



THE NEW
PACIFIC REVIEW

VOLUME 1 NUMBER 1
DECEMBER 2000

THE NEW PACIFIC REVIEW

PACIFIC IDENTITIES

Noumea Symposium Proceedings
15–16 July 1999

Volume 1 Number 1
Paris – Noumea – Papeete – Canberra

Editorial Board

Paul de Deckker, University of New Caledonia

Maurice Godelier, EHESS Paris

Brij V. Lal, The Australian National University

Louise Peltzer, University of French Polynesia

Darrell Tryon, The Australian National University

Volume editor: Darrell Tryon

Designer: Emily Brissenden

Production:

Pandanus Books

Publishing, Imaging and Cartographic Services

Research School of Pacific and Asian Studies

THE AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY

Printer: Pirie Printers, Canberra, Australia

Cover:

Splashboard, Fergusson Islands, Papua New Guinea

Pen and ink by Emily Brissenden

ISSN 1445-4947

Contents

<i>Pierre Garrigue-Guyonnaud</i> : Prologue	5
<i>Marie-Claude Tjibaou</i> : Words of Welcome	8
<i>Jean Lèques</i> : Address by the President of the Government of New Caledonia	10
<i>Sir Paul Reeves</i> : Opening Remarks	12
<i>Maurice Godelier</i> : Introduction	15
<i>Marshall Sahlins</i> : Pacific Identities and Modernities	18
<i>Tuiatua Tupua Tamasese Efi</i> : The Mirage of Accountability and Transparency	24
<i>Darrell Tryon</i> : Identity and Power in Vanuatu	32
<i>Pierre Vérin</i> : Tahitian Identity: Human Realities and Historical Ideology	45
<i>Jean-Pierre Doumenge</i> : Foundations and Development of Custom in New Caledonia	50
<i>Paul de Deckker</i> : The Battle for Custom and its Implications for the Pacific	59
<i>Matori Yamamoto</i> : Polynesian Identity in Multi-Cultural Contexts	68
<i>Louise Peltzer</i> : Identity and Language	77
<i>Éric Waddell</i> : The Emerging Intellectual Architecture of the Pacific	86

<i>Ryutaro Ohtsuka: Rural-Urban Migration in Papua New Guinea: a human ecological discussion</i>	103
<i>John Barker: Recent Changes in Pacific Island Christianity</i>	108
<i>Andrew Strathern & Pamela Stewart-Strathern: Custom, Modernity and Contradiction: Local and National Identities in Papua New Guinea</i>	118
<i>Brij V. Lal: The Voice of the People, Ethnic Identity and Nation Building in Fiji</i>	127
<i>Alban Bensa: The Impossible Hero, Chiefs and Leaders in Kanaky (New Caledonia 19th/20th centuries)</i>	145
<i>Serge Tcherkézoff: Multiculturalism and Construction of a National Identity: the Historical Case of Samoan/European Relations</i>	168
<i>Maurice Godelier: Conclusion</i>	187
<i>Frédéric Angleviel: Bibliography</i>	195

Prologue

Pierre Garrigue-Guyonnaud

Why a ‘*New Pacific Review*’? And first of all why the Pacific? The answer is obvious. Since the beginning of the 16th century this vast region, thickly sprinkled with multitudes of islands, large and small, even tiny, has been traversed in every direction, and gradually discovered by voyagers, researchers, adventurers or artists fascinated by the diversity and the complexity of the societies which they were discovering. Their appraisals oscillated between two extremes, idealisations of imaginary paradises or horrified condemnations of barbaric customs which situated these societies at the very beginnings of humanity. And most of these appraisals ended with pessimistic forecasts. Beneath the impact of western civilisation, by the power of its might, the superiority of its wealth and its forms of social organisation, these societies seemed destined to disappear, either physically or culturally, or even both simultaneously. In fact, at the dawn of the 3rd millenium it is noteworthy that this disaster has not happened. This does not mean that Oceanic societies have not been profoundly affected, that the West has not directly interfered in them, right to their very core, in order to bring them into subjection and transform them. But these societies have not remained passive during this process. Being accustomed to exchange, to mobility, to the borrowing of material goods, rituals and values for centuries, they have invented new ways of existing; they have survived.

Of course, in order to survive, one has to rely first of all upon oneself, on the strengths and resources which emanate from a culture, a tradition, a past. It was through relying on themselves in facing up to their future that the numerous Oceanic societies have succeeded in travelling through time and becoming an integral part of ours. However, it is a different world which they come up against today, a world fashioned by two movements, two forces which seem to be opposed to each other, but which are linked together. On the one hand there is what is called economic globalisation, which means greater and greater integration of all local economies, even the most minuscule, into the world market, which becomes a common condition for growth. How will Oceanic societies stand up to this? On the other hand we are

witnessing another driving force, and not only in Oceania. This is the appearance of new Nation-States, often minuscule as well, while at the same time economic processes flow over the borders of these States and Nations. Why this double movement? Because integration into a world economy is achieved through joining forces which are not only economic, but also political and cultural, and within culture one must include religion. And it is through the interplay of these forces that the strength to resist and also to create cultures is engendered.

To go back to a definition of Maurice Godelier, culture is a collection of principles, positive and negative, of representations, of values shared by the members of a society (or of several societies) which governs their way of thinking and acting both upon themselves, in order to organise their societies, and on nature which is all around them¹. We understand that the identity of societies and their constituent members is inseparable from the culture which has been handed down to them, which they share more or less intimately. However, cultures are not closed and immutable realities. It is Oceania which proves this. Today this has become explicit because the forces of recent history have driven societies and individuals to become aware of the importance of culture in terms of what is at stake in their destinies, their future political and economic development. Culture has become a political concept, in the full sense of the word, henceforth associated with claims to identity, and to the deliberate redistribution of sovereignty. Whether it be indicated by the term *kastom* in Vanuatu, *coutume* in New Caledonia or *pasin bilong mipela* in New Guinea, beneath these different words it is the same act of consciousness and the same personal involvement which are expressed.

It was our consciousness of this situation and the desire to create an instrument of dialogue between the scientific, political and cultural communities which make up the societies of the Pacific of today that has led us to wish to establish a new journal. We wanted it to be bilingual, so that the words and ideas therein could reach a wider readership. And we sought to bring together research scholars and academics who know the Pacific, and who dedicate their research to it, so that they could meet to consider the theme: Cultures and Identities of the Pacific. On the French side we have put together professors and researchers from some of our most prestigious institutions, such as the CNRS and the School of Advanced Studies in the Social Sciences. First of all we wanted to facilitate exchanges between specialists who came together from very different countries. So it was that we decided to organise an international symposium, sponsored by France and Australia, the proceedings of which would at the same time serve to constitute the first volume of the *New Pacific Review*, which we wish to launch in order to increase and perpetuate these exchanges.

¹ In *La Culture est-elle naturelle?* Edited by Albert Ducros, Jacqueline Ducros and Frédéric Joulian. Editions Paris, Errance, 1998, p.218.

As a starting point we naturally turned to Maurice Godelier, whose works on the Pacific are authoritative in France and in other countries. It was under his guidance that the symposium was organised in July 1999 in the magnificent Tjibaou Centre, recently completed by Renzo Piano.

The symposium was opened by New Caledonian government officials and eminent Pacific figures, such as the former Governor-General of New Zealand, Sir Paul Reeves, of Maori origin, the former Prime Minister of Samoa, Tupua Tamasese, and Marie-Claude Tjibaou. It brought together some of the greatest names in Pacific anthropological research, including Marshall Sahlins of the University of Chicago, whom I thank on behalf of us all.

We would like to express our warmest thanks to all who participated in this symposium and in the launching of this new journal.

Words of welcome

Marie-Claude Tjibaou

Mr President of the Government of New Caledonia, I wish to extend a warm welcome to Louise Peltzer, French Polynesia's Minister for Culture, to the former Governor-General of New Zealand, to the Minister for Culture of Papua New Guinea and to His Excellency the French Ambassador who is Permanent Secretary for the Pacific, as well as to all of you, distinguished professors, scholars and guests.

Allow me to say how happy and proud I am to greet you here, in a place that is rich in historical significance for us. It was on this very site that, some twenty-four years ago, we celebrated the first festival of Melanesian Arts, through which Melanesian cultural identities were first able to assert themselves. This event, held in 1975, was an important stage in the quest for recognition of our identity. And a year ago, we gathered here for the official opening of the Tjibaou Cultural Centre, named Tjibaou after the man who fought so hard for recognition of the Kanak cultural identity.

Your presence here is again an important milestone for us. It demonstrates the fact that, wherever we are, wherever we live on the planet Earth, the search for one's identity is something that continually burns our innermost selves. And for us small Pacific countries, caught up as we are in the process of globalisation, questioning our traditions and the constraints imposed on us by various social upheavals, it is most important to examine where we stand at this point in time. I wish to thank you all for responding to the invitation of Ambassador Garrigue-Guyonneau to attend this Symposium held under the joint auspices of The Australian National University and the University of New Caledonia.

Your contribution will be all the more valuable as New Caledonia just six weeks ago set up its new government. We are living at an exceptional and exciting time, in that our government will in the next fifteen or twenty years be called upon to write new pages of New Caledonia's history in which identity will be a key issue. The place occupied by cultural minorities living in our country is large and we now have to forge a common identity together. Today I am welcoming you as the President of this

Cultural Centre, an institution that grew out of the Agency for Kanak Cultural Development and is continually seeking to achieve the balance necessary for our well-being by recognising the other communities living in this country.

Once again I bid you welcome and trust that you will take pleasure in the work scheduled for the next two days. Your contributions will certainly bring much grist to our mill, for while it is true that we are close in spirit, we do not often have the privilege of actually meeting distinguished persons like yourselves. Best wishes for this meeting, and thank you.

Address by the President of the Government of New Caledonia

Jean Lèques

Mr Chairman, Sir Paul, Your Excellency, distinguished member of the Government of French Polynesia, consular officials, participants in this symposium, ladies and gentlemen.

It is indeed a great pleasure for the President of the Government of New Caledonia, as it is for the Mayor of Noumea, to address you here today. Thank you for choosing Noumea and New Caledonia for your meeting, for this symposium on "Pacific Identities".

You have come here at a time when, as Madame Tjibaou pointed out, New Caledonia is setting out on a new road. And you are about to hold your meeting in a place that is pregnant with history. Which gives me an opportunity to once again pay tribute to Jean-Marie Tjibaou, who was at the origin of this cultural centre. I remember the discussions we had in Paris in 1988, shortly after signing the Matignon Accords. He kept stressing the need to set up such a centre in Noumea so as to allow us to reach out to the whole of the Pacific. Jean-Marie Tjibaou had always set great store by cultural development. Culture is something that should bring people closer, not draw them apart. If we wish to try and build a future of peace together, then let us concentrate on what unites us and not on what divides us. I feel sure that what Jean-Marie Tjibaou wished and hoped for will be uppermost in your minds throughout your meeting.

I should like to thank the representatives of the Australian National University and the University of New Caledonia, joint organisers of this symposium, and all of you who are attending it. We are citizens of different countries, European or Pacific, but we have one thing in common in that we live in this part of the world and want good fellowship and understanding to develop between all the people living in this region.

Identity certainly reflects the recognition of specific rights, but it also and above all implies the will to live together. Awareness of one's identity is a founding element

of citizenship. It obviously cannot be imposed from the outside. It has to be experienced in everyday life, and day after day, over a long period, in peace and serenity. If we refer to the preamble of the Noumea Accord, signed just over a year ago, we will find the following statement: "The future must be the time of identity in a common destiny". This identity and this common destiny must lead to a strong feeling of brotherhood.

It is clear therefore that the path of your work in the next two days is all mapped out for you. You will hear a large number of presentations, on a variety of subjects, but all will revolve around the same basic theme of identity. I am very pleased that people from so many different horizons – professors, decision-makers, scholars – have come together to think and talk about this theme. Let us make our identity a cement to bond all the communities that feel a need to live together despite their differences.

Too many conflicts stem from identity breakdowns, the one in Kosovo being a case in point. So never again this sort of thing, never, at least, in our Pacific region.

This symposium is without question a major cultural event for the Pacific, one that has mobilised all our neighbours. And I am delighted that it is being held here in Noumea. May it give rise to new ideas. Regional integration offers lines of action for the future that take into account the specific characteristics of each component community. That is the beauty of the wide range of cultures and identities existing in the Pacific.

I hope that the important work you are about to begin will prove fruitful and that tomorrow evening in this same hall the recommendations formulated and the new paths of research opened up will not be the end of the story. In fact I know this won't be the end, because you have decided to publish a journal that will act as a link. An excellent initiative indeed, for keeping in contact and never losing touch, communicating and never allowing communication to lapse is already, to my mind, a first step towards peace, which is what we want for the whole of our Pacific region.

I wish you a very successful symposium.

Opening remarks

Sir Paul Reeves

It is safer to talk about your own experience than to generalise about the vast area of the Pacific. In this conference, we will address issues of identity. My short contribution is on struggling to maintain an identity within a global economy. I may pull the focus a little further south than you would normally go when thinking of the Pacific. But, I make no apology, for the Maori of Aotearoa/New Zealand belong to the Pacific. By virtue of *whakapapa* or genealogy, by vivid and shared memories of canoe voyages and mine was the *Tokomaru* canoe which ended up on the west coast of the North Island by a common mythology peopled by Tangaroa, Tane Mahuta, Maui, Papatuanuku and many others and by possession of a common language, Maori are people of the Pacific, *Te Moananui a Kiwa*, the Great Ocean of Kiwa.

