

## **ROGNON Frédéric**

*Deuxième colloque francophone de l'AIEMPR Gent*

### **« Envers et contre la violence »**

#### **« Les figures du divin et la gestion de la violence dans la religion des Kanak de Nouvelle Calédonie »**

« Envers et contre la violence » . Je vous propose de commencer cette matinée par une étude de cas, qui nous fera, d'une certaine manière, regarder notre violence à l'envers : par le biais du décentrement que procure la confrontation à l'altérité culturelle. Comment la violence est-elle gérée dans une société polythéiste située aux antipodes (antipodes géographiques et conceptuels) de notre univers culturel ? Et quel lien peut-on établir entre ces modalités spécifiques de gestion de la violence, et les figures du divin, l'image des entités transcendantes qui structurent ce système de représentations ? Notre étude de cas sera donc celle des Kanak, autochtones mélanésien de Nouvelle Calédonie, dans la période précoloniale, puis au cours de l'histoire tragique et violente de la colonisation et de la décolonisation..

Une précision d'ordre terminologique s'impose d'emblée. Le vocable « Kanak », qui, vous le savez peut-être, est une insulte dans la langue allemande pour désigner les Turcs et les ex-Yougoslaves (c'est l'équivalent de notre « Bougnoule »), a aussi longtemps été injurieux en français pour désigner les Mélanésien de Nouvelle Calédonie. Il vient du terme hawaïen « Kanaka », qui veut tout simplement dire « homme ». Il a été francisé et intégré au parler français colonial local du fait de son effet de crase entre les mots méprisants de « canaille » et de « macaque ». Mais les autochtones de Nouvelle Calédonie se sont réapproprié le vocable dans les années 1970, en renversant les connotations dépréciatives en expression de fierté ethnique et nationale, selon le processus classique de l'inversion du stigmat. La condition d'une telle subversion sémantique était de dé-franciser le terme, en l'écrivant « Kanak » (et non plus « Canaque »), et en le rendant invariable en genre et en nombre. Or c'est cette graphie qui a prévalu, et qui est devenue officielle dans les dictionnaires et les documents administratifs (il n'y a donc pas de coquille, contrairement à ce que vous avez peut-être pu croire, dans l'intitulé de cet exposé tel qu'il figure sur le programme...). Précisons encore que le présent exposé est l'un des fruits d'une enquête d'anthropologie religieuse menée dans l'archipel de Nouvelle Calédonie, au cours de trois séjours

totalisant une durée de quatre années, et s'étendant sur une période de douze ans (de 1978 à 1989). Cette recherche a donc été menée sur place avant, pendant et après ce que nous sommes convenus d'appeler les « événements », c'est-à-dire les affrontements interethniques de 1984 à 1988 opposant « nationalistes » (favorables à l'indépendance) et « loyalistes » (hostiles à tout séparatisme à l'égard de la Métropole), affrontements qui se sont soldés par une centaine de morts violentes.

Dans un premier temps, j'exposerai les représentations religieuses des Kanak durant la période précoloniale, c'est-à-dire jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. J'examinerai ensuite les incidences de ces représentations sur les modalités traditionnelles de gestion de la violence au cours de la même phase historique. J'étudierai dans un troisième temps les mutations induites sur ces deux plans culturels en interaction (les images du divin et le rapport à la violence) par les interventions missionnaires chrétiennes, du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, et enfin leurs conséquences politiques jusqu'à l'actualité la plus proche.

## Les figures traditionnelles du divin

Il est classique, en anthropologie océanienne, de distinguer, parmi les sociétés insulaires du Pacifique, deux vastes champs culturels : les cultures polynésiennes dans les archipels de l'Est et du Centre de l'Océan, et les cultures mélanésiennes dans la partie occidentale du Pacifique, sur ces archipels qui composent un grand arc de cercle au large de l'Australie. Or, les représentations du divin constituent l'un des critères discriminants, parmi bien d'autres, qui permettent de différencier les cultures mélanésiennes des cultures polynésiennes. À la différence de ces dernières, en effet, les Mélanésiens, et notamment les Kanak de Nouvelle Calédonie, n'étaient pas pourvus d'un panthéon de dieux éternels dotés chacun d'attributs spécifiques. Le monde invisible, dont l'influence restait permanente sur le monde sensible, n'était peuplé que de morts, c'est-à-dire d'entités qui avaient connu dans leur passé la condition de l'homme vivant au sein du monde visible. Et certains d'entre ces morts bénéficiaient d'un processus d'« ancestralisation » : ils subissaient une série de manipulations rituelles qui les érigeaient au statut d'« ancêtres », quasiment déifiés. Une fois promus, ces ancêtres quittaient alors le séjour des morts (situé en un espace souterrain ou sous-marin), pour revenir et demeurer parmi les vivants, tout en restant invisibles. Et les vivants leur rendaient un culte, afin qu'ils interviennent en leur faveur au sein de l'équilibre cosmique. Pour ce faire, les « prêtres » se rendaient auprès d'une anfractuosité de roche où les crânes des morts « ancestralisés » se trouvaient alignés, veillant sur le monde des vivants, et ils s'adressaient à eux sur le mode d'une supplication fervente. Le système de représentations précoloniales se caractérisait donc par la relation d'étroite

