecte. (…) On peut pardonner à des gens qui ne comprennent pas, parce qu'ils viennent et puis ils apprennent.

143-161. Daynon : C'est donc comme on dit: « si c'est ton ami, c'est mon ami ». Mais il faut que tu me présentes. Sans ça, je vais y aller parce que je vais croire que c'est une personne qui passe. De passage. (…) Tu fais avec le cœur, tu ne fais pas… la coutume qui est en bas, là. Par exemple le urëpärä pour l'argent, c'est pour montrer ce que tu as. (Il se réfère à la coutume que j'ai faite à mon arrivée chez, son cousin, mon hôte). Mais c'est ancré là. Je te vois un jour je dis « ah, c'est Héloïse. Je la connais ». Voilà. Tu viens, tu n'as plus à demander quoi que ce soit parce que c'est bon.

8-17. Malcolm : Envers les gens d'ici, on n'avait pas de problème. Ici on se connaît (…) les Calédoniens de souche, on veut les garder. (…) Ce qu'on aime, c'est vivre ensemble avec les gens de chez nous.

842. Al : Aujourd'hui les gens sont/ je pense, d'après les Événements, sont devenus très matures, très intelligents. Maintenant (…) on en parle. Je crois que ça c'est l'aboutissement des… de ces Événements qui nous a rendu matures, plus adultes. Comme aujourd'hui on…/ de par les revendications idéologiques hier/ aujourd'hui on prône le vivre ensemble. Le destin commun.

540. Papa à Jésus : Maintenant on a changé. On a dit : « et bien voilà, le pays appartient à nous tous parce qu'ils nous ont reconnu, ils ont reconnu qu'il y a un peuple premier, le peuple kanak est là, voilà ». Et puis on a dit : « et bien il faut donner-donner ».

183-189. Rebelle : Mon ami avec qui je sortais tous les 15 jours en Alsace (…) quand je suis revenu, il est revenu. Il est venu derrière moi, trois mois. Il est resté presque trois ans à Lifou. (…) Mais quand il est parti, mon papa a dit comme ça : « Va, va mon fils, mais tu t'en vas avec la bénédiction de chez nous ». Il est arrivé à Nouméa : aujourd'hui, une journée, deuxième jour, ils l'ont pris à la mairie. Parce que c'est les bénédictions de la maison. Parce que chez nous, c'est comme ça.

648. Anam : Le destin va se tourner pour que l'on n'ait plus à dénigrer l'autre, qu'on puisse travailler ensemble sans se/ On peut travailler ensemble que ce soit n'importe quel parti, n'importe quelle couleur. Dans nos cultures, il faut respecter… que chacun respecte l'autre… c'est ça !

390. Sao : Si l'Etat français est honnête et il veut faire des destins communs, des gens qui veulent vivre là, nous ça ne nous dérange pas qu'ils vivent là ! S'ils sont là pour aider le pays, s'ils aiment bien y vivre mais qu'ils aident aussi à monter un état, une société et bien c'est bien. Et puis que ça tourne, quoi, tu vois ? Mais si c'est pour dominer d'autres, ou c'est encore qu'il y ait des gens qui sont à l'aise et d'autres pas à l'aise, ce n'est pas bien.

806-810. Louis : Mais quand tu habites dans un pays d'accueil, tu es censé… respecter les lois. Moi je veux dire, il ne me viendrait pas, à (nom Village), l'idée de ne pas respecter la coutume et de tenir des propos offensants. (…) Comme par exemple politiquement, ça ne m'est pas venu à l'idée de… de m'afficher de droite... alors que j'aurais très bien pu le faire.

240-242. Itö : Et bien parce que les relations, le lien avec les relations, c'est que tu as toutes les ethnies, tu vois quand on est en métropole, on voit bien avec les étudiants. Quand on se retrouve là-bas, quand on dit « Calédonien », mais tu as le Kanak, le petit chinois, le petit javanais, le petit zoreille qui est venu,

là, le petit calédonien, qui est resté là, mais on se reconnaît tous là-bas. Mais arrivés ici, quand on rentre dans nos familles et bien la différence ressort. (…) [on apprend] à se connaître ! Mais déjà à l'identification, on ne fait qu'un.

395. Gorou : Destin commun, on est en plein dedans déjà. Moi je le vois. Et bien je te disais que le destin commun, nos grands-parents l'ont fait avant nous avec les autres ethnies : Javanais ou autres. C'est dans ce sens-là qu'il faut continuer. (…) Mais avec plus d'égalité dans la façon de faire, dans la façon de faire profiter les différentes ethnies, différents travailleurs de ce pays parce qu'il faut que ça profite en premier lieu aux travailleurs et aux gens, aux minorités de ce pays et ça ne profite pas, ça a été le cas pendant des années à une certaine classe et à certaines familles.

49. H: Si je comprends ça (la coutume), j'arrive à comprendre la manière dont les gens vivent ici. Vous avez l'impression que ceux qui ne sont pas Kanak, ils comprennent facilement ou…?
50-52. Shaou : Kanak c'est comme les autres ethnies, c'est comme ça. (…) S'il a un lien avec nous, il va comprendre. Si non, il ne va pas comprendre.

645. Lovelita : Il ne faut pas chassez les Blancs ou les Chinois ou n'importe qui. Laissez-les, ils vont travailler chez nous ». Moi, pour moi, bon, on va… c'est nous-mêmes qui allons commander quoi. Comment déjà ? C'est un gouvernement quoi, les grosses têtes comme on dit ça à Nouméa ! Chez nous. Mais il ne faut pas chasser les gens comme ça.

287-297. Hip: Et bien justement, tu as bien vu le…/ tu es restée ici et tu as bien vu que les gens s'amusent avec toi, ils rigolent avec toi, ils plaisantent. (…) Et bien c'est pour ça que j'ai dit à eux : « Eh, quand les gens qu'on ne connait pas rentrent dans le nakamal ou bien dans le magasin, on ne peut pas tourner le dos. Il faut aller dire bonjour et puis discuter ».

1076-1078. Amajo : Il y en a un qui fait un pas là et de l'autre côté, il fait un pas, donc. Après, petit à petit, les quatre pas vont juste faire deux pas, après il y aura juste deux pas, deux pieds, tu vois ? Tu vois le dessin ? (…) Et donc après ça va être deux, et quand on dit deux, ça va être/ ça sera juste un.

193-195. Damien : Dans l'ouverture de l'esprit. C'est une grande ouverture. Quand tes parents te disent « oui, les blancs c'est ta, ta, ta, ta, ta » quand ils formatent l'enfant déjà, ils lui disent « c'est comme ça ». Moi j'avais un papa qui disait « voilà, qu'il soit jaune, vert, blanc » ou… je ne sais pas moi, ou martien! (…) « la solution c'est… dans le sang rouge ». Il m'a aussi appris à respecter l'être humain tel qu'il est.

415. Reiva : Oui, la génération Oudinot en fait, elle a connu le retour au calme, mais nous on n'a pas connu vraiment la violence, on n'a pas gardé ça dans notre mémoire. On a juste gardé le fait qu'on a recommencé à vivre avec les petits Kanak, avec les petits Caldoches, comme si de rien n'était. Et aujourd'hui on se rend compte qu'il y a des gens qui n'ont pas oublié cette violence. Mais nous on ne veut pas qu'elle se reproduise et on veut continuer sur le… chemin de la paix/

290. H : Ok, toi qu'est-ce que tu penses de tout ça? De ce qui s'est passé?
291. Shorylem : C'est tragique, mais on ne va pas rester sur le mur. On va essayer de… si tu veux, on va essayer de travailler ensemble. (Il chuchote) on va essayer de travailler ensemble. Pas se battre avec des fusils… on va plutôt essayer de travailler ensemble, de chercher des solutions.

250-258. Zoé : Moi je me sens respectueuse d'eux. C'est-à-dire, c'est leur histoire, c'est leur terre, il y a eu… quelque chose (de) fait par nos générations. (…) S'il y a des choses à dire (…) il ne faut pas prendre de pincettes en fait. Plus on prend des pincettes… plus, pire c'est ! C'est peut-être les gens les plus

francs et les moins détournés par des jolis mots ou phrases. (…) Et c'est peut-être … que je ne me sens pas appartenir à cette culture, parce que ce n'est pas la mienne (…) mais je me sens proche de ça.

357. Sésé : En fait on est des êtres humains, c'est vrai, ils sont/ alors pourquoi ne pas… m'habituer à vivre avec eux ? Et ça fait que maintenant/ mon opinion maintenant, sur les différentes ethnies, ça s'est amélioré, c'est devenu plus positif quoi.

841. Nikov : Tu peux être chinois, tu peux être machin, machin, tu peux être chinois mais si depuis bébé, tu as grandi avec (les Kanak) et bien ça va être appliqué pour toi aussi (le droit coutumier).

OUVERTURE

Les différents questionnements développés dans cette thèse étant nombreux, ils fournissent autant de pistes d'investigation qui gagneraient à être étudiées plus à fond. La limite principale que j'attribue à ce travail est, en effet, la suivante : à vouloir embrasser une problématique trop large, j'aurai sans doute perdu en précision et en finesse. Une étude plus approfondie des nombreuses logiques émises par mes interlocuteurs aurait certainement dévoilé des dynamiques intéressantes. J'aurais pu, par exemple, identifier les différentes tensions qui font passer les interviewés d'une argumentation de type domestique, à une argumentation de type civique, ou industrielle. Une étude croisée des façons dont mes interlocuteurs se positionnent, dans les différents ensembles logiques déterminés dans les sous-chapitres 1 à 4, m'aurait sans doute permis de mettre en évidence des rélations, par exemple entre leur conception du destin commun et les objectifs qu'ils poursuivent à travers la transmission de Événements. Les positions ont d'ailleurs été, pour la plupart, codées, et je projette d'effectuer une Analyse Factorielle des Correspondances afin de déterminer des profils plus précis.

Par ailleurs, malgré l'étendue du questionnement développé, un grand nombre de nouvelles questions se posent encore. Il m'a semblé, par exemple, que les revendications de redistribution s'appuyaient plutôt sur le monde civique et la forme réflexive, alors que les revendications de reconnaissance s'appuyaient plutôt sur le monde domestique et sur une articulation entre formes réflexive et culturelle. Une investigation plus poussée permettrait peut-être de confirmer cette intuition.

Les tensions ressorties des entretiens se sont organisées autour de diverses thématiques, toutes rattachées à ce qui m'apparaît comme une articulation difficile des principes au fondement de la démocratie. Le système coutumier est organisé sur la base d'un système d'entraide (*manathith*, don et contre-don), dont la mise en œuvre se trouve interrogée par l'aide sociale et l'accès croissant des habitants à l'activité salariée. Cet accès favorise l'accumulation des biens : privées de champ, de temps ou de savoir-faire à consacrer à l'agriculture, à la chasse ou à la pêche, les personnes ne peuvent pas subsister si elles n'économisent pas un minimum. Mais la convention coutumière d'entraide entre alors en concurrence avec cette nécessité. Cela peut décourager certains à entrer réellement dans une profession, ils préfèrent donc ne rien faire et compter sur l'assistance. Ce phénomène donne du grain à moudre à ceux qui auraient un intérêt à décrédibiliser « les Kanak » pour leur dénier la faculté de gouverner. Quand ils travaillent, les habitants des tribus peuvent, pour les mêmes raisons, hésiter à y retourner et se retrouvent privés de leur ancrage communautaire.

Les exigences de redistribution et de reconnaissance (Fraser, 2004) portées par le peuple kanak, défini dans les accords de Matignon comme « peuple premier », renvoient donc à la problématique de l'intégration d'une minorité socio-économique dans un État nation. Pour Blanc (2012), la mixité sociale se trouve au cœur du conflit entre la liberté et l'égalité. Une politique visant la dissolution des inégalités se confronte à un paradoxe touchant au plus près les valeurs fondatrices de la République démocratique que représente la France. L'idée d'unité présuppose en effet la lutte contre les inégalités (Égalité), mais elle bute contre les critiques faites envers l'État-Providence : « La sécurité sociale et l'ensemble de la protection sociale auraient des effets pervers ; les individus deviendraient des ″assistés sociaux″ et ils attendraient tout de l'Etat, au lieu de chercher à se sortir d'affaire par eux-mêmes » (Blanc, 2012, p. 2), réduisant ainsi leur libre-arbitre (Liberté). Référant à Alexis de Tocqueville et à Georg Simmel, l'auteur affirme que le conflit entre égalité et liberté est irréductible, chose qui a peut-être entraîné la nécessité de leur ajouter une troisième exigence, celle de la fraternité. Paul Bernard (1999) approfondit cette réflexion en référant à la notion de « cohésion sociale », notion qui, à l'instar du « vivre ensemble » ou du « destin commun » prônés en KNC, peut être envisagé comme un « quasi-concept ». Les quasi-concepts sont, en effet, ainsi définis :

> Constructions mentales hybrides que le jeu politique nous propose de plus en plus souvent, à la fois pour détecter des consensus possibles sur une lecture de la réalité et pour les forger. (…) Ces constructions ont deux faces : elles sont d'une part fondées, en partie et sélectivement, sur une analyse des données de la situation, ce qui leur permet à la fois d'être relativement réalistes et de bénéficier de l'aura légitimante de la méthode scientifique ; et elles conservent d'autre part une indétermination qui les rend adaptables aux différentes situations, assez flexibles pour suivre les méandres et les nécessités de l'action politique au jour le jour. (…) Il faut les considérer comme des données, comme des indicateurs de ce que ce discours politique veut dire et de ce qu'il veut faire. (Bernard, 1999, p. 48)

L'auteur propose de déconstruire le quasi-concept de « cohésion sociale » en faisant appel à la dialectique de la démocratie. Il résume l'ordre social à la question suivante : « En raison de la concurrence incessante des êtres humains pour obtenir des ressources rares, qu'est-ce qui permet aux gens de vivre paisiblement dans une société civile ? » (Bernard, 1999, p. 49, citant Cope et al., 1995, p. 39). Trois réponses sont données, qui font écho à la devise républicaine issue de la révolution française :

- Liberté : « Les libéraux classiques insistent sur le libre jeu des préférences individuelles, qui s'expriment évidemment dans les marchés, mais aussi dans les démarches volontaires de compassion » (Bernard, 1999, p. 49).
- Égalité : « L'ordre social s'effondrera si les écarts de condition entre les catégories sociales (…) s'accentuent au point où les injustices conduisent au conflit et à l'éclatement » (Bernard, 1999, p. 49).
- Fraternité (à laquelle a été récemment substituée la notion de solidarité) : « Il faut arc-bouter les institutions de la société vers la production et le maintien d'une cohésion fondée sur le partage de valeurs communes » (Bernard, 1999, p. 49).

Bernard (1999) constate l'indissociabilité des trois composantes et dégage les « avatars de l'ordre social » consécutifs à la négligence de l'une (ou deux) de celles-ci, au profit d'une (ou des deux) autre(s). La dialectique mentionnée réfère au fait que ces composantes sont, d'une part, nécessaires

les unes aux autres. Une société basée presque exclusivement sur l'Égalité peut, par exemple, être marquée par la contrainte et l'uniformité. Certains régimes communistes ont fait l'objet de telles critiques. Autre exemple : une démocratie qui subordonne l'Égalité aux deux autres valeurs est une démocratie à tendance pluraliste. Certains états postcoloniaux marqués par l'articulation entre des influences communautaristes et néo-libérales en fournissent de bonnes illustrations.

D'autre part, ces composantes se contredisent :

- la liberté, surtout la liberté économique et encore plus sa forme néolibérale, menace évidemment l'égalité et elle réduit la solidarité à l'action interpersonnelle ;
- la recherche effrénée de l'égalité peut noyer la liberté dans l'uniformité et empêcher la solidarité d'exister et de commander un engagement ;
- certaines interprétations de la solidarité peuvent devenir ennemies des libertés et servir de prétexte à la perpétuation des inégalités. (Bernard, 1999, pp. 49-50)

La complémentarité et les contradictions susmentionnées permettent, selon Bernard (1999), de mieux comprendre la variabilité des compromis qui donnent forme à l'ordre social démocratique : « De ce ballet ternaire entre thèses et antithèses ne peuvent émerger que des synthèses provisoires, compromis historiques élaborés par des forces sociales qui s'affrontent au nom de la liberté, de l'égalité et de la solidarité » (Bernard, 1999, p. 50).

Sans surprise, les critiques adressées au « monde mélanésien » ressemblent à celles fréquemment adressées par le discours des États démocratiques aux « minorités » dont ils se rendent responsables. D'où viennent ces critiques ? Il est à mon sens nécessaire de s'interroger différemment. Les trois piliers de la triade démocratique peuvent entrer en rivalité dès lors qu'une importance accrue est accordée au (non)respect de certains de ceux-ci, au détriment des autres. Ils peuvent donc se critiquer réciproquement. Ainsi, en évoquant l'égalité contre la liberté, on condamnera les systèmes qui encouragent l'exploitation horizontale, sous vernis d'entraide ; en évoquant la liberté contre la solidarité, on critiquera les personnes qui dépendent de l'assistance ; en évoquant l'égalité contre la solidarité, on critiquera un système d'entraide qui empêche certains de jouir du fruit de leur labeur.

Le système d'économie assistée, actuellement en place en Kanaky-Nouvelle-Calédonie, empêche la conduite de projets de développement (Freyss, 1995). Le boom du nickel marquant le territoire entre 1969 et 1972 et la récession qui s'ensuit poussent l'Etat à augmenter les transferts de fonds publics, servant de substitut à la croissance. Parallèlement, deux stratégies de changement social s'opposent dans la politique des années 1960-1979 : celle du gouvernement français qui tente de promouvoir la réduction des inégalités entre « monde européen » et « monde mélanésien », afin d'amoindrir les revendications indépendantistes, et celle des leaders indépendantistes qui cherchent l'émancipation et l'indépendance à travers le développement. Ne se reconnaissant pas dans une société façonnée par la France, les indépendantistes rejettent la stratégie française et engagent les Événements. Freyss (1995) lit les Accords de Matignon comme une manœuvre de l'Etat visant le maintien du territoire dans la France. L'auteur poursuit l'analyse des rapports sociaux et économiques, façonnés par l'exercice de la domination coloniale, en identifiant deux modalités du changement social diffus : celle de la société mélanésienne domestique et celle du groupe social urbain (les Kanak urbanisés). Le puzzle socio-politique constitué par la société kanak domestique contemporaine est

régulièrement reconfiguré par l'accueil des étrangers et les alliances matrimoniales, nécessitant un temps et une mobilisation collective conséquents. Le capital kanak est indissociable de la circulation des biens et des services qui s'exercent lors de l'accueil et des mariages : la production et l'accumulation sont ainsi subordonnées à la circulation. Le point d'équilibre du travail nécessaire est donc fixé sur le niveau social moyen des besoins, reposant sur les « normes coutumières du bien vivre ». Si ces normes se calquent sur le cycle de l'igname, le travail rémunéré est envisagé dans un temps court, correspondant à ce cycle et empêchant l'accumulation des biens et productions. Ainsi, pour Freyss (1995), ces résistances sont au cœur des contradictions générées par le changement social actuel.

Mais un nombre croissant de personnes résidant à l'extérieur de Nouméa recherchent néanmoins un emploi salarié et quittent les tribus, constituant une population urbanisée stable et engageant une différenciation sociale, économique et culturelle de plus en plus marquée entre société domestique (des tribus) et société urbanisée. Les générations ayant quitté les tribus maintiennent une relation avec celles-ci et se retrouvent donc dans un entre-deux, alors que les jeunes générations nées en ville forment peu à peu une société spécifique aux zones urbaines. Par ailleurs, l'économie assistée crée un déséquilibre entre revenus salariaux et revenus agricoles, engageant une contradiction entre les fins du développement et les moyens de celui-ci. L'augmentation des salaires provoque le désintérêt d'une grande partie de la population rurale quant à l'activité agricole. Ce phénomène, couplé de difficultés liées au transport et à la commercialisation des produits, conduit de nombreux projets de développement à l'échec. En 2010, KNC ne couvre que 42,3% des denrées agricoles qu'elle consomme –soit 7,7% de moins qu'en 2006[494]– et l'importation augmente considérablement le coût de la vie.

Dans un contexte où les possibilités d'exercice de la démocratie sont à ce point mises à mal, il devient outrageux d'attribuer le non-respect de ses fondements à la population qui, d'une part, tente de s'extraire avec peine du joug colonial et, d'autre part, cherche à s'adapter au mieux à un mode de gouvernance exogène et contradictoire. Une étude de la pluralité des compromis qui donnent forme à l'ordre social démocratique en Kanaky-Nouvelle-Calédonie permettrait de tordre le cou à un certain nombre de stéréotypes.

Les lecteurs ayant parcouru ces pages auront sûrement remarqué mes efforts pour ne pas présenter mes interlocuteurs kanak comme inscrits dans une altérité fondamentale. Au fil de mon travail, j'ai toutefois remarqué un certain nombre de conventions récurrentes dans les discours des personnes interviewées et dont la spécificité mériterait d'être relevée : celles-ci ont, en effet, souvent disqualifié les jeunes « qui criaient Kanaky sur la route » en décrivant ce comportement comme inadéquat, dépassé ou inutile. D'un autre côté, la perte de repères identitaires des jeunes a été également soulevée, pour expliquer leur propension à l'intransigeance. Envisagées comme opposées à cette intransigeance, les conventions coutumières ont quelque fois été évoquées comme intrinsèquement porteuses du remède aux conflits. Il me semblerait donc tout à fait intéressant de se pencher sur ce qui, dans les Accords, relève de la coutume, sur ce qui, dans la coutume, favorise la résolution des conflits ainsi que sur la façon dont les personnes s'affiliant à la coutume évaluent les modes exogènes de gestion des conflits.