Maori are also citizens of a country, which in 1999 hosts the annual round of meetings of the Asian Pacific Economic Community. APEC, which does not include the Pacific Island states, aims to progressively lower tariff barriers and encourage free and open trade and investment. National boundaries, far from being barriers, are bridges and internationally there are significant flows of capital, people and resources over which national authorities seem to have little control. The current embarrassment is that the United-States has just imposed a considerable tariff on Australian and New Zealand lamb entering their domestic market. Their membership of APEC, dedicated as it is to bringing tariff barriers down, will not be at the expense of national self-interest.

More and more the language of the state is the language of economics, not law. When you speak of the state, you speak of economics, not constitutions. APEC raises many questions for Maori. How do you react to engulfing global tendencies, which create an all pervasive capitalist system and seemingly reduce the space within which particular cultures can flourish? In what ways and on what terms are Maori citizens of the world? Is cultural identity beginning to be defined by transnational forces? In this what tourism means for us? If there is a fundamental distinction between value and market price, what are the non-negotiable values, which make Maori what they are and are not for sale?

These are not new questions for Maori and globalisation is not a new phenomenon. In the nineteenth century it went hand in hand with colonisation and brought many settlers to *Aotearoa*. The Maori response was to enter into a Treaty with the Crown of England and stake out a place in this international community which had suddenly arrived. The Treaty did not confer on Maori rights they did not have before. If anything, it gave legitimacy to the presence of the settlers. There is still an ambivalent attitude of the settler culture towards their own identity, poised as they are between Europe from which they seek to distance themselves and the indigenous people who remind them of their own problematic occupation of the country.

Underpinning confidence in a system of supply and demand is a deep ideological belief in the virtue and infallibility of global markets, which are presumed to be gender and race neutral. But significantly citizens are now customers who, from competing providers, buy the services, which once were their entitlements. The concept of a society whose members have reciprocal obligations all but disappears. The public good becomes a private need.

In this environment, the evidence is that the gap between Maori and non-Maori, measured in terms of educational participation, employment, economic status and health is widening and not closing. At the end of this month, I will open a conference of leaders of Pacific communities in New Zealand. Let me quote from their letter of invitation:

During the 1950s and 1960s, Pacific people immigrated to New Zealand from the South Pacific Islands enticed by the economic and educational opportunities that were on offer. These people found unskilled work in the factories of New Zealand industry. Now, New Zealand has the highest Pacific population of any country in the world.

In 1998 about 60 percent of the Pacific population are New Zealand born. Pacific people are the second largest minority grouping in New Zealand, made up of six main ethnic groups including Samoan, Cook Island Maori, Tongan, Niuean, Fijian and Tokelauan. Almost one-fifth of the Pacific Work force are unemployed, our median average income is well below that of the European population and we make up a disproportionate number of those imprisoned.

The future is even bleaker. It has been predicted that by the year 2051, 1 in 5 children under the age of 15 in New Zealand will be of Pacific descent as opposed to 1 in 10 now. Many of these Pacific children will be members of socially and economically disadvantaged families. They will be over-represented in the low academic achievement statistics, and will continue to be admitted to hospital for pneumonia at four times the rate for other children. They will suffer acute rheumatic fever at five times the national rate. These children are more likely to be brought up in poor housing conditions by single parents, in houses that are more likely to be rented.

Maori and Pacific Islanders in *Aotearoa* should have a vital interest in the sovereign state which had its origins in the Treaty of Waitangi. To their cost, they are learning that globalisation means structural adjustment which in turn means a loss of jobs, their jobs. Is the state able to deliver equitably to all its citizens the proclaimed opportunities and benefits of global markets? The answer must be either no or not yet. The state will always struggle to distribute wealth equitably and make collective decisions transparently. It is also clear that in a global environment the state will struggle to share power and prevent it from coalescing among elites and bureaucrats.

We are familiar with the doctrine of *terra nullius*, which emphasised not simply that the land was empty of people when the settlers arrived, but empty of people who mattered or who had a contribution to make. At the formation of the nation state in Australia and New Zealand the law basically failed to acknowledge the social and political relationships of the people who were already there. Consequently, customary law has an uneasy relationship with common law and statute law. No wonder that Maori want to create constitutional space for their institutions and values. Maori, like all Pacific peoples, emphasise the importance of place. They are *tangata whenua*, people of the land. A Maori view is that they are integral parts of rather than owners of a place. They are what they are because of external experiences like sharing food, water, land, knowledge or values. This differs from an emphasis on identity as a matter of innate characteristics and unchanging boundaries.

It should be no surprise that in the current round of negotiated settlements between Maori and the Crown for assets wrongly taken in the nineteenth century, the most hotly contested issue has been Maori assertion of guardianship over natural resources and the most puzzling feature for non Maori has been the spiritual force Maori recognise in physical features like a river or a mountain. But behind all this is the Maori claim to *tino rangatiratanga*, the sovereignty which can never be negotiated away and the exercise of self determination whereby Maori would decide what a good community would look like and what is in their best interest.

Regardless of their degree of contact with the West, Pacific peoples self-consciously insist on their own cultural identities. But cultures also have the ability to adapt and respond to outside forces. I have spoken of the challenge of globalisation. But in the face of other Western emphases such as Human Rights, Pacific countries cannot use culture as an excuse to do nothing. Instead, cultural norms and practices should be used as a basis for investigating, questioning and understanding international treaties like the Convention on the Rights of the Child or the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women.

I see culture as a pathway to a future very different from the present, which currently absorbs our energies. It is a perspective, which gives me hope, and I am pleased to declare this conference open.

Introduction

Maurice Godelier

It was only yesterday that I learnt I was to introduce Marshall Sahlins, an old friend and colleague for whom I have had the greatest admiration for very many years. My introduction will be an improvised one, but because of this my words will perhaps be more straightforward.

Marshall Sahlins is one of our greatest contemporary anthropologists. I will endeavour to briefly retrace the course of his scientific itinerary so that you may fully appreciate his international eminence. His first book, or rather the first of his books I myself read, when I joined Claude Levi-Strauss's Social Anthropology Laboratory, was *Social Stratification in Polynesia* (1958). Marshall was still a young man and had not yet done any field work. He had shut himself up in libraries in an attempt to find an explanation for the existence in Polynesia of highly stratified societies, organised into great chiefdoms, and much more egalitarian societies. He had advanced a theory based on ecological determination. He had suggested that the great chiefdoms had developed on the large islands where there was an abundance of people and resources, while the more egalitarian societies were restricted to the atolls. It was an interesting intellectual exercise that at once met with a fair amount of healthy criticism. Because, of course, things were not quite so simple.

Then Marshall underwent the process of initiation common to all anthropologists: field work. He went to the Fiji islands and the result was a fine book, *Moala, Culture and Nature on a Fijian Island* (1962). As you know, the study of anthropology involves gradual immersion in a given society, being ever receptive, making a systematic analysis of material collected, taking care to avoid applying analytical criteria based on the Western cultural model. Anthropology is not philosophy and must guard against generalising speculations. It is an experience in learning about others, it is not a transcendental discourse.

And then Marshall moved on again, challenging and stimulating with his writings. To start with his very ideas are provocative, but so are his style, his sparkling adages, his play on words which surprises and makes one think. In 1972 he gave us

Stone Age Economics, which once again challenged received ideas. For decades the Australian Aborigines and other hunter-gatherer peoples had been represented as entirely preoccupied by the need to find food and other means of subsistence. Using statistics collected by anthropologists and other specialists, Marshall demonstrated that these hunter-gatherers spent only a few hours a day actively procuring their means of survival. They therefore actually worked less than a Renault factory worker. This was an important point, but the objection was raised, of course, that while the Aborigines lived in plenty, they were nevertheless haunted deep down by the fear of starvation. If you do not produce your own food, you are dependent on nature and nature does not always provide nourishment for her children. Otherwise, how was one to interpret the complex rites of the Australian Aborigines for ensuring the fertility of plant and animal species, the return of life in the next season.

In this book, Marshall's theoretic turn-about was already taking definite shape. For, if the Aborigines only "worked" four or five hours a day, this was because, culturally and socially, they had no greater needs to satisfy. Marshall then spoke of the Zen Buddhism of these hunter-gatherers, an amusing conceit, but one that was impossible to accept literally. In point of fact, Sahlins had taken the road back to cultural anthropology. And he firmly proclaimed this in his following book *Culture and Practical Reason* (1976). In this work, he broke away from the theoretical approaches that had attracted him when he was younger, Marxism and Structuralism. He contested both of these and in the process made some not entirely well founded criticisms of myself. This in no way detracted from our friendship. For there were two forms of Marxism, one being a coarse, reductive, economy-centred Marxism, which, in my opinion, was not that of Marx. And in France at that time, closely linked to Levi-Strauss's Structuralism, there had developed another form of Marxism which never attempted to reduce cultural factors to epiphenomena of modes of production. Marshall had spent two years in Paris where he lived amidst a blaze of discussions. For at that time in Paris many different currents of thought continually met and clashed: Sartre's Existentialism, which put the accent on the individual and his historical praxis, Structuralism, which emphasised social contexts and pushed the social individual into the background, and different forms of Marxism, united in their desire to change the world, but deeply opposed in their ways of apprehending social factors.

To sum up, Marshall Sahlins in 1976 had returned to the bosom of American cultural anthropology, and I remember that, after his book was published, Mary Douglas said to me with her delightfully wicked Anglo-Saxon humour: "Maurice, I really can't see any difference now between Marshall and myself". Of course, Mary Douglas herself had never flirted with Structuralism and Marxism. But that same year, 1976, Marshall engaged in another battle, and this time we were all behind him. Wilson had just published his great work on Sociobiology, and promised that in time

all social systems would be explained by applying the logic of the maximum reproductive success, not of individuals, but of their genes. Marshall struck back by publishing a remarkable pamphlet *The Use and Abuse of Biology* (1976).

After which Sahlins returned to his favourite islands, Hawaii and others. He concentrated more and more on working out how two worlds, two cultures, two different forms of organised society had come together with the arrival of the Europeans in the islands of Polynesia. He set out to interpret the structure of this conjunction in terms of the unforeseen conjunction produced by the encounter of two mental and social structures. He was struck by one particular event in this conjunction, the fact that Captain Cook had been made so welcome and perhaps regarded as an incarnation of the god Lono when he first set foot in Hawaii, and that, when he returned there a few weeks later, he had been assassinated. Marshall's interpretation was violently contested by Obyesekere, and this gave rise to a controversy that lasted several years in American anthropology between these two protagonists. Each of them referred to more or less well known sources, closely examined every detail. Obyesekere considered that the supposition that the Hawaiians could have taken a man for a god was nothing less than an insult to these people. Sahlins' reconstruction of the circumstances of the meeting with Cook was accused of being not "politically correct". Sahlins finally won the day at the end of a debate which could never have occurred in France, not only because in France no one is engaged in ferreting out political incorrectness, but also because genuinely scientific debates are rare in our country. The result was the book *How Nations Think* (1997). To support his theses, Sahlins joined forces with the distinguished archaeologist, Patrick Kirch, with the aim of reinterpreting the archaeology and development of the kingdom of Hawaii. Another key work, *Anahulu* (1995), had already resulted from this research.

But there is more to come, and I know that in the year 2000 we shall see a new work entitled perhaps something like *Culture in Practice and Vice Versa*. A problem however remains which we must all address. It is clear that the culture of a given group sheds light on the practices of the individuals belonging to that group. But we still need to explain why this culture is their culture. How it took shape and developed. And in order to achieve this, we must return to the classic task of anthropology, the comparing of dozens of cultures to see whether this or that culture can be explained in terms of partial transformation and reinvention of any of the others in new and different contexts. The achievement of this ambition will always require more than a comparison of two cultures.

So, Marshall Sahlins, that is what I wanted to say about your work. I have placed ideas before friendship, but our friendship has perdured for more than thirty years.

Pacific Identities and Modernities

Marshall Sahlins

Along with all my colleagues here, I am delighted to take part in this timely conference on “Pacific Identities,” and we are most grateful to our host, for making this participation possible. As I understand my charge in providing an academic opening to the conference, it is to say something a little bit more on the topic of cultural identities, while keeping my remarks shorter and less mystifying than a real plenary lecture. So I will only bore you for about twenty minutes to talk about two things: first, the way that anthropological perceptions of the integrity and continuity of Pacific islands cultures have changed through time — which is, of course, a parochial problem that has to do mainly with the native Western imagination; and secondly, the novel developments of Pacific island cultural forms in the past few decades — which, besides, have come as such a surprise to that Western imagination. I am speaking of two parallel evolutions, the one in academic anthropology ever struggling to track the one in historical reality.

The reason anthropology has had to struggle to comprehend the modern cultural realities of Pacific peoples in that its initial sentiments of doom and gloom, its nostalgia for cultures seemingly lost, started it off in the opposite theoretical direction from the islanders’ historical inclination, which was to make sense of what was happening to them in their own cultural terms. Not to glorify some indigenous “culture of resistance”, only to note the resistance of indigenous cultures. The island peoples engaged with money, markets, and modern means of communication, remain for all that social beings of certain sorts. What they do with their 10 kina or 1 000 francs depends still on their being also cross-cousins or brothers, men or women, members of certain kinship groups or villages, aspiring big men, hereditary chiefs or, as Fijians put it, indigenous ‘owners of the land’, *i taukei*. The historical paradox is that the people’s actual experience of the hegemonic global culture threatening to encompass them, their actual practice, consists of the attempt to culturally encompass it. Encompass the encompassers — this may be the great contradiction of our time, and its main dynamics. It began unconsciously, as spontaneous cultural practice — complemented more recently by conscious politics.