interdépendance qu'il instaurait entre vivants et ancêtres : ces derniers étaient redevables aux vivants de l'acquisition de leur statut, et en contrepartie ils leur faisaient bénéficier de leur pouvoir et de leur bienveillance. Mais en cas d'inefficacité, l'ancêtre pouvait être répudié par les vivants, c'est-à-dire renvoyé dans le monde des morts et oublié. Les ancêtres ne survivaient, en tant qu'instance transcendante, qu'en fonction de la mémoire des vivants : ils jouissaient ainsi d'un statut à la fois privilégié et relativement précaire.

La première conséquence de cette identification du divin aux entités ancestrales résidait en la multiplication des figures transcendantes, disséminées sur l'ensemble de l'archipel : dans un cadre culturel foncièrement segmenté, chaque clan se référait lui-même à une kyrielle d'ancêtres qu'il ne pouvait nullement partager avec les clans voisins. Or cette représentation plurielle du divin s'inscrivait rigoureusement dans l'espace : la litanie des ancêtres évoqués dans la liturgie de chaque cérémonie culturelle ou sociopolitique (cycle d'initiation, mariage, funérailles, intronisation du « chef »), correspondait à un enchaînement de tertres, depuis le fond de la vallée jusqu'au lieu actuel de résidence, où les ancêtres avaient successivement vécu. Les ancêtres peuplaient donc l'espace des vivants, ou plus exactement les vivants habitaient l'espace des ancêtres. En d'autres termes, la conceptualisation du monde invisible trouvait de vigoureux points d'ancrage dans le paysage quotidien.

La seconde conséquence du culte des ancêtres comme expression des croyances religieuses précoloniales, était donc le lien irréfragable de chaque clan au sol qui constituait son histoire et son espace de vie. Cosmologie, narration généalogique, cadre foncier et paysage social coïncidaient et s'interpénétraient. Les patronymes étaient d'ailleurs généralement des toponymes. Deux formulations récurrentes dans le discours kanak énoncent les modalités d'un tel système de représentations. La première est la métaphore suivante, particulièrement suggestive : « La terre est le sang des morts ». Ainsi s'exprime l'hyperlocalisation de chaque clan, dont l'équilibre vital ne pouvait être assuré qu'en résidant dans telle vallée, au sol irrigué par le sang de ses ancêtres. La seconde locution se donne sous les dehors d'un paradoxe, lui aussi fortement évocateur : « La terre ne nous appartient pas, mais nous appartenons à la terre ». Ainsi se trouve exalté le statut transcendant de l'ancêtre, identifié à tel ou tel tertre dont les vivants dépendent, et dans le même mouvement s'exprime un puissant garde-fou traditionnel contre toute tentation d'appropriation du sol. Cette ultime conséquence va être à présent étayée par diverses considérations quant à la gestion de la violence dans la société précoloniale.

La gestion traditionnelle de la violence

Les données qui viennent d'être exposées ne doivent surtout pas nous conduire à nous représenter les cultures kanak précoloniales comme foncièrement pacifiques, ni même comme des vases clos sans relation aucune avec leurs voisins. Évitions tout autant les pièges du romantisme que ceux de l'ethnocentrisme. La guerre y était un phénomène fréquent, mais elle n'avait jamais pour enjeu la conquête d'un territoire ou l'appropriation de ressources. Si d'aventure le lignage vainqueur d'un conflit militaire s'était évertué à s'installer sur la terre des vaincus, la vengeance des ancêtres de ces derniers à son encontre aurait été redoutable : une telle perspective s'avérait suffisamment dissuasive. Cette donnée reposait sur une condition dont la portée s'avère considérable pour notre propos : si les ancêtres ne pouvaient être partagés par des groupes différents, chaque clan reconnaissait néanmoins l'existence des ancêtres des autres clans, et surtout croyait à leur puissance ainsi qu'à leur efficience. Les facteurs des conflits armés entre groupes voisins concernaient donc uniquement des représailles après un assassinat, des rapt de femmes, les suites de rixes survenues lors de mariages, etc. Comme on le voit, les entités ancestrales ne jouaient aucun rôle dans le déclenchement des hostilités. Leur identification aux lieux d'habitat avait plutôt pour effet de conjurer toute velléité de guerre de conquête.