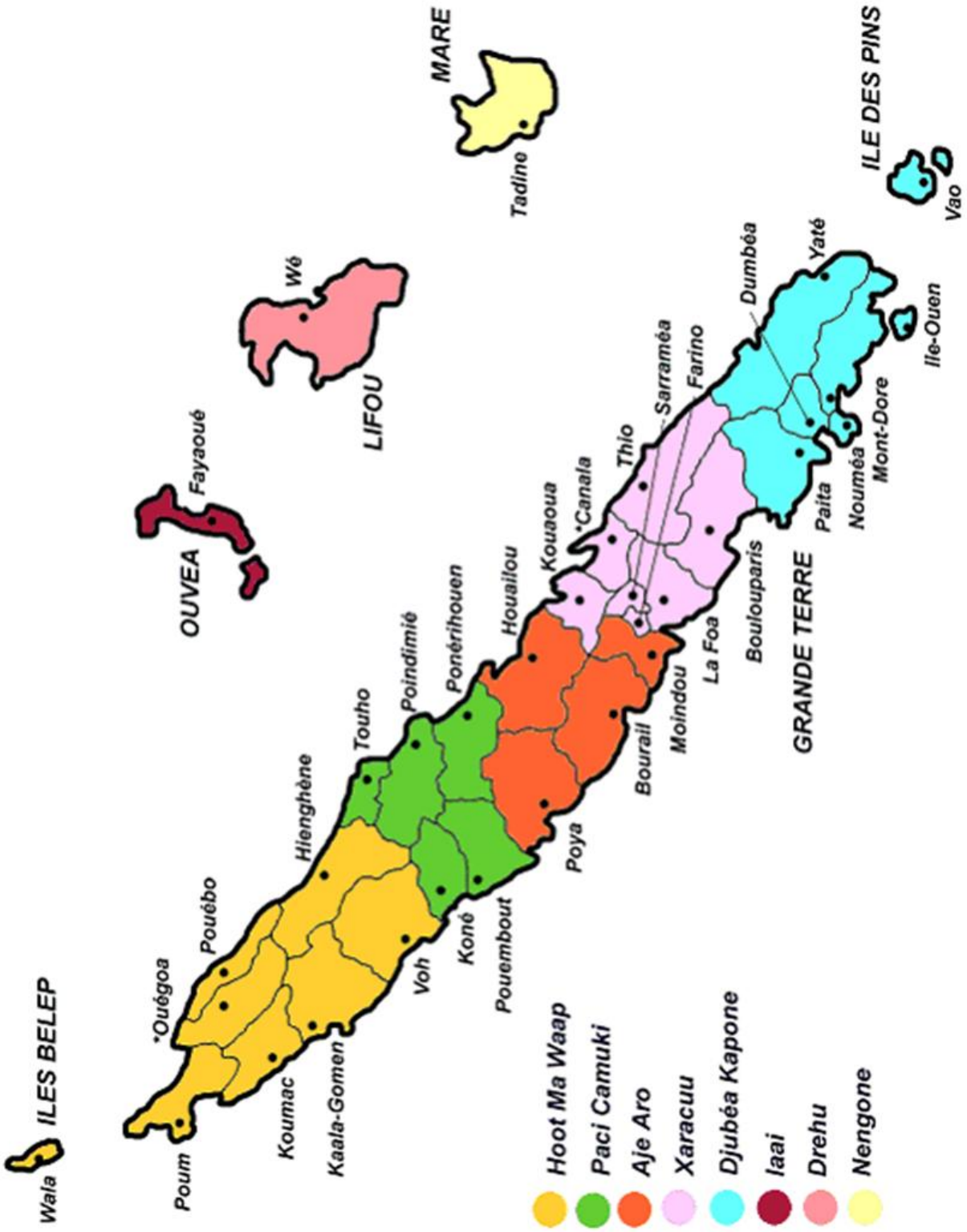
[494] Statistiques consultables sur le site de l'Institut de la statistique et des études économiques: http://www.isee.nc/tec/systemeproductif/systemeproductif.html.

EPILOGUE

Avant toute chose, j'aimerais vous faire part d'une inquiétude qui n'est pas liée au contenu du texte qui va suivre, mais bien plutôt au contenant, c'est-à-dire au texte lui-même, comme réponse à une question. Car son objet, à mon avis, se prêterait davantage à un échange de propos, avec vous Marie-Noëlle Schurmans, avec vous, Maryvonne Charmillot (…). La question des différentes démarches en Sciences humaines me passionne et il m'est difficile de coucher une passion sur du papier. D'autre part, le thème est si vaste qu'il déborde les pages, alors que ce dernier dans un texte, mène irrémédiablement à la fin du texte, et je n'aime pas les fins. J'aurais souhaité savoir où nous aurait conduit une conversation à ce sujet. (Héloïse Rougemont, mars 2003, travail certificatif pour le cours de baccalauréat : « La recherche en éducation : introduction aux démarches compréhensives »)

IV. ANNEXES

CARTE DE LA KANAKY-NOUVELLE-CALÉDONIE



PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES À PROPOS DE LA CONSTRUCTION DE L'INFORMATION

GRILLE D'ENTRETIENS

---

1. Introduction

→ ***Présentation de soi.***

→ ***Remerciement***

→ ***Demande d'enregistrement*** **:**

Avec votre accord, je souhaiterais enregistrer l'entretien, de manière à ne pas devoir prendre de notes et être plus disponible. Aucune autre personne que moi et, éventuellement, les chercheurs qui m'aident dans ma thèse n'écoutera cet enregistrement. Si vous souhaitez une copie de la retranscription, c'est possible.

→ ***Objectifs de la recherche***

Cet entretien s'insère dans un travail que je prépare pour l'université. Ce travail s'intéresse à la façon dont les personnes vivent ensemble sur le Caillou et à une question particulière, quelles sont les expériences qui ont marqué votre vie et qui ont influencé les relations que vous avez avec les autres ? Je pense que toutes les situations de la vie quotidienne sont source d'apprentissage mais que certaines expériences, parce qu'elles remettent en cause nos habitudes, parce qu'elles nous déstabilisent, nous obligent à prendre de la distance et à porter sur les situations que nous vivons un autre regard ; ces changements de regard, ces prises de distance sont autant d'apprentissages divers : apprentissages sur soi, apprentissages sur les autres, apprentissages sur la vie en général. C'est pourquoi je vais vers les différentes tribus ou dans les différentes villes pour avoir des discussions libres, je souhaite connaître les différents points de vue sur tout ceci.

→ ***Anonymat*** **:**

Je vous garantis bien sûr l'anonymat ; votre nom n'apparaîtra pas, de même que toute information qui permettrait de vous identifier, comme des noms de lieux ou autres. Si vous le souhaitez, nous pourrions déjà choisir un nom qui vous plait et que je pourrais utiliser comme nom d'emprunt dans ma recherche…

→ Pour commencer, avez-vous des questions ? Comment avez-vous compris ce que je viens de dire?

---

2. Développement de l'entretien

Comme vous le savez, je viens de très loin et je ne connais pas très bien la Nouvelle-Calédonie. Qu'est-ce qui vous semblerait important de me dire, pour mieux comprendre la vie sur le Caillou?

Pour mieux comprendre la vie ici, à …? Est-ce que l'on vit, par exemple, différemment ici que dans d'autres endroits de l'île? Quelles sont, à votre avis, les principales difficultés auxquelles un habitant d'ici est confronté?

→ Prenez bien votre temps; je n'ai pas de questions précises à vous poser, c'est plutôt un récit que je recherche

Je vous propose aussi de me raconter un peu votre vie, quel âge avez-vous? Comment vivez-vous, ici? Vous pouvez par exemple me décrire une de vos journées, soit durant la semaine soit durant le week-end, ou bien me parler de vos activités, ce que vous faites, ce que vous aimez faire etc.

→ A nouveau, prenez votre temps…

Les relations

Je souhaiterais aussi parler avec vous des relations avec votre entourage, comment ça se passe de manière générale, ou dans des contextes plus particuliers, par exemple en famille, au travail, dans les lieux publics. Quelles sont les personnes qui constituent votre famille, vos collègues, votre entourage ? Je vous propose, si cela vous convient, de choisir un domaine et de me raconter comment ça se passe.

Avez-vous l'impression que sur ce caillou, il y a des personnes qui sont différentes, qui vivent différemment ou pensent différemment que vous ? Si oui, lesquelles ? Où se trouvent-elles ? En quoi sont-elles différentes ? Comment expliquez-vous cela ? Et vous, est-ce que vous entretenez des relations différentes avec ces personnes quand vous les rencontrez ? Avez-vous l'impression que ce type de personnes a une opinion différente de vous ? Laquelle ? Y a-t-il des personnes que vous fréquentez moins volontiers que d'autres?

Comment expliquez-vous ceci? Pouvez-vous me raconter une anecdote pour que je comprenne mieux ? Comment ça s'est passé ? Y a-t-il d'autres choses que vous avez vécues ou entendues qui ont permis de vous faire une opinion sur les autres ou qui ont changé votre opinion sur les autres ? Les relations que vous entretenez avec les autres ont-elles changé au cours de votre vie ? Si oui, pourquoi ? Pourriez-vous me raconter? Est-ce que vous pensez que les relations dont vous me parlez sont générales, que vous n'êtes pas le seul à penser cela? A votre avis, cela a-t-il toujours été ainsi ? Pourquoi ?

Orientation de l'entretien

2a) Absence de mention spontanée des Événements :

2a1) Pas d'expérience vécue des Événements

Avez-vous déjà entendu parler de la période des Événements ? Par qui ? A quelle occasion ? Savez-vous de quoi il s'agit ? Pouvez-vous m'expliquer ?

*Si d'accord, passer à la rubrique **ØMEM**[495]**. Si refus d'en parler, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

2a2) Possibilité d'une expérience vécue des Événements

Lorsque je parle des relations entre les différentes communautés sur le Caillou, on mentionne souvent la période des Événements. Dans votre enfance, il y a eu la période des Événements. En avez-vous gardé des souvenirs?

*Si oui, passer à la rubrique **MEM**, si non, passer à la rubrique **ØMEM**. Si refus d'en parler, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

2a3) Expérience vécue des Événements

Lorsque je parle des relations entre les différentes communautés sur le Caillou, on mentionne souvent la période des Événements. Pourriez-vous m'en dire un peu plus sur cette période ? De quoi il s'agit ? Comment l'avez-vous vécue ?

*Si la personne est d'accord, passer à la rubrique **MEM**, si non, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

b) Mention spontanée des Événements.

2b1) Pas d'expérience vécue des Événements

Tout à l'heure, Vous avez mentionné la période des Événements. Quand avez-vous entendu parler de la période des Événements ? Par qui ? A quelle occasion ? Pouvez-vous m'expliquer de quoi il s'agit ?

*Si d'accord, passer à la rubrique **ØMEM.** Si refus d'en parler, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

2b2) Possibilité d'une expérience vécue des Événements

Tout à l'heure, vous avez mentionné la période des Événements. On entend souvent dire « les Événements » mais je n'ai pas beaucoup entendu parler de cette période… C'est vrai que dans votre enfance, il y a eu la période des Événements. En avez-vous gardé des souvenirs?

*Si oui, passer à la rubrique **MEM**, si non, passer à la rubrique **ØMEM**. Si refus d'en parler, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

2b3) Expérience vécue des Événements

Tout à l'heure, vous avez mentionné la période des Événements. Pourriez-vous m'en dire un peu plus ? De quoi il s'agit ? Comment l'avez-vous vécu ?

*Si la personne est d'accord, passer à la rubrique **MEM**, si non, clore l'entretien et tenter d'en savoir davantage sur les raisons de ce refus hors entretien.*

---

[495] Les abréviations suivantes signifient respectivement:
∅ **MEM:** la personne dit ne pas se souvenir des Événements.
MEM: la personne dit se souvenir des Événements.

3. Les Événements

3a. MEM.

Pouvez-vous me décrire un peu comment les Événements sont survenus, qu'est-ce qui vous a fait prendre conscience que quelque chose était en train de se passer. Quand les Événements ont-ils vraiment commencé pour vous ? Pouvez-vous me décrire ce moment ? Que faisiez-vous à l'époque ? Quel âge aviez-vous ? Où habitiez-vous ? Comment viviez-vous ? Quelle était l'ambiance générale ? Quelles étaient vos pensées à cette époque, vos opinions ? Comment avez-vous ressenti cette période ?

Pourquoi avez-vous retenu ce moment en particulier ?

Pourriez-vous me raconter une anecdote vécue, qui m'aiderait à me représenter cette période ?

Parlez-vous de ceci avec d'autres personnes ? Qui ? Dans quelles circonstances ?

Si oui, passer à la rubrique "Transmission". Si non, passer aux rubriques "Opinion" et "Destin commun".

3b. ØMEM

Avez-vous déjà entendu parler des Événements? En parlez-vous avec d'autres personnes, même un petit peu ? Si oui, qui ? Dans quelles circonstances ?

→ **TRANS** (vous arrive-t-il d'en parler à des personnes plus jeunes?)

→ **Ø TRANS**

Si non, multiplier les anecdotes et chercher à savoir s'il y a des éléments à exploiter, même infimes.

4. Transmission

4a. TRANS[496]

Y a-t-il un moment particulier où vous le faites ? Pourquoi ? Le faites-vous spontanément? Que leur dites-vous en premier ? Que mettez-vous en évidence ? Comment le dites-vous ? Parlez-vous de choses qui vous sont arrivées personnellement ? Y a –t-il à votre avis un message important à leur transmettre quand vous parlez de cette époque ?

[496] Les abréviations suivantes signifient respectivement:
TRANS: la personne dit parler des Événements avec d'autres personnes.
∅ **TRANS:** la personne dit ne jamais parler des Événements avec d'autres personnes.

Y a-t-il certaines choses dont vous préférez ne pas parler avec les jeunes ? Si oui, lesquelles et pourquoi ? Si non, y a-t-il des choses que vous n'avez pas abordées ? Pourquoi ?

Arrive-t-il parfois que les jeunes vous questionnent à ce propos ?

Est-ce que ce que vous transmettez aux jeunes et la façon dont vous le transmettez a changé au cours de votre vie ? Comment ? Pourquoi ?

Transmission : aide mémoire pour axes

- *Ié essaye-t-il de livrer un récit complet ou sélectionne-t-il des moments précis ?*
- *Insère-t-il son récit dans une séquence continue ou tente-t-il de mettre en évidence le caractère plutôt abrupt de ce qui s'est passé*
- *Essaye-t-il de donner une impression positive ou négative de ce qui s'est passé*
- *Essaye-t-il d'être partial ou impartial*
- *Essaye-t-il de restituer les choses de façon simple ou de rendre compte de la complexité*
- *Cherche-t-il à restituer une forme de logique ou de mettre en évidence les contradictions*
- *Monologue ou discussion interactive*
- *Ié se sentait-il prêt à transmettre ou pas prêt à transmettre*
- *Ié se sentait-il en cohérence avec ce que le jeune ressentait/ en contradiction avec ce que le jeune ressentait*
- *Le jeune l'a-t-il cru/ne l'a-t-il pas cru*
- *Essaye-t-il de produire un discours inclusif ou exclusif (par rapport aux différents groupes)*

4b. Ø TRANS

En avez-vous entendu parler?

Si oui, poursuivre, si non, passer aux rubriques "opinion" et "destin commun".

Vous rappelez-vous des premières fois où vous en avez entendu parler ? Pouvez-vous me décrire un peu comment ça s'est passé ? Vous en a-t-on parlé longuement ou avez-vous « entendu des choses » sans qu'on veuille vraiment vous donner des précisions ? Pouvez-vous me décrire ce(s) moment(s) ? Que faisiez-vous à l'époque ? Quel âge aviez-vous ? Où habitiez-vous ? Avec qui vous trouviez-vous ? Qui vous en a parlé et que vous a-t-il/elle dit ? Qu'avez-vous pensé alors ?

Est-ce que les gens vous ont parlé de choses qui leur étaient personnellement arrivées ? Pourriez-vous me raconter (vous n'avez pas besoin de me dire leur nom) ?

Transmission : aide mémoire pour axes

- *Qui transmet en particulier (vieux/enseignants/pairs)*
- *Comment la personne qui transmet se « sentait-elle »*
- *Quelle fréquence (régulière ou épisodique)*
- *Y avait-t-il des moments précis*
- *Transmission sollicitée ou spontanée*
- *Ié a-t-il l'impression qu'on ne lui a pas tout dit (sélection/exhaustivité)*
- *Ié a-t-il l'impression de comprendre tout ce qui est dit, si non quoi*
- *Ces récits lui donnent-ils l'impression que les Événements sont survenus de façon abrupte ou d'une forme de continuité*
- *Lui donnent-ils une impression positive ou négative de ce qui s'est passé*
- *Lui donnent-ils l'impression que les choses ont changé ou qu'elles sont restées identiques depuis*
- *Son ou ses interlocuteur(s) lui a-t-il/ont-il donné une impression de partialité ou d'impartialité*
- *Ces récits lui ont-ils donné une impression de complexité ou de simplicité*
- *Les personnes engagées dans ces récits des Événements lui semblent-elles avoir été plutôt agents ou plutôt acteurs*
- *Impression d'univocité ou de contradiction*
- *Monologue ou discussion interactive*
- *Ié se sentait-il prêt à recevoir ou pas prêt à recevoir*
- *Ié se sentait-il en cohérence avec ce que la personne ressentait/ en contradiction avec ce que la personne ressentait*
- *Ié a cru/n'a pas cru en son interlocuteur*
- *Discours inclusif ou exclusif (par rapport aux différents groupes)*
- *Les récits ont-ils été présentés comme une expérience plutôt individuelle ou collective*

Opinion

Quelle était votre opinion par rapport à ce qui s'est passé ? Quelle est-elle maintenant ?

Cette expérience a-t-elle modifié votre manière de voir la vie ? Votre manière de voir les autres ? Vous a-t-elle appris quelque chose ? Quelles étaient les personnes impliquées dans ceci et qu'ont-elles fait ? Pensez-vous par exemple que les personnes ont eu raison d'agir comme ceci ?

Pour vous, les Événements appartiennent-ils au passé ? Si oui, quand se sont-ils terminés ? Si non, pourquoi ?

---

5. Destin commun

Avez-vous déjà entendu l'expression « destin commun » ? Dans quelle situation ? Quelle signification lui donnez-vous ? Pensez-vous que cette signification est généralement partagée ? Exprime-t-elle quelque chose de plutôt positif ou plutôt négatif ? Pourquoi ? Comment cela se concrétiserait dans l'idéal ? Que faire pour cette concrétisation ? Quel scénario futur vous semble le plus probable ?

---

6. drapeaux

Je cherche aussi à savoir quel genre de drapeau les gens aimeraient pour la Nouvelle-Calédonie. Quel est votre avis sur la question ?

---

7. Autres

Nous arrivons au terme de l'entretien. Je n'ai plus de questions particulières à vous poser, mais peut-être qu'il y a d'autres aspects que vous auriez souhaité aborder, qui sont importants à vos yeux ?

→ Prenez votre temps

---

8. Renseignements personnels (à remplir si possible en cours d'entretien)

Année de naissance

Lieu de naissance

Lieu de résidence

Origine conjoint(e), parents (ou grands-parents si significative)

Sexe

Activité/scolarité

Position politique

Parti politique revendiqué ? Si oui, lequel

Position vis-à-vis du référendum d'autodétermination

---

9. Clôture

→ ***Remerciement***

→ ***Rappel de l'anonymat***

→ ***Le nom d'emprunt que vous avez choisi vous convient-il toujours ?***

BILAN DES ENTRETIENS

Selon Kohler, Pillon et Wacquant (1985), l'« oblitération politique, c'est à dire symbolique, des différences objectives internes à la jeunesse canaque » (p. 205) est due à l'évolution historique du système colonial calédonien, producteur de « l'élite religieuse, administrative et politique capable de prendre en charge, sur des bases nouvelles, le travail de représentation à même de donner une unité symbolique au groupe mélanésien » (Kohler, Pillon & Wacquant, 1985, p. 205). Reconstruction, interprétation, transmission du discours sur l'histoire et sur l'identité sont donc en possession des leaders, qu'ils partagent le cas échéant avec chercheurs ou académiciens. Ce discours unifié recoupe donc passablement des enjeux de pouvoir. Il m'a semblé important de sortir des arènes dans lesquelles il se centralise pour explorer d'autres façons de se représenter les choses. Le corpus total se compose de 25 entretiens (43 heures au total), enregistrés sur format WMA. Un entretien a donc duré, en moyenne, 1h43. Leur transcription est consultable sur l'archive ouverte de l'Université de Genève : https://archive-ouverte.unige.ch/.

Le tableau suivant résume le bilan des entretiens réalisés. J'ai opté pour un tableau à double entrée, selon des catégories correspondant à deux types de logiques : (1) variables sociologiques classiques (province d'origine, âge, sexe) ; (2) catégories généralement considérées comme étant des facteurs de discrimination centraux quant à l'interprétation des Événements (être ou non Kanak, être ou non indépendantiste).

		Kanak				**Non kanak**			
		Indépendantiste		**Indéterminé ou non indépendantiste**		**Indépendantiste**		**Indéterminé ou non indépendantiste**	
	Sexe	***H***	***F***	***H***	***F***	***H***	***F***	***H***	***F***
	Âge								
Nouméa	**< 21**								Zoé
	22-31								
	> 32					Primo		Olivier Henri	Reiva
Province îles	**< 21**			Sésé					
	22-31			Shorylem					
	> 32	Papa à Jésus Guevara Rebelle	Anam	Amajo AL Damien Hip Sao Itö	Lovelita				
Province nord	**< 21**	Groupe de jeunes		Groupe d'enfants					
	22-31								
	> 32	Malcolm Shaou Daynon Gorou						Louis	

Plusieurs constatations ressortent de cette répartition : premièrement, toutes les catégories ne sont pas représentées. Les catégories « femme », « Province sud », « -21 ans » et « 22-31 ans » sont les moins représentées. Les catégories qui ne sont pas du tout représentées sont les suivantes :

- Nouméa : Jeunes de 22 à 31 ans ; Kanak ; femmes ;
- Province nord : Jeunes de 22 à 31 ans ; femmes ; non définis ou non indépendantistes de toutes les catégories (hormis le groupe des enfants qui, pour des raisons évidentes, n'ont pas manifesté d'affiliation politique particulière) ;
- Province îles : non Kanak.

Au début de mon travail d'enquête, j'avais voulu interviewer des jeunes mais il m'a été extrêmement difficile d'obtenir leur adhésion : peut-être parce qu'en méconnaissance des dynamiques en jeu, je m'y suis mal prise ; sans doute parce que, pris dans les forces contradictoires repérées par Kholer, Pillon et Wacquant (1985), ils n'ont pas souhaité prendre part à une discussion qui touche au plus près les paradoxes identifiés par ces auteurs. L'analyse montre que si ce manque peut être considéré comme une limite méthodologique, il en dit long sur les ségrégations spatiales et identitaires en KNC et sur la construction sociale et la transmission des Événements.

Je suis néanmoins parvenue à jouer de mes relations pour encourager la collaboration de douze d'entre eux (cinq entretiens individuels et deux groupes de trois-quatre adolescents et enfants munis clairement d'un·e porte-parole) et j'ai complété ces informations auprès des adultes et des vieux en leur demandant leur opinion sur cette jeunesse, au centre de préoccupations maintes fois exprimées par mes interlocuteurs.