Of course, Western encompassers had rather the opposite expectations. Colonial ideology and the anthropology that came in its wake were convinced that these islanders were doomed, if not also damned. In the Pacific as elsewhere around the world, anthropological thinking on the cultural fate of indigenous peoples has gone through three successive phrases, of which the first, present from the beginnings of the colonial encounters, was dependency. Despondency theory was the logical and historical precursor of dependency theory, and dependency, the second phase, is in turn giving way to identity theory. Despondency, then dependency, now identity.

Despondency was the theory of colonial anomie: the conviction that even the peoples who survived the onslaught on their lands and lives, subjected as they were to the loss of tradition, and incapable as they were of entering the promised land of capitalist modernity, were thus condemned by a history that had by-passed them to wander aimlessly and meaninglessly in a cultural desert. Demoralized and paralyzed, the indigenous peoples would be left historically motionless. Here is a 1930s example of despondency theory, from the pen of the American anthropologist, Alexander Goldenweiser:

“Apart from the prevailing spirit of selfish exploitation, the impact of White civilization has meant degeneration and dissolution to the primitives. Their standards collapsed, their arts deteriorated, then vanished altogether: they borrowed our vices, succumbed to our diseases; prevented by racial barriers, propped by prejudice, from being absorbed in our civilization, their remnants are now leading the spiritless existence of social pariahs lost in a cultural void” (1937; 492).

In another, similar passage, Goldenweiser included Melanesian peoples among the victims of “White civilization,” referring to Rivers’ mournful description of term as “dying from boredom”. But Pacific Islanders were early on accorded their own special version of tragic history: I mean the famous “fatal impact” narrative, which was already present in the journals of the first European “discoverers” of the islands, as Kerry Howe and Nick Thomas point out. But if the Westerners were convinced from the outset that their presence would destroy the Pacific Eden, was is not because of their own entrenched fears of commerce and industry. As an inherited Rousseauian topos of the devastating effects of modernity on authentic culture, this sentimental pessimism has been at least as much the presupposition of European ideology as a finding of empirical anthropology. Rural life destroyed by “progress”: Europeans had already seen it at home. Add to that the self-serving certainty of colonial administrators and settlers that the Pacific peoples were doomed to succumb to depopulation, if not to “development”. The total effect has been a hegemonic perception of the islanders as the victims and objects of history - but in no sense its authors.

This was the fertile ground in which dependency theory was implanted and for its own part, dependency theory generated another dismal crop of distinctively Pacific

varieties. For example, the notion of “MIRAB societies” developed in the Anglo-Saxon antipodes during the 1980s MIRAB was the acronym for unprogressive, comprador regimes living off Migration, Remittances, foreign Aid and oversized Bureaucracies. Particularly popular at the University of the South Pacific, the characterization again confirmed the islanders in their historylessness: “The decisive forces”, as Watters put it, “are from the outside rather than from any internal dynamic and they have responded by making local adjustments” (1987:35). Or consider this contemporary academic description of the Federal States of Micronesia, surviving on, *“a shaky, artificial lopsided economy based on scrap metal, copra, fish and government subsidy in an area so far, so small and located off the edge of the world. [Here are places] less like islands than lifeboats left behind by a ship’s sinking, paddling in circles, waiting for something to show up on the horizon, a continent they can land on or a rescue vessel that will toss them a line”* (Kluge in Hanlon, 1988:233).

But such dependency theory is now giving way to identity theory, as the island peoples strike back: intellectually as well as practically - and notably by taking their historical situation culturally in hand. Tosivo Nakayama of Chuuk denounces the “cultural intimidation”(as he calls it) that has tried to make Micronesians ashamed of their lives, their customs and their traditions. In this respect, the development-religion propagated by the West in the 20th century is like the Christianity of 19th century missionaries, the one and the other pretending to redeem the peoples after having induced in them a substantial feeling of self-contempt. Both would deliver the people from inherent evil. For Christianity, the traditional culture was spiritually sinful; for development economics, the people’s culture is likewise something the matter with them, a barrier to their progress. Here are backward societies, inhabiting “far” and insignificant islands, lacking the resources and skills of “development”.

Still, whoever experiences life as “far away”? In terms of daily existence, it is always the global system that is peripheral, not the peoples: they are right there. Besides, as Epli Hau’ofa argues, the social existence of Pacific islanders is now, as it has always been, much wider than the political boundaries and mental reservations to which they are confined by Western determinations of their existence. We inhabit a great “sea of islands,” said Hau’ofa in the now-famous manifesto of cultural integrity and oceanic sovereignty he delivered at the USP in 1993. No more than were their voyaging ancestors, Hau’ofa and his fellow Tongans are not imprisoned on “tiny islands in a far sea”. Tonga now stretches from Auckland (NZ) to Oakland (CA). And everywhere Tongans go, “they strike roots in new resource areas, securing employment and overseas family property, expanding kinship networks through which they circulate themselves, their relatives and their stories all across their ocean, and the ocean is theirs because it has always been their home”. I will return to the development of such translocal cultural formations in a moment. They represent one

of the novel structures of cultural identity in the contemporary Pacific. But of course, the most general expression of identity is the peoples' newly found self-consciousness of "culture" itself.

Indeed, one can follow the genesis of cultural self-consciousness in Hau'ofa's own response to the charges of "romanticism" and worse by which his essay was taxed by colleagues at the USP. His answer to their invocations of Western hegemony and islander dependency was, precisely, "our culture":

"We cringe when our culture is mentioned [he said] because we associate our traditions with backwardness and unenlightenment. After all, we are internationalists and progressives who speak only in the universal and culture-free languages of political economy and science... By deliberately omitting our changing traditions from serious discourses, especially at the School of Social and Economic Development [USP], we tend to overlook the fact that most people are still using and adopting them as tools for survival." (1993:129)

All of a sudden, in the past few decades, everyone got culture. Notably everyone in the Third and Fourth Worlds. The peoples speak positively of their "culture", using that very word or some local equivalent, such as the *kastom* or *la coutume* of Melanesians. Paradoxically, just as the anthropologists are denying the existence of cultural boundaries, the peoples are erecting them. Just as the anthropologists are criticizing the practice of essentializing the so-called cultures by the invocation of epitomizing customs æ Fijians *kerekere*, Anga *mipela wan bilas*, Kwaio funerary ritual. The people are doing just that — albeit in flexible ways, appropriate to level and form of cultural contrast at issue. In sum, at the very moment that theoretically advanced anthropologists are preparing to do away with the concept of culture, to make it history, the indigenous peoples are using it to make their own histories. Soon everyone will have a culture, and only the anthropologists will doubt it. But then, as the New Guinean said to his anthropologist, "if we didn't have *kastom*, we would be just like white men."

Moreover, the peoples are refashioning their indigenous cultures in new forms. They are harnessing the experiences, goods and relations of Whiteman's society to the development of their own ideas of good life. In New Guinea, the integration of the "money economy" into the "gift economy" as Chris Gregory put it, resulted in the evolution of feasting, kinship connection and bigmanship on a scale never seen before. "*Developman*" is the neo-Melanesian term, and it seems anthropologically appropriate to re-pidgeonize it back to English as *develop-man*, "the development of the people," that is, according to their own cultural lights. The translocal culture just mentioned, based on circular migration between the village and the town, or the island and overseas metropolises, is another kind of modern development. Indigenous societies extend their range by creation of new hamlets and villages in places such as

Port Moresby, Wewak or Lae. Although Western scientists, too impressed with their own history of urbanization, have predicted the rapid acculturation (via proletarianization) of the migrants, in fact this novel cultural form, linking the destinies and identities of rural homelands with urban kinsmen, this translocal culture is already two or three generations old in some parts of the Pacific. Some places, such as Samoa and Tonga, have developed the form on a global scale. To make a modern map of Samoa, one would need a world projection, something like a United Airlines route map, with numerous connections between the Samoan islands and their outlying settlements in Rome, Auckland, Sydney, San Francisco, Paris, Salt Lake City and places between and beyond. The native Western social science had thought that “townsmen” and “tribesmen” were two different kinds of social being, as Max Glücksmann put it; or else, as in Redfield’s scheme, that “folk” and the “urban” were cultural opposites. But what we now find in the Pacific, indeed the world over, are translocal cultural formations composed of interdependent rural and urban sectors, united by the constant circulation between them of goods, stories and people on the move. The geographic village is small, as has been said of Mexican *campesinos*, but the social village extends over thousands of miles.

Bonnemaison, Laracy, Hau’ofa and others point out that indeed long before Europeans came, the Pacific islanders were undertaking heroic journeys far beyond their own borders, from which they returned with objects and cults, trophies and talismans, that thus served as means of their own cultural production. Innovation through the acquisition of foreign goods and powers is no new thing in Melanesia. For related reason, the Pacific peoples are well known for the elaboration and signification of their cultural identities — again, well before any colonial regime supposedly taught them how to do that.

“Identity” is a phenomenon of much greater scope, historically and anthropologically, than the psychological therapy or political utility to which it is often referred — and thus reduced. By identity as therapy I mean the commonsense psychologizing, growing out of despondency and dependency theories, to the effect that the people seek relief from their subaltern afflictions by developing a sense of indigenous belonging. Identity as utility is the equally Western common social sense that all this culture talk is really a smokescreen of baser motives, an ideological mode of expression of more fundamental interests in power or wealth, as notably advanced by acculturated elites. Such a politics, moreover, does not hesitate to invent so-called traditions to serve its contemporary purposes. Yet even disregarding the continuities involved in the invention of tradition, including the continuous tradition of invention, what all this ignores is the cunning of cultural reason, which gets realized as history precisely as the meaningful form of practical action. People always act practically in the terms of their culture, which is to say their utilities as values. In the event, their practical or political

action is the way their culture develops new versions of itself. A Frederik Barth put it in an analogous context:

“The fact that contemporary forms are prominently political does not make them any less ethnic in character. Such political movements constitute new ways of making cultural differences organizationally relevant” (1969:34)

That, I believe, is a major issue of our deliberations in this conference: the way that people, in making their identities currently relevant, give new, modern forms to their cultures. The issue is the indigenization of modernity. Clearly, this does not mean a return to stone axes and sailing canoes. People are not rejecting the so-called conveniences and advantages of modern times. It is only that they demand these things on their own terms, for their own purposes. Tradition here consists in the way the peoples are prepared to change. Hence the broader meaning of identity would seem to be: a distinctive cultural space in the world system of modernity. As Jean-Marie Tjibaou once put it; “There is a Melanesian approach to the management of their patrimony, to small and medium sized enterprises, and their is a Melanesian way of viewing the distribution of work, welfare, social services and environment so that the country may have a soul which comes from itself and not elsewhere. He said on another occasion, “Our identity, is lies before us¹.”

¹ Jean-Marie Tjibaou, « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », in *Les Temps Modernes*, Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance, Paris, mars 1985, no 464, p. 1601.

The Mirage of Accountability and Transparency

Tuiatua Tupua Tamasese Efi

Occasionally the mirage recedes like a curtain and we are afforded a ringside seat to observe what lies beneath the mirage. In Samoa this happened when the controller and chief auditor was suspended and eventually sacked because he produced reports that exposed the fact that public accounts had not been audited for five years and identified a high level of corruption. Government promoted a constitutional amendment, which made the CCA more accountable to Cabinet and placed the position on a three-year contract.

Cluny Macpherson on p. 15 of his: *When Theory Meets Practice* suggests that as a result of the CCA report and the aftermath, the situation is improving.

The CCA's report tabled in Parliament June 1994 reported:

In our firm view, the Minister and the Chairman of the Polynesian Airlines Board and Directors of Polynesian Airlines were completely negligent under the circumstances. Their dealings in the Company's affairs that gave rise to significant and un-repayable debts by Polynesian Airlines with what appears to be always the intention that Cabinet would be asked and would agree, no matter what, to use public moneys to repay or guarantee Polynesian debts, is "criminal" in our view.

Refer Auditor's Report p. 45

As well it was reported that government had expended WST\$59 million on Polynesian Airlines, representing 53% of the current annual expenditure.

In the 1993–1994 parliamentary session especially when it was clear that the VAGST imposed in 1994 was a direct result of the Polynesian debacle, I insisted that an audited report on the finances of Polynesian Airlines should be tabled in the House. In the June 1997 Parliamentary session Tuilaepa, the current Prime Minister, gave a brief summary of Polynesian's finances which was conveniently cursory and misleading. I strenuously objected to an accounting which did not have the imprimatur of an auditor.

In June of this year 1999, Mr Richard Gates and Mr Fitzgerald, respectively CEO and Financial Controller of Polynesian Airlines, claimed in a press conference that consistent with the new policy of accountability and transparency they were coming clean on Polynesian finances. Implying that neither former Prime Minister Tofilau nor current Prime Minister Tuilaepa was accountable or transparent in Parliament about the condition of Polynesian finances from mid 1993 to mid 1999.