Un autre facteur contribuait à écarter les ancêtres de toute décision d'engager les combats. La société kanak se singularisait par le clivage nettement institué à l'intérieur de chaque clan entre d'une part le lignage des « maîtres du sol », qui était le plus anciennement installé et qui comptait en son sein les « prêtres » en relation directe avec les ancêtres, et d'autre part le lignage de la « chefferie », qui était le plus récemment arrivé sur le territoire où les « maîtres du sol » l'avaient accueilli et établi. L'océan Pacifique était en effet un espace ouvert de circulation, de migrations et de contacts. Et c'est ainsi que l'on retrouve, en divers points de l'archipel calédonien, des éléments physiques, culturels et linguistiques polynésiens, issus de l'accueil de familles en provenance des îles situées à des milliers de kilomètres à l'Est (îles Tonga, îles Cook, îles Wallis et Futuna...). Ces groupes avaient atterri sur les rivages calédoniens, suite à un conflit intra- ou inter-clanique, ou à une défaite militaire, ou encore à un naufrage accidentel. Et ils étaient intégrés selon cette procédure tout à fait originale : la « chefferie » leur était confiée. Précisons que le « chef » n'avait rien d'un « seigneur » au sens féodal, il n'avait aucun pouvoir de décision ni de coercition à l'égard du clan, sa fonction consistait à maintenir et à symboliser l'unité du groupe, à être sa parole et son porte-parole, à le représenter face à l'étranger. C'est donc lui, un immigré, qui représentait le clan qui l'avait accueilli devant les autres étrangers, y compris devant les membres de son ethnie d'origine à l'égard desquels il était devenu lui-même étranger par intégration à ce clan d'accueil. L'autorité du « chef » ainsi que celle du « chef de guerre » étaient donc

rigoureusement dissociées de la fonction religieuse et des prérogatives du « prêtre » membre du lignage des « maîtres du sol ». Néanmoins, une fois la guerre déclarée par le « chef » et le « chef de guerre », on se tournait vers les ancêtres avec des prières et des sacrifices, afin qu'ils affermissent la vaillance des hommes et orientent le clan vers la victoire. Ce n'est qu'après cette procédure rituelle que les « prêtres » pouvaient faire part de la vision des ennemis défaits qu'ils avaient reçue des ancêtres. Le « chef », qui était un orateur-né, pouvait alors haranguer et galvaniser les soldats avec un discours d'une prodigieuse ampleur rhétorique. Tout le clan, jusqu'aux femmes et aux enfants, se trouvait gagné par la transe et l'exaltation guerrière, et le « chef de guerre » pouvait alors conduire ses hommes au combat.

Les conflits militaires ne se poursuivaient cependant jamais au-delà d'un certain seuil. Divers mécanismes de réconciliation permettaient de sceller la paix : échange de nœuds ou de bouquets symboliques, don de monnaie de perles de coquillages dont la longueur était calculée en fonction du nombre d'hommes tués au combat, parfois livraison de prisonniers destinés à être mangés. Les ancêtres jouaient alors un rôle plus important dans la paix que dans la guerre : ce sont eux qui décidaient, par la médiation des « prêtres », si le village détruit devait être reconstruit sur le même emplacement ou sur un autre tertre de la vallée. Dans ce dernier cas, il convenait d'« ancestraliser » un nouveau mort, et de l'intégrer dans les généalogies.

La guerre ne se trouvait pas seulement limitée par le recours a posteriori aux processus traditionnels de réconciliation et aux accords de paix. Les fréquentes alliances matrimoniales et les nombreux échanges commerciaux entre différents groupes contribuaient grandement à la prévenir. Ces phénomènes doivent eux aussi nous faire renoncer à toute représentation des sociétés kanak précoloniales comme autant d'isolats culturels : en réalité, les clans étaient en contact permanent les uns avec les autres, soit par la guerre, soit par le mariage, soit par le commerce. Les échanges les plus fréquents concernaient les fruits du sol cultivés par les clans de la montagne et des fonds de vallée, contre les fruits de la plage et de la mer, recueillis et pêchés par les clans du littoral. Or, du fait de l'identification des ancêtres à la terre, ces produits échangés ne pouvaient être compris que comme les bienfaits issus de la coopération entre le travail des vivants et l'activité des ancêtres auxquels étaient rendus des cultes de fertilité. Mais un autre type d'échange, non-marchand pour sa part, impliquait au moins autant les entités ancestrales. Comme dans d'autres archipels mélanésien, l'ensemble des îles de la Nouvelle Calédonie étaient intégrées dans un vaste système de dons et de contre-dons d'objets de prestige, sans aucune valeur commerciale : de grandes haches en jade circulaient dans un sens, et des colliers et bracelets de coquillages dans l'autre, sans autre fonction que de nourrir