La liste suivante présente les interviewés et leurs informations relatives, dans l'ordre dans lequel les entretiens ont été effectués. Les informations sont organisées de la manière suivante.

(1) Prénom ou pseudonyme : lorsque je n'indique pas un refus d'anonymat, il s'agit du pseudonyme souhaité par la personne interviewée, dans le cas contraire, il s'agit de son vrai nom. Un grand nombre d'interviewés n'ont, en effet, pas souhaité être anonymes, pour des raisons qui seront exposées dans la partie intitulée « (Non-) anonymat » de ce sous-chapitre. **(2) affiliation revendiquée** : j'indique que la personne se considère kanak ou non en fonction de l'affiliation revendiquée (voir grille d'entretiens). La mention « indépendantiste » n'est déduite en fonction ni du parti politique, ni de la position choisie face au référendum de 2014, mais en fonction de deux indicateurs : premièrement, la personne se revendique explicitement indépendantiste, deuxièmement elle projette le devenir souhaité de la Nouvelle-Calédonie, à court ou à moyen terme, dans l'indépendance. **(3) âge lors de l'entretien :** il est utile de relever que deux sessions d'interviews ont été réalisées, la première d'octobre 2010 à février 2011 et la seconde d'octobre 2011 à janvier 2012. **(4) Année de naissance. (5) Origine** : pour les personnes originaires de la Grande Terre, j'indique la région. Pour les personnes venant des îles, j'indique l'île. J'ai retenu l'origine familiale principale ou l'origine du père mais j'ai indiqué les éléments supplémentaires fournis par les ié, lorsqu'ils insistaient particulièrement sur un aspect de leur origine (grands-parents, adoption, résidence hors du lieu d'origine, etc.). **(6) durée et information concernant la**

complétude ou l'incomplétude de l'entretien. **(7) degré d'implication dans les Événements** sur une échelle de trois : 1 = peu impliqué (implication secondaire, par connaissance de tiers), 2 = impliqué (a participé à ou a vu quelques épisodes), 3 = très impliqué (faisait partie d'un groupe ou comité de lutte indépendantiste ou loyaliste).

PREMIÈRE SESSION D'ENTRETIENS

1. Primo / caldoche indépendantiste / 73 ans / 1939 / Nouméa / 2h03m49s (complet)/ 2 ;
2. Malcolm / kanak indépendantiste / 63 ans / 1948 / Nord-est / 1h18m12s (complet mais synthèse sous forme de prise de note)/ 3 ;
3. Shaou (ne veut pas être anonyme) / kanak indépendantiste / 50 ans / 1961 / Nord-est / 2h02m33s (complet)/ 3 ;
4. Louis / aucune / 57 ans / 1957/ français (arrivé enfant) / 2h38m02s (complet)/ 2 ;
5. Daynon (ne veut pas être anonyme)/ kanak indépendantiste / 65 ans / 1946 / Nord-est / 2h58m27s (complet)/ 3 ;
6. Gorou / kanak indépendantiste / 51 ans / 1961 / Nord-est / 1h55m15s (complet)/ 3 ;
7. Groupe d'enfants (Morina, Turam, Marie-Claire) / kanak / environ 10 ans / 2002-2005 / Nord-est / 54m31s (complet pour Marie-Claire, les autres n'ont pas beaucoup parlé et sont partis se baigner)/ 1 ;
8. Groupe de jeunes (Kalach, Nikov, Legalize, Squal) / kanak indépendantistes / 21 ans, 20ans, 18 ans, 18 ans / 1991-1995 / Sud-Ouest, Nord-est, Lifou, Nord-est / 2h04m09s (complet)/ 1 ;
9. Amajo / kanak / environ 35 ans / env. 1973 / Lifou / 2h2845s (complet mais les premières 26 minutes sont enregistrées dans une voiture et pourrait poser problème à la transcription)/ 3 ;
10. Lovelita / kanak / 46 ans / 1965 / Lifou / 1h36m16s (complet)/ 2 ;
11. Al / kanak loyaliste / 63 ans / 1948 / Lifou / 1h47m56s (complet)/ 3 ;
12. Anam / kanak indépendantiste / 56 ans / 1954 / Maré / 1h39m04s (manque partie destin commun, sous forme de prise de notes)/ 3 ;
13. Damien / kanak / 36 ans / 1975 / Lifou / 1h23m06s (complet)/ 2 ;
14. Sésé / kanak / 20 ans / 1991 / Lifou / 1h17m45s (complet)/ 1 ;
15. Hip / kanak / 46 ans / 1965 / Lifou / 2h10m20s (complet)/ 2 ;
16. Sao (ne veut pas être anonyme) / kanak (chefferie) / *donnée indisponible* / Lifou / 1h03m12s (incomplet, panne de batterie)/ 1 ;
17. Papa à Jésus / kanak indépendantiste / 59 ans / 1952 / Lifou / 1h11m47s (complet)/ 3 ;
18. Guevara / kanak indépendantiste / 66 ans / 1945 / Lifou / 1h20m37s (complet)/ 1 ;

19. Rebelle / kanak indépendantiste / 57 ans / 1954 / Lifou / 1h53m14s (complet)/ 3 ;

20. Shorylem / kanak / 27 ans / 1985 / Lifou / 1h01m43s (complet)/ 1 ;

Seconde session d'entretiens

21. Zoé / caldoche / 28 ans / 1985 / Nouméa / 39m19s /1h26m23s (complet)/ 1 ;

22. Itö (son nom d'artiste) / kanak / 53 ans / 1959 / Maré mais adopté par le frère de son père, venu habiter au Sud-ouest / 1h17m96s (complet)/ 3 ;

23. Henri Morini (ne veut pas être anonyme) / Loyaliste/ 70 ans / 1942 / France/ 2h4m36s (complet)/ 3 ;

24. Reiva Mateau (ne veut pas être anonyme)/ aucune/ 37 ans / 1975 / Tahiti/ 1h37m21s (complet)/ 2 ;

25. Olivier Rousset / aucune/ la quarantaine /env. 1943 / France/ 1h54m22s (complet)/ 1.

Construction du réseau des interviewés

La constitution du réseau des interviewés ne s'est pas faite sans difficulté et pour bénéficier des 25 entretiens figurant dans les volumes « Annexes entretiens I et II », le nombre de personnes sollicitées (plusieurs fois pour certaines) pour un entretien se compte en dizaines, auxquelles s'agrègent plusieurs rendez-vous manqués. J'attribue cette difficulté aux six éléments suivants :

- L'objet « Événements » référant à un conflit contemporain, il est soumis aux dynamiques d'une « histoire en train de se faire », ce qui a pu occasionner un malaise lié à la non-stabilisation d'une version collectivement négociée, à même d'endiguer les ressentiments.

- comme cet objet a une connotation médiatique, certaines personnes sollicitées ont pu croire que je voulais recueillir des faits réels, voire spectaculaires, et, pour cette raison, se rebiffer. Les personnes qui seraient malgré cela entrées en matière ont pu estimer qu'elles n'avaient pas suffisamment de choses à raconter à propos des Événements, soit parce qu'elles étaient trop jeunes pour les avoir vécus, soit parce qu'elles n'ont pas joué un rôle actif pendant cette période ;

- les personnes sollicitées craignaient de mal s'exprimer en français et/ou se sentaient mal à l'aise face à l'enregistreur et/ou à l'étrangère que je suis ;

- les personnes sollicitées n'avaient pas confiance en moi parce que mon approche a été maladroite et/ou parce qu'elles craignaient que je sois une espionne ou une policière infiltrée, venue retrouver les armes dérobées pendant cette période, déceler des champs de cannabis ou évaluer l'état de la rébellion ;

- les personnes sollicitées ne se sentaient pas habilitées à s'exprimer, pour des raisons coutumières (secret, position sociale) que j'ai respectées et à propos desquelles je n'ai donc pas posé de questions ;

- les personnes sollicitées n'avaient simplement « pas envie », estimant pour des raisons qui leur sont propres, qu'elles avaient mieux à faire.

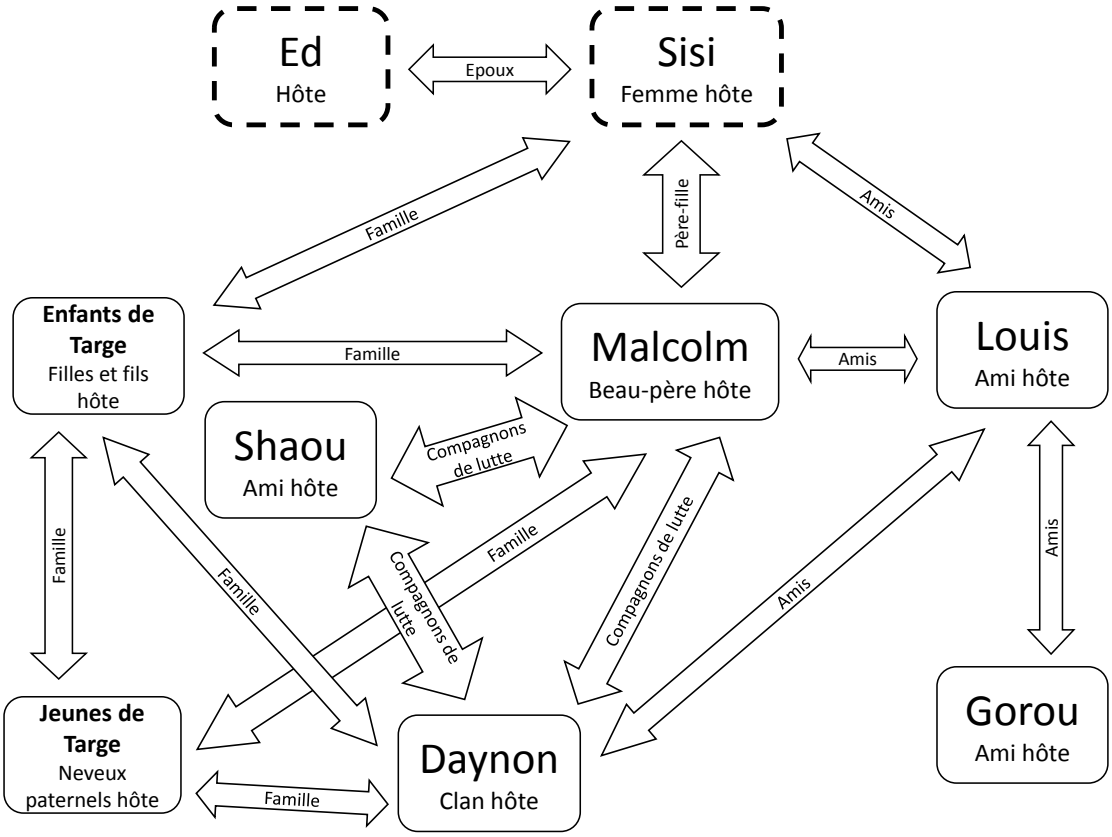
Ne bénéficiant pas de beaucoup de temps sur place, j'ai misé sur l'intensif travail d'insertion que j'ai déployé pour gagner la confiance du cercle restreint dans lequel j'ai été accueillie. J'ai privilégié la confiance à la diversification des points de vue et ne me suis donc pas adressée aux personnes que je ne connaissais pas ou qui, à l'extrême, étaient hostiles à mon entourage et auraient pu exprimer des opinions concurrentes de celles plus couramment véhiculées dans celui-ci. Ce choix méthodologique comporte, certes, ses limites. Référant à son expérience de la région nord-est de Nouvelle-Calédonie, Naepels (1998), en référence à Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995), avertit des dangers de l'enclicage. Pour Naepels, une « démarche qui assume l'entrée de l'ethnographe dans des réseaux sociaux pose à son tour des problèmes, en particulier en risquant d'enfermer l'ethnographe dans un réseau social particulier (…), phénomène particulièrement gênant lorsqu'on veut examiner des situations de conflit » (p. 190). Il ajoute même que son évitement est la condition d'une description complète. J'ai tâché de pallier cet écueil au mieux de trois façons : premièrement, en diversifiant les interlocuteurs en fonction des zones géographiques dans lesquelles ils étaient insérés (trois régions et différentes tribus dans chaque région) ; deuxièmement, en recherchant des profils isolés (hors de mes lieux d'insertion) pouvant potentiellement amener une plus grande diversité aux propos déjà construits ; troisièmement, en évoquant pendant les entretiens des voix opposées à ce que l'on m'affirmait. Exemple :

> *H : Vous dites que c'est en voyageant qu'on s'ouvre, mais j'ai entendu souvent des gens dire que… quand on est dans un système coutumier, on n'arrive pas à économiser pour voyager.*

Les trois tableaux suivants schématisent les réseaux des interviewés, en fonction des trois lieux principaux qui constituent mes terrains. Ils mettent en évidence les relations à travers lesquelles ils se sont construits (flèches). Dans la tribu du nord-est, tout comme dans celle de Lifou, le pivot central de ce réseau réside dans la personne de mes hôtes (Ed pour la tribu de Targe[497] et Hip pour la tribu d'Empyrée). Ces personnes sont indiquées par un rectangle rouge. Les autres rectangles désignent un interviewé ou, lorsque l'entretien a été réalisé avec plusieurs personnes à la fois, un groupe d'interviewés. Les rectangles représentés en traits-tillés sont des personnes non-interviewées mais qui ont exercé un rôle clé dans la constitution du réseau. Les flèches spécifient les liens connus que ces personnes entretiennent entre elles et les indications figurant dans les rectangles, au-dessous des pseudonymes de mes interviewés, indiquent les relations connues que chaque personne entretient avec mon hôte.

[497] Pour préserver l'anonymat des personnes interviewées, les deux tribus dans lesquelles j'ai été intégrée sont désignées par des noms fictifs.

Tribu de Targe



Mes premiers contacts et mon insertion dans la tribu de Targe ont été détaillés dans le premier chapitre.

Malcolm, le père de la femme de mon hôte, était souvent présent à la maison, où il passait de nombreuses heures quasi-quotidiennes à boire le café en compagnie de mon hôte. Plusieurs personnes m'ont incitée à lui demander un entretien, soit parce que sa participation aux actions menées pendant les Événements en faisaient une personne dont la parole était considérée comme légitime, soit pour se débarrasser de moi, souvent les deux. Comme nous l'avons vu, Malcolm a très rapidement manifesté une volonté de contrôle sur l'information qui pourrait m'être communiquée à propos des Événements dans la région. L'entretien avec Malcolm a été réalisé à mon instigation.

Shaou, une connaissance de mon hôte, m'a été présenté par ce dernier lors d'un grand bingo. Devant les difficultés que j'ai rencontrées pour trouver des interviewés, j'ai demandé à Ed d'en rechercher pour moi. Lorsque j'ai interviewé Shaou, je ne le connaissais pas et l'entretien a été donc réalisé à l'instigation de mon hôte.

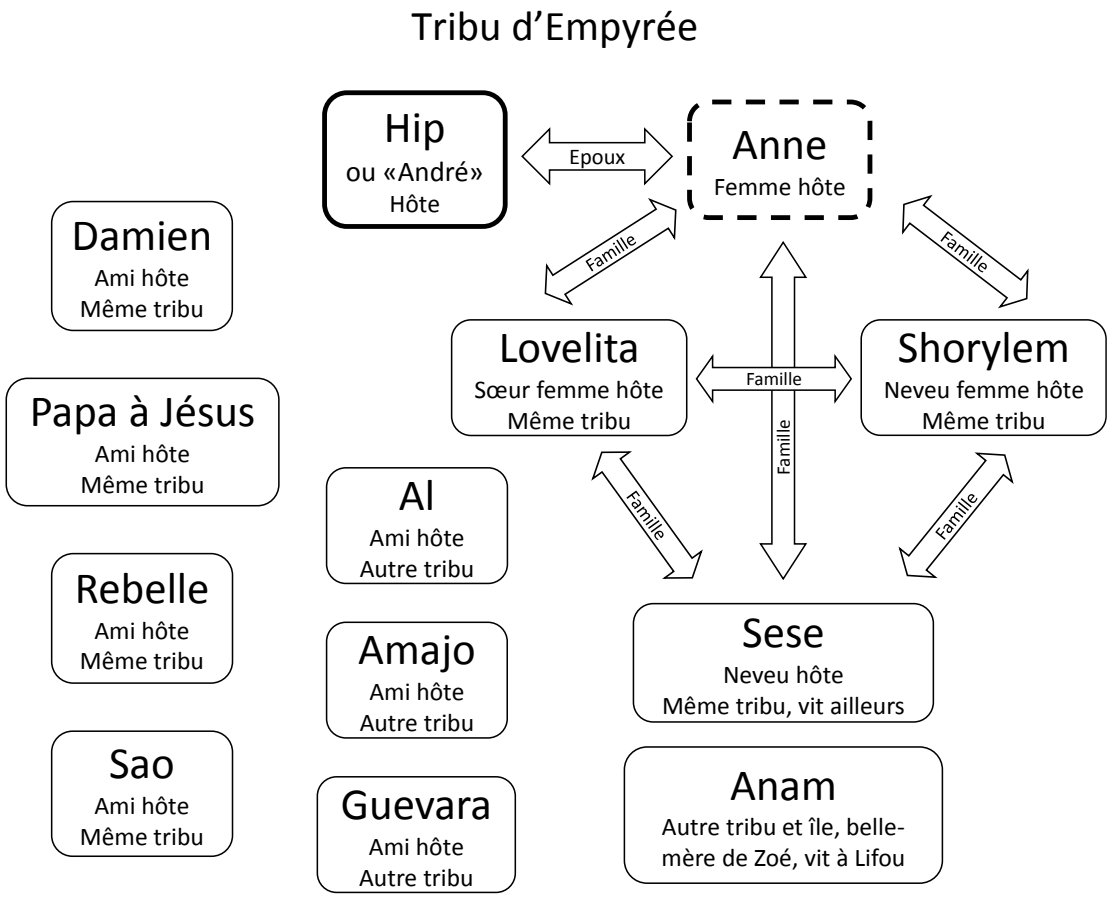
Daynon, dont la rencontre est détaillée dans la partie méthodologique du chapitre suivant, était souvent à la maison. Sa famille étant voisine de ma famille d'insertion, il passait beaucoup de temps à s'occuper du jardin. Ayant établi un contact prolongé avec celui-ci (nous aimions beaucoup bavarder) et sachant qu'il avait également pris une part active lors des Événements, je lui ai demandé de m'accorder un entretien.

Le groupe des enfants a été interviewé avec l'autorisation d'Ed. Il est composé de sa fille et de ses neveux qui, en conséquence de certaines alliances spécifiques, peuvent être considérés comme ses enfants. Très vite intéressés par mes interviews, ils se sont facilement pris au jeu mais s'en sont tout aussi rapidement détournés, pour aller se baigner.

Le groupe de jeunes a été rencontré lors d'un second séjour où, accompagnée de mon compagnon et d'une amie française, j'étais venue visiter Ed. Ce groupe se compose de la nièce[498] d'Ed (Nikov), vivant dans le sud et venue passer des vacances dans sa famille, accompagnée de son frère (Squal) et de son mari (Kalach), ainsi que d'un proche de la tribu (Legalize). Ils nous ont fait découvrir des coins de baignade et nous avons passé de très bon moments ensemble. Le lendemain, ils ont accepté de m'accorder un entretien.

Louis est la première personne que j'ai rencontrée, lors de mon premier voyage exploratoire dans le nord. C'est lui qui m'a mise en contact avec Ed. Comme il est d'origine métropolitaine mais qu'il vit depuis de longues années en tribu avec une femme kanak, j'ai pensé qu'il pourrait me faire bénéficier de sa position d'entre-deux pour m'apporter des éclaircissements sur le contexte dans lequel je me trouvais.

Il m'a indiqué Gorou lors d'une soirée au nakamal, me disant qu'il s'agissait d'un personnage « qui a des choses à raconter ». J'ai également été intéressée par le fait qu'il provienne d'une autre tribu. C'est donc de l'instigation de Louis que j'ai interviewé Gorou, avant de mieux le connaitre.



[498] Embranchement paternel et donc sa « fille ».

Les personnes formant le couple qui m'a permis de m'installer à Empyrée ont été appelés André et Anne (en référence à mes parents), dans mon journal de terrain. Lorsqu'André m'accordera un entretien, il choisira « Hip » pour pseudonyme.

Lors d'un voyage exploratoire à Lifou, nous nous sommes rendus, mon compagnon et moi-même, à Empyrée, sous les conseils de Damien, un ami originaire de la tribu et rencontré dans une boîte de nuit de la Baie des citrons de Nouméa. Nous sommes arrivés à Empyrée en pleine fête et après discussion et collation avec les femmes, à la commune[499], nous avons fait une coutume aux organisateurs de la fête, « pour participer ». Nous nous sommes ainsi retrouvés à la table d'honneur. Plus tard, dans un nakamal, nous avons rencontré Hip qui s'est dit très intéressé par mon projet d'étudier les Événements. Je lui ai alors demandé s'il connaissait un endroit où je puisse m'installer dans la tribu et il m'a proposé de m'accueillir chez lui, après avoir obtenu l'accord de sa femme. Deux jours plus tard, comme nous étions dans le chef-lieu, il nous a appelé pour nous demander si nous pouvions venir les chercher le lendemain matin à 6h, lui et son épouse, pour les conduire à Wé. Je sais maintenant qu'une navette fait le trajet tous les matins. Je me suis souvent demandé si cette étrange requête avait pour but de nous présenter à sa femme, alors réticente, ou pour éprouver notre implication dans la vie de famille. Toujours est-il que nous avons accepté et que j'ai pu, quelques semaines plus tard, m'installer chez lui.

Par une étrange coïncidence, dans l'avion qui m'a conduite à Lifou, j'ai retrouvé Damien qui, lui aussi, venait passer un mois dans sa tribu. Damien est parmi les personnes avec qui j'ai passé le plus de temps à Empyrée. Autre coïncidence, il a toujours été très ami avec Hip. A ma demande, il m'a accordé un entretien. Les autres personnes m'ont toutes été présentées par Hip ou son épouse, hormis Anam (qui vit à Wé et m'a été présentée par Zoé, sa belle-fille vivant à Nouméa) et Sao (qui m'a été présenté par Damien).

Hip a « arrangé » un entretien avec Amajo, un ami vivant dans une autre tribu, lors d'une rencontre fortuite à Wé. Il m'a dit qu'il avait commis des actes l'ayant conduit à la prison, lors de Événements. Je ne connaissais pas Amajo, au début de l'entretien, mais il me semble qu'une complicité s'est assez vite installée et nous sommes devenus amis, par la suite.