Withholding the annual accounts of Polynesia from parliamentary and public scrutiny for six years would have been impossible in New Zealand because of the Official Information Act 1982 and Privacy Act 1983.

Interestingly Gates and Fitzgerald admitted that there are two entities: Polynesian Limited and Polynesian Holdings and the principal financial burden had been shifted to Polynesian Holdings. As well that the story run by the *Observer* earlier in the year that Polynesian Holdings recorded a loss of WST\$116 million in 1997 and a loss of WST\$113 in 1996 was accurate. In addition they made a plug for the purchase of a new 737-400 worth US\$50 million or approximately WST\$150 million. The purchase was justified by what they claimed to be a better managed Polynesian Airlines.

In the June 1999 Parliamentary session, the Budget provided for WST\$10 million for Polynesian Airlines and special legislation was promoted to exempt the purchase of the next plane from VAGST.

In Parliament the following points were raised:

1. The budget is providing WST\$ 10 million for Polynesian- the law is exempting the purchase of the plane from VAGST. The exemption is worth WST\$15 million. Effectively Polynesian is getting WST\$25 million in the current year. How does this WST\$25 million gifted to Polynesian tally with the claim of profits in the last four years.
2. How can you exempt VAGST from the purchase of the Polynesian plane when the Polynesian debacle was responsible for the imposition of VAGST in 1994?
3. Air New Zealand like Air Pacific are linking up with other airlines and part of the deal exempts New Zealand and Fiji from fronting with capital for refinancing or reequipping.
4. What is the future of Polynesian Airlines given the publicly articulated objective of the World Trade Organization to do away in 3 years with the air rights barrier which is an obstacle to the free flow of global commercial aviation. And Peter Larmour's comments in his paper *Governance and Reforms in the South Pacific*. "The costs of getting the tourists from the hubs are high because of a deal between the Western Samoan Government owned Polynesian Airlines and Air New Zealand which guarantees each a fixed return by effectively eliminating competition on the inbound routes and results in some of the highest airfares in the world".

Given the background and the drain on public resources, Parliament is entitled to a cost-benefit analysis of re-equipping Polynesian Airlines.

You will not find in Hansard a record of a government response to the issues mentioned above.

Privatisation

In line with its commitment to structural reforms and privatisation government introduced in the June 1999 Parliamentary session legislation to corporatise (with foreign management) the Post Office and Telecommunications.

The Speaker unilaterally ruled five minutes for each Speaker from the floor, which included the Leader of the Opposition. For some speakers, the Prime Minister and other Cabinet Ministers took up so much time in their interventions that they barely had time to speak. This is a common ploy to restrict debate on controversial issues.

In my five-minute speech, I raised the following points:

1. There is nothing in the Bill which specifically protects the interests of the consumer.
2. Nor does the legislation specify how current workers can seek redress in equity, regarding tenure, salaries, allowances, work conditions.
3. Nor was there any provision guaranteeing the quality of performance.
4. Nor was there anything that guaranteed accountability to Parliament or the people, e.g. tabling in Parliament the annual accounts of the corporation.

Comments concerning the issues raised include:

In New Zealand there is what is known as the Kiwi share, which guarantees that:

- (a) Increases in rates will not exceed the inflation rate.
- (b) Essential services will be provided to areas, even though unprofitable. Even with these guarantees, the consumer was not protected recently in Auckland with the Mercury Energy power failure to the central city, which went on for weeks, costing the people of Auckland hundreds of millions of dollars. Claims of efficiency in performance and reduced rates for electricity did not materialise. In fact, the principal problem was that Mercury Energy delayed mending cables, on the face of it because mending affected profits.

Tim Hazeldine: "Taking New Zealand Seriously": page 72:

In the new New Zealand, the managers of these enterprises whether corporatised or privatised are responsible for only one thing, the maximisation of profits, this being the commercial yardstick of efficiency.

Jane Kelsey "The New Zealand Experiment" page 365:

Profitability of SOE's in privatised businesses was sustained by continued costs in the workforce. In four years for example Telecom more than doubled its profits and halved its staff.

Page 350, some (including Hugh Fletcher) preferred the pragmatism of the Australian Federal Courts, which gradually and collectively shifted the balance in favour of market while retaining positive economic growth and central and social support throughout the decade.

Page 351, in stark contrast Australian GDP growth between 1985 and 1992 was 16.8%, OECD was 19.7%, New Zealand was -1% Employment growth during that time was Australian 14.6%, OECD 8%, New Zealand -5 or 6%.

On accountability and transparency, Jane Kelsey says page 349:

The discourse of empowerment, accountability and transparency conveyed the antithesis of what really took place. Information on policy and incomes was made accessible to those with technical skills and “need to know” who then repackaged it for popular consumption. Information which exposed the deficiencies and negative impact of restructuring and deregulation in labour markets, education, health, corporate activity and foreign investment was no longer collected or became extraordinarily difficult for outsiders to gather and analyse.

Again you will not find in Hansard a government response to the issues raised.

Structural reform

At recent finance ministers meeting held in Apia, an IMF representative or was it ADB, spoke about structural reforms and how Samoa is a model in the region. There has been close and careful accounting on structural reforms in the third world and I'd like to quote Walden Bello and Shea Cunningham:

“At the onset of the global debt crisis in the early 1980's, Third World countries were told that “structural reforms” promoted by these programs were essential to sustained growth and economic stability. Faced with the threat of a cut off of external funds needed to service the mounting debts they incurred from the western private banks that had gone on a lending binge in the 1970's, these countries had no choice but to implement the painful measures demanded by the Bank and the Fund.

These usually included:

- cutbacks in government expenditures, especially in social spending;
- rollback or containment of wages;
- privatisation of state enterprises and deregulation of the economy;
- elimination or reduction of protection for the domestic market and less restrictions on the operations of foreign investors;
- successive devaluations of the local currency in the name of achieving export competitiveness.

Rational and Reality

In an effort to counter a rising crescendo of criticism, the World Bank has released a report claiming that African countries that faithfully follow SAP prescriptions have better economic growth rates than those that don't. Instead, the report has come across as a classical methodological exercise of how to manipulate marginal statistical differences for ideological ends. The real world provided a harsh counterpoint shortly after the report appeared earlier this year: Mali is one of the World Bank and IMF's model African pupils, having fully implemented, over the last 12 years, all key elements of the SAP program, including massive salary cutbacks, devaluation of the currency, and liquidation of state enterprises. But with their purchasing power declining by over 117 per cent since the start of adjustment, people finally rebelled "against SAP" this February, barricading streets and ransacking buildings.

A similar unmasking of another model SAP occurred more than a month earlier, in early January. The indigenous Zapatista rebellion in Chiapas, Mexico drew global attention not only to popular opposition to the North American Free Trade Agreement (NAFTA) but also to the staggering consequences of 13 years of structural adjustment: some 20 per cent of the work force unemployed, another 40 per cent underemployed, over half the population below the poverty line, and massive discontent all around.

In fact structural adjustment has failed — miserably — to accomplish what World Bank and IMF technocrats said it would do: promote growth, stabilise the external accounts, and reduce poverty.

The World Bank and the IMF, Walden Bello and Shea Cunningham

The apostles of structural reform are accountable for their ideology and its application in Third World countries. They should give an accounting of their performance, which provides a response to Bello and Cunningham. I am not trying to suggest that the problem is uncomplicated and straightforward. It is not. Peter Larmour and Cluny MacPherson's exhaustive analysis in reference to Samoa and other Pacific Islands reflect the complexities of the problem. But the minus or negative factor in the solution recommended should be publicly acknowledged.

And those who would be most affected should be aware.

Research institutes

Two years ago at a conference in Kaohsiung I said

"This year, two of Western Samoa's bigger brothers chose to heap praise on the economic management of our government. Mr Alexander Downer, the Australian

Minister of Foreign Affairs and Trade said in a speech earlier this year that “Australia welcomes and fully supports the economic and public reforms implemented so far by the government of Western Samoa”. He went on to refer to “Western Samoa’s role as a model of economic reform in the region.”

The New Zealand Minister of Foreign Affairs Don McKinnon, in the same month said “Western Samoa was starting to reap the rewards of a wide ranging reform programme”. He stated that “A strong Western Samoan economy is good news all round.”

What is my problem, you may well ask. Aren’t these Ministers praising my country? Aren’t they showing respect and offering encouragement? Isn’t this simply an expression of good diplomacy?

Well to understand my problem, let me invite you to imagine the following scenario:

“Imagine Samoa is New Zealand or Australia;

“then imagine the public accounts have not been audited for seven years;

“imagine that 2,000 students had sat university entrance and only 200 passed, representing a failure rate of 90%;

“imagine that 26% of children in hospital were due to malnutrition related causes;

“imagine that the Opposition Party was banned from the only television station, and the only radio station with national reach;

“imagine the government promoting a Constitutional amendment in order to sack the Auditor General for identifying corruption in government;

“imagine that same government pontificating about its gains from economic reform.”

In that context, the praise from big brother countries is insincere, hypocritical and quite shameful. It is totally insensitive to the people and suffering in the country. Furthermore, and much worse, it helps to legitimise the undemocratic and oppressive practices.

Actually even the reforms in Samoa are not being carried out in any manner that deserves praise. We are not addressing the critical technological and economic growth strategies that we need to survive independently in this modern world. It is quite wrong, indeed an error of fact to praise the economic gains of a country that relies on the remittances of poor families in the US, New Zealand and Australia to survive economically.

You cannot honestly talk about gains from economic reforms if you have to put your social policies and democratic processes at risk. In such circumstances, the losses far outweigh the gains. It is dishonest talk.

How do we address the problem constructively?

History has taught us there are many strategies to achieving goals such as these. It has also taught us that such strategy must have its right time. I believe this is the time

to resource independent research institutes that carry out high quality public good research in different parts of the Asia Pacific region. We need informed, relevant and practical research in the social, economic and cultural sphere.

We need this I believe for the following reasons:

- Investigative studies that produce factual data, enable public debate in a manner not possible without it;
- public debate concerning substantial issues on an on-going basis, usually begins with the circulation and monitoring of impact or evaluative research;
- accessible social, economic and cultural research encourages the questioning and reflection necessary in a free society, which in turn exposes untruths and abuses of power;
- publicly accessible research enables greater participation in society and promotes informed debate through the factual data it produces.

In many of the older established democracies these types of independent research units are well established. In the newer democracies, this is not so common. It is I believe a critical development desperately needed by many countries in the Asia Pacific region.

In my own country I have already alluded to, the event of the Controller and Chief Auditor being suspended and eventually sacked because he produced reports that exposed the fact that public accounts had not been audited for years and identified a high level of corruption. Not satisfied, the Government passed a Constitutional change that has in effect made the CCA more accountable to Cabinet. Furthermore, they have placed the position on a three-year contract.

These were clearly intimidatory moves to make the CCA more directly vulnerable to Cabinet actions the CCA is supposed to audit. They are wily and sophisticated moves. Because of the lack of independent social analysis, research and discussion, these grossly undemocratic processes pass as legal and probably as acceptable.

It is my strong contention that this type of issue is a problem in many countries in the Asia Pacific region, (I have used my own country as an example so as not to embarrass any group at this forum). This sort of problem can be challenged openly and peacefully by honest inquiry that will empower our various people to question and search for a new sort of political, social and economic excellence. This is the surest way to enhance democracy in our region. It will enable citizens to challenge injustice in their own countries and reject self-serving analysis from other countries. It will lift the level of debate and consequently the quality of life in our region. It offers an exciting cross-country initiative to support the development of free thought, independent research and high quality intellectual endeavour.

Conclusion

I once had a conversation with an Italian friend who said :

“Mio dio, my dear Efi, we Italians would never have been taken in by Hitler’s nordic mumbo jumbo. We’ve seen Caesar in his glory, Innocent the IIIrd in his grandeur, Dante took us to the highs and lows of the human condition- that gives us perspective. What gives you perspective?”

In our culture there are three perspectives, intertwined and, equally essential. The perspective of the man in the canoe who is close to the school of fish. The perspective of the man on the top of the tree. And the perspective of the man on top of the mountain.

In this case we need the perspective of the people who are most affected by the reduction of purchasing power. We need the perspective of cultural, political and economic leadership that is responsive to people’s needs and aspirations. And we need the perspective of research institutes.

Identity and power in Vanuatu

Darrell Tryon

Introduction

In Vanuatu (formerly the New Hebrides), as in other modern-day Melanesian states, for example Papua New Guinea and the Solomon Islands, in terms of social organisation nearly all of the country is characterised by the absence of hereditary chieftains or lines of nobility which are common to Polynesian states (see Map 1: Vanuatu traditional power systems). This situation is a major contributing factor to the government instability which has become almost endemic throughout Melanesia today.