des alliances symboliques. Ainsi ces bijoux revenaient, après un certain nombre de décennies, à leur point d'origine. Or on évoquait les ancêtres qui, de leur vivant, les avaient reçus de la part de tel clan, avant de les transmettre à tel autre, au cours de cérémonies grandioses censées actualiser et affermir les alliances de génération en génération. Ainsi la légitimation ancestrale s'imposait comme un atout fondamental dans le maintien des échanges pacifiques, et partant dans la reproduction d'un système de prévention des conflits guerriers.

Mais la gestion de la violence concerne aussi les relations internes au groupe. La vie quotidienne de la société kanak était excessivement codifiée : relations d'évitement entre certaines personnes, interdiction de parole en présence de tel ou tel parent, ou recours à un langage très recherché (certaines langues kanak comptaient jusqu'à quarante pronoms personnels dont l'emploi était strictement réglementé), grande rigidité dans la définition des relations sexuelles légitimes, sévères interdictions alimentaires, etc. Cependant, une grande fête, dite « pwalu » ou « bwenando », était régulièrement célébrée en l'honneur des ancêtres, au cours de laquelle tous les tabous tombaient : on se mettait à plaisanter, voire à insulter ses parents, ses oncles, et même les « grands chefs », les relations sexuelles devenaient totalement libres, et on pouvait manger de tout, on devait même consommer de l'animal-totem interdit en temps ordinaire dans son clan. Cette fête durait plusieurs jours et plusieurs nuits, et on dansait autour du feu jusqu'à entrer en transe. Une invitation expresse était alors adressée aux ancêtres, qui venaient se mêler aux vivants dans la danse. Une fois la fête achevée, chacun reprenait son rang, le strict respect des règles coutumières s'imposait à nouveau, les ancêtres se retiraient pour laisser les vivants retrouver leur ordre social quotidien. C'était en quelque sorte une « catharsis » : un renversement périodique des normes et des valeurs, une transgression quasi-obligatoire des interdictions, une communion de tous avec tous sans aucun tabou. Cette inversion instituée de l'ordre culturel remplissait une fonction d'exutoire pour toutes les tensions accumulées au cours des mois écoulés, des querelles de voisinage jusqu'aux conflits conjugaux, afin que la société retrouve son unité, son harmonie, et ses règles imposées avec la plus grande rigueur. La référence permanente aux ancêtres lors de la préparation, de la réalisation et de la conclusion de ces « pwalu », leur conférait un statut décisif dans les modalités traditionnelles de gestion de la violence : ils jouaient un rôle de légitimation des formes de canalisation des tensions, et constituaient de ce fait une sorte de « pierre angulaire » des dynamiques sociales. Il s'agit à présent d'analyser les mutations induites dans cet équilibre par l'irruption de l'univers occidental sur les rivages calédoniens.

Les mutations induites par les interventions missionnaires

Le premier contact du monde mélanésien de Nouvelle Calédonie avec l'Occident date de 1774, lors de la découverte de l'archipel par le capitaine Cook. Les Kanak prennent ces hommes blancs pour des ancêtres qui auraient recouvré leur visibilité, mais auraient conservé la couleur blanche du pays des morts. Néanmoins ils réaliseront rapidement leur méprise, par un simple test d'identification : ils offriront à leurs visiteurs un poisson d'une espèce vénéneuse, que ceux-ci mangeront et dont ils seront malades ; s'ils avaient réellement été des ancêtres, le poisson n'aurait eu aucun effet sur eux. Après ce malentendu initial, les Kanak doivent admettre que les Blancs, qui arrivent par centaines pour s'installer sur leurs îles, ne sont guère que des êtres humains comme eux, quoique dotés d'une capacité technique bien supérieure à la leur. Or ils comprendront bientôt que ces étrangers ont aussi l'intention de leur révéler l'identité du dieu qui les a pourvus d'une telle puissance.