Al, autre ami de Hip, m'a été adressé par celui-ci, car il a été engagé en politique dans le camp loyaliste. C'est donc à travers l'interview, et de l'instigation de mon hôte, que nous avons fait plus ample connaissance.

C'est également l'engagement politique, mais cette fois-ci du côté indépendantiste, qui a décidé Hip de demander à une tierce personne de me conduire chez Papa à Jésus, qui ignorait la raison de ma venue lorsque je suis arrivée chez lui mais qui, après une coutume déposée par mon intermédiaire, a accepté de m'accorder un entretien.

Guevara, un bon ami de mon hôte souvent de visite, a commencé par refuser de m'accorder un entretien « pour des raisons coutumières ». Etant originaire d'une autre tribu, il disait ne pas vouloir prendre la parole à Empyrée, alors qu'il y était « étranger ». Un soir, alors qu'une personne avec qui

[499] Située la plupart du temps à proximité de l'église, la commune est le lieu social par excellence, dans les tribus. Matériellement, il s'agit d'un faré reposant sur une dalle de ciment, pourvu ou non de parois murales. La commune accueille toute sorte d'activités (mariages, bingos, marchés, fêtes religieuses, etc.).

j'avais rendez-vous pour un entretien ne s'était pas présentée, il a accepté de me dépanner, estimant que cette situation justifiait son intervention.

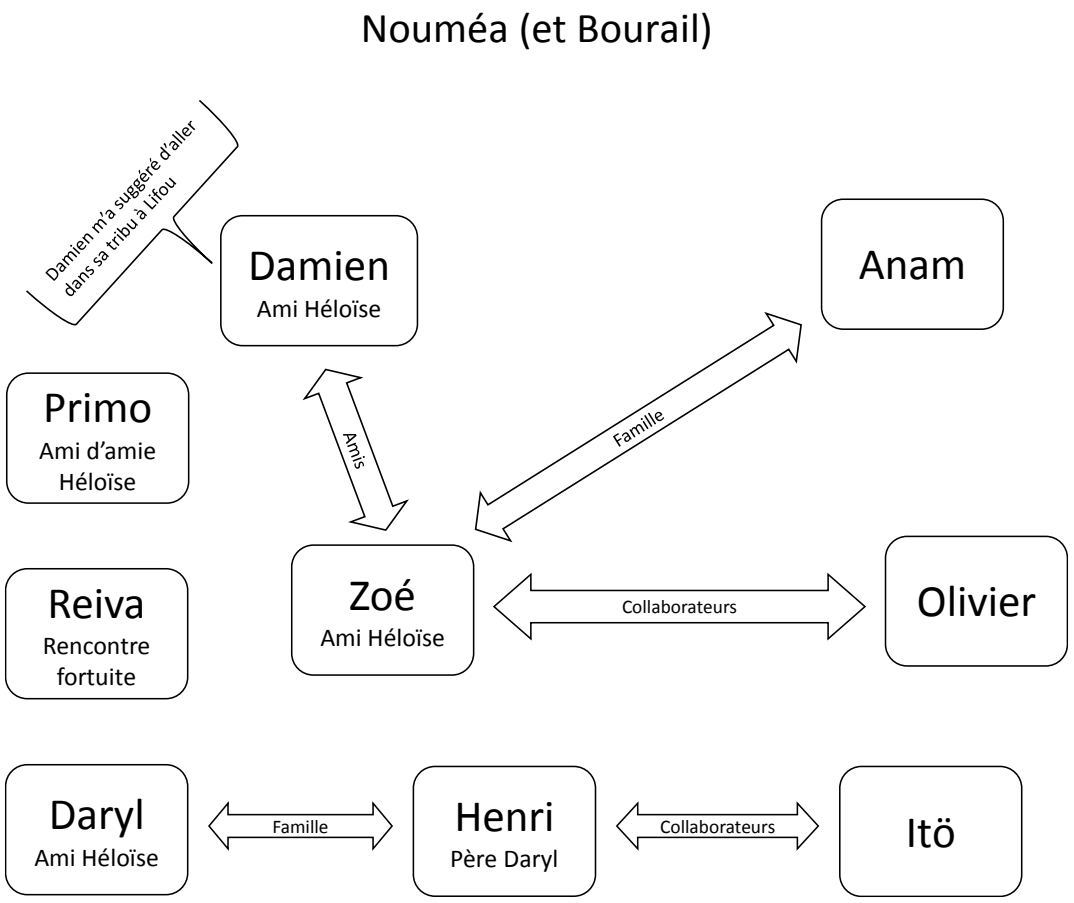
Sao m'a été présenté par Damien à une fête. Au terme de la soirée, que nous avons occupée à philosopher ensemble, il m'a annoncé : « viens chez moi, je t'aiderai pour ta thèse ». L'entretien a donc d'une certaine façon eu lieu à son instigation.

Rebelle, un ami de mon hôte, a exprimé à plusieurs reprises des préoccupations quant à la jeune génération, lors de nos discussions au nakamal. Quand je lui ai demandé de m'accorder un entretien, il a longuement hésité. Je lui ai alors fourni mon guide d'entretien, sur la base duquel il a accepté.

Sésé, neveu de mon hôte vivant à Nouméa et de passage à la tribu ainsi que Shorylem, neveu de la femme de mon hôte, m'ont été adressés par ce dernier, lorsque je lui ai dit que je cherchais à interviewer des « jeunes ».

Comme je cherchais également des femmes, Lovelita, ma « maman » car sœur d'Anne, m'a été recommandée à la place d'Anne, moins loquace.

Anam, compagne du père de Zoé (voir réseau suivant) habite avec celui-ci à Wé. J'ai passé plusieurs week-ends chez eux et à ma demande, elle m'a accordé un entretien.



A l'image de Nouméa, ce dernier réseau est moins intime et plus hétéroclite que ceux des tribus.

Je considère Zoé comme ma plus grande amie, en Kanaky-Nouvelle-Calédonie et je l'ai rencontrée plus d'une année avant ma première visite sur le territoire, dans des conditions que je ne peux pas préciser ici pour des raisons d'anonymat. Elle m'a présenté Damien, Olivier et Anam. Si l'entretien qu'elle m'a accordé a été paradoxalement tardif (elle a longuement hésité, estimant qu'elle n'avait pas grand-chose à dire sur les Événements), elle m'a aidée à construire ma grille d'entretiens avant mon premier voyage en KNC.

Primo (73 ans) est un ami d'amie. Il m'a accordé mon premier entretien, à l'instigation de cette amie qui trouvait le profil intéressant (« un Caldoche indépendantiste très cultivé »). Je ne l'ai connu que durant les laps de temps qu'ont duré notre entretien et le retour de sa transcription.

Olivier Rousset est directeur de casting et bras droit de Mathieu Kassovitz en ce qui concerne les démarches coutumières autour du tournage et de la diffusion de « L'ordre et la Morale », film retraçant les événements de la grotte de Watetö. J'ai pris connaissance de ces démarches et du rôle d'Olivier dans celles-ci lors de ses interventions, au débat suivant la projection du film en avant-première au centre Jean-Marie Tjibaou. Zoé, avec qui il a collaboré, m'a mise en contact avec lui.

J'ai connu Daryl Morini par Internet. Il avait créé et animait alors un blog non-partisan sur les Événements et j'ai pris contact avec lui par e-mail. Après de nombreux échanges intéressants, il m'a incitée à demander un entretien à son père. Comme ce dernier était connu sur tout le territoire pour avoir été « le chef de guerre de la milice loyaliste pendant les Événements », le contraste entre cette réputation et ce que je connaissais de son fils m'a intriguée. J'ai donc demandé à Henri s'il voulait m'accorder un entretien et il a accepté sans hésiter.

Lorsque je suis allée le rejoindre sur le site de Gouaro Deva où il participait à un projet hôtelier, j'ai trouvé Henri Morini en train de boire paisiblement le café en compagnie d'Itö, qu'il m'a présenté comme étant un ancien combattant très actif du front indépendantiste. Sa relation avec Morini m'intriguant, je lui ai donc demandé de m'accorder un entretien, ce qu'il a accepté.

TRANSCRIPTION ET ALLÈGEMENT DE L'INFORMATION

Pour construire le matériau consultable en annexe, mes entretiens sont passés par les étapes suivantes : une première transcription intégrale ; une anonymisation ; un allègement ; l'envoi de son entretien pour révision à chaque personne interviewée (cette démarche et ses raisons seront l'objet de la dernière partie de ce chapitre) ; la suppression et/ou l'ajout d'éventuelles informations, en fonction de son retour.

J'ai transcris moi-même une dizaine d'entretiens et j'ai fait appel à deux transcriptrices pour les quinze autres. L'accent des personnes interviewées ainsi que la mauvaise qualité des enregistrements, dus à des situations d'entretiens parfois peu favorables à cet exercice (par exemple en compagnie d'enfants, sur un chantier ou dans une voiture) ou à une mauvaise manipulation de l'enregistreur, nous ont donné du fil à retordre et un grand nombre d'inaudibles ont subsisté. Je devais également m'assurer d'une certaine constance dans les conventions de transcription. Une réécoute minutieuse a donc été nécessaire et j'ai pu bénéficier, lors de cette étape, du concours de ma mère. Ainsi, une majorité d'entretiens a fait l'objet d'au moins trois écoutes. Bien entendu, cette étape a également été l'occasion de repérer et consigner certaines thématiques récurrentes,

certaines pistes d'analyse et certains marqueurs langagiers à même d'orienter le traitement et l'interprétation de l'information.

La totalité des premières transcriptions intégrales comprenait les répétitions et lourdeurs du français parlé. Il s'agissait de se rapprocher le plus possible des discussions (avec leurs hésitations, leurs lenteurs qui sont autant d'indices pouvant aider lors de l'analyse). Elles constituent un dossier non-anonymisé (« Entretiens »), réservé à mon seul usage, pour pouvoir m'y référer pour l'interprétation ultérieure (dans le cas où une personne me parle, par exemple, de son cousin en le nommant par son prénom, il me semble essentiel de pouvoir garder cette information).

Les transcriptions ont ensuite été anonymisées (voir partie suivante) sans allègement. Elles constituent un second dossier (« Entretiens_anon »), dont la fonction est de laisser à la disposition du débat l'ensemble de l'information, sans intervention visant l'allègement, la réduction ou l'analyse mais tout en préservant l'anonymat des personnes interviewées. Cette mise à disposition est prévue dans le cas où l'une ou l'autre des interprétations issues de mon analyse était sujette à controverse. La démarche herméneutique adoptée et le caractère du matériau –une vingtaine d'EDR transcrits ne se prête pas facilement au codage et à l'inférence statistique– n'affranchit pas, en effet, le chercheur d'une remise en question de son analyse et ne le dispense donc pas non plus d'un traitement systématique et rigoureux.

Les transcriptions ont, enfin, été allégées et réunies dans un troisième dossier (« Entretiens_anon_allèg »). Cet allègement se justifie par le fait que le matériau constitue un témoignage inédit : aucune recherche ne s'est encore centrée sur les représentations des Événements au moyen d'entretiens de recherche semi-directifs. En accord avec les deux codirecteurs de ma thèse, j'ai estimé qu'ils devaient offrir une lecture confortable à tous ceux ou celles qui souhaiteraient les consulter. Chaque entretien a été envoyé pour révision à la personne interviewée, retouché si elle le jugeait nécessaire et placé dans un quatrième dossier (« Entretiens_finaux »). C'est ce quatrième dossier qui constitue le matériau consultable en annexe.

L'allègement a principalement concerné les points suivants :

TEMPS DES VERBES

Les personnes interviewées avaient souvent un usage particulier du temps des verbes. Je me suis longuement demandé si cet usage était imputable au fait qu'ils ne soient pas de langue maternelle française, ou à une perception spécifique de la temporalité, entrainant une difficulté dans sa traduction. J'ai donc corrigé le temps des verbes, tout en réduisant le biais qu'une telle modification pourrait introduire en mettant le temps original employé en note de bas de page. En effet, il ne m'aurait pas semblé honnête d'invisibiliser ce type de modifications, dans une analyse qui s'appuie entre autres sur les marqueurs temporels comme indicateurs des représentations de l'identité/altérité.

Plus généralement, j'ai indiqué de la même façon les modifications qui auraient pu introduire d'autres biais (inversion du pluriel et du singulier, par exemple).

RÉPÉTITIONS

J'ai distingué à l'écoute les répétitions significatives (par exemple lorsque quelqu'un souligne quelque chose qui lui semble important) de simples répétitions conjoncturelles plus usuelles (par exemple quand quelqu'un balbutie). Quand elles sont considérées comme significatives, les répétitions sont maintenues. Lorsqu'il y avait un doute à l'écoute, la distinction s'est opérée à l'écrit en ôtant une seule répétition sur leur nombre total. En effet, lorsqu'une répétition est effectuée deux fois, il est probable qu'il s'agisse d'un balbutiement sans grande signification, la version finale ne comportera pas de répétition ; lorsqu'une répétition est effectuée plus de deux fois, elle peut être significative (la personne cherche-t-elle ses mots ? Le concept est-il difficile à trouver dans sa langue ? Se retient-elle de dire quelque chose ?). Elle apparaîtra donc dans la version finale et sera proportionnelle au nombre effectif de répétitions.

PONCTUATION

Les virgules et la ponctuation plus générale ne traduisent pas nécessairement le débit oral des interlocuteurs, mais sont utilisés comme des outils permettant une meilleure lisibilité à l'écrit. Une attention accrue a néanmoins été portée sur la conservation de la dynamique de la phrase. Les barres obliques (/) indiquent des interruptions (quand un interlocuteur coupe la parole à l'autre) ou d'auto-interruption (quand un interlocuteur suspend son propos ou passe d'un propos à l'autre sans introduire celui-ci). Exemple : « Bon moi, j'ai été mis/ comme je te disais/ un peu mis devant le fait accompli, hein.... quand tu discutes avec les gens/ tu en as dans la famille à (*Prénom de son épouse*), t'en as quelque uns, du FULK bien sûr, qui sont allés chez Kadhafi dans les camps d'entraînement, etcetera ». Les « euh », les passages où un interlocuteur laisse trainer une syllabe ainsi que les silences courts ont été remplacés par des points de suspension. Les commentaires sont entre parenthèses, en italique, notamment lorsqu'un passage est inaudible : (*inaudible*). Les rires sont indiqués de la même manière et j'ai distingué les petits des grands rires en usant du singulier et du pluriel (*rire*) ou (*rires*). Si les points de suspension indiquent un silence court, les silences plus longs considérés comme pertinents (hésitation, recueillement, émotion, incompréhension) sont indiqués : (*silence*). Lors d'hésitation sur le réel contenu de la bande, la transcription indique les mots supputés entre parenthèses : (on fait ?). Lorsqu'une personne de langue maternelle autre que français (la plupart du temps paicî ou drehu) s'exprime en français, il peut lui arriver d'omettre certains mots. Lorsque ces mots peuvent être déduits, ils sont ajoutés entre parenthèse :

> « Oui, s'ils ne sont pas de Nouméa. Mais c'est eux, ils habitent là-bas ».
>
> Devient :
>
> « Oui, (même) s'ils ne sont pas de Nouméa. Mais c'est (parce qu') eux, ils habitent là-bas ».

- Onomatopées :

Les onomatopées les plus usuelles sont transcrites comme suit : mmh (acquiescement) et Mmm (réflexion, appétit ou « j'ai compris » quand suivi d'un point d'exclamation).

MODIFICATIONS SYSTÉMATIQUEMENT EFFECTUÉES

Modification	*Exemple avant*	***Exemple après***
Adjonctions d'éléments	Bein 'Faut Je veux pas	Et bien *ou* alors Il faut Je ne veux pas
Introduction de points de suspension, de virgules et de barres obliques signalant les (auto)interruptions pour faciliter la lecture en réorganisant la phrase	L : Il y a trop de, je sais pas comment dire, je vais t'expliquer parce que avec la coutume c'est difficile à, tu vois à H : Quoi par exemple ?	L : Il y a trop de… je ne sais pas comment dire/ je vais t'expliquer parce qu'avec la coutume c'est difficile à/ tu vois à/ H : Quoi par exemple ?
Suppression des répétitions de pronoms	le vieux il m'a dit	le vieux m'a dit
Verbe savoir à la place du verbe connaitre « Ceci » ou « cela » à la place de « ça »	Il connait faire ça	Il sait faire cela
Recomposition des prépositions et articles	La maison à les autres Le parti à moi (à nous)	Leur maison Mon (notre) parti
Conversion des « ouais » en « oui »	Ouais	Oui

(NON)-ANONYMAT

Ma thèse étudie un conflit récent, qui s'est déroulé sur un territoire relativement peu peuplé, où les actions perpétrées par une personne (participation à certaines actions politiques pendant cette période, par exemple) et les informations la concernant (sa profession, par exemple) permettent facilement de l'identifier. En outre, ce conflit, à l'instar des guerres civiles, a opposé des personnes souvent proches (familles, voisins, concitoyens). Des démarches d'anonymat scrupuleuses ont donc dû être déployées. Ainsi, si pour chaque entretien, tout nom de personne mentionné (à commencer par celui de la personne interviewée) est fictif, les lieux (tribus, villages, communes, districts) ainsi que les activités exercées par la/les personne(s) le sont également. Ils sont indiqués comme suit: « Je suis né à (*lieu de naissance*) mais mon clan, le clan (*clan d'appartenance*) est descendu depuis (*district 2*). Je fais partie de l'association (*nom de l'association*) ». Pour des besoins contextuels, seule l'aire coutumière et les éléments rattachés (lignées principales, etc.) sont préservés. Le chiffre 1 suivant un nom de lieu (village, commune, district), par exemple (*tribu 1*) ou (*district 1*), indique qu'il s'agit des lieux pris comme point de référence central pour l'interlocuteur (lieu où se tient l'entretien, lieu de résidence et/ou lieu d'origine). Suivent les autres noms (*Village 2*), (*Tribu 2*), (*Tribu 3*). Certains interlocuteurs ont eu à cœur de garder secret certains éléments spécifiques à leur environnement social. A leur demande, ils ont été ôtés.

Les deux tribus où j'ai séjourné au nord et aux îles sont appelées respectivement Targe et Empyrée. Près de Targe, une seconde tribu avec laquelle mon environnement proche avait beaucoup de liens est nommée Traverse. Pour rendre la lecture plus agréable lorsque, dans certains entretiens, il est fait mention récurrente à une tribu en particulier, je lui trouve un nom fictif et je l'indique dans les commentaires, en début d'entretien.

En outre, les tiers mentionnés par les interlocuteurs et que je ne connais pas sont anonymisés ainsi :

- (*Prénom 1*), (*prénom 2*) : seul le prénom de la personne est mentionné pour l'interviewé. Les numéros correspondent à l'ordre d'apparition des personnes citées mais je reprends toujours le même chiffre pour la même personne (ainsi que pour la même tribu et pour le même district) ;

- (*Prénom nom 4*) : la personne est citée par son nom et prénom ;

- (*Prénom 4*) et plus loin (*nom 4*) : si une personne est mentionnée tantôt par son prénom, tantôt par son nom, les numéros correspondent à la même personne.

- Prénom fictif (par exemple Sylvain) : lorsque l'interviewé réfère à des personnes que je connais et qui sont citées dans mon journal de terrain. J'ai rédigé un journal de terrain anonymisé qui malgré cela, ne pouvait pas être joint à mon travail car la foison d'informations s'y trouvant ne permettait pas de protéger l'anonymat de mes hôtes dans un si petit territoire. Je m'en suis quand même servi pour référer aux personnes que j'ai le plus fréquentées.

La grande majorité des pseudonymes ont été choisis par les personnes interviewées :

> *H : Voilà et bien comme je te l'ai dit, c'est anonyme, donc, ton nom n'apparaîtra pas, mais par contre, si tu as envie de choisir un nom, mais au lieu que je te donne un nom, moi, un nom/ un faux nom, tu peux choisir toi-même. Comme ça je ne vais pas t'appeler avec un nom que tu n'aimes pas (rire), tu vois, par exemple…*

Malgré tout, au début de l'entretien, il est arrivé dans 11 cas sur 26 que la personne interviewée refuse explicitement l'anonymat. Plusieurs raisons ont été évoquées :

- La personne est dans une démarche testamentaire :

  Héloïse : (Au fait), je t'ai déjà dit : anonymat. Ça veut dire que ce que tu dis, ça reste… enfin/
  Daynon : Pour moi ce n'est pas un problème. Il n'y a pas de secret. C'est du fond de mon cœur, Héloïse, c'est ça. Si tu veux le diffuser, tu diffuses. Si tu veux le garder, tu gardes. C'est toi. Dans ce que je dirai, je n'invente rien. Je vais parler de ce que j'ai vu, de ce que j'ai fait, de ce que j'ai vécu.

- le fait de se « cacher derrière » un pseudonyme est interprété comme une façon de ne pas assumer ses actes, ses propos ou d'être « faux » (cf. extrait précédent) ;

- le nom de la personne la situe dans un réseau social et familial qui dit quelque chose de l'endroit d'où elle parle :

Sao : Mmh, après les noms, c'est des noms. Il y a beaucoup de noms qui ont été mis parce que ça a des significations, des limites de terrain, toujours pour marquer d'où le gars vient. Ici, les noms c'est les genres d'identité, quand tu dis ton nom (inaudible) et un vieux ou une vieille demande le nom et tu donnes le nom dans la langue, il sait : il se situe juste dans quel clan /

Dans un premier temps, j'ai tenté de convaincre les personnes interviewées du bien-fondé de l'anonymat, dans les recherches en sciences sociales et humaines. J'ai cependant été peu à peu confrontée à un nombre grandissant de cas de figure de ce type. Parallèlement, ayant remis des transcriptions anonymisées de leur entretien à mes premiers interviewés et ayant reçu des critiques vives de leur part, à propos de ce qu'ils considéraient à juste titre comme une imposition, j'ai été amenée à réviser ce procédé. Compte tenu du fait que tout interviewé a eu la possibilité d'avoir un regard différé sur le contenu de l'entretien afin de contrôler son contenu et éventuellement le remanier, j'ai levé l'anonymat des personnes qui en avaient mentionné le souhait pour elles-mêmes tout en assurant celui des tiers qu'elles mentionnaient. Il est aussi important de préciser que certains des premiers interviewés sous anonymat auront peut-être initialement refusé l'anonymat mais y auront cédé devant mes arguments, dans le strict but de me faciliter la tâche. Ainsi, les personnes dont j'ai levé l'anonymat n'auront pas été les seules à exprimer un prime refus mais plutôt celles ayant persisté dans ce refus.