Broadly speaking Melanesia could be said to consist of a long series of minuscule communities, partly defined by the language which they speak. For in Melanesia there exists a linguistic situation without parallel elsewhere in the world. At the present time there are reckoned to be approximately 6,000 distinct languages spoken (excluding dialects and patois). In Melanesia alone, there are 1,000 languages today, some 20% of all of the world's languages.¹

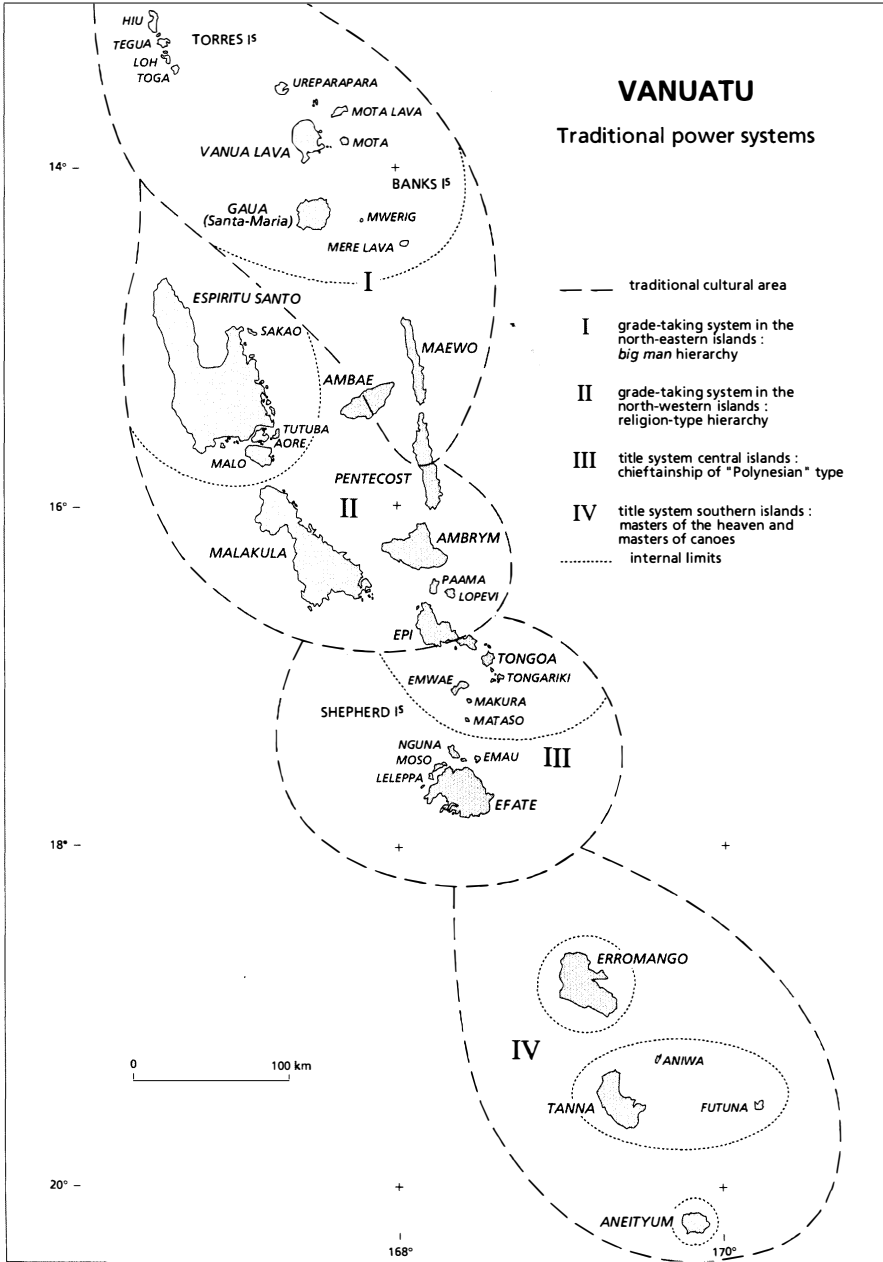
In nearly all of these societies power is held by a person known as a 'big man', an entrepreneur who has succeeded in achieving prominence through pig-sacrifice and gift-giving within his community. One could almost speak of a system of 'power through indebtedness', as each beneficiary automatically becomes indebted to his benefactor.

Tradition has it that in the early days of Melanesian settlement of these islands there was no real social order to speak of. This was a period of internecine warfare and constant disputes. This lawless period was followed by the establishment of a rank - or grade-taking system, especially in central and northern Vanuatu, with precise tasks to be accomplished corresponding to the grade being attempted. The grade-taking system was based mainly on prestations and the sacrifice of tusker pigs. This is the system current in Vanuatu today, widely known as the *nimangki* system.²

¹ Papua New Guinea: 800 languages (220 Austronesian, 580 Papuan); Solomon Islands 62 languages (56 Austronesian, 6 Papuan); Vanuatu: 113 languages (all Austronesian); New Caledonia: 28 languages (all Austronesian); Fiji: 2 languages (both Austronesian).

² Also known as *sukwe*, *hungwe* and *sumbwea* in northern Vanuatu.

Map 1: Vanuatu traditional power systems



The inhabitants of the central and northern islands recognise the fact that the establishment of the *nimangki* system ensured peace and order and led to a system of stable local government. The *nimangki* system, under pressure from Christian missions prior to independence in 1980, has undergone a renaissance since that time and is fully operational once more in areas north of Efate. Thus in Vanuatu today we have a multiplicity of small societies each speaking a single language (or several closely related languages or dialects), led by a 'big man' (called a 'chief' by the former Anglo-French Condominium administration). This 'big man' is the highest-ranked man in the local graded-society (the *nakamal* or men's lodge).³

In traditional Vanuatu society, then, one was faced with a multiplicity of minuscule political units corresponding generally to the distribution of languages throughout the archipelago (see Map 2: Languages of Vanuatu). The term 'language' also bears the meaning 'identity'. This identity emblem, covering only a small geographical area in Vanuatu, is in competition today with other 'identities' whose creation is due in large part to the evangelisation and colonisation of the country.

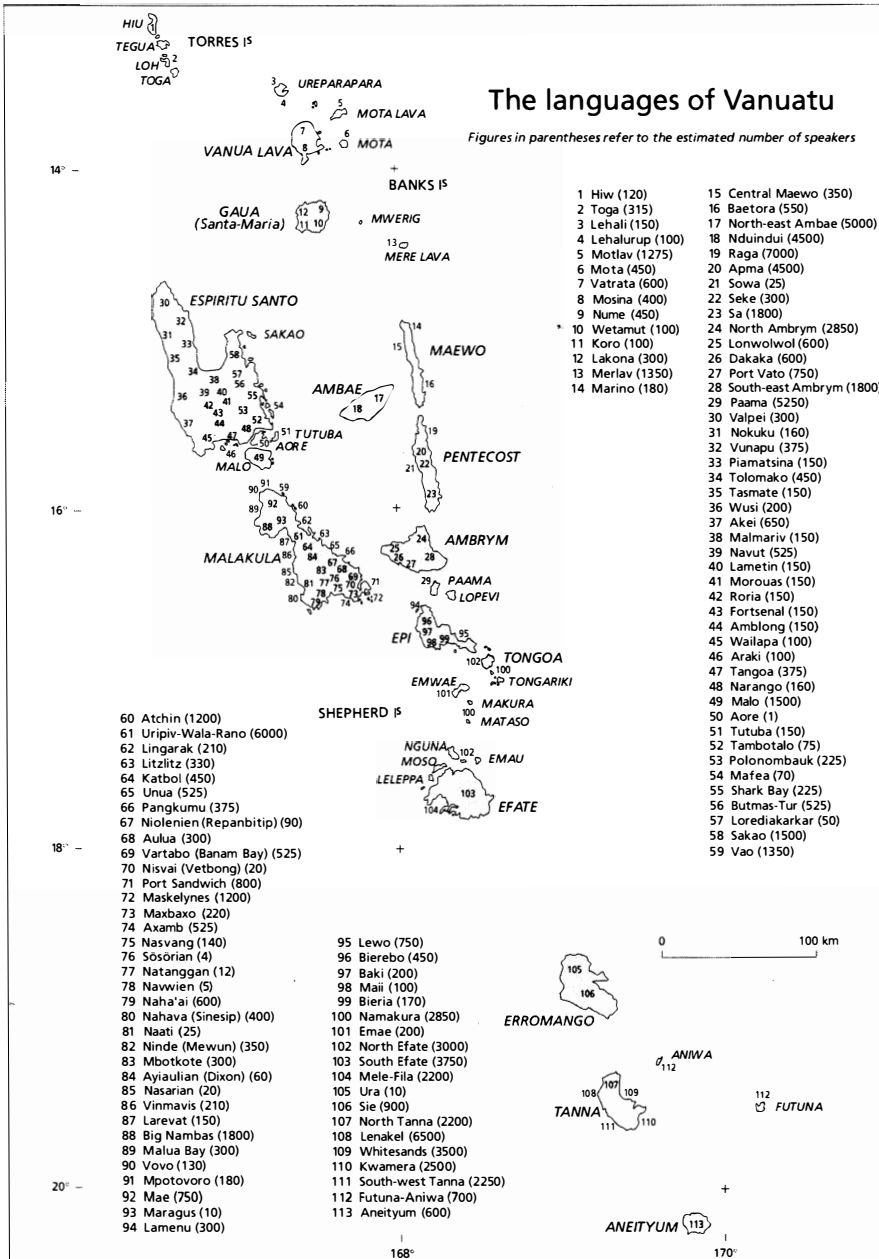
This is the major point to be made, since membership of such and such a traditional group has been complicated, even confused, by the introduction of different competing Christian sects (Presbyterians, Anglicans, Catholics etc), and by the establishment in 1906 of the remarkable Anglo-French Condominium of the New Hebrides.

The introduction of Christianity and a bizarre two-headed system of colonial government created a second level of identificational competition within Vanuatu society. This immediately set up a series of oppositions, not only among Christians and ni-Vanuatu with traditional belief systems, but also between adherents of the different Christian sects. To make matters worse, the Roman Catholics and the French part of the Condominium administration were French-speaking, while the Protestants (Presbyterians, Anglicans etc) and the British part of the Condominium administration were English-speaking, or more properly 'English-educated'.

With the passing of the years since the establishment of the New Hebrides Condominium in 1906 the number of identity oppositions has progressively increased, to the point where the possibility, or even the notion, of governmental stability in Vanuatu, and almost everywhere else in Melanesia, has been seriously undermined. For it should not be forgotten that in the absence of hereditary power transfer structures (in most of Island Melanesia), the fundamental principle and driving-force in Melanesian society is personal self-promotion. For ni-Vanuatu who had not achieved success in the traditional *nimangki* system, new avenues opened up, particularly through membership of a particular church (which allowed one to achieve status by becoming a pastor, or 'chief', appointed by the European missionary) or in the Condominium administration.

³ There is, however, Polynesian-style chieftainship in Efate and the Shepherd Islands

Map 2: Languages of Vanuatu



The number of options, avenues open to ni-Vanuatu for personal promotion, have continued to multiply, especially since the end of the Second World War and during the 1970s, the years leading up to Independence in 1980 and since the introduction of a Western-style parliamentary system. In the twenty years which have followed this key event, years which have seen so many changes in Vanuatu society, this phenomenon of increasing possibilities for self promotion has accelerated, resulting in a complicated identity chequer-board, a fragmenting of society which, along with traditional social organisation, has contributed little to government stability, let alone to nation-building.

Vanuatu society today

The major components of Vanuatu society today, and thus the range of avenues open to potential power seekers, may be broadly summarised in the following table:

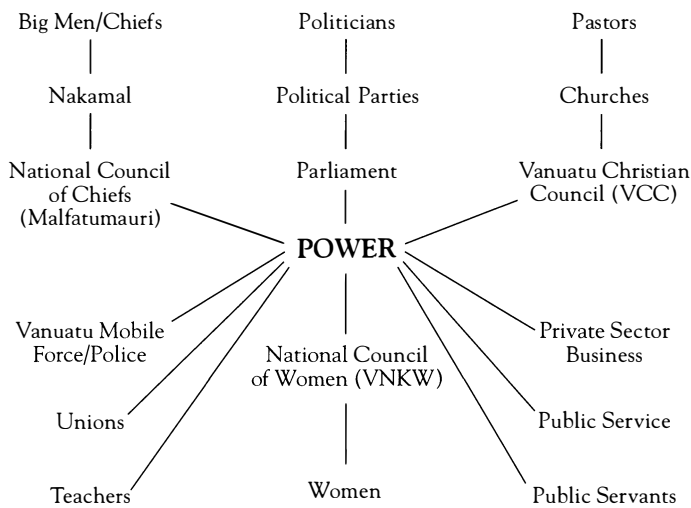


Table 1: major components of Vanuatu society

In pre-independence Vanuatu, power was vested in the Anglo-French Condominium government, and in the churches, seen as the opponents of ‘custom’, or traditional Vanuatu culture as expressed through the *nimangki* (grade-taking) system.

Since independence in 1980, some fundamental changes have taken place (Miles 1998). With the departure of European missionaries a new Melanesian theology has emerged, resulting in a considerable rapprochement between traditional practices, including the *nimangki*, and the churches. The pastors and priests are still important,

and the Vanuatu Christian Council (with representatives from all of the main-stream churches) and individual churches wield a great deal of influence. However, since independence, and the emergence of western-style politics, power has been vested in the parliament and its elected members. Politicians and political parties, then, represent a new and extremely important force in Vanuatu society. At the same time, 'custom' has re-emerged as the benchmark and validator of how Vanuatu society should operate. The graded society has emerged from seeming oblivion in many areas, while custom deliberations mark almost every step of daily life throughout the country, not just in the centre-north, but also in Efate and the Shepherd Islands and in the southern islands, which constitute the TAFEA province. Custom is served through a whole network of Councils of Chiefs, and through the National Council of Chiefs, the *Malfatumauri*.

There are often tensions between the three major players: custom or traditional society, with its own rules and procedures, the Parliament and its elected members, and the churches.