Les premiers missionnaires arrivent en 1840, et adoptent diverses stratégies. La Mission mariste, soutenue, au besoin militairement, par la France, s'implante sur le modèle des « Réductions » jésuites du Paraguay, réorganisant la société mélanésienne dans un espace clos, autour du missionnaire européen, sur la base de l'enseignement en français de la doctrine catholique. La Mission protestante, d'origine britannique, procède tout à fait différemment : elle envoie des évangélistes polynésiens qui, d'îles en îles depuis Tahiti en direction de l'Ouest, préparent le terrain pour les pasteurs anglais. Ces évangélistes, accueillis selon les chemins coutumiers du fait de leur cousinage avec les Kanak, ont souvent une attitude iconoclaste ; les représentations plastiques des ancêtres subiront des autodafés au nom de la lutte contre l'idolâtrie, et les « pwalu » seront abolis à cause de leur caractère sexuel trop prononcé aux yeux des prosélytes. Mais ils sauvegardent les langues locales, dans lesquelles les missionnaires britanniques traduiront assez rapidement les Écritures.

Le processus de conversion au christianisme apparaît donc de manière différenciée selon les régions et la confession des missionnaires. En régime catholique, les médiations entre les hommes et Dieu ( la Vierge et les Saints) peuvent assumer le statut des « ex-humains » que sont les ancêtres, et Jésus lui-même s'apparente à un ancêtre fondateur, antérieur et plus puissant que les autres. Le fait qu'ils soient dépourvus de toute descendance constitue néanmoins un problème considérable, qui ne trouvera sa solution que par la construction d'une généalogie symbolique : Jésus, la Vierge et les Saints sont considérés comme des ancêtres si lointains que les étapes de la filiation jusqu'aux vivants d'aujourd'hui ont été perdues. Quant à la figure de Dieu lui-même, il est difficile de l'adopter comme une entité transcendante puisqu'il n'a jamais connu la condition humaine, et surtout d'en admettre la triple qualification d'unité,

d'unicité et d'universalité. Comment accepter en effet que le divin soit homogène, qu'il soit unique, et qu'il soit le même que pour les clans voisins et ennemis, a fortiori qu'il doive être partagé avec les hommes à peau blanche qui dévastent les cultures et volent les femmes indigènes ? C'est le déracinement des clans, éloignés de leurs tertres d'origine, regroupés et protégés dans les « Réductions » maristes, qui contribuera largement à cette mutation conceptuelle. Le souci de différenciation se maintient néanmoins par l'adhésion des clans rivaux aux deux confessions en présence, catholique et protestante.

En régime protestant, la stratégie de tabula rasa des évangélistes polynésiens se heurte à la difficulté de répudier les ancêtres et de les refouler hors du champ d'intervention dans le monde des vivants, comme si la mort n'était qu'un long sommeil. Cette aporie ne sera surmontée que par le biais du principe traditionnel de l'amnésie volontaire pratiquée à l'encontre des ancêtres inefficaces : Dieu et Jésus se substitueront aux ancêtres incapables de conjurer les épidémies dévastatrices introduites par les Européens. De plus, la traduction de la Bible dans les langues vernaculaires facilitera des rapprochements de type syncrétique. Ainsi, dans certaines langues, « Dieu » est traduit par le terme local qui désigne l'ancêtre... Le Dieu unique est donc en quelque sorte la concentration des multiples ancêtres, la condensation de leurs attributs. Quant au Christ, il est là aussi le véritable ancêtre, à la fois mort et présent de manière invisible parmi les vivants. Dans le cas catholique comme dans le cas protestant, la conciliation des deux systèmes de représentations religieuses consiste à nier la contradiction qui les oppose : du système traditionnel focalisé sur la figure de l'ancêtre, les Kanak conservent cette figure, en la fusionnant avec d'autres figures, et en l'universalisant. Et du système chrétien de représentations, ils adoptent la figure nouvelle d'une personne divine qui n'a jamais été humaine mais dont le fils est le véritable ancêtre, et ils en peuplent leur système traditionnel. Les figures de chacun des deux systèmes cessent ainsi d'être exclusives les unes des autres.

La conversion des Kanak au christianisme, ou plus exactement à ce christianisme syncrétisé, va avoir lieu dans des délais assez brefs, et ce pour des raisons tant sociopolitiques que proprement religieuses. La France ayant pris possession de la Nouvelle Calédonie en 1853 pour y instaurer un bagne, les bagnards libérés après l'accomplissement de leur peine s'installent sur place et colonisent l'intérieur des terres, refoulant les Kanak dans le fond des vallées. La colonisation pénale débouche donc sur une colonisation de peuplement. Ces spoliations foncières provoquent diverses rébellions localisées, immédiatement réprimées dans le sang, puis en 1878 une révolte à l'échelle de l'ensemble de l'île principale, qui manque de peu de rejeter les Blancs à la mer. Les renforts étant arrivés à temps, l'armée française écrase l'insurrection : il y a des milliers de morts,