RETOUR SUR LES TRANSCRIPTIONS

J'ai donné aux personnes un droit de retour sur les transcriptions, une fois les étapes d'anonymat et d'allègement effectuées. Les interviewés ont reçu copie de leur entretien en main propre (quand cela était possible), par internet ou par la poste (pour la plupart en juillet 2013), avec une enveloppe-réponse affranchie avec des timbres calédoniens. Ils pouvaient donc me demander de corriger, de préciser ou d'ôter tout ce qu'ils souhaitaient et juger si la démarche d'anonymat avait été correctement effectuée. Ils avaient été habituellement informés de ce droit lors de l'entretien :

H : Je t'ai déjà demandé si je pouvais enregistrer, hein? Tu as dit ok ?
R : Oui.
H : Ok et bien c'est gentil. Tu sais que l'enregistrement ce n'est que moi qui vais l'écouter. Je vais écrire…
R : Oui, après tu re…
H : Recopie et après je t'envoie mais, comme ça tu peux regarder encore une fois, lire un coup ce qu'on a dit et puis si jamais/ comme c'est anonyme/ s'il y a un truc que tu trouves/ voilà : « ça ce n'est pas bon parce que du coup on arrive à reconnaître un peu qui tu es » et bien… oui, voilà.

Outre l'enveloppe-réponse affranchie, les colis postaux envoyés aux interviewés comprenaient également :

- une version remaniée de ce chapitre méthodologique, de façon à leur communiquer au mieux la logique que j'ai adoptée pour transcrire, alléger et anonymiser les entretiens ;
- une petite attention (par exemple un CD ou un calendrier) ;

La lettre suivante (adaptée en fonction de l'interlocuteur) en Freesyle script, police 21 :

Genève, le 19 juillet 2013

Cher X,

C'est Héloïse (Lolo), la fille de Suisse avec qui tu as fait une interview il y a maintenant plus d'une année ! J'espère que tu te souviens de moi !

Je t'écris comme promis pour te renvoyer l'interview que tu as eu la gentillesse de m'accorder. Il est complètement écris, c'est un gros boulot ! Comme je te l'avais dit, la parole des personnes avec qui j'ai pu discuter leur appartient. Alors je te propose de relire cette trace du moment que nous avons échangé et de le corriger. C'est-à-dire qu'il faudrait par exemple corriger ou barrer les mots, les phrases, ou les noms que tu ne souhaiterais pas que j'utilise dans mon travail ! Encore une fois : ce travail est une thèse de doctorat. Cela veut dire que c'est un document public qui va sûrement être publié. Une fois que tu auras terminé la lecture (et la correction), tu pourras me renvoyer le document grâce à l'enveloppe et aux timbres que tu trouveras avec l'interview. J'attends ta réponse (et celle des 24 autres personnes interviewées) jusqu'au 14 septembre 2013 ! Si je ne reçois pas de réponse, je considèrerai que c'est bon pour toi et que je peux utiliser le même texte que je t'ai envoyé.

Tu peux aussi m'appeler ou m'écrire par e-mail.

Mon téléphone c'est le 004122.300.64.67 (attention, 9 heures de moins que chez toi !) et mon adresse internet, c'est : heloise.rougemont@unige.ch.

Encore une chose : j'ai essayé de protéger ton identité et aussi celle des personnes dont tu as parlé pendant l'interview. J'ai donc été obligée d'enlever certaines phrases ou certains lieux (changer le nom de la tribu, ta profession, etc.). J'espère que tu ne seras pas fâché. C'était le seul moyen d'être sûre qu'on ne reconnaisse personne.

Tu trouveras sur la feuille suivante, des infos (c'est un morceau de ma thèse alors le langage que j'utilise est scientifique, donc difficile à comprendre, excuse-moi pour ça !) J'ai voulu l'envoyer parce qu'il y a des infos qui permettent de comprendre pourquoi les interviews sont écris comme je l'ai fait. Tu pourras voir que c'est un peu bizarre de lire du langage parlé. On a toujours l'impression de mal parler mais c'est normal et c'est comme ça pour tout le monde. Personne ne parle comme dans un livre !

J'ai trouvé un petit cadeau qui rentre dans une enveloppe pour te remercier. J'espère qu'il te plaira !

Je pense très fort à toutes les personnes que j'ai eu la chance de rencontrer dans ce beau pays : Kanaky-Nouvelle-Calédonie ! A commencer par toi !

Tata, bisous !

Héloïse

PS : Je dois rendre mon travail en septembre 2014 et je reviendrai pour vous dire bonjour et pour vous présenter ma thèse. Tu seras averti au moment voulu !

J'ai rassemblé les lettres adressées aux personnes dont je ne possédais pas l'adresse dans deux grands colis adressés à chacun de mes deux principaux hôtes et j'ai chargé ceux-ci de leur remettre leur enveloppe. Chaque enveloppe a été soigneusement fermée. Les personnes concernées sont les suivantes :

- pour Ed, à Targe (côte nord-est) : Daynon, Malcolm et Shaou.
- pour André (ou Hip), à Empyrée (Lifou) : Amajo, Lovelita, Papa à Jésus, Sao.

J'ai reçu 11 réponses sur 25 (Daynon, Gorou, Guevara, Hip, Louis, Malcolm, Nikov, Olivier Rousset, Primo, Sésé, Zoé).

Les retours ont été, pour la plupart, positifs. Louis m'a donné son accord et m'a demandé des précisions supplémentaires sur les objectifs de ma thèse. Il a alors reçu certains extraits de ma thèse en réponse. Hip ayant reçu une version papier de deux pages par feuille, il m'a demandé une version avec des caractères plus grands. Gorou et Guevara m'ont appelé pour me donner leur accord. Primo a effectué quelques corrections sur papier et m'a rendu le tout pour que je les intègre. Zoé, Sésé et Nikov ont répondu à mes e-mails et, s'ils ne se sont pas positionnés explicitement par rapport aux transcriptions de leurs interviews, m'ont encouragée dans mes démarches. Comme Olivier Rousset se trouvait dans une situation délicate, due aux répercussions de la sortie du film « L'Ordre et la morale », il s'attendait à une restitution synthétique de type journalistique. Nous avons donc convenu de retirer son entretien du corpus en annexe et de négocier au coup par coup les extraits que j'utiliserais dans ma thèse. Daynon a reçu une version papier et m'a donné son accord sous réserve que je lève son anonymat. Je lui ai ensuite renvoyé une seconde copie, afin de m'assurer d'avoir bien levé l'anonymat sans impliquer des personnes de son entourage. Il m'a ensuite renvoyé l'entretien avec de légères corrections, principalement centrées sur des erreurs d'écoute (« réoccupation » au lieu de « préoccupation », par exemple). C'est l'entretien de Malcom qui a nécessité les démarches les plus complexes : comme il était présent lorsque Daynon a reçu la première version papier de son entretien, il m'a demandé comme lui de lever son anonymat. Le début de son entretien ayant été réalisé sur la base de prises de notes et la suite enregistrée sur Mp3, la transcription commençait par quelques pages de synthèse de mes notes, suivies d'une retranscription intégrale. Il m'a appelée pour me dire que cela ne lui convenait pas, qu'il avait corrigé les premières pages mais qu'il n'aimait pas la retranscription intégrale. Il m'a dit qu'il m'enverrait les premières pages corrigées et qu'il n'accepterait que j'utilise son entretien qu'à la condition que je synthétise le reste, que je le lui renvoie et qu'il le corrige. J'ai donc reçu comme promis, par la poste, le document comprenant les premières pages corrigées et la première page de retranscription intégrale raturée, avec comme indication : « tout ça c'est du bluff. Fin de l'épisode ». Par ailleurs, il m'a demandé que je re-anonymise son entretien. J'ai synthétisé la seconde partie et la lui ai renvoyée. Sur cette base, il a effectué quelques corrections (visant, pour la plupart, à apporter des précisions) que j'ai intégrées, à la réception de son courrier, telles quelles dans l'un des deux documents finaux, (Annexes entretiens I et II).

Les interviewés bénéficiant d'une adresse internet, ou de celle d'un tiers qu'ils m'indiqueront, pourront recevoir une copie PDF du manuscrit et des annexes, ou un lien internet qui les conduira vers ces documents en libre accès, sur l'archive ouverte de l'Université de Genève.

PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES À PROPOS DE L'ORGANISATION DE L'INFORMATION

Quelles sont les différentes étapes par lesquelles a été réalisée la phase principale de mon analyse ? Avant de répondre à cette question, il me semble important de préciser que, par « phase principale de mon analyse », j'entends exprimer l'examen systématique du corpus empirique constitué des transcriptions des entretiens construits avec l'aide des personnes interviewées. La mise en œuvre d'une démarche de triangulation, telle qu'elle est conçue ici (Schurmans, 2009), implique en effet que de nombreux actes d'analyse précèdent cette étape.

Nous avons vu, par exemple, que la première partie est structurée de façon à illustrer mes efforts d'intégration et d'articulation progressifs d'éléments théoriques et empiriques. Chaque étape de cet agencement (dont la synthèse constitue l'aboutissement) est marquée par l'analyse, déjà tangible avant même d'appréhender la mise à l'épreuve des hypothèses.

Le réaménagement de mon guide d'entretien (à mesure que mes observations ainsi que les premiers entretiens m'orientent dans la construction de mon objet), peut également être, dans cette même perspective de triangulation, considéré comme un geste analytique. L'analyse consiste, en effet, à trier, décomposer puis recomposer les éléments d'un tout (le matériau envisagé) pour atteindre un niveau supérieur de connaissance. Le tri s'effectue donc déjà, en ce qui concerne mon type de matériau, à travers les questions qu'on décide de (ne pas) poser.

Enfin, la transcription même du corpus comporte des aspects analytiques : aucune transcription ne peut prétendre à restituer telle quelle une discussion. On ne choisit pas hasardeusement de mettre en évidence telles facettes d'une discussion traversée de dynamiques plurielles. Une centration sur l'interaction entre l'interviewer et l'interviewé donnera à voir, par exemple, un texte comprenant de nombreux tours de parole, dans la mesure où toute intervention, de la question de relance au simple appui vocal (« mhm »), peut avoir une signification. C'est le cas de mon corpus.

NOMMER LES ENTRETIENS

En accord avec mon appréhension déconstructiviste de la culture, de l'ethnie et de l'autochtonie, j'ai décidé de considérer de la même façon les entretiens réalisés avec des personnes se revendiquant kanak, caldoches, métropolitaines, métisses et tahitiennes, sans pour autant évacuer la possibilité que leur origine revendiquée puisse s'articuler avec certains types de représentations.

Le premier geste d'analyse que j'ai réalisé sur mes entretiens a été de donner un nom à chacun d'entre eux. Ce nom devait évoquer le message central que Ié semblait vouloir me transmettre et traversant les trois thématiques de l'identité, du conflit et de la connaissance. Il servait par ailleurs part à me rappeler en un coup d'œil le contenu général de chaque entretien.

IDENTITÉ, ÉVÉNEMENTS ET DESTIN COMMUN : DES THÉMATIQUES À TRAITER SÉPARÉMENT ?

J'ai ensuite scindé les entretiens en fonction des trois grandes parties rappelées ci-dessous, et mis en évidence (en gras) les questions principales que j'ai posées pour orienter l'entretien.

- Identité

a) Caractéristiques et difficultés principales KNC, différents groupes, styles de vie

b) Courte biographie (apparition des endogroupes et des exogroupes ?)

c) Question sur les relations avec autrui « en fonction du groupe auquel il appartient »

- Les Événements

d) Avez-vous déjà entendu parler des Événements ?

e) Anecdote

f) Transmission

g) Opinion générale sur les Événements

h) Représentations sur le destin commun, sur le futur du territoire, sur le drapeau

- Destin commun

J'ai cherché ensuite à déterminer *grosso modo* la proportion de ces différentes parties dans chaque entretien. La réalisation de cette deuxième étape a fait émerger un certain nombre d'interrogations :

Comment les différentes parties se succèdent-elles, s'articulent-elles ou se subsument-elles les unes aux autres ? Autour de quelles thématiques ? Quelles thématiques font basculer la discussion et dans quelles temporalités sont-elles prises ? Les Événements peuvent-ils, par exemple, se conjuguer au présent et au futur ? Le destin commun, au passé ? Comment se déclinent les problèmes de la KNC au passé, au présent et au futur ? Peut-on dire, par exemple, que les Evénements sont nécessairement pris dans une temporalité passée, que la question des relations entre groupes correspond au présent et le destin commun au futur ?

N'est-il pas plus fructueux de considérer le destin commun, à l'égal du vivre ensemble, comme une projection du futur politique et les Événements comme synonyme de conflits passés et présents ? Si tel est le cas, quelle catégorie pourrait exprimer les conflits au futur, compte tenu du fait que certains Ié se représentent le futur de façon passablement conflictuelle ? En effet, les interviewés donnent au « vivre ensemble » une connotation plutôt pragmatique et non-conflictuelle, le « destin commun » ne provoque pas des réactions si univoques et exprime l'imposition politique d'une société multiculturelle, à laquelle on peut choisir de riposter par la violence.

Mes questions ont, cependant, rapidement abouti à un constat : le thème de l'identité et celui de la dimension temporelle de la transmission des Événements sont étroitement imbriqués, ce qui n'est pas étonnant puisque les identités du territoire se construisent de façon conflictuelle. J'ai donc abandonné ce découpage, pour me centrer sur les articulations entre mes principales thématiques.

Analyse de fond sur deux entretiens

Ce questionnement m'a incitée à entreprendre une troisième étape, dédiée à une analyse de fond sur deux entretiens. Pour ce faire, deux premiers entretiens à première vue bien structurés ont été choisis. Si les structures ne peuvent être jugées, dans l'absolu, ni « bonnes » ni « mauvaises », j'ai souhaité me « faire la main » sur des entretiens où les thèmes se succédaient bien distinctement et privilégié ceux qui comportaient, à première vue, beaucoup d'éléments (un grand nombre de thèmes étaient abordés). Pour permettre l'émergence de principes organisateurs, j'ai choisi deux entretiens dont les profils des Iés et le contenu ne me paraissaient pas différer trop radicalement : ils concernaient des hommes, s'inscrivant plus ou moins dans la même génération (dix ans d'écart), ayant tous deux participé aux Événements, portant un regard nuancé sur les relations intergroupes et vivant sur deux terrains distincts, parmi les trois qui ont donné place à mon investigation. Il s'agit de l'entretien de Gorou (37 pages) et de celui d'Amajo (49 pages).

J'ai commencé par identifier les différents conflits exprimés. De nouvelles questions ont surgi dès le début de cette première opération : qu'est-ce qui permettrait de distinguer un conflit d'autre chose (un problème, une difficulté, une opposition, voire un simple commentaire dépourvu de connotation) ? Le conflit me semblait plus facile à identifier lorsqu'il opposait différents groupes (« les Pwopalés (les Blancs) repoussaient nos vieux dans les vallées », par exemple) que lorsqu'il se manifestait au niveau intrapersonnel (« j'ai tué mes porcs car ils me demandaient trop de travail » pouvant par exemple constituer un simple commentaire non connoté ou l'expression d'un malaise, dans la mesure où abandonner l'agriculture par facilité pourrait être considéré comme une menace d'acculturation). J'ai alors choisi de parler plutôt en termes « d'oppositions ». Ce terme, moins marqué de connotations belliqueuses que celui de « conflit », m'a semblé embrasser toutes les situations où deux termes s'opposaient.

J'ai ensuite voulu déterminer les grandes thématiques autour desquelles ces oppositions s'articulaient et les temporalités dans lesquelles Ié les inscrivait. Pour ce faire, j'ai élaboré un tableau à quatre entrées : dans la première colonne du tableau, j'ai indiqué la thématique sur laquelle portait l'opposition, dans la seconde colonne, j'ai indiqué le(s) niveau(x) concerné(s) par l'opposition (inter et intra national, régional, groupal, personnel), dans la troisième colonne, j'ai indiqué les personnes impliquées (selon Ié) par l'opposition, dans la quatrième colonne, j'ai noté la ou les temporalité(s) de l'opposition. Cette quatrième colonne a mis l'accent sur un premier intérêt : les oppositions ne sont, pour leur majorité, pas prises dans une seule temporalité mais peuvent, par exemple, faire état d'un dilemme présent et rechercher ses sources dans le passé, identifier les manifestations présentes d'une opposition passée, prévoir dans le futur les répercussions de tensions anciennes ou actuelles.

Très rapidement, le besoin s'est fait sentir d'ajouter une colonne supplémentaire pour certaines notes (notamment pour relever ce qui pouvait apparaître comme une contradiction dans les propos d'Ié) et une sixième colonne pour indiquer lorsqu'un produit transactionnel, tel que défini dans la partie 2.1, semblait se dessiner pour Ié.

Ayant obtenu ainsi une réorganisation permettant une description assez fine du matériau, j'ai voulu y inclure deux dimensions supplémentaires : dans une septième colonne, un « diagnostic mondes » permettant de mettre en évidence la nature des arguments avancés pour justifier tel ou tel terme de

chaque opposition et dans une huitième colonne, les éléments qui déterminent les balises entre les endogroupes et les exogroupes. Voici un exemple du tableau obtenu :

Oppositions	**Niveaux**	**Personnes impliquées**	**Temporalités**	**Produit transactionnel**	**Notes**	**Mondes / : Critiques - : Compromis**	**Identité**
S'engager dans la lutte	Intra familial	Mon père = mon ancêtre pasteur v/s moi = mon parent militant = mon grand-père	Passé : mon père me disait « je ne dirai rien parce que tu es avec (parent militant) ». Mon grand-père disait toujours de ne pas avoir peur car ce qu'on réclamait, c'était vrai. C'est une variante de mon ancêtre. Je n'avais pas le droit de crever de par mon histoire de famille (2x).			Domestique Civique – Inspiration	Tentative d'intégration d'une forme réflexive à la forme culturelle Histoire familiale de militants ou de pacificateurs ?
	Inter personnel	Moi v/s mon père	Passé : « j'ai largué l'école pour rentrer dans le mouvement. Je me suis pris la tête avec mon père »		Lutter ou se former ?	Domestique Le laisser-aller DOM/INSP	Réflexive
		Moi v/s le Palika	Passé : « Je suis passé outre le mot d'ordre du Palika qui, à l'époque, boycottait l'armée coloniale »	Apprendre à manier les armes dans l'optique d'une lutte armée.	S'opposer au boycott de son parti pour pouvoir mieux défendre ses idées : des méthodes efficaces de mobilisation (IND-CIV)	Déchéance CIV	Réflexive ou statutaire ?

En ce qui concerne le diagnostic monde, j'ai commencé par m'appuyer sur le chapitre VI (pp. 200 à 262) de l'ouvrage de Boltanski et Thévenot (1991), chapitre consacré à la présentation des mondes communs, pour identifier la façon dont ils s'exprimaient dans les oppositions. L'exercice s'est néanmoins rapidement complexifié, pour au moins deux raisons :

- Premièrement, les mondes ne s'utilisent pas toujours nécessairement en tant que tels pour justifier une option choisie et engageant « des êtres relevant d'un même monde » (Boltanski & Thévenot, 1991, p. 265) mais pour critiquer les options rivales. Dans le même énoncé, on peut voir se présenter ensemble, devant une épreuve de justification, des choses relevant de différents mondes, engageant des critiques qui, fabriquées à l'intérieur d'un monde, sont adressées aux autres mondes. Boltanski et Thévenot (1991) appellent ceci les « figures de critiques ». Une habituelle critique, formulée depuis le monde industriel vers le monde civique sera, par exemple, les coûts de la politique sociale ;
- deuxièmement, les relations entre les mondes ne sont pas uniquement marquées la critique mais peuvent l'être également par le compromis. Les mondes s'accordent souvent dans la réalité, pour s'articuler dans des dispositifs composites. Les auteurs nomment ces accords stabilisés des « figures de compromis ». La confiance dans les affaires est un bon exemple, pour exprimer un compromis entre le monde marchand et le monde domestique.

J'ai réalisé huit grilles d'interprétation en m'appuyant sur les chapitres VI, VII et VIII des économies de la grandeur (voir annexes). Ces grilles résument, pour chaque monde, (1) sa présentation en termes de Principe supérieur commun, d'Etat de grand, de Dignité des personnes, de Répertoire des sujets, de Répertoire des objets et des dispositifs, de Formule d'investissement, de Rapport de grandeur, de Relations naturelles entre les êtres, de Figure harmonieuse de l'ordre naturel, d'Epreuve modèle, de Mode d'expression du jugement, de Forme de l'évidence et de figure de déchéance (Charmillot, 2002) ; (2) les figures de critique qu'il développe envers les autres mondes ; (3) les figures de compromis qui le lient avec les autres mondes.

TENTATIVE D'ANALYSE AUTOUR DES ADVERBES TEMPORELS

J'ai ensuite travaillé autour des adverbes temporels, en lien avec l'identité. J'ai commencé par observer les ruptures et les continuités qu'exprimait leur apparition dans les deux premiers entretiens, en termes identitaires. Parallèlement, j'ai constitué une liste d'adverbes temporels (et de prépositions) en me basant sur un dictionnaire. Je l'ai réduite en passant en revue leur occurrence dans tous les entretiens et en ôtant les adverbes non utilisés (« oncques », par exemple). De la même façon, j'ai déterminé quelle(s) acception(s) de chaque adverbe pouvai(en)t faire sens pour mon analyse, parmi la pluralité des acceptions, et effectué des tableaux de ce type :

- Après (-demain)

Retenu	Non retenu
- Postérieurement, ultérieurement (*ils sont venus après*)	- Postérieurement dans le temps (préposition) (*après neuf heures*) - Postérieurement dans l'espace (*la route après le carrefour*) - Mouvement affectif ou spatial en direction de quelqu'un ou quelque chose

	(*courir après qqch*) (prép) - Subordination dans un ordre ou une hiérarchie (*le sous-lieutenant vient après le lieutenant*) (prép) - « Après tout » (prép) - D'après (*unte*l) (prép) - Derrière, ensuite (*la page d'après*) - Familier (*après, je ne suis pas sûr que…*)

J'ai ainsi constitué la liste d'adverbes et prépositions suivante :
Après –(demain), A présent, Aujourd'hui, Autrefois, Avant (-hier), Bientôt, D'abord, Déjà, Demain, Depuis, Encore, Ensuite, Hier, Jamais, Longtemps, Lors, Maintenant, Parfois, Plus, Puis, Quand, Souvent, Tard, Tôt, Toujours, Tout de suite, Tout à l'heure, Tout le temps, À l'époque, Dans le temps, au temps de, dans l'ancien temps, du temps, Jusqu'à.