Other significant components of Vanuatu society today are the Public Service, a public service which is being de-politicised in accordance with the Comprehensive Reform Program adopted by the Vanuatu government. The government is still the major employer, but is gradually being overtaken by Private Sector development. Each of these, together with Teachers, are important groupings, all of which are members of Unions, which negotiate rights and conditions. Another highly visible element in Vanuatu society are the forces of law and order, the Vanuatu Police Force and the Vanuatu Mobile Force (the Vanuatu equivalent of the army). And there is the national women's organisation, the VNKW (the Vanuatu National Council of Women), with seventy-five branches across the nation. Finally, there is the vast majority of ni-Vanuatu, Vanuatu citizens who live and work in the villages right around the country.

For approximately 85% of ni-Vanuatu live outside the urban centres of Port Vila and Luganville.

Oppositions operating within Vanuatu society

Within each of the major avenues of accession to power, individuals face a complex series of choices, for advancement within any of them is predicated on a number of factors or oppositions, all of which serve as identity markers. The major oppositions, and at the same time identities, which a ni-Vanuatu reckons with on a daily basis may be set out as follows:

Table 2: oppositions operating in Vanuatu society

- Mother tongue/vernacular language/dialect
- Male/female
- Village/clan/nakamal/cultural area/island/province
- Urban dweller/rural dweller
- Metropolitan language: francophone/anglophone
- Christian/Custom/John Frum
- Church: Catholic/Presbyterian/Anglican/Seventh Day Adventist etc
- Sect: established churches/new 'ministries'
- Political party: VP (Vanuaaku Pati); UMP (Union des Partis ModÈrÈs); MPP (Melanesian Progress Party); NUP (National United Party); JB (John Frum); NAG (Nagriamel); RPR (Rassemblement pour la RÈpublique); IND (Independent)
- School-educated/ non school-educated
- Big man/politician/pastor/assessor/entrepreneur (private sector)
- Hereditary chieftainship/big man society
- Race: ni-Vanuatu/Asian/European
- *Man ples* (local ni-Vanuatu)/*Man nara ples* (ni-Vanuatu outsider)
- Language competence: local vernacular(s)/Bislama/metropolitan languages
- Economy: traditional (subsistence)/ moden (cash)
- Salaried worker/ unemployed
- Union member/non union member
- Law and Order/Justice: traditional system/European system

Mother tongue/vernacular language/dialect

There are currently more than one hundred vernacular languages spoken in Vanuatu, most of which have a number of dialects. All this for a population of under 200,000 people. Thus we have a ratio of approximately one separate language for ever 2,000 ni-Vanuatu. In many cases the language communities are as small as a few hundred, some even smaller. Nearly all ni-Vanuatu speak an Austronesian language as their mother tongue, usually the language of their home village. A small number of ni-Vanuatu living in urban areas has the English-based pidgin, Bislama, as their first language. These people are usually the children of ni-Vanuatu couples who hail from different islands or who speak different mother tongues. Thus Vanuatu consists of a large number of small linguistically-defined communities, which, as we have seen, generally have no hereditary power structure. In terms of language skills and identificational choice, ni-Vanuatu society is generally exogamous, which leads to children first learning their mother's language, and then their father's. In areas where

major Vanuatu languages are spoken both parents speak the same mother tongue. A tiny minority of ni-Vanuatu speak English or French as their mother tongue.

Male/female

In Vanuatu society, an important cleavage also is the division between the world of men and women, for women traditionally wield little political power outside their immediate family. In urban society, in Port Vila and Luganville, this situation is changing, as some women move away from traditional society in their home islands and may play quite different roles, often the cause of tension between themselves and their husbands. This urban/rural tension will be further discussed below.

Village/Clan/Nakamal/Cultural area/Island/Province

A person's first loyalty, and his primary identity, is to his immediate family and his clan. For adult men in central and northern Vanuatu, there is a strong focus on the graded society and one's position within it, manifested as membership of a *nakamal* or men's lodge. Again, the sphere of influence of a single *nakamal* is small, no more than a few villages. If one has a broader identity in this area, it will primarily be limited to a local cultural area, recognised as such through common customary practices. Within the smaller islands, there is a strong feeling of belonging to a single island, as opposed to other islands in the Vanuatu archipelago. Within larger islands, such as Santo and Malakula, for example, the notion of a whole island is much less marked. Indeed there is no local vernacular term for either Malakula or Santo. If there is any unit larger than an island recognised by ni-Vanuatu villagers, it is perhaps the province, of which there are six. On the whole, then, one's regional identity and loyalty is focussed on a very restricted geographical area, with little conception of the notion of broader groupings such as nation or state.

Urban dweller/rural dweller

One of the fundamental oppositions in Vanuatu society is that between urban and rural dwellers, for there is a basic dichotomy between the two. At present, urban means modern and mostly non-traditional, while rural dwellers have a much more traditional life style. The implications are not just economic, with many rural dwellers still living according to a subsistence economy, as opposed to the almost universal cash economy of the towns. More important is the impact of traditional social structures and controls in the rural areas outside Port Vila and Luganville, and the corresponding weakening of such infrastructure in the urban areas. Urban dwellers tend to be much better educated and trained than their rural counterparts, with much

greater access to western goods and ideas. On the other hand, most villagers living in the islands beyond Efate, while being inevitably drawn into a cash economy, still enjoy a traditional lifestyle where cash is not as important for everyday living. An important feature of the urban/rural dichotomy is that most of those ni-Vanuatu drawn in to major centres by higher education tend to remain urban dwellers for the rest of their lives.

Metropolitan language: anglophone/francophone

Whether a child is educated in English or French, the two languages of education, depended and in most cases still depends, primarily on his/her religious affiliation, for there was no government-provided education in Vanuatu prior to the 1960s, all education taking place in mission schools. The Roman Catholics taught and still teach in French, while the remainder of the missions use English as the medium of instruction. In the 1960s the French and British governments began to provide schooling and non-sectarian instruction has been available since that time. In order to further the cause of potential family advancement, it was not uncommon for parents to send half of their children to the French school and half to the British school.

Church: Christian/Custom/John Brum

One of the basic oppositions even today is between Christian ni-Vanuatu, the great majority, and 'custom' people, ni-Vanuatu who are non-Christian and who still live according to a traditional belief system. These people are found in the interior of the larger islands, Santo, Malakula, Pentecost, Ambrym and Tanna. On Tanna there are also cargo-cults, the major one being the John Frum (most recently known as John Brum) movement. Thus there is still a fundamental opposition between 'church' or skul and kastom, in spite of the rapprochement between 'custom' and the churches since Independence.

Sects: Established churches/ new ministries

In more recent times, particularly since independence in 1980, and especially in the 1990s, the established churches have had to face break-aways and the formation of new small 'ministries', especially in rural areas, again part of the broader societal imperative of self-promotion.

Political Party

At independence there were only two major political groupings, the Anglophone *Vanuaaku Party*, and the Francophone *Union des Partis Modérés*. Since 1987 there has

been a progressive fragmentation of parties, and as we enter the new millennium there are four major parties, a number of minor parties and independent members of parliament. Political affiliation has been an important identity marker since politics first began in Vanuatu in the early 1970s and remains so today.

School-educated/non-school-educated

Education was formerly equated with church affiliation, but today the government has assumed responsibility for it, while incorporating the church schools. Many older ni-Vanuatu have had little or no formal education, especially those not privileged to live near a church mission. At present, primary education is reaching something like 80% of children, while only 15–20% of students achieve any secondary schooling. The result is the inevitable creation of an educated elite.

Big man/Politician/Pastor/Assessor/Private Sector Entrepreneur.

Status and power are achieved via a number of different routes. In this domain, there are a number of competing avenues. One may enjoy special status through being a big man in the graded society or through being a chief. Others achieve special status by becoming pastors or priests in the church, or by becoming politicians. Yet others enjoy or seek high office in the public service or by becoming businessmen in the private sector.

Hereditary chieftainship/ big man society

Within traditional Vanuatu society, there are some zones where power is inherited, through chiefly bloodlines, especially in the Efate/Shepherds area. In other areas, even in the area of the graded society, this is sometimes also the case, although it is the exception rather than the rule. In opposition to the hereditary principle is the entrepreneurial system which characterises most of central and northern Vanuatu Society.

Race: ni-Vanuatu/Asian/European

Another set of oppositions frequently in view is a racially based one. For one's race or ethnic make-up is a prime identity marker, along with language and religion. Among many ni-Vanuatu there is also a distinction between mixed-blood ni-Vanuatu and the progeny of two Melanesian parents.

Man Ples (local ni-Vanuatu)/ Man nara ples (ni-Vanuatu outsider)

In many cases there is an important opposition in Vanuatu society between *man ples* (locally born ni-Vanuatu) and *man nara ples* (outsiders, even ni-Vanuatu outsiders),

especially in urban areas, where man ples have rights, especially rights to land and land use, not enjoyed by man nara ples.

Language competence: local vernaculars/Bislama/metropolitan languages

Just as local vernaculars are important identity markers, so too is one's competence in using either or both of the metropolitan languages, English and French, and whether or not one can express oneself in Bislama, for there are a still a number of areas, especially in rural Vanuatu (on Tanna, for example) where Bislama is still not spoken, let alone English or French. This situation sets up social groupings based on linguistic competence.

Economy: traditional (subsistence)/ modern (cash)

One of the other oppositions which still exists in Vanuatu society is that which characterises rural and urban economies, namely that rural economies are basically subsistence economies, while urban economies are strictly cash economies. Naturally, this makes for a huge difference in perceptions between urban and rural dwellers. The only rider which needs be added is that rural economies are becoming increasingly cash-dependent, at least to the extent that school fees must be paid in cash.

Salaried workers/the unemployed.

Within the two urban agglomerations of Vanuatu, Port Vila and Santo, there is considerable unemployment, especially among younger people, although unemployment is not just limited to this segment of society. The young unemployed, often from islands outside Efate, for example, refer to themselves as SPR, sperem pablik rod, so creating their own identity as opposed to their more fortunate brothers who are in paid employment. There are also quite a number of older unemployed ni-Vanuatu, mostly male, many of whom were laid off following reductions in government staffing levels as part of the Comprehensive Reform Program.

Union members/non-union members

Within the employment sector, in urban areas especially, there is yet another dichotomy, namely those workers protected by union membership versus those employed casually or in small private sector firms who are not covered by any such protection.

Law, Order and Justice: Traditional law/European law.

Perhaps one of the most important dichotomies which exists in Vanuatu society is the dichotomy between traditional or custom law versus Western law, the laws of Europe

imposed by former colonial masters and still in place as the principal judicial reference in Vanuatu society today. Opposed to these is the code of custom law, or codes of custom law which vary from area to area. These codes are capable of dealing with most social scenarios requiring the intervention of the law, yet are often ignored, especially in urban areas, so creating tensions and uncertainties.

Conclusion

Ni-Vanuatu are called on to make a large number of identificational choices and so assume a whole range of identities, the particular identity or identities in focus at anyone time depending on the circumstances or environment in which the individual finds him or herself. This is perhaps not unlike the situation in a wide variety of societies. In Vanuatu, however, the fact that there is no widespread hereditary chiefly structure, but rather an entrepreneurial society based on self-promotion and leadership qualities, a 'big man' society, means that individuals may assume a variety of changing identities as they seek new avenues to personal power and wealth.

It is not uncommon for an individual who has no prominent role to play in the *nimangki* system, for example, to seek self-advancement through the church, by becoming an elder or a pastor. And in recent years it has become relatively common for individuals either to change sects, or to leave the established church in order to set up a small personal church or 'ministry'. In the Condominium days other ni-Vanuatu became judicial advisers or 'assessors', or found status within the Condominium administrative hierarchy. The same phenomenon applies today in politics, another potential avenue to self-promotion and power, where politicians from the two main parties at independence have now split the major parties into much smaller parties, from which they may change affiliation at the drop of a hat in order to achieve personal status or power.

In summary, then, three major points emerge:

1. The existence of a multiplicity of micro-societies in Vanuatu in particular and in Melanesia in general has created very parochial and often sectarian attitudes which run counter to a nationalist vision.
2. The institutions and infrastructures introduced by European colonisers have not broadened this narrow vision. They have only added further competitive elements.
3. Current government instability in Melanesian states is the result of the combination of these two factors. This is perhaps due to the fact that the administrative structures imposed by the colonial powers failed to take sufficient account of the traditional structures and values of their former colonies.

References

- Ambrose, D., 1996, "A coup that failed? Recent political events in Vanuatu", in *State, Society & Governance in Melanesia*, Canberra: ANU, Discussion Paper 96/3.
- Bonnemaison, J., Huffman, K., Kufmann, C., and D. Tryon (eds), 1995, *Arts of Vanuatu*, Bathurst, Crawford House Press.
- Miles, William, F.S., 1998, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Tahitian Identity: Human Realities and Historical Ideology

Pierre V erin

At a symposium on the theme: "Identity, nationality and overseas citizenship" held in Papeete in November 1998, legal experts and political decision makers examined the New Caledonian and Tahitian situations, in respect of which legal texts have often aimed to precede the human realities. Perhaps our legal experts, especially those in the French tradition, are naturally inclined to think that legal texts, with a normative and sometimes Jacobean design, should act as a Procrustean bed with regard to what one believes to be socially right, at the risk of preventing all possibility of change, as in the case of the indefensible human rights. However these same legal experts henceforth deserve to be congratulated, for they have realised the limits of their attitude and now wish to integrate the discoveries of the human sciences into the legal frame of the institutions.