les Kanak sont désormais cantonnés dans des « Réserves » exiguës situées sur les moins bonnes terres, dont ils ne peuvent sortir sans autorisation. Ce cloisonnement a pour effet non seulement d'éloigner les clans de leurs terres d'origine, mais de provoquer l'éclatement de nombreuses familles, disséminées entre plusieurs « Réserves » étanches, et de regrouper au sein d'un même espace clos des lignages jusqu'alors ennemis. De désespoir, un grand nombre de Kanak vont se laisser mourir, noyant leur affliction dans l'alcool, renonçant à faire des enfants, et même organisant des pendants collectives de tribus entières. En 1902, il ne reste plus que 10 000 Kanak, contre 100 000 un demi-siècle plus tôt. On s'attend donc à une extinction rapide de la race (comme cela s'est passé en Tasmanie par exemple, où il ne reste plus aujourd'hui aucun autochtone, tous les Tasmaniens étant d'origine européenne). Du point de vue des représentations religieuses, qui nous intéressent plus particulièrement ici, les entités ancestrales de la société précoloniale se sont avérées impuissantes face à l'envahisseur. Elles se verront par conséquent globalement répudiées. Et ce n'est qu'au prix de la conversion à un christianisme syncrétisé, mais aussi de l'adoption d'un code moral missionnaire très strict qui interdit par exemple toute consommation d'alcool, que la courbe démographique alors en chute libre, va très progressivement, au début du XX<sup>e</sup> siècle, se redresser puis s'affirmer. Les Kanak évoquent encore aujourd'hui cet épisode de leur histoire, transmis par la tradition orale, sur le mode d'une résurrection : l'Évangile leur a apporté le Salut, non seulement le Salut des âmes, mais le Salut physique, le Salut au sens premier et immédiat du terme, c'est-à-dire la santé et la survie. Cette représentation d'une résurrection à l'échelle d'un peuple est tout à fait nette dans l'investissement messianique opéré sur la personne du missionnaire protestant Maurice Leenhardt.

L'obsolescence des entités ancestrales précoloniales se révèle donc face à un phénomène alors inédit en Nouvelle Calédonie : la guerre de conquête. Les Européens vont en effet s'appropriier les terres autochtones en vue d'accéder aux ressources qu'ils convoitent : les vastes espaces des plaines de la côte Ouest pour y instaurer un élevage hyper-extensif inspiré de l'Ouest américain et de l'Australie (on y compte en moyenne quatre hectares par tête de bétail), et les reliefs de la côte Est et du Nord qui recèlent le précieux minerai de nickel, bientôt exploité à ciel ouvert. Pris en étau, expulsés de leurs territoires traditionnels, c'est-à-dire du sol irrigué par le sang de leurs ancêtres, les Kanak n'avaient plus le choix qu'entre disparaître ou adopter le Dieu de leurs vainqueurs. Ceux qui ont opté pour la seconde solution ont survécu, protégés par les Missions avant de bénéficier peu à peu, au prix de nouveaux soubresauts conceptuels et politiques, d'une partie de la puissance qui venait de faire irruption sur leur archipel.

Après avoir aboli les fêtes traditionnelles, le nouvel ordre missionnaire s'est bien entendu évertué à instituer des modes inédits de régulation de la violence. Ainsi, par exemple, les pasteurs anglais ont importé des écoles britanniques la pratique des châtiments corporels. Mais cette innovation, eu égard au régime mélanésien traditionnel, n'a été intégrée qu'au prix d'une greffe sur le principe de la responsabilité collective. C'est ainsi qu'aujourd'hui encore, la transgression d'un interdit (détérioration de biens, vol, viol...) est sanctionnée par la flagellation de tous les membres de la classe d'âge du présumé coupable. Cette pratique, dont les Kanak ignorent l'origine missionnaire et qu'ils font donc remonter à leur propre tradition, s'avère d'une grande efficacité comme exutoire des tensions et vecteur de réintégration du contrevenant dans le groupe. La totalité des dynamiques sociales est ainsi recomposée sur une base synchrétique.

#### 4) Les conséquences politiques contemporaines

Compte tenu de cette refonte de l'identité kanak, il n'est pas surprenant que les prodromes du mouvement autonomiste aient surgi en milieu missionnaire. Contrairement à tous les autres archipels mélanésiens (Vanuatu, îles Salomon, Papouasie Nouvelle Guinée), la Nouvelle Calédonie a été relativement épargnée par les phénomènes que l'on a qualifiés de « culte du cargo » : la naissance de nouvelles religions de type millénariste caractérisées par l'attente d'un bateau chargé de biens matériels envoyés par les ancêtres, et que les Blancs auraient détournés à leur profit. Malgré la présence massive des Américains en Nouvelle Calédonie durant la guerre du Pacifique, les Kanak ont moins cultivé l'image de l'étranger à expulser pour récupérer les richesses dont il jouit indûment, que celle de l'étranger à accueillir pour partager avec lui les fruits du progrès technique.