J'ai enfin comparé pour chaque adverbe ou préposition, son utilisation dans les deux premiers entretiens pour identifier les utilisations qui marquaient une évolution de type identitaire pour les interviewés (« c'est après les Événements que les gens se sont mis à boire beaucoup »).

Extraits évoquant explicitement les Événements et le Destin commun

J'ai recherché et isolé, pour tous les entretiens, les faisceaux de significations qui se construisaient autour des termes « Événements », « destin commun » et « vivre ensemble » (les deux derniers ayant été considérés, dans un premier temps, comme synonymes). J'ai également tenu compte de mes propres interventions qui renvoient aux Événements et au destin commun.

Organisation des questions et pistes de recherche formulées dans les développements théoriques, empiriques et analytiques et construction des hypothèses

Parallèlement, dans le souci de maintenir la cohérence globale entre les étapes théoriques, empiriques et analytiques de ma recherche (veiller à l'articulation de l'analyse des entretiens avec la construction progressive de mon objet), j'ai recensé, synthétisé et articulé les différentes questions de recherche et pistes de réponses apparues lors de la rédaction des parties théoriques, empiriques et analytiques de mon manuscrit. Je me suis basée sur les entretiens de Gorou et Amajo pour opérer des copier-coller des extraits liés à cette synthèse. Très rapidement, j'ai pu éliminer un certain nombre de questions et de pistes par « réduction pragmatique », terme qui désigne une réduction effectuée en fonction de l'objectif de la recherche. Ces réductions « transforment des catégories nombreuses en catégories moins nombreuses ; elles le font en rangeant dans la même classe des combinaisons distinctes d'un point de vue logique, et en leur donnant un même nom pour les besoins de l'analyse » (Becker, 2002, p. 282). J'ai éprouvé les questions et les pistes qui demeuraient, avec les entretiens d'Amajo et Gorou.

J'ai également repris ces deux entretiens pour en faire émerger des thèmes principaux, les regrouper et les hiérarchiser dans la même liste, en utilisant la montée en généralité (quel principe peut, dans tel énoncé, rallier ou discriminer les représentations entre plusieurs interviewés ?).

J'ai ensuite recherché des profils très différents pour les affiner (Daynon, Shaou et Malcolm). Ce travail m'a permis d'extraire des axes organisant les représentations en de grands ensembles (discriminant, rassemblant).

Les voici :

1. Discours pacificateur– discours querelleur (à HR et/ou aux pairs, aux jeunes)
2. Position de censure – de communication
3. Position générale sur le fait de parler des Événements (pas de problème, trop frais, c'est du passé)
4. Amélioration – stagnation (ou régression) avant et après les Événements
5. Ouverture – rejet face à l'immigration, au métissage (dilution, union, radicalisation, assouplissement)
6. Vision de la citoyenneté inclusive (Calédonie plurielle) v/s exclusive (premiers occupants avec ou sans les victimes de l'histoire)
7. Discours universaliste oui – non
8. Discours différentialiste oui - non
9. Position justice sociale et parité de participation (redistribution et/ou reconnaissance)
10. Emancipation transaction – émancipation violence
11. Position globalisation de l'économie et société de consommation
12. Génération sacrifiée (redistribution – reconnaissance)
13. Différenciation générations des jeunes et des vieux
14. Accords paix – accords magouille
15. Accords violence – accords justice
16. Début Événements rupture – début Événements continuité
17. Événements c'est du passé – Événements pas terminés (on a dépassé cela ou il est trop tard)
18. Traumatisme – héritage – mission (réconciliatrices, réparatrices, testamentaires)
19. Identité culturelle, statutaire, réflexive, narrative
20. Agentification/actorialisation face au futur, Responsabilité (je-tu, je ou tu, il)
21. Quels personnages sont sollicités, pourquoi ?
22. Quels éléments vécu personnel des Événements?
23. Agents du changement, leaders, kanamadra
24. Difficultés principales
25. Définition de l'indépendance
26. Relation avec la France en cas d'indépendance (dans, avec, sans…)
27. Prolonger les négociations – abréger les négociations
28. Construire l'indépendance sur une base solide – proclamer l'indépendance et apprendre par essais et erreurs
29. Drapeau
30. Vision du futur pessimiste – vision du futur optimiste
31. Message transmission Événements
32. Oppositions intra et inter personnelles, intra et inter groupes
33. Événements division/union inter ou intra groupes
34. Temporalités
35. Produits transactionnels
36. Mondes en conflit
37. Réseau sémantique autour des notions d'« Événements » et de « destin commun » (vivre ensemble)
38. Destin commun dilution – destin commun union
39. Régimes d'action (justice, justesse, violence, agapè) avant, pendant, après les Événements

En étudiant la façon dont mes interlocuteurs se positionnaient sur ces axes, j'ai pu construire progressivement mes hypothèses.

J'ai opéré pour chaque axe une induction analytique, induction qui consiste à élaborer et tester une théorie cas après cas en formulant une explication qui s'applique aux données d'un premier cas (Gorou), puis éprouver cette théorie au second cas (Amajo). Si la théorie explique le deuxième cas de façon satisfaisante, on peut la considérer comme momentanément confirmée et applicable à un troisième (Daynon), et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'un cas embarrassant ne nécessite d'y intégrer des éléments nouveaux à même de l'ajuster et de la compléter (Cf. Becker, 2002).

Les trois premiers axes ne me semblaient, par exemple, pas suffisamment précis. Il s'agissait de ceux qui discriminaient les interviewés développant une position de censure de ceux développant une position de transmission des Événements. Il apparaissait en effet que certaines personnes pouvaient dans certains cas adopter une position de censure et dans d'autres une position de communication, pour des raisons différentes. Je me suis alors demandé quels types de comportements promouvaient ces postures. J'ai ainsi construit la quatrième hypothèse, qui détermine quatre postures de communication et six postures de censure en fonction des attitudes générales qu'elles encouragent, face au conflit.

EXTRAITS RÉFÉRANT À LA TRANSMISSION ET CONSTRUCTION DE TROIS GROUPES D'INTERVIEWÉS

J'ai effectué une synthèse sur les représentations construite par chaque interviewé, à propos de la transmission, dans le but de les comparer entre elles (28 pages). J'ai hiérarchisé ces synthèses du doyen de mes interviewés (Primo), aux cadets (Marie-Claire, Morina, Turam, Alexandra et William). Pour ce faire, j'ai établi la liste suivante, qui classe mes interviewés en fonction de leur âge.

1. Primo (1939)
2. Morini (1942)
3. Guevara (1945)
4. Daynon (1946)
5. Malcom (1948)
6. Al (1948)
7. Papa à Jésus (1952)
8. Rebelle (1954)
9. Anam (1954)
10. Sao (?)
11. Louis (1957)
12. Itö (1959)
13. Gorou (1961)
14. Shaou (1961)
15. Lovelita (1965)
16. Hip (1965)
17. *Olivier, env. 1973*
18. Amajo (env. 1973)
19. Damien (1975)
20. Reiva (1975)
21. Shorylem (1985)
22. Zoé (1985)
23. Sésé (1991)
24. Kalach, Nikov, Squal et Legalize (de 1991 à 1995)
25. Marie-Claire, Morina, Turam, Alexandra et William (de 2002 à 2005)

J'ai séparé les interviewés en trois catégories : les vieux, les jeunes et une catégorie intermédiaire. J'ai opéré ce classement en ne me basant non pas sur leur âge (l'âge objectif n'avait pas nécessairement une influence sur la transmission des Événements, dès lors qu'était réglé le problème de savoir si la personne en avait souvenir ou non), ni, comme cela se fait souvent dans les sociétés kanak, sur leur statut social célibataire/marié (l'influence du statut social sur les représentations des Événements m'a parue peu pertinente, dans le cadre de mon investigation) mais bien sur leur discours. Certaines personnes ont, en effet, spontanément raconté leur expérience des Événements (les vieux). Avec les autres (les jeunes), la discussion s'est orientée sur ce qu'ils avaient entendu. Deux interviewés semblaient en avoir des souvenirs peu précis. Ils ne m'ont raconté que quelques souvenirs flous et ont surtout manifesté de la tristesse et de l'incompréhension. Si la transmission de tels événements véhicule des souvenirs et des histoires, elle peut également véhiculer des sentiments/émotions (Charmillot, Dayer, Farrugia & Schurmans, 2008). En fabriquant la liste et en induisant l'âge des interviewés pendant les Événements, je me suis aperçu qu'une tranche d'âge, celle dans laquelle se trouvaient ces deux personnes, comportait beaucoup moins d'interviewés que les autres tranches d'âge[500] : la tranche des personnes nées entre 1965-1985. Cette tranche d'âge qui représente quand même une vingtaine d'années est celle dans laquelle je me situe moi-même. Elle est encadrée par Hip, qui avait 19-23 ans pendant les Événements et Shorylem, né en 1985 et qui avait donc 3 ans à la fin des Événements. Ce fait m'a surprise : on aurait raisonnablement pu penser que j'avais développé davantage d'affinités avec des personnes de mon âge.

Ainsi, les seules personnes ayant eu l'âge de se rappeler des Événements en tant qu'enfant ou jeune adolescent et ayant accepté de m'accorder une interview sont également celles qui ont exprimé le plus de souffrance, par rapport à cette période. Damien et Reiva avaient neuf ans en 84 et 13 ans en 88. S'ils m'ont d'ailleurs donné leur accord pour un entretien, c'est uniquement par militantisme pour l'une et par amitié, pour l'autre : Reiva est une jeune femme active qui tient un blog appelé « Les enfants du pays ». Elle se réclame de la génération « Matignon » et tente d'inciter les jeunes à participer au débat politique et de renouer le dialogue entre les communautés. Damien est l'un de mes meilleurs amis kanak. Malgré cela, il n'a accepté de m'accorder un entretien qu'après des mois d'insistance.

Je me suis alors demandé si le fait qu'Amajo (entre 11 et 15 ans pendant cette période) ait pleinement participé aux Événements de 87-88 en tant que mineur pouvait me permettre de comprendre, en partie, pourquoi il semblait moins en souffrance. C'est pour cette raison que je l'ai quand même ajouté dans la catégorie intermédiaire. Autre fait intriguant : contrairement à ce que leur âge aurait pu laisser supposer (35 et 36 ans pour Damien Reiva, et environ 37 pour Amajo, lors de l'entretien), aucune de ces trois personnes n'a d'enfant et elles sont toutes trois solitaires.

Ces caractéristiques réunies m'ont permis de satisfaire à la nécessité méthodologique de construire des catégories par leur articulations plutôt que par leurs frontières, en déterminant une catégorie qui puisse faire office de « zone tampon » entre ceux qui sont clairement en mesure de transmettre une

[500] Omission faite d'Olivier dont l'entretien portait sur la réalisation du film de Mathieu Kassovitz et Amajo, qui s'est trouvé dans le feu de l'action et a donc des souvenirs plus précis.

expérience vécue de la période 84-88 et ceux qui ne le sont clairement pas. A partir de Damien jusqu'aux plus jeunes, j'ai donc considéré tout discours sur les Événements comme pertinent pour exprimer le phénomène de transmission (ce qu'ils savent est ce qui se transmet effectivement). Par ailleurs, les plus jeunes peuvent également transmettre un récit qu'ils ont entendu à propos des Événements, un discours sur les répercussions produites par les Événements sur leur construction identitaire ou un avis sur ce qu'ils ont entendu et sur ce qu'ils trouvent souhaitable de relayer. Pour la catégorie des vieux, j'ai séparé la thématique spécifique de la transmission, du discours plus général sur les Événements ou les conflits sociaux qui les encadrent. J'ai toutefois considéré que ce qu'on me racontait des Événements constituait une forme spécifique de transmission (Ié me transmet les Événements), caractérisée par le style et les enjeux spécifiques de notre interaction (liés à la collaboration dans le cadre d'une recherche, auprès d'une étrangère envers qui la transmission sera moins porteuse des enjeux spécifiques de l'endogroupe).

Pour retrouver, dans les 900 pages que constitue mon corpus, les extraits où se traitait cette thématique, j'ai utilisé l'outil « rechercher » de Word Office et entré les mots « discuter » ou « parler » (j'ai beaucoup employé la formule « vous arrive-t-il d'en discuter/ d'en parler autour de vous ? Aux plus jeunes ? »). Pour la même raison, j'ai aussi entré le mot « jeunes ».

Pour toutes les catégories, j'ai gardé les extraits qui faisaient état d'un avis par rapport aux « jeunes » ou aux « vieux », voyant que des oppositions entre la génération à laquelle Ié estimait appartenir et les générations d'avant ou d'après organisait beaucoup les représentations.

APPUIS POUR LA LECTURE DES ANALYSES

FICHE RÉCAPITULATIVE DES RÉGIMES D'ACTION[501]

Il s'agit de la « cartographie » d'un répertoire de compétences communes, soit un fond commun disponible à l'ensemble des acteurs.

	Contrôlegains/pertes	*Non contrôle gains/perte*
	Régime de mesure : équivalences contrôlées	***Régime de démesure : équivalences non activées ou désactivées ou tacites***
Régime de Dispute	Régime de justice	Régime de violence
Régime de paix	Régime de routines	Régime d'agapè

Régime de justice : c'est celui de la justification. Il décrit et modélise des actions de controverses argumentatives dans lesquelles des mesures communes sont mobilisées.

Régime de violence : il s'agit d'un régime de dispute dans lequel les acteurs rompent les conventions qui les lient.

Régime de routines : c'est celui d'un état de paix garanti par des objets agencés dans un dispositif cohérent qui guide alors l'acteur dans ses actions.

Régime d'agapè : dans ce régime, la mesure est congédiée car les acteurs s'adressent à des personnes qui se donnent comme singulières et incomparables.

[501] Ce document est repris des cours de master conçus et dispensés par Marie-Noëlle Schurmans « Les transactions sociales 1 et 2 »

FICHE RÉCAPITULATIVE DES FORMES IDENTITAIRES

1) La forme « biographique pour autrui » de type communautaire est celle qui découle de l'inscription des individus dans une lignée générationnelle et qui se traduit par son nom (en général, le nom du père), un « Moi nominal ». Elle désigne l'appartenance à un groupe local et à sa culture héritée (langue, croyances, traditions). C'est une forme d'identification historiquement très ancienne et qui reste dominante tant que perdure à la fois la suprématie du « Nous » sur le « Je » (Elias), des formes enchantées de croyances sur les formes rationnelles (Weber) et les formes précapitalistes de production (Marx). On peut l'appeler forme **culturelle**, à condition de prendre ce terme dans son sens ethnologique de mode de vie (…).

2) La forme « relationnelle pour autrui » se définit d'abord dans et par les interactions au sein d'un système institué et hiérarchisé. Elle se construit sous contrainte d'intégration aux institutions : la famille, l'école, les groupes professionnels, l'État. Elle se définit par des « catégories d'identification » dans les diverses sphères de la vie sociale. C'est une identité qui implique un « Moi socialisé » par la prise de rôles. On peut l'appeler identification **statutaire**, à condition de se rappeler que, dans les sociétés modernes, les statuts et les rôles sont multiples et donc que le Je devient pluriel (…).

3) La forme « relationnelle pour soi » est celle qui découle d'une conscience réflexive qui met en œuvre activement un engagement dans un projet ayant un sens subjectif et impliquant l'identification à une association de pairs partageant le même projet. A ce Nous composé de proches et de semblables correspond une forme spécifique de Je qu'on peut appeler **Soi-même réflexif**. C'est la face du Je que chacun désire faire reconnaître par les Autrui « significatifs » appartenant à sa communauté de projet. C'est, par exemple, l'engagement politique dans un mouvement choisi par conviction et qui constitue une « passion ». C'est l'unité du Je qui est ici concernée, sa capacité discursive à argumenter une identité revendiquée et unificatrice, une identité réflexive (…).

4) La forme « biographique pour soi » est celle qui implique la mise en question des identités attribuées et un projet de vie qui s'inscrit dans la durée. C'est « cette histoire que chacun se raconte à lui-même sur ce qu'il est », ce **Soi narratif** que chacun a besoin de faire reconnaître non seulement par des Autrui significatifs mais aussi par des Autrui généralisés. C'est l'indice d'une quête d'authenticité, un processus biographique qui s'accompagne de crises. C'est la continuité d'un Je projeté dans des appartenances successives, perturbé par les changements extérieurs, secoué par les aléas de l'existence. La continuité est celle d'un ethos, ou mieux d'une visée éthique qui donne un sens à l'existence entière. Je l'appellerai, à la suite de Ricœur, l'identité narrative. (Dubar, 2000, pp. 54-55).

FICHE RECAPITULATIVE DES MONDES DE BOLTANSKI & THEVENOT (1991)

Inspiration	Monde	Critique Depuis le monde de l'Inspiration	Compromis
Figure de déchéance : la tentation du retour sur terre (figé, habitude, signes extérieurs, reproducteur)	***Le jaillissement de l'inspiration*** (inspiration) ***Indicible, éthéré*** (bizarre, insolite, merveilleux, indicible, inquiétant, passionnant, spontané, émotionnel) ***L'inquiétude de la création*** (amour, passion, créer) ***Les illuminés*** (esprit, ombre, monstre, fée, je, enfant, femme, fou, artiste) ***Le rêve éveillé*** (esprit, corps, rêve, inconscient, drogue) ***L'évasion hors des habitudes*** (remettre en question, risque, détour) ***La valeur universelle de la singularité*** (génie, indépendant) ***L'alchimie des rencontres imprévues*** (créer, découvrir, recherche, imaginer, rêver, faire exploser) ***La réalité de l'imaginaire*** (imaginaire, inconscient) ***Le vagabondage de l'esprit*** (aventure, quête, voyage mental, cheminement, expérience vécue) ***L'éclaire de génie*** (illumination, intuition, jaillir, apparaître, chance, bouillonnement, révolution, vertige, se dépasser, chef-	**Vers Domestique** Le frein de l'habitude Tout abandonner **Vers Opinion** La vanité des apparences **Vers Civique** L'état inhumain **Vers Marchand** Les gens intéressés **Vers Industriel** La rigidité des routines L'oppression du raisonnable	- **Domestique** La relation initiatique de maître à disciple - **Opinion** L'hystérie des fans - **Civique** L'homme révolté Le geste de protestation Le génie collectif - **Marchand** Le marché créatif Faire une folie Le sublime n'a pas de prix - **Industriel** La passion du travail rigoureux Les techniques de créativité L'inventeur

	d'œuvre, planer, aura) ***La certitude de l'intuition*** (fantasme, symbole, signes, analogie, images, mythes)		

Domestique	**Monde**	**Critique Depuis le monde Domestique**	**Compromis**
Figure de déchéance : le laisser-aller du sans gêne (impoli, gaffes, apartés, criard, cancanier, à histoires, indiscret, brouillon, vulgaire, envieux, flatteur, traitre)	***L'engendrement depuis la tradition*** (génération, hiérarchie, tradition) ***La supériorité hiérarchique*** (bienveillant, bien élevé, avisé, distingué, discret, digne de confiance, franc, fidèle) ***L'aisance des habitudes*** (bon sens, pli nature, caractère) ***Les supérieurs et les inférieurs*** (grands êtres : père, roi, ascendant, parents, famille, grande personne, chef, patron ; petits êtres : moi-je, célibataire, étranger, femme, enfant, chien et chat ; autres : visiteur, entourage, voisins, tiers) ***Les règles du savoir-vivre*** (bonnes manières, bienséance, rang, titre, demeure, présentation, signature, faire-part, cadeaux, fleurs) ***Le rejet de l'égoïsme*** (serviabilité, devoir et dette, harmonie) ***Respect et responsabilité*** (autorité, subordination, respectabilité, honneur, honte) ***Le commerce des gens bien***	**Vers Inspiration** Le laisser-aller **Vers Opinion** Les belles manières du courtisan Ne pas se donner en spectacle La discrétion des personnes de confiance **Vers Civique** L'irresponsabilité de monsieur-tout-le-monde **Vers Marchand** Tout ne s'achète pas **Vers Industriel** La mauvaise qualité des produits standards Le manque de métier des diplômés Le formalisme inadapté	- **Inspiration** La relation initiatique de maître à disciple - **Opinion** Entretenir des bons contacts - **Civique** La correction envers les fonctionnaires Le bon sens dans l'application des règlements L'extension des droits civiques La communauté scolaire - **Marchand** La confiance dans les affaires Le service sur mesure La propriété inaliénable - **Industriel** L'esprit et le savoir-faire maison L'efficacité des bonnes habitudes La compétence de l'homme de métier La qualité traditionnelle La responsabilité du chef Les ressources humaines

	élevés (reproduire, enfanter, éduquer, inviter, donner, recevoir, rendre, recommander, remercier, respecter) L'âme du foyer (maison, famille, milieu, principes, usages, convenances) ***La cérémonie familiale*** (fête, naissance, décès, mariage, mondanité, conversation, distinction, nomination) ***Savoir accorder sa confiance*** (apprécier, féliciter, remontrances, rapporteur) ***L'anecdote exemplaire*** (donner en exemple, le préjugé)		

Opinion	**Monde**	**Critique Depuis le monde de l'Opinion**	**Compromis**
Figure de déchéance : l'indifférence et la banalité (caché, méconnu, rencontrer, l'indifférence, banal, oublié, image floue, détériorée, estompée, perdue)	***La réalité de l'opinion*** (les autres, le grand public) ***La célébrité*** (réputé, reconnu, visible, avoir du succès, se distinguer, persuasif, accrocheur) ***Le désir d'être reconnu*** (amour propre, désir de considération) ***Les vedettes et leurs supporters*** (une personnalité, leader d'opinion, porte-parole, relais, journaliste, attaché de presse) ***Des noms dans les médias*** (marque, message, émetteur, récepteur, campagne, relations publiques, presse, interview, communiqué, support, brochure, mailing,	**Vers Inspiration** La fausse profondeur, les stars dépossédées de leur vie privée **Vers Domestique** Renoncer aux habitudes de secret **Vers Civique** **Vers Marchand** La publicité intéressée **Vers Industriel** L'ésotérisme du spécialiste	- **Inspiration** L'hystérie des fans - **Domestique** Entretenir des bons contacts - **Civique** Toucher l'opinion publique, mettre son nom au service d'une cause, la caution d'un officiel, faire une campagne d'adhésion - **Marchand** L'image de marque - **Industriel** Les méthodes pour implanter une image, la mesure de l'opinion, une opinion objective

	audiovisuel, ambiance, décor) ***Le renoncement au secret*** (révéler) ***Etre reconnu et s'identifier*** (identification, force) ***La persuasion*** (influencer, convaincre, sensibiliser, attirer, séduire, accrocher, percer, capter, lancer, émettre, faire circuler, propager, promouvoir, orienter, amplifier, parler de, citer) ***L'image dans le public*** (audience, cible, positionnement) ***La présentation de l'événement*** (manifestation, conférence de presse, inauguration, porte-ouverte) ***Le jugement de l'opinion*** (rumeur, bruit, mode, cote, retentissement, répercussion, réduire à de justes proportions, mesurer l'audience) ***L'évidence du succès*** (connu)		