The legal experts' willingness to make room for experts in other disciplines is not without danger for their own field, but it has in this case led to clarification of the identity that societies, or the individuals they consist of, are claiming.

The dichotomy between legal identifications and the identity that the inhabitants of overseas territories actually felt to be theirs used to be clearly discernible in the subject-citizen system, which was reapplied, in different forms, even after all persons had been declared equal. For example, after 1945, when citizenship was granted to all the inhabitants of the French overseas territories, the dichotomy still remained. In Africa and Madagascar, the electorates remained distinct, and to become a citizen with European status, one had renounce one's local customs by means of a formal statement that was published in the French Government Gazette¹ (*Journal Officiel*).

¹ Though citizenship for all in Africa and Madagascar did put an end to some discriminatory laws, such as the one forbidding 'subjects' to travel first-class on trains, economic discrepancies long continued to exist. Renouncing one's local customs involved adopting a permanent patronymic, but also entitled the person, if he was a civil servant, to the higher salary received by expatriates. It is not surprising therefore that local employees in the French overseas territories rushed to request citizenship with European status.

To take this step therefore meant assuming a new identity, which in some cases proved markedly reductive.

In French Polynesia, citizenship for all, granted in 1945, did not bring with it anything very new in the Society Islands and Tubuai, but in Rurutu and Rimatara it completed the abolition of local laws, in particular land laws, to which the local people were especially attached. The legislator's concern to promote equality of citizens deprived the people of the Austral islands of a system of protection of their land which they had hitherto efficiently managed². The land dispossession which had occurred in Tahiti in the 19th century should have been a lesson to those who claimed they meant well in replacing the Polynesian customary land laws by the anti-indivision phobia of the French Civil Code.

Everyone knows that a society's identity can be defined on several levels: ethnic, cultural and linguistic. The legal frame I have just referred to was aimed at legitimising situations where the assimilation of colonial inputs appeared desirable. What we observe now, on the threshold of the year 2000, is rather the desire to protect the singularity of cultures, to the point of sometimes losing what is best in them, their vitality. But whatever strategy is chosen to deal with identity issues, it is clear that a common culture, language and history form powerful levers for determining political options.

Let us note in passing that analysis of identity is not the same as a search for authenticity, which in cultural matters can lead to an obsessive protectionism, which by seeking to isolate differences establishes cultural ghettos³.

The two papers on the identity of French-speaking overseas territories in the Pacific presented at the 1998 symposium illustrated two very different approaches. Angleviel, writing on New Caledonia, presents the emergence of identities existing side by side as a result of historical events, from which basis a process of intermingling takes place⁴. Peltzer does not start from a historical basis but endeavours to establish demarcation criteria of the Tahitian identity as it is perceived today. Among the major identifying factors, beside language and culture, she lists the multi-island territory, a distinctive religious practice, and sociability values that are, alas, often forgotten.

The Tahitian's identity is now well defined. Like Louise Peltzer, I too believe that it is based above all on an accepted sense of belonging to the maohi language, irrespective

² In actual fact the system continued to exist, for the genealogical chronicles recorded in writing in the books of the ancestors (*parau tupuna*) continued to be used by applicants who went on appealing to customary arbitrators.

³ On this subject an interesting article by Hermano Viana on Yoruba culture appeared in the French daily *Le Monde* on 15 August 1991.

⁴ It is now quite common in New Caledonia to hear members of the 'Caldoché' (white settler) community proudly referring to a Melanesian grandmother. This would have been quite unthinkable in the 60s.

of the racial origin of the individual. Polynesians have no trouble distinguishing the *ta'ata tahiti* from the *demi* (halfcaste), from the non-rooted *hotu painu* and from the expatriate *popa'a*. What matters to them is not the phenotype but adherence to a lifestyle and language in an extraordinarily integrative social system.

Where a number of ethnic and cultural traditions coexist in one area, individuals can adopt different patterns of behaviour according to the circles in which they move. Bastide used the term 'break' in describing the attitudes of Brazilians dealing with racially and socially different family branches. As for 'creolity' as it is experienced in the Caribbean, it does not necessarily produce opposition between groups, since the dividing line between creolity and non-creolity passes through every individual who assumes his Creole or non-Creole identity according to the context in which he happens to be. The half-caste Tahitian society claims its Tahitian identity or its western personality according to the situations its members have to deal with. However, unlike the Creoles, it does not have to overcome any historical hang-ups, such as the master/slave relationship, and Polynesians have indeed never regarded themselves as colonised.

As Louise Peltzer so perceptively stated: "cohabitation of two identities in French Polynesia does not really present a problem so long as each is respectful of the other". The official end of the negation of the Polynesian identity has helped to bring the French Republic and the Territory closer. With just one exception, the Ministers of the French Polynesian government speak both languages, and the senior French public servants, including the High Commissioner himself, are learning the Tahitian language, which is a vehicle and a sign of recognition of cultural dignity.

To accommodate this co-existence of identities, the half-caste culture has built its own bridges. The least understood of the communication procedures used is the practice of code switching, which consists of using Tahitian words, or, better still, sentences, in conversations conducted in another language, in order to 'get the message across better'. Contrary to what certain expatriates think, this is not evidence either of degradation or of pidginisation. The so-called specialist teachers of French as a second language are unable to analyse this phenomenon because they are not truly bilingual in French and Tahitian. Montaigne long ago advised to "let Gascon go there if French cannot".

A complication arises for certain speakers from the Marquesas Islands, but it is apparent only. One tends to make too much of the fact that Tahitians and Marquesans do not speak the same language. There are real differences certainly, but one would be quite wrong to underestimate the Polynesians' ability to learn a sister language. A sort of 'mesolanguage' is also taking shape in some island groups, the core of which is biblical Tahitian and which incorporates terms from the ancient local language or changes consonants around to create highly distinctive pronunciations (*koe* for 'oe

between Tahitian and Marquesan, or conversely dropping the Tahitian h in the Maohi tongue of the Austral islands.)

In Tahiti, one senses that the multiple-choice cultural model, with choices that are by no means linguistic only, is the result of a cultural intertwining where rural and urban life styles, as well as religion and modernity, all subject to constant redefinition, forge and recreate a historical reality that is not unlike what sociologists are wont to call an ideology.

We must not of course fail to mention the parameters that contributed to this identity, which include acknowledgement of their maritime origins by those who conquered the oceans, attachment to the earth where the umbilical cord is buried, faithfulness to the Christian religion, which introduced the written word and civilisation. But at a point in time when modernity based on consumerism and imported television is endangering the balance of Polynesian traditional life, as it has stood for over a hundred years, nicely blending Sunday school with the material civilisation dear to the Notts and the Ellises, new identity criteria are emerging. They are based on adaptation to technology, to hitherto unknown economic activities, and to a redefinition of the Territory's political structure.

Thus the Polynesian identity cannot be measured by the yardstick of ancient beliefs but by that of a Christian faith whose ability to think and reason in the Tahitian language has been preserved by Sunday school. The linguistic coexistence embodied by the bilingual, middle-aged, Sunday school-trained Tahitians has never proved detrimental to the French language. I leave the contrary opinion to a few misguided proponents of the French national education system who claim failure at school to result from the persistence of the Tahitian tongue.

This identity redefinition goes hand in hand with a strong cultural reassertion in which the resurrection of an idealised past plays an essential part. The glory of the Polynesian conquerors of the ocean is revived by such diverse institutions as the territorial ministry for culture, the tourist bureau, and the town councils, which do their utmost to enhance this component of a new identity. The restored marae are becoming festive meeting grounds to celebrate cults that the ancient culture never knew. Skins are embellished with tattooed patterns copied from Von der Steinen designs. The tattooed decorations inherited from the ancient aesthetic tradition, just like the restorations which blow new life into ruins, serve to anchor the culture in visible vestiges. Dances have become more mindful of choreographic rules, without losing their competitive vigour. *Marae*, tattoos and dancing augment the stock-in-trade of the Polynesian identity by creating a new Oceanian memory store.

These rediscoveries, publicised by the media, also act as teaching aids for the younger generations, and no one should object to this, for this popular imagery is similar to that which in France has Emperor Charlemagne visiting schools or Saint

Louis sitting in judgement under an oak tree. Myths play a useful role in that they are the comic strips of a culture.

The identity of groups is all too often depicted as something timeless and transcendent in itself, but in fact it builds up gradually through a process of constant re-composition in which political, economic and social events all play an essential role and sometimes lead to radical breaks with the past. When this happens, history is usually rewritten, especially for consumption of schoolchildren. If the archaeological research conducted over the past half century could contribute to reviving a glorious past, this would facilitate the emergence of an identity that the schools will be able to build on.

References

- Carpentier C., 1999, *Identité nationale et enseignement de l'histoire. Contextes européens et africains*. Presses universitaires de France, Paris.
- Faberon J.Y., & Gauthier Y., 1999, *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*. Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie moderne, CHEAAM, Paris, 218 p.
- Guiart J., 1996, *Réflexion sur le concept de culture appliquée au Pacifique Sud*. Études Mélanésiennes, Nouméa, No 30, pp. 33–59.

Foundations and Development of Custom in New Caledonia

Jean-Pierre Doumenge

When one comes into contact with Melanesians in New Caledonia, one is struck by the importance they give the word “Custom” to justify their behaviour. The foundations of this Custom inevitably refer back to the “words of the elders”, to social norms passed on by word of mouth from generation to generation, and also to forms of interpretation specific to a modern context.

Thirty years ago many elders were in despair as they saw young people no longer listening to the message passed on by past generations, no longer transforming “words” into “deeds” to the extent the elders would have wished, for the elders saw Custom as a “code of good behaviour” whose relevance lay as much in its practice in daily life as in its practice at special events, whether cyclical (such as the ceremonial gifts of yams from the younger to the elder brothers or from nephews to uncles) or non-cyclical (weddings, end of mourning ceremonies).

To practise Custom, both for a Kanak and for a non-Kanak coming into contact with a Kanak, was to “show one’s face”, “work for the common good”. The sphere of application was therefore vast, extending even to include every act of daily life: it implied total commitment. Any form of partial observance was therefore regarded as suspect and could give rise to fear of manipulation, the trap offering no escape. But for a Kanak living in the “White Man’s world”, in Noumea or at the mines, or for the non-Kanak living in the isolated valleys of the Main Island or in the outer islands, Custom could itself be hard to bear and make some individuals feel trapped. So that an interested observer from outside the Melanesian world might find it difficult to interpret this complex phenomenon. Very often even, a Kanak would convey that this was no concern of the observer’s, that he was outside the Melanesian social system, that he was tolerated and that it was best to say nothing, although he could all the same share some “secrets” when this could serve the Kanaks’ interests. Occasionally this same observer, in possession of certain embarrassing secrets, might conclude of his

own accord that his knowledge of Custom should remain minimal, just enough to enable him to avoid making too many blunders, and that it was preferable to adopt a passive rather than active attitude concerning the social relations practised by the Kanaks amongst themselves.

However, if this observer's aim was one of scientific analysis, he was nonetheless compelled to remain constantly on the alert in his attempt to understand words and actions that were generally represented to him as unquestionable "truth". Often the observer would find the facts observed to be inconsistent with the explanation proffered for them. Hence these two questions:

- Is the frame of reference used to interpret the facts relevant?
- Is there really a conflict of interests between those subscribing to the same customs, and, if so, who stands to gain from the situation?

It is often from analysis of a conflict that one obtains an understanding of a complex reality. In New Caledonia, the beginning of my quest to arrive at an understanding of Custom corresponded to my commitment as a researcher to decode a major problem and propose some elements towards its solution, the problem being the land-related conflict born of the suppression of an agrarian society many hundreds of years old by a century of agricultural colonisation. The settlers and the colonial authorities viewed the expanses of unoccupied land as land not under ownership. Whereas in traditional Oceanic societies there was no such thing as agricultural land without an owner. Kanak land was not only a source of food but also an affirmation of identity for the men living on it. The elders I questioned in an attempt to comprehend the socio-agrarian foundations of Melanesian society described loss of land as "a great misfortune", and not only in the period when settlers from Europe were becoming established. It was a great misfortune because the people already existing in an area appropriated by people coming from elsewhere were forced to disperse; consequently social relations could no longer be passed on, Custom disappeared, and once this happened, identity had to be rebuilt on new bases.

This therefore leads us to investigate the mythical (thus timeless) bases of Custom.

The foundations of the multi-secular customs prevailing in New Caledonia

Where a Kanak speaks of "custom" in the singular, an outside observer will more easily speak of "customs" in the plural, since the history of the Kanak homeland testifies to relative mobility of its populations and to behavioural flexibility. Although accurate knowledge of the establishment of the human communities does not go further back than two centuries, the founding myths of the best-structured groups refer to multiple origins. The apparently frequent custom of choosing a chief from outside the group to mediate a conflict between two or more groups in a given place is a reminder of this.

In a society where codes of good behaviour were passed on by word of mouth, fundamental values or customs had to be simple, the more so since this simplicity of memorisation had always to allow individuals and groups some margin of interpretation.