Les revendications d'autonomie ont cédé la place, dans les années 1970, à des discours nationalistes plus radicaux, lorsque les Kanak se sont rendu compte qu'ils avaient été intentionnellement mis en minorité dans leur propre pays par une colonisation de peuplement. Signalons que la Nouvelle Calédonie est la seule région française où le Front National est favorable, et même extrêmement favorable, à une immigration massive... Les Kanak ont alors commencé à remettre en question le système démocratique appliqué en régime colonial, et l'image que l'on garde des « événements » de 1984 est celle du leader Eloi Machoro brisant une urne à coups de hache. La métaphore convoquée pour justifier une telle insurrection, est celle, récurrente à l'époque en milieu nationaliste, de l'abus du devoir d'hospitalité : « Imaginez, disait-on alors, qu'un homme accueille un ami dans sa maison, puis que cet ami invite d'autres amis, et que lorsque le propriétaire des lieux estime que ses invités abusent de son hospitalité, ceux-ci instituent le vote pour décider de la marche de la

maison. Ainsi, poursuivaient les militants nationalistes, nous Kanak avons été mis en minorité par ceux que nous avons accueillis. Et maintenant ils nous proposent de voter. C'est une perversion de la démocratie ».

Mais les Églises chrétiennes issues des Missions ont également joué un rôle décisif dans la canalisation du mouvement nationaliste kanak au cours des années 1980. L'Église Évangélique (c'est-à-dire « protestante »), notamment, a fait le choix d'accompagner son peuple dans ses velléités d'indépendance, mais en prônant toujours la « non-violence ». Et elle a érigé à l'échelle de l'archipel, et transposé sur la dualité entre Kanak et autres ethnies, le principe traditionnel de la distinction entre les « maîtres du sol » (c'est-à-dire les Kanak) et la « chefferie » (c'est-à-dire les autres ethnies). Les nationalistes chrétiens ont ainsi adopté la notion de « droit d'accueil » à l'égard des non-Kanak, « victimes de l'histoire » disait-on notamment au sujet des descendants de bagnards, à condition que ceux-ci reconnaissent les Kanak comme « premiers occupants » de la terre. Le slogan de l'époque était le suivant : « Reconnaissez le peuple kanak, afin qu'à son tour il vous reconnaisse ». C'est donc sous l'influence des milieux d'Églises que la thématique de la « reconnaissance » est devenue décisive dans la revendication nationaliste. Souvenons-nous qu'Eloi Machoro était catéchiste, de même que Rock Wamytan, que Jean-Marie Tjibaou était prêtre, et que son assassin Djubelly Wea était pasteur... L'idéologie du mouvement indépendantiste est fondamentalement marquée par le prisme missionnaire.

En 1988, les nationalistes semblent avoir changé de stratégie, pour adopter une logique de guerre civile. La tragique prise d'otages de la grotte d'Ouvéa, en avril-mai 1988, reste dans les mémoires. S'agissait-il d'une prise d'autonomie à l'égard des normes éthico-religieuses inculquées par les Églises ? Et par conséquent du passage du paradigme de l'hospitalité à celui de l'hostilité ? Ce n'est pas certain. La réalité me semble plus nuancée. J'étais alors professeur de philosophie au lycée protestant kanak de Nouméa, et plusieurs de mes élèves avaient des grands frères parmi les preneurs d'otages. Et ils me disaient : « Nous savons qu'ils ne les tueront pas. Ils vont les libérer en échange d'une reconnaissance du peuple kanak en tant que « premier occupant » de ce pays, afin que le peuple autochtone puisse à son tour reconnaître les autres ethnies venues s'installer après lui. Et cette « reconnaissance » donnera lieu à un échange coutumier de biens symboliques ». Et c'était en effet ce qui était prévu de la part des ravisseurs, et ce qui se préparait dans la grotte (par ailleurs lieu sacré d'invocation des ancêtres), comme on s'en est rendu compte après l'assaut sanglant, qui coûta la vie à 21 personnes, dont 19 preneurs d'otages et 2 militaires, tous les otages étant libérés. Cette stratégie terroriste d'extrême violence relevait malgré tout, selon mon interprétation, d'une logique de demande de « reconnaissance ».