Civique	**Monde**	**Critique** **Depuis le monde Civique**	**Compromis**
Figure de déchéance : La division (Divisé, Minoritaire, Particulier, Isolé, Coupé de la base, Individualisme, Déviation, Catégoriel, Irrégulier, Arbitraire, Annulé, Déchu)	***La prééminence des collectifs*** (collectif, tous, volonté générale) ***Réglementaires et représentatifs*** (unitaire, légal, réglementaire, officiel, représentatif, autorisé, titulaire, libre) ***L'aspiration aux droits civiques*** (droits civiques, aspirations	**Vers Inspiration** Le bouillonnement spontanéistes des avant-gardes éclairées **Vers Domestique** Vaincre le paternalisme, se libérer de l'autoritarisme, prévenir la	- **Inspiration** L'homme révolté Le geste de protestation Le génie collectif - **Domestique** La correction envers les fonctionnaires Le bon sens dans l'application des règlements L'extension des droits

	politiques, participation) ***Les personnes collectives et leurs représentants*** (collectivités publiques, parti, fédération, section, bureau, comité, élu, représentant, délégué, secrétaire, adhérent) ***Les formes légales*** (droits, législation, décret, ordonnance, mesure, tribunaux, formalité, procédure, procès-verbal, protocole d'accord, dérogation, capacité électorale, code, critère, circonscription, liste électorale, programme, orientation, déclaration, affiche, brochure, bulletin, tract, slogan, siège, une permanence, un local, sigle, carte) ***Le renoncement au particulier*** (solidarité, dépasser les divisions, renoncer à l'intérêt immédiat, lutte) ***Les rapports de délégation*** (adhésion, représentation, délégation, traduire les aspirations) ***Le rassemblement pour une action collective*** (unifier, mobiliser, rassembler, exclure, adhérer, se rallier, lancer un appel, débattre démocratiquement, prendre la parole, informer, codifier, légaliser, habiliter, saisir les tribunaux) ***La république démocratique*** (république, état, démocratie, base, électorat, institutions représentatives, parlement) ***La manifestation pour une juste cause*** (assemblée, congrès, conseil, réunion,	corruption, combattre les habitudes de copinage, dénoncer les scandales, s'élever au-dessus des querelles de clocher, surmonter les divisions corporatistes **Vers Opinion** Interdire les sondages en période électorale **Vers Marchand** L'égoïsme des possédants, l'individualisme marchand **Vers Industriel** Eviter la bureaucratisation	civiques La communauté scolaire - **Opinion** Toucher l'opinion publique, mettre son nom au service d'une cause, la caution d'un officiel, faire une campagne d'adhésion - **Industriel** Le droit des travailleurs, des méthodes efficaces de mobilisation, l'accroissement de productivité des travailleurs motivés, le travail en groupe, la certification de la compétence, l'impératif de sécurité, l'efficacité du service public

	session, mouvement, manifester la présence, litige, recours, demander justice) ***Le verdict du scrutin*** (vote, élection, consultation, mobilisation, se rallier à une cause, prise de conscience) ***Le texte de loi*** (la loi, règles juridiques, statuts)		

Marchand	**Monde**	**Critique Depuis le monde Marchand**	**Compromis**
Figure de déchéance : La servitude de l'argent	***La concurrence*** (rivalité, compétition) ***Désirable*** (de valeur, vendable, millionnaire, gagneur) ***L'intérêt*** (amour des choses, désir, égoïsme) ***Les concurrents*** (homme d'affaires, vendeur, client, acheteur, travailleur Indépendant) ***Richesse*** (objet de luxe) ***Opportunisme*** (liberté, ouverture, attention aux autres, sympathie, détachement, distance émotionnelle, prendre du recul) ***Posséder*** ***Intéresser*** (acheter, se procurer, vendre, être en affaires avec, négocier, tirer parti, monnayer, payer, rivaliser) ***Marché*** ***Affaire*** (affaire réglée,	**Vers Inspiration** Le sang froid dans les affaires **Vers Domestique** Se libérer des relations personnelles, rompre les attaches locales, braver les préjugés **Vers Opinion** Les méfaits de la spéculation, le peu de prix de la célébrité **Vers Civique** Le blocage par l'action collective, le coût de la justice **Vers Industriel** La rigidité des outils et méthodes, les mauvaises affaires du technocrate	- **Inspiration** Le marché créatif Faire une folie Le sublime n'a pas de prix - **Domestique** La confiance dans les affaires Le service sur mesure La propriété inaliénable - **Opinion** L'image de marque - **Industriel** Un produit vendable, la maîtrise de la demande, les méthodes pour faire des affaires, l'utilité : entre désir et besoin

	dans le sac, marché conclu) ***Prix*** (valeur justifiée, raisonnable, vraie) ***Argent*** (bénéfice, résultat, rétribution)		

Industriel	**Monde**	**Critique Depuis le monde Industriel**	**Compromis**
Figure de déchéance : Inefficace (Improductif, Non optimal, Inactif, Inadapté, en Panne, Aléatoire) L'action instrumentale (Traiter les gens comme des choses)	***L'efficacité*** (performance, avenir) ***Performance*** (fonctionnel, fiable, opérationnel) ***Le travail*** (énergie) ***Les professionnels*** (expert, spécialiste, responsable, opérateur) ***Les moyens*** (outil, ressource, méthode, tâche, espace, environnement, axe, direction, dimension, critère, définition, liste, graphique, schéma, calendrier, plan, objectif, quantité, variable, série, moyenne, probabilité, norme, facteur, cause) ***Progrès*** (investissement, dynamique) ***Maîtriser*** ***Fonctionner*** (mettre en œuvre, liaison d'engrenage, être fonction de, rouage, interagir, avoir besoin, conditionner, relation nécessaire, intégrer, organiser, contrôler, stabiliser, ordonnancer, prévoir, implanter, adapter,	**Vers Inspiration** Le gâchis de l'improvisation **Vers Domestique** L'ancien est dépassé, l'inefficacité des particularismes, l'incompétence du petit chef **Vers Opinion** **Vers Civique** L'inefficacité des procédures administratives, le coût d'une politique sociale **Vers Marchand** Le produit de luxe inutile, le prix injustifié, les caprices du marché	- **Inspiration** La passion du travail rigoureux Les techniques de créativité L'inventeur - **Domestique** L'esprit et le savoir-faire maison L'efficacité des bonnes habitudes La compétence de l'homme de métier La qualité traditionnelle La responsabilité du chef Les ressources humaines - **Opinion** Les méthodes pour implanter une image, la mesure de l'opinion, une opinion objective - **Civique** Le droit des travailleurs, des méthodes efficaces de mobilisation, l'accroissement de productivité des travailleurs motivés, le travail en groupe, la certification de la compétence, l'impératif de sécurité, l'efficacité du service public - **Marchand**

	détecter, analyser, prendre en compte, déterminer, mettre en évidence, mesurer, formaliser, standardiser, optimiser, résoudre, traiter) ***Organisation*** (système) ***Test*** (lancement, mise en route, mise en œuvre, réalisation) ***Effectif*** (correct, en ordre de marche, fonctionnant) ***Mesure***		Un produit vendable, la maîtrise de la demande, les méthodes pour faire des affaires, l'utilité : entre désir et besoin

- Posture que j'ai appelée de **transmission-réparation**, rattachée à la diffusion d'une mission réparatrice auprès d'autrui : les gens doivent (re)connaitre et comprendre les injustices qui ont été subies et les enjeux de la lutte pour que ces injustices ne se reproduisent pas, pour demander réparation ou pour poursuivre les revendications ;
- posture de **transmission-héritage,** rattachée à la diffusion d'une mission testamentaire : les gens doivent (re)connaitre et comprendre ce qui a été accompli pendant les Événements pour que soit honorée la mémoire des acteurs de ceux-ci ;
- posture de **transmission-réconciliation**, rattachée à la diffusion d'une mission réconciliatrice : les gens doivent (re)connaitre ce qui s'est passé pour comprendre que le conflit n'apporte rien de bon et pour ériger la paix en valeur supra-ordonnée ;
- posture de **transmission-accomplissement**, rattachée à la diffusion d'une mission d'accomplissement : les gens doivent (re)connaitre et comprendre les sacrifices faits pour pouvoir s'accomplir dans leur identité ou dans leurs projets propres.

- la posture de **censure-oubli** est portée par les personnes qui s'inscrivent dans la catégorie définie par Mathier (2006) comme « traumatisme » (elles veulent oublier la douleur que l'évocation des Événements peut provoquer et éviter de rouvrir les plaies) ;
- la posture de **censure-secret** implique que certaines choses sont tenues secrètes ou rendues accessible à un nombre restreint de personnes. Cet aspect n'ayant pas été approfondi, pour des raisons explicitées plus haut, il sera signalé quand il se présentera, mais ne sera pas traité en détail. Le secret constitue, comme nous l'ont montré les propos de Demmer (2009) un objet complexe. L'aborder en profondeur nécessiterait une ample recherche ;
- la posture de **censure-rejet** est portée par certains qui disent ne pas vouloir transmettre à un ou plusieurs type(s) spécifique de personnes, de façon à maintenir à l'écart les traitres ;
- selon la posture de **censure-paix,** il est préférable de taire les sujets qui fâchent pour préserver la paix, éviter une résurgence des conflits aux niveaux intergroupal ou intragroupal. Il est utile de préciser ici que cette posture se distingue de la posture de communication-réconciliation. Celle-ci s'inscrivant dans un régime de justice, elle est donc une posture transactionnelle. La posture de censure-paix renvoie à la possibilité de maintenir la paix par l'ignorance (taire les conflits pour mieux les étouffer) et s'inscrit donc dans un régime de violence pour ceux qui l'adoptent et, le cas échéant, de justesse pour ceux qui ignorent ;
- la posture de **censure-accomplissement** cherche, comme la précédente, à éviter que les gens réinvestissent les conflits. Elle s'en distingue dans la mesure où elle a pour but de leur permettre de se construire ou de construire le pays-futur. De la même façon qu'entre les postures de communication-réconciliation et censure-paix, cette posture de censure se distingue de la posture de communication-accomplissement parce qu'elle s'inscrit dans un régime de violence ou de justesse et non pas dans une posture de transaction ;
- la posture de **censure-éducation** exprime une censure qui est pensée dans un processus éducatif qui tend à valoriser la possibilité, pour les plus jeunes, de se forger une opinion propre.

LEXIQUE SPECIFIQUE

Astiquer :	Frapper, battre quelqu'un
Barrer (qq part) :	Partir, s'en aller
Boucan, emboucanné :	Magie, ensorcelé
Bozou :	« Bonjour », en langue drehu
Caillasser :	Action de jeter des cailloux sur autrui ou sur des biens d'autrui
Camps Est :	Unique prison du territoire, située à Nouméa
Claquettes :	Nu-pieds, tongues
Doki :	Associé à la magie noire, le doki est également appelé « boucan » et constitue un élément central de la cosmogonie kanak
Gossanah :	La grotte de Watetö est, la plupart du temps, appelée « Grotte de Gossanah », du nom d'une tribu proche. Les Événements de 1988 ont renforcé l'emprise de la tribu de Gossanah sur cet espace mais son nom et son appartenance coutumière sont discutés par les clans du nord d'Ouvéa.
Iiai :	Désigne à la fois l'aire coutumière correspondant à Ouvéa et l'une des deux langues parlées à Ouvéa (avec le fagauvea).
Kamadra :	« Blancs » en langue drehu
Katr :	Placé à la fin d'un nom ou d'un mot, en drehu, « katr » exprime la vieillesse (par exemple Lafleurkatr signifie « le vieux Lafleur »)
Kava :	« ou kawa, kava-kava, kawa-kawa, est une plante originaire du Pacifique occidental. Il est connu sous les noms de awa à Hawaii, de ava aux Samoa et de yaqona aux Fidji. Apparenté au poivre, son nom scientifique est *Piper methysticum*. Le kava est utilisé depuis des temps immémoriaux dans la vie religieuse, culturelle et politique de l'ensemble du Pacifique. (…) Sur place, sa consommation, vieille de plusieurs siècles, est ritualisée et régie par la coutume (Source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Kava)
Maquereau :	Les gens de Targe utilisent le terme « maquereau » pour désigner les traîtres
Mobiles :	Garde nationale mobile, créé en 1868 pour épauler l'armée dans la défense des endroits stratégiques de l'empire. Elle a été fortement déployée lors des Événements de 1984-1989

Nakamal :	Haut lieu de socialité où les gens s'invitent pour « lever des shells » (prendre un verre de kava)
Oleti :	« Merci » en langue drehu
Popinée :	Sorte de cigale de mer dont le nom scientifique est *Parribacus Caledonicus*. Certains pensent que les Kanak appellent leurs femmes ainsi car elles évoquent une belle femme. D'autres voient en ce terme une connotation péjorative. Toujours est-il que ce terme peut être employé pour désigner la femme kanak et, par extension, la robe missionnaire remise au goût du jour, qu'elle porte usuellement
Pwopalés :	« Blancs », en langue Paicî Cèmuhi
Shell :	Conque ou bol dans lequel se sert le kava
Tamioc :	Petite hache : « déformation (par les Mélanésiens) du mot (algonquin) "tomahawk" (importé par les anglo-saxons » (Source : site officiel de la bande dessinée « La brousse en folie »)
Toutoute :	Gros coquillage auquel on donne aussi le nom de conque.
Urëpärä :	Coutume d'arrivée, littéralement « bout du voyage » en paicî-Cèmuhi
Vale INCO :	Groupe brésilien, Vale est la deuxième société minière mondiale, qui prévoit de devenir la première, notamment grâce au projet calédonien : une entreprise d'extraction et de production de nickel et de cobalt, située à Goro, dans le Sud de la Nouvelle-Calédonie. Le complexe industriel est nommé Usine du Grand Sud
Wallis :	Diminutif du nom propre ou de l'adjectif « Wallisen »

TABLE DES ACRONYMES

ADCK :	Agence de développement pour la culture kanak
CAFAT :	Sécurité sociale de Nouvelle-Calédonie
CFP ou XPF :	« D'après une étude des services de l'Assemblée de Polynésie française, légalement, le franc CFP signifie toujours "franc des Colonies françaises du Pacifique", appellation fixée par décret le 26 décembre 1945. Bien que l'appellation CFP ait évolué en "Communauté financière du Pacifique" puis aujourd'hui en "Change Franc Pacifique", il n'existe aucun texte officiel modifiant l'appellation de 1945 » (source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Franc_Pacifique). Le taux de change des francs pacifiques est d'environ 120 CFP pour un Euro
FI :	Front indépendantiste
FLNKS :	Front de libération kanak socialiste
FULK :	Front Uni de libération kanak
GDPL :	Groupement de droit particulier local : Structure juridique calédonienne fondée en 1982 dont le but est de concilier les exigences du droit civil européen et l'organisation coutumière traditionnelle
GIGN :	Groupe d'intervention de la gendarmerie nationale
INCO :	Compagnie canadienne « spécialisée dans l'extraction, la transformation et la distribution du nickel et du platine. Elle est considérée comme l'un des géants mondiaux dans le domaine du nickel » (source : http://fr.wikipedia.org/wiki/Inco)
Palika :	Parti de libération kanak
RFO :	Radio France outre-mer
RPCR :	Rassemblement pour la Calédonie dans la république française
SLN :	Société le nickel
SMSP :	Société Minière du Sud Pacifique
UC :	Union Calédonienne
USTKE :	Union syndicale des travailleurs kanak et exploités
VBRG :	Voiture blindée à roues de la gendarmerie

BIBLIOGRAPHIE

Abric, J.-C. (1994). *Pratiques sociales et représentations*. Paris : PUF.

Audinet, J. (1999). *Le temps du métissage*. Paris : Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières.

Anderson, B. (1996). *L'imaginaire national*. Paris : Découverte.

Albera, D. (2001). Terrains Minés. *Revue d'ethnologie française, 31*, 5-13.

Audigier, F. (1997). Histoire, géographie et éducation civique à l'école : identité collective et pluralisme. Colloque *Défendre et transformer l'école pour tous*. Marseille, 3-5 octobre, actes édités sur CD-ROM par l'IUFM d'Aix-Marseille.

Audigier, F. (2000). Histoire, géographie, éducation civique : trois disciplines aux prises avec la diversité narrative. *Repères, 21*, 121-141.

Apel, K. O. (2000). *La Controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendantale*. Paris : Éditions du Cerf.

Avanza, M. & Laferté, G. (2005). Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance. *Genèses, 61*, 134-152.

Bachelard, G. (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin.

Badiou, A. (1997). *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*. Paris: PUF.

Barnèche, S. (2005). Représentations, stéréotypes et mise en mot des identités ethniques chez les jeunes océaniens de Nouméa. In V. Filliol & J. Vernaudon (Ed.), *Stéréotypes et représentations en Océanie* (pp. 101-127). Actes du 17e colloque CORAIL. Nouméa : Corail.

Barth, F. (1969/1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. In P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (Ed.), *Théories de l'ethnicité* (pp. 203-249). Paris : PUF.

Bauman, Z. (2001). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.

Becker, H. S. (2002). *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris : La Découverte.

Bensa, A. & Rivierre, J.-C. (1976). De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî (Nouvelle-Calédonie). *Journal de la société des océanistes, 50*, 31-66.

Bensa, A. & Rivierre, J.-C. (1982). *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris : Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.

Bensa, A. & Fassin, E. (2002). Les sciences sociales face à l'événement. In A. Bensa & E. Fassin (Ed.), *Qu'est-ce qu'un événement ? Terrain, 38*, 5-20.

Bensa, A. (2006). *La fin de l'exotisme*. *Essais d'anthropologie critique*. Paris : Anacharsis.

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions européennes, I et II*. Paris, Les Éditions de Minuit.

Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.

Bernard, P. (1999). La cohésion sociale : critique dialectique d'un quasi-concept. *Lien social et Politiques, 41*, 47-59. URL: http://id.erudit.org/iderudit/005057ar.

Berry, J. (1989). Acculturation et adaptation psychologique. *La recherche interculturelle, 1*.

Bierschenk, T. & Olivier de Sardan, J.-P. (1994). ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques..., *Bulletin de l'APAD [En ligne], 7*, mis en ligne le 03 décembre 2007, Consulté le 31 août 2012. URL : http://apad.revues.org/2173.

Blanc, M., Mormont, M., Rémy, J. & Storrie, T. (1994). *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale*. Paris : Harmattan.

Blanc, M. (2012). Espace, inégalité et transaction sociale. *SociologieS [En ligne]*, Débats, Penser les inégalités, mis en ligne le 27 janvier 2012, consulté le 12 octobre 2012. URL : http://sociologies.revues.org/3832.

Boltanski, L. (1990). *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Métailié.

Boltanski, L. & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.

Boltanski, L. & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Galllimard.

Breton, C. (1993). *Socialisation des descendants de parents Résistants déportés de France dans les camps de concentration allemands pendant la seconde Guerre mondiale*. Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation. Paris : Université de Nanterre.

Breton, S. (2003). Christianisme : Paul ou Jean ? *Esprit,* février 2003, 64-78.

Camilleri, C. & Cohen-Emerique, M. (1989). *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris : L'Harmattan.

Caratini, S. (2004). *Les non-dits de l'anthropologie*. Paris : PUF.

Carteron, B. (2008). *Identités culturelles et sentiment d'appartenance en Nouvelle-Calédonie. Sur le seuil de la maison commune*. Paris : L'Harmattan.

Charmillot, M. (2002). *Socialisation et lien social en contexte africain: une étude de cas autour du sida dans la ville de Ouahigouya (Burkina Faso)*. Thèse de doctorat en sciences de l'éducation. Genève : Université de Genève. URL : http://www.unige.ch/cyberdocuments/theses2002/CharmillotM/these.html.

Charmillot, M., Dayer, C., Farrugia, F. & Schurmans, M.-N. (Ed.). (2008). *Émotions et sentiments : une construction sociale. Approches théoriques et rapports aux terrains*. Paris : l'Harmattan.

Chatti, M., Clinchamps, N. & Vigier, S. (2007). *Pouvoir(s) et politique(s) en Océanie. Actes du XIXe colloque CORAIL*. Paris : l'Harmattan.

Chello, F. (2013). Assumer l'incertain et développer le bien commun. La transaction sociale comme paradigme de la pédagogie. *Pensée plurielle, 33-34*, 85-95.

Céfaï, D. (2003). *L'enquête de terrain*. Paris : La Découverte/M.A.U.S.S.

Clanet, C. (1990). *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.

Clifford, J. (1983/2002). De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire. In D. Céfaï (Ed.), *L'enquête de terrain* (pp. 208-233). Paris : La Découverte.

Comaroff, J. & Comaroff, J. (2003). Reflections on liberalism, policulturalism, and ID-ology: citizenship and difference in South Africa. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture, 9*(4), 445-473.

Coulon, M. (1985). *L'irruption kanak. De Calédonie à Kanaky*. Paris : Editions sociales.

Dahl, Ø., Jensen, I. & Nynäs, P. (2006). *Bridges of understanding. Perspectives on intercultural communication*. Oslo: Unipub.

Dayer, C., Schurmans, M.-N. & Charmillot, M. (2014). *La restitution des savoirs: un impensé des sciences sociales ?* Paris : L'Harmattan.

Demmer, C. (2008). Les « événements » des années 1980 : tremplin pour de nouveaux leaders kanaks en réserve. In S. Boubon-Boyer (Ed.), *Révoltes, conflits et Guerres mondiales en Nouvelle-Calédonie* (pp. 197-214). Paris : L'Harmattan.

Demmer, C. (2009). Secrets et organisation politique kanake. Pour sortir des catégories privé/public. *L'Homme, 190*(2), 79-104.

Dervin, F. (2012). *Impostures interculturelles*. Paris: l'Harmattan.

Dubar, C. (1998a). Trajectoires sociales et formes identitaires. *Sociétés contemporaines, 29*, 73-85.

Dubar, C. (1998b). Socialisation et construction identitaire. In J-C. Ruano-Borbolan (Ed.), *L'identité* (pp. 135-142). Auxerre : Éditions Sciences Humaines.

Dubar, C. (2000). *La crise des identités : l'interprétation d'une mutation*. Paris : PUF.

Dubar, C. & Paiva, V. (2012). *Le secret d'Alvino*. Paris: Les belles lettres.

Evers, H. & Schiel, T. (1988). *Strategische Gruppen*. Berlin : Reimer.

Farrugia, F. (2005). *La Construction de l'homme social. Essai sur la démocratie disciplinaire*. Paris :

Éditions Syllepse.

Farrugia, F. (2007). Syndrome narratif et reconstruction du passé dans Les cadres sociaux de la mémoire et La mémoire collective. In B. Péquignot (Ed.), *Maurice Halbwachs : Le temps, la mémoire et l'émotion* (pp. 77-98). Paris: L'Harmattan.

Farrugia, F. (2008). Syndrome narratif et archétypes romanesques de la sentimentalité: Don Quichotte, Madame Bovary, un Discours du pape, et autres histoires… ». In M. Charmillot, C. Dayer, F. Farrugia & M.-N. Schurmans (Ed.), *Émotions et sentiments. Une Construction sociale. Approches théoriques et rapports aux terrains.* Paris: Éditions L'Harmattan.

Farrugia, F. (2009). Le Syndrome narratif, théorie et terrain. *Cahiers internationaux de sociologie, volume CXXVII*, juillet-décembre.

Farrugia, F. (2010). Le syndrome narratif : une « inquiétante étrangeté ». SociologieS [en ligne], disponible sur : http://sociologies.revues.org/3152.

Faujas, A. (2002). *Christian Blanc, l'inclassable.* Paris : Balland.

Faurie, M. & Nayral, M. (2012). L'Ordre et la morale : quand l'industrie du cinéma bouscule la coutume kanak. *Journal de la Société des Océanistes, 134*, 121-136.

Fink, N. (2008). *Histoire et mémoire dans l'enseignement secondaire genevois. Témoignage oral et pensée historique scolaire à propos de la Seconde Guerre mondiale en Suisse*. Thèse de doctorat en sciences de l'éducation. Genève : Université de Genève.

Foucart, J. (2001). Interculturel et (re)construction transactionnelle. *Pensée plurielle, 3*, 65-72.

Foucart, J. (2009). Métissage et interculturel : une approche à partir de la transaction. *Pensée plurielle, 21*, 7-11.

Fourgous, D. (1993). L'hybride et le mixte. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, 8*, 231-246.

Fraser, N. (1998). Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires. *Politique et Sociétés, 3*(17), 9-36.

Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du Mauss, 23*, 152-164.

Fraser, N. (2005). Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe. *Cahiers du genre, 39*(2), 27-50.

Fraser, N. (2010a). Marchandisation, protection sociale et émancipation. Les ambivalences du féminisme dans la crise du capitalisme. *Revue de l'OFCE, 114*(3), 11-28.

Fraser, N. (2010b). Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? *Rue Descartes, 67*(1), 50-59.

Freyss, J. (1995). *Economie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*. Paris : PUF.

Gasanabo, J.-D. (2004). *Mémoires et histoire scolaire : le cas du Rwanda de 1962 à 1994*. Thèse de doctorat en sciences de l'éducation. Genève : Université de Genève.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic: New York.

Geertz, C. (1983). *Savoir local, savoir global*. Paris: PUF.

Genard, J.-L. (1999). *La grammaire de la responsabilité*. Paris : Cerf.

Genard, J.-L. (2011). *Expliquer, comprendre, critiquer, SociologieS [En ligne], Expériences de recherche, Régimes d'explication en sociologie*, mis en ligne le 06 juillet 2011, consulté le 12 octobre 2012. URL : http://sociologies.revues.org/3555.

Giddens, A. (1994). *Les conséquences de la modernité*. Paris : L'Harmattan.

Gillespie, A., Cornish, F., Aveling, E. & Zittoun, T. (2008). Confligting communities commitments: a dialogical analysis of a british woman's World War II diaries. *Journal of community psychology, 36*, 35-52.

Graff, S. (2012). Quand combat et revendications kanak ou politique de l'Etat français manient indépendance, décolonisation, autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie. *Journal de la société des océanistes, 134*, 61-83.

Guiart, J. (1956). *Organisation coutumière en Nouvelle-Calédonie et aux Loyalty. Notes à propos de l'organisation intérieure des tribus autochtones en Nouvelle-Calédonie et aux Loyalty*. Rapport n° 22900. Nouméa : ORSTOM.

Guiart, J. (1972). La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre. In J. Poirier (Ed.), *Enyclopédie de la pléiade. Ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie* (pp. 1130-1149).

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel, tome 1*. Paris : Fayard.

Hacking, I. (2001). *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris : La Découverte.

Halbwachs, M. (1925/1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.

Halbwachs, M. (1950/1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.

Handler, R. (1985). On dialogue and destructive analysis: problems in narrating nationalism and ethnicity. *Journal of Anthropological Research, 41*(2), 171-182.

Herzlich, C. (1972). La representation sociale. In Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale, Tome 1*. Paris: Larousse.

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2006). *L'invention de la tradition*. Paris : Amsterdam.

Hobsbawm, T. (2006). Introduction: inventer les traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Ed.), *L'invention de la tradition* (pp. 11-25). Paris: Amsterdam.

Honneth, A. (1992/2000). La lutte pour la reconnaissance. Edition du Cerf.

Humphrey, D. (2007). *Intercultural Communication Competence: The State of Knowledge*. Rapport préparé pour CILT. London: National Center for Language.

ISEE Résultats. (1997). Images de la population de la Nouvelle-Calédonie. Principaux résultats du recensement 1996, *Démographie société, 55*.

Jackson, J. (1989). Is There a Way to Talk about Making Culture without Making Enemies ? *Dialectical Anthropology, 14*, 127-143.

Jodelet, D. (1989). Représentations sociales : un domaine en expansion ? In D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 47-78). Paris : PUF.

Kholer, J.-M., Pillon, P. & Wacquant, L. (1985). Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie. *Cahier de l'ORSTOM, coll. Sciences humaines, 21*(2/3), 203-228.

Kilani, M. (2000). *L'invention de l'autre*. Lausanne : Payot.

Kockel, U. & Craith, M. N. (2007). *Cultural heritages as reflexive traditions*. New-York : Palgrave Macmillan.

Kockel, U. (2007). Reflexive traditions and heritage production. In U. Kockel & M. N. Craith (Ed.), *Cultural heritages as reflexive traditions* (pp. 19-33). New-York : Palgrave Macmillan.

Kohler, J.-M., Pillon, P. & Wacquant, L. (1985). Jeunesse, ordre coutumier et identité canaque en Nouvelle-Calédonie. *Les cahiers de l'ORSTOM, 21*(2-3), 203-228.

Lavabre, M.-C. (2000). Usages et mésusages de la notion de mémoire. *Critique internationale, 7*, 48-57.

Leblic, I. (2003). Chronologie de la Nouvelle-Calédonie. *Le Journal de la Société des Océanistes [En ligne], 117*(2), mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 22 octobre 2012. URL : http://jso.revues.org/1335.

Leblic, I. (2012). Le film de Mathieur Kassovitz L'Ordre et la morale. Quand la fiction se confronte à la réalité. *Journal de la Société des Océanistes, 134*, 111-120.

Legorjus, P. (1990). La morale et l'action. Paris: Fixot.

Lenclud, G. (1992). Le grand partage ou la tentation ethnologique. In G. Lenclud (Ed.), *Vers une ethnologie du présent, Mission du patrimoine ethnologique* (pp.9-37). Paris : Editions de la MSH.

Lévi-Strauss, C. (1952/1987). *Race et histoire*. Paris : Gallimard.

Loraux, N. (1979). L'autochtonie: Une topique athénienne: le mythe dans l'espace civique. *Annales. Histoire, Sciences sociales, 34*(1), 3-26.

Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge university press.

Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset.

Martens, F. (2010). Xénophobie et intrusion : l'effet Remus. *Anthropologie et Sociétés, 34*(3), 187-207. URI: http://id.erudit.org/iderudit/1006208ar.

Martens, F. (2011). Xénophobie, corps étranger. L'effet Remus. *Le Coq-héron, 205*, 53-76.

Mathier, I. (2006). *Entre mémoire collective et mémoire familiale. L'héritage d'un trauma collectif lié à la violence totalitaire*. Genève : IES éditions.

Mead, G. H. (1934/2006). *L'esprit, le soi et la société*. Paris : PUF.

Mink, L.O. (1978). Narrative form as a cognitive instrument. In R.H. Canary & H. Kozicki (Ed.), *The writing of history: Literary form and historical understanding* (pp. 129-149). Madison: University of Wisconsin Press.

Mohamed-Gaillard, S. (2003). De la prise de possession à l'accord de Nouméa : 150 ans de liens institutionnels et politiques entre la France et la Nouvelle-Calédonie. *Le Journal de la Société des Océanistes [En ligne], 117*(2), mis en ligne le 22 mai 2008, consulté le 11 octobre 2012. URL : http://jso.revues.org/1259.

Mokaddem, H. (2002). Nouvelle-Calédonie, un pays métissé ? *Hermès, 32/33*, 535-541.

Mokaddem, H. (2007). Le destin commun à l'épreuve du corps électoral en Nouvelle-Calédonie. In M. Chatti, N. Clinchamps & S. Vigier (Ed.*), Pouvoir(s) et politique(s) en Océanie. Actes du XIXe colloque CORAIL* (pp. 91-132). Paris : L'Harmattan.

Mokaddem, H. (2010). *Anthropologie politique de la Nouvelle-Calédonie contemporaine. Constitution et médiation des espaces publics insulaires*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie. Paris : EHESS.

Monod, J.-C. (2003). Destins du paulinisme politique : K. Barthes, C. Schmitt, J. Taubes. *Esprit,* février 2003, 113-124.

Morin, E. (1996). Pour une réforme de la pensée. *Le courrier de l'UNESCO*.

Moscovici, S. (1989). Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire. In D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales* (pp. 79-103). Paris : PUF.

Naturel-Franchette, E. & Velot, J.-P. (1996). Existe-t-il une culture caldoche ? In Ouvrage collectif (Eds.), *Être Caldoche aujourd'hui*. Nouméa : Île de lumière.

Naepels, M. (1998). Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique. *L'Homme, 148*, 185-199.

Nora, P. (1974). Le retour de l'événement (premier texte en 1972, remanié et publié en 1974). In J. Le Goff et P. Nora (Ed.), *Faire de l'histoire.* Paris : Gallimard.

Ogay, T. (2002). « Intercultural communication » et psychologie des contacts de cultures, un dialogue interdisciplinaire et interculturel encore à construire. In P. Dasen & Ch. Perregaux (Ed.), *Pourquoi des approches interculturelles en sciences de l'éducation* (pp. 67-84)? Bruxelles : De Boeck.

Olivier de Sardan, J.-P. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête, 1*, 71-109.

Ouvrage collectif. (1996). *Etre Caldoche aujourd'hui*. Nouméa : Île de Lumière.

Payen, P. (1999). Nicole Loraux, Né de la terre. Mythe et politique à Athènes, compte rendu. *Annales. Histoire, Sciences sociales, 54*(5), 1172-1174.

Payet, J.-P. (2005). Moralisme et expertise : la double tentation de l'ethnographie. *Éducation et Sociétés, 16*(2), 167-175.

Paz, O. (1972). *Le labyrinthe de la solitude*. Paris : Gallimard.

Petitat, A. (2005). Education diffuse et relation sociale. *Education et Sociétés, 16*, 155-166.

Pillon, P. (1985). *Espaces sociaux précoloniaux et identités mélanésiennes*. Rapport n° 22973. Nouméa : ORSTOM.

Pillon, P. & Sodter, F. (1991). L'impact des politiques administratives coloniales sur les pratiques sociales autochtones à Thaiti et en Nouvelle-Calédonie. Rapport n° 37699. Nouméa : ORSTOM.

Pita, J.-C. (2012). *Incertitude et réalisation de soi. Comprendre les nouvelles formes de construction identitaire. Le cas des diplômes d'école d'art*. Thèse de doctorat en sciences de l'éducation. Genève : Université de Genève.

Pita, J.-C. (2013). *Devenir artiste. Une enquête biographique*. Paris : L'Harmattan.

Prestini-Christophe, M. (2006). La notion d'événement dans différents champs disciplinaires. *Pensée plurielle, 13*(3), 21-29. URL : www.cairn.info/revue-pensee-plurielle-2006-3-page-21.htm.

Puren, C. (2002). Perspectives actionnelles et perspectives culturelles en didactique des langues: vers une perspective co-actionnelle co-culturelle (pp. 55-71). *Les langues modernes, 3*.

Raphael, F. (1986). L'Étranger et le paria dans l'œuvre de Max Weber et de Georg Simmel. *Archives des sciences sociales des religions, 61*(1), 63-81.

Rastier, F. (1999). Action et récit. In M. de Fornel & L. Quéré (Ed.), *La logique des situations* (pp. 173-198). Paris : EHESS.

Rémy, J., Voye, L. & Servais, E. (1978/1991). *Produire ou reproduire ?* Bruxelles : De Boeck.

Rémy, J. (1994). La transaction : de la notion heuristique au paradigme méthodologique. In M. Blanc, M. Mormont, J. Remy & T. Storrie (Ed.), *Vie quotidienne et démocratie* (pp. 293-319). Paris : L'Harmattan.

Rémy, J. (1996). La transaction, une méthode d'analyse : contribution à l'émergence d'un nouveau paradigme. *Environnement et société, 17*, 9-31.

Ricœur, P. (1983). *Temps et Récit 1*. *L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit*. *Tome 3*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1993). Remarques d'un philosophe. Écrire l'histoire du temps présent. *Histoire*, 35-41.

Ricœur, P. (2000). Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve. *Esprit, 8/9*, 32-47.

Ricœur, P. (2003). Paul apôtre. Proclamation et argumentation. *Esprit,* février 2003, 85-112.

Rigo, B. (2007). Le pouvoir politique et le sacré en Polynésie. In M. Chatti, N. Clinchamps & S. Vigier (Ed.), *Pouvoir(s) et Politique(s) en Océanie*. *Actes du XIXe colloque CORAIL* (pp. 197-222). Paris : L'Harmattan.

Robineau, B., Berthault, L. & Christmann, P. (2011). Nouvelle-Calédonie: terre de nickel. *Géosciences, 14*, 50-59.

Rollat, A. (1989). *Tjibaou, le Kanak*. Paris : La manufacture.

Rougemont, H. (2006). *Le troisième monde : analyse compréhensive d'un programme de formation bilingue et interculturelle en Amazonie péruvienne.* Genève: Les cahiers de la section des sciences de l'éducation.

Rougemont, H. (2008). Transaction sociale et démarche ethnographique : évolution négociée d'une problématique de recherche en contexte interculturel. *Pensée Plurielle*, 20, 135-151.

Rougemont, H. (2010). Des obstacles à la mise en œuvre d'une éducation interculturelle et bilingue en contexte péruvien. Une analyse à trois niveaux. In A. Akkari & J-P. Payet (Ed.), *Transformations des systèmes éducatifs dans les pays du Sud : entre globalisation et diversification* (pp. 169-196). Bruxelles : De Boeck.

Rougemont, H. (2013). Approche interculturelle et conflits. Une perspective critique illustrée par l'exemple du processus de décolonisation en Nouvelle-Calédonie. In A. Bellachhab & V. Marie (Ed.), *Sens et représentations en conflit. Actes du premier colloque du CERCI.* Bruxelles: Peter Lang.

Rougemont, H. (2014). Approccio interculturale e conflitti : un'analisi critica illustrata attraverso il processo di decolonizzazione in Nuova Caledonia. In F. Chello (Ed.). *La formazione come transazione. Modelli, connessioni, ricerche*. Napoli : Liguori.

Rougemont, H. (à paraître). Le drapeau calédonien: objet et enjeu de transaction. In R. Zimmer (Ed.), *L'image en Mélanésie. Actes du 22e colloque CORAIL*.

Rousseau, J.-J. (1966). *L'Emile, ou De l'éducation*. Paris : Flammarion.

Saussol, A. (2013). En marge de l'insurrection kanak de 1878 : nos « fidèles alliés de Canala », mythe ou réalité ? *Journal de la société des Océanistes, 136-137*, 169-180.

Schurmans, M.-N. (1990). *Maladie mentale et sens commun. Une étude de sociologie de la connaissance*. Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé.

Schurmans, M.-N. (1994). Négociations silencieuses à Evolène: Transaction sociale et identité sociale. In M. Blanc, M. Mormont, J. Rémy & T. Storrie (Ed.), *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale (suite)* (pp. 129-154). Paris: L'Harmattan.

Schurmans, M.-N. (1995). Acculturation et transaction sociale. Apports de la sociologie à la psychologie interculturelle. In P. G. Coslin et G. Vinsonneau (Ed.), Contacts de cultures: processus identitaires, Appartenances, Intégrations, Exclusions, *Bulletin de Psychologie, 419*, 250-259.

Schurmans, M.-N. (1996). Transaction sociale et représentations sociales, Autour de la transaction sociale. *Environnement & Société, 17(*96), 57-71.

Schurmans, M.-N. (2001). La construction de la connaissance comme action. In : J.-M. Baudouin & J. Friedrich (Ed.), *Théories de l'action et éducation*. Bruxelles : De Boeck.

Schurmans, M.-N. (2003). *Les solitudes*, Paris: PUF.

Schurmans, M.-N. (2006). *Expliquer, interpréter, comprendre. Le paysage épistémologique des sciences sociales*. Genève: Carnets des sciences de l'éducation - FPSE.

Schurmans, M.-N., Charmillot, M. & Dayer, C. (2008). Processus interactionnels et construction de la connaissance. Elaboration négociée d'une démarche de recherche. In L. Fillettaz & M.-L. Schubauer-Leoni (Ed.)*, Processus interactionnels et situations éducatives* (pp. 299-318). Bruxelles : De Boeck.

Schurmans, M.-N. (2008b). Dimensions éducatives des relations amoureuses. *Education et Sociétés, 22*(2), 71-86.

Schurmans, M.-N. (2008c). Respect et émancipation. A propos de la construction d'une démarche de recherche. In M. Charmillot, C. Dayer & M.-N. Schurmans (Ed.). *Connaissance et émancipation. Dualismes, tensions, politique* (pp. 81-98). Paris: Harmattan. URL : http://fapsesrvnt2.unige.ch/Fapse/acra.nsf/pubpublicationsauteurs?ReadForm&Auteur=Schurmans+Marie-No%EBlle.

Schurmans, M.-N. (2009). L'approche compréhensive et qualitative dans la recherche en formation. *Éducation permanente, 177*, 91-103.

Schurmans, M.-N. (2009b). La construction sociale des jugements d'excellence et son rapport avec la validation des acquis. In R. Bélisle & J.-P. Boutinet (Ed.), *Demandes de reconnaissance et validation des acquis de l'expérience. Pour qui ? Pour quoi ?* (pp. 161-187). Quebec : Presses de l'Université de Laval.

Schurmans, M.-N. (2010). La socialisation professionnelle du sociologue. Conformismes et renouvellements. J.-P. Payet, C. Rostaing & F. Giuliani (Ed.), *La relation d'enquête. La sociologie au défi des acteurs faibles* (pp. 97-110). Rennes: PUR.

Schurmans, M.-N. (2011). Sociologie de la connaissance et transaction sociale. *Actes du IVè Congrès de l'Association française de sociologie "Création & Innovation"* (pp. 408-409). Grenoble: Université Pierre-Mendès-France.

Schurmans, M.-N. (2013). Tra riproduzione e produzione. Emergenza, definizione e attualittà del paradigma della transazione sociale. In F. Chello (Ed.), *La formazione come tranzasione. Modelli, conessioni, ricerche*, Napoli: Liguori.

Schütz, A. (1987). *Le chercheur et le quotidien* (A. Noschis-Gilliéron, trad.). Paris : Méridiens Klincksieck.

Seferdjeli, L. (2005). La construction d'une posture alternative en préalable à l'enquête sur les représentations : le rapport théorie-pratique comme objet problématique. Thèse de doctorat en Sciences de l'éducation. Genève : Université de Genève.

Sénat Coutumier de Nouvelle-Calédonie. (2009). Avis du sénat coutumier : La place du jeune Kanak. Disponible sur : http://www.monpaysmonecole.gouv.nc/portal/page/portal/debat/librairie/fichiers/11078446.PDF.

Simmel, G. (1990). Digressions sur l'étranger. In : Y. Grafmeyer & I. Joseph (Ed.), *L'école de Chicago* (pp. 53-59). Paris : Aubier.

Soriano, E. (2013). *La fin des Indigènes. Le colonial à l'épreuve du politique en Nouvelle-Calédonie (1946-1976)*. Paris : Karthala.

Strauss, A. (1989/1992). *Miroirs et masques*. Paris : Métaillé.

Taylor, C. (1994a). *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris : Aubier.

Taylor, C. (1994b). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalisme : Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton : University press.

Terrier, C. (1998). Tous métis ! In G. Bladinières (Ed.), *Le mémorial calédonien, tome X, 1988-1998* (pp. 377-379). Nouméa : Mémo.

Thévenot, L. (1992). Un pluralisme sans relativisme? Théories et pratiques du sens de la justice. In J. Affichard & J.-B. de Foucauld (Ed.), *Justice sociale et inégalités* (pp. 221-253). Paris : Esprit.

Tisseron, S. (1994). L'héritage insu : les secrets de famille. *Communications, 59*, 231-243.

Tjibaou, J.-M. & Missotte, P. (1975). *Kanaké, mélanésien de Nouvelle-Calédonie.* Extraits de l'ouvrage publié à l'occasion du premier festival des arts kanak « Mélanésia 2000 ». Paris : Les éditions du Pacifique. Consulté le 31 juillet 2012 sur : http://libertesinternets.wordpress.com/documentation/kanake-melanesien-de-nouvelle-caledonie

Tjibaou J.-M. (1996). *La présence kanak*. Paris : Odile Jacob.

Turcotte, P.-A. (2006). Les transactions du conflit. Préface. In G. Bunzel Khalil (Ed.), *Identité en conflit et transaction. Les affrontements libanais comme figure de référence*. Paris : L'Harmattan.

Van Campenhoudt, L., Franssen, A. & Cantelli, F. (2009). La méthode d'analyse en groupe. *SociologieS* [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 05 novembre 2009, consulté le 28 mai 2014. URL : http://sociologies.revues.org/2968.

Wertsch, J. (1997). Narrative Tools of History and Identity. *Culture Psychology, 3*(5), 5-20.

Winkin, Y. (1987). Le développement de la « communication interculturelle » aux Etats-Unis : un aperçu critique. *Les Cahiers de SIETAR-France*.