Les Églises ont alors joué un rôle décisif dans le rétablissement du dialogue, l'apaisement des tensions interethniques, la signature des accords de paix cette année-là, et l'instauration d'une coexistence relativement pacifique qui perdure depuis 17 ans. Jusques à quand ? L'avenir le dira, mais deux paramètres devront sans doute être observés de près : d'une part le reflux des croyances et des pratiques chrétiennes, notamment au sein de la jeunesse kanak, et d'autre part l'émergence de crispations identitaires culminant dans des formes inédites d'intégrisme néo-coutumier.

## Conclusion

Il est temps de conclure. L'examen des représentations du divin et des modes de gestion de la violence chez les Kanak de Nouvelle Calédonie ne nous a nullement conduits vers l'instauration d'un lien de stricte corrélation entre polythéisme et paix sociale ou absence de violence. Les cultures kanak précoloniales, comme bien d'autres, étaient marquées par une nette dimension guerrière. En revanche, la guerre de conquête en était exclue, non du fait du polythéisme, mais d'un double facteur : d'une part l'identification des ancêtres à la terre, et de l'autre la croyance au pouvoir de tous les ancêtres, y compris de ceux des clans ennemis. C'est pourquoi cette représentation spécifique du divin semble déterminer le développement de modalités pacifiques d'accès aux ressources. La figure des ancêtres légitimait aussi bien les échanges commerciaux et les cérémonies cathartiques d'apaisement périodique des tensions sociales, que les conflits militaires. L'ancêtre divinisé apparaît donc comme une entité ambivalente du point de vue de la violence. En réalité, dans des sociétés aussi éminemment fragiles, la figure de l'ancêtre s'affirme plutôt comme une référence régulatrice de la violence selon des modalités diverses : soit par son expulsion vers l'extérieur (la guerre), soit par sa canalisation vers un exutoire interne (la fête), soit par l'institution de solutions préventives (les alliances et le commerce).

À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les interventions missionnaires, alliées à l'entreprise colonisatrice, ont mis à mal ce fragile équilibre. Les ancêtres se sont avérés inefficaces devant une puissance technique bien supérieure, et surtout devant l'instauration inédite de la guerre de conquête. Pour la première fois dans l'histoire de l'archipel, la terre et ses ressources deviennent l'enjeu de conflits militaires. La population kanak, vaincue, manque de disparaître. L'extrême souplesse et le pragmatisme foncier de ses mécanismes religieux traditionnels, qui autorisaient la répudiation des ancêtres inefficaces et l'adoption de nouvelles entités plus puissantes, la sauvent néanmoins de l'anéantissement, au prix d'une élaboration syncrétique relativement complexe. Ironie de l'histoire, et

situation inédite dans leur histoire, les figures syncrétisées du divin auxquelles les Kanak se convertissent doivent être partagées, non seulement avec leurs ennemis héréditaires, mais avec leurs vainqueurs du moment. Elles apparaissent donc aussi comme ambivalentes : à la fois figures de guerre et de paix. C'est pourquoi elles fonctionnent à leur tour, selon de multiples modalités, comme des instances de régulation de la violence, et ce jusqu'aux tout derniers événements politiques.

Cf. Frédéric Rognon, *Les primitifs, nos contemporains*, Paris, Hatier, 1988, p. 60-72.

Cf. Jean Guiart, *La terre est le sang des morts*, Paris, Anthropos, 1983.

Cf. Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1930, p. 45.

Cf. Maurice Leenhardt, *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1932, p. 256-257.

Cf. Ibid., p. 308-318.

Cf. Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, op. cit., p. 43-46.

Cf. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922 ; Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 174-194.

Cf. Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, op. cit., p. 143-178.

Le terme de « découverte » est bien entendu inapproprié, puisque les autochtones l'avaient découvert depuis déjà 6000 ans... Il s'agit plutôt de l'intégration de cette région géographique dans le champ de connaissance de l'Occident.

Cf. Roselène Dousset-Leenhardt, *Colonialisme et contradictions. Nouvelle Calédonie, 1878-1978*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 39-40.

La France possédait déjà un bagne à Cayenne en Guyane, mais certains bagnards avaient réussi à s'évader et à revenir en Europe, d'où l'intérêt d'implanter le plus loin possible de la Métropole ce qui était considéré comme un véritable « dépotoir humain ».

Cf. Alain Saussol, *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie*, Paris, Société des Océanistes, Musée de l'Homme, 1979.

Cf. Jean-François Zorn, *Le grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala – Les Bergers et les Mages, 1993, p. 299-315.

Cf. Mondher Kilani, *Les cultes du cargo mélanésien. Mythe et rationalité en anthropologie*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1983.

Le qualificatif d'« évangélique » ne doit pas être pris dans l'acception américaine (« evangelical ») mais allemande (« evangelische »), c'est-à-dire au sens de « protestante ».