Reference to the family and its members over three generations that manage, as a general rule, to live together in one place is certainly the central pillar of Custom. Young people owe respect to their elders who are the custodians of common and magical knowledge by virtue of their past experience. By extension, the newest arrivals in a place owe respect to those already living there, the oldest established of these possessing more power in respect of the land (both ownership of the land and cultivation of crops). Since they were the first to “cut the root”, to “clear the ground”, to increase its value, they are therefore the mediators between the supernatural powers, custodians of the place, and the human groups who have the right to use it.

Consequently, Custom only acknowledges the ascendancy of a man, and by extension of a group, over a place if he/they cultivate it. Throughout Oceania, and not only in the case of the Kanaks of New Caledonia, control over an area of land goes hand in hand with the propitiatory presence of a “master” of this area (called “master of the land”), the representative of the ancient families who are “owners of the land” vis-à-vis the “people who came after those who cut the roots” of the original vegetation.

To take into account the human stratification established over centuries, the masters of the land consider themselves as the uncles of the symbolic leader (the “chief” - “great son” and “great brother”) in charge of the symbolic safety and command of the populations (they have often provided him with a wife to anchor and legitimise his political ascendancy in the place of co-habitation). The power of mediation between men and the gods is held by the “younger brother/father” of the holder of political power, the power of making the land fruitful belonging to the “youngest brother/grandfather” of the “eldest brother”, the centre of social organisation known as a “chiefdom”. The duality of the “great son/eldest brother”, the “younger brother/father” and the “youngest brother/grandfather” is the conversion of mythical words and time into control over geographical space, the customary terminology of genealogical expression being in this case produced to legitimise territorial authority.

In the course of time the role of chief could fall to someone else within the community, but the spatio-temporal frame of reference retained its relevance. Thus the foundations of Custom are perceived as timeless, or indeed eternal. Of course, putting it into practice was not always smooth and easy; which is why it was necessary to reinterpret every disruptive event, in particular the sudden overthrow of the persons in power, and to revise the litany of successive generations to justify the establishment of an intruding group by redistributing place names. These place names constituted authentic deeds conferring ownership of a dwelling place and of agricultural land.

A high-ranking position on the prestige scale was not synonymous with omnipotence, for there was a constant endeavour to maintain a balance between different social participants. These participants were individuals, group representatives, social entities structured by lineage. Beyond these family groups existed associations (based on alliances and the approved exchange of women) of clan communities, even of confederations of several clans.

The influence of political configurations introduced by Polynesians from the central Pacific resulted, in the outer islands and at certain places on the coast of the Main Island of New Caledonia, in the establishment of chiefdoms with large populations during the 18th and 19th centuries. But these imported superstructures do not seem to have altered the principles of harmony and complementarity within the communities already in existence.

In this world of crop farmers, every individual, including the chiefs, was expected to actively participate in agricultural labour, the foundation of island economies. Non-participation was considered to be an insult, even a sacrilege. Accords of mutual assistance between people not possessing the same land rights, the same talents — magical and technical — the same political influence, were the rule. The balance of powers and duties was the guarantee of the stability of the social entity at all levels: the practice of giving and receiving gifts, backed up, at important gatherings, by appropriate speeches, periodically reaffirmed the fundamental links between individuals and, beyond them, between groups, all the more so as outside a reference group “the individual was as nothing”. An individual has always been considered as an organ of a social body consisting of family (lineage) and political (clan) relationships.

Competition between groups of aristocratic lineage was the more easily tolerated as it was set against the magnificence of a clan, or even of a chiefdom composed of several clans, without in any way generating an oppressive system with regard to the use of crop land and entitlement to harvests. On the contrary, the ritual offering of tubers (*iolekeu*, *ihotekeu*, still practised in Drehu society) allowed, each season, for a fair distribution of produce. Feasts for the consumption of surplus food were an opportunity to review alliances, to recall their foundations, without ever calling into question the family-based nature of land ownership. The ultimate foundation of every political and territorial group was its members' self-sufficiency regarding food supplies, since the psychological balance of all rested thereon. Therefore, Custom ruled that, depending on its “ecological setting”, one group could exchange its surplus yams (rainwater crops) for taro (irrigated crops) or for sea produce (salt-water, fish, shellfish). Places of exchange, markets, existed both near the coast and some distance inside valleys, near the first alluvial terraces.

Custom therefore had a “geo-systemic” basis, which could not allow of any radical change. And while the arrival of a few newcomers to a territory was generally hailed as a sign of good fortune of “new blood”, an influx of hundreds, or thousands, of newcomers

heralded disaster; hence the trauma associated with the large cattle farms and plantations that the European settlers sought to develop in the second half of the 19th century, because the space lost by the Melanesians led to population displacements and to the new status of refugees in remnants of territory given the name of “reserves” (from 1868 onwards). As for the Europeans, what the Melanesians mainly held against them was that they had not negotiated, with the men previously established in the country, “permission to cut the root again”, which is to say an acknowledged right to appropriate the land.

Changes in Melanesian customs, development of new customs and problems arising therefrom

Within the boundaries of the land areas allocated by the colonial authorities to the Melanesian communities (mainly between 1868 and 1903), which became *de facto* the new context for the expression of Custom, new rules evolved to cope with an unforeseen situation, that of subjection to the laws of a foreign power.

Custom provided for land use rights to be conferred on the refugees, rights that posed no problem in the case of annual crops, rights that became a subject for dispute when perennial crops (coffee shrubs, coconut palms, timber trees) were planted in the reserves, since this meant that the land was no longer being farmed on a temporary basis. There were therefore clashes between tenants (wishing to transform their rights to farm the land into rights of ownership of the land) and the cadastral representatives of the landowners, guarantors of customary rights in agrarian matters. The situation became even more complicated when a Melanesian was personally granted a piece of state-owned land (colony land) located on the land of origin of another group. In 1978, 18 000 hectares were held as individual concessions or as private property by Melanesians. In the context of the devolution of new lands under the land reform Act (around 120 000 hectares to Melanesian communities), the farming of the land is easily arranged when there is no land tenure ambiguity between the new assignees and if the work is done by the community or by a family.

However, the Act implementing land reforms passed by the French government made no provision to privilege customary principles of land appropriation. The deep dissatisfaction felt by the Melanesians living in traditional communities led, with the coming of a new generation, to a radical questioning not only of land regulations but also of the principles of territorial sovereignty: in the 1980s the land issue was no longer a claim to land use as was the case in the 1960s, but had become the foundation for a political claim. For the representatives of the Kanak community, it was no longer a question of recovering the best agricultural land for the purpose of increasing yields of yams and other food crops, but a question of recovering supremacy in the “overall” control of the island group of New Caledonia.

It is true that various legislative texts had, since the 1980s, removed certain contradictions between French Law and Melanesian Custom with regard to land: family groups had in this way been reinstated as “natural” land owners. But by transforming land claims (recovery of the agricultural lands of the ancestors) into a territorial claim (control over the geographical space and the rights of sovereignty exercised by the French State being claimed by the oldest inhabitants of the island group), Custom entered the world of politics, in its modern (statehood) dimension. The Kanak community has, since 1950, always been well represented in the institutions of the French Republic (in terms of representation in the French Parliament and in the Territorial Assembly). In the 1990s some of its representatives started using “Custom” as a cornerstone for the negotiation of a better position in the management of local affairs, but also in the running of associations and in the business world.

The Customary authorities are now involved in, and indeed in control of, the working of certain mining sites, outside their traditional areas of development activity, while the French State, the owner of the subsoil, legally concedes mining rights to mining companies. This new practice could, in the long term, challenge the principle of ownership of the subsoil by the French State, which would be a real revolution in French politics.

Concurrently, the Customary authorities are demanding preferential access to the non-specialised jobs generated by the creation of a public service. In Touho they succeeded in ensuring that adults born in the place of construction of the new technical high school on the East coast were given priority for salaried employment as supervisors or unskilled workers, which goes against the principle of recruitment through open competition, the normal Public Service selection procedure for a permanent position, or even a temporary job.

Custom has thus been astutely implemented in the context of the “imported technological society”, in order to secure a regular cash income for the benefit of traditional groups, given the “derogatory” attitude adopted by the French government in dealing with issues in New Caledonia. For the development and extension of the reference to “Custom” applies not only to the control of geographical space, but above all to the status of individuals.

French law from the beginning of colonisation recognised a special civil status for Melanesians living on customary lands known then as “native reserves”. It was only after the Second World War that Melanesians were all granted citizenship. Their special civil status was reinforced in 1982, when the ordinary civil law jurisdictions appointed assessors authorised to “pronounce on Custom” and to include it in the judge’s decision when the plaintiffs had special status. The Customary representatives appointed by the administrative authorities, after consultation with the heads of the traditional groups, are entitled to rule on disputes or offences involving members of their traditional community.

The Customary network was strengthened by the Referendum Act of 1988 which set up Customary Councils, covering eight cultural regions and the whole Territory. Following the Noumea Accord of May 1998 and the Organic Act of 19 March 1999, “Custom status and Customary property” were given a central position in the institutional development of New Caledonia (1st Heading).

Whenever the Congress has to decide on a *loi de pays* (law of the land), the Customary Senate (as the Consultative Customary Council is now called) must be consulted on any matter involving Kanak identity or cohesion, Customary land laws, and individuals with special civil status.

The leaders of the Kanak Independence Movement recently approached legal experts from France to try to undertake codification of Custom. This has been a much debated subject for thirty years, which periodically opposing supporters of an eminently flexible oral tradition and advocates of a partially written tradition, who believe that this is a way of preventing manipulation of Customary principles. While for many Melanesians “the observance of Custom is the source of Kanak identity”, others view it as “an impediment to the development of the Kanak world” (with the implication: “towards a more modern outlook”). Without wishing to take a stand in a debate of this kind, one must admit that certain problems do indeed arise in connection with inheritance or the settlement of disputes between individuals.

Until 1999, Melanesians who had opted for ordinary civil status or who held this status as the result of the choice of one of their forebears could not recover special status and found themselves excluded *de facto* from their communities of origin. Henceforth, all Melanesians may claim special civil status (now known as custom status).

However, plaintiffs holding the above status sometimes prefer to turn to the jurisdictions of French law. This is particularly true in the case of girls who are victims of rape by older men belonging to their families: sexual abuse is often less severely punished by the appropriate Customary authorities than in French law courts.

There is also the practical problem of marriages arranged between families. In contemporary Kanak society this practice may not necessarily appeal to the young people concerned. Even less popular is the compulsory collection of money (on the occasion of the marriage of an illustrious member of one’s family or simply of one’s chiefdom) organised by members of the village of origin among families now mostly living in Noumea or in the Noumea suburbs (hence outside the reserves). The financial contribution demanded is sometimes so high that it amounts to a tax or is frankly regarded as extortion (if the rule of gift reciprocity has not been formally established).

Although it is good manners, in Melanesian society as elsewhere, to bring gifts when returning to one’s village of origin, the systematic stripping practised by relatives or simply by neighbours is discouraging more and more young people who have made a success of urban life from regularly re-immersing themselves in their rural home

community. For the most part, Kanak possessing technical skills put them to use in the capital city (Noumea) or in the secondary urban centres of the West coast (La Foa, Bourail, Koné). Thus Custom sometimes goes off the rails, revealing to all the contradictions in the Melanesian world, torn as it is between rural community life and a more individualistic urban lifestyle.

Nevertheless Melanesian Custom should not be seen purely as a regulatory mechanism for indigenous groups living in their rural environment of origin. The magnitude of long-term migration to urban centres has resulted in the town, formerly classed as “the White man’s world”, now entering the universe of Custom. Symbolic acts of repossession have even taken place in Noumea to demonstrate the Kanaks’ desire to gain a foothold in a society that, without being that of their origins, is the one that has provided for their everyday needs for the last thirty years (in 1970–1980 already, nearly 80% of the money circulating in Melanesian village communities came from wages earned in town or at the mines).

Local solidarity groups are being set up throughout Noumea and suburbs around sport (soccer for men, cricket for women), cultural activities, politics, selling of wares, preparations for major celebrations, in particular for big weddings.

Nowadays, Melanesian customs are crossing with practices inherited from other cultural groups. When a Kanak takes up cattle breeding, he will usually imitate the European “stockman” in his attitudes and even in his lifestyle. Similarly, when a co-operative operates in a Custom-based setting, it will try to make the most of the sociability of its members while using economic practices geared to world market laws.

One occasionally hears it said in the Melanesian villages that certain politicians are betraying Custom by the way they behave. But are the latter not in fact simply applying, without always realising it, their own customs to the game of modern politics? Why should some politicians be “purer” than others just because they represent a particular ethnic group? In this case, would Custom not be dressed-up ethnic fundamentalism? One may well ask oneself this question in certain circumstances. However, if one mixes with the inhabitants of traditional villages for any length of time, one realises that there is a considerable gap between the principle they defend and the practice of sociability forced on them under the pressure of “people from outside”. The “colonial bone of contention” can largely be explained by the lack of *savoir-vivre* and respect for the customs of others displayed by certain settlers, traders and miners who were outcasts from their society of origin. But, as a corollary, the Kanaks’ demand that general rules based solely on Melanesian customs be imposed on the whole of New Caledonian society, cannot be understood or accepted by members of other communities until the Melanesian community proves, through the behaviour of its own members, that a collective ethic can overcome ethnic differences and that the sociability values of all can be combined and transcend localistic hegemonic tendencies.

If one looks closely, respect for others, for their environment, for their history, is a characteristic of all civilisations. Each people embraces relatively comparable values of conviviality. Obviously time is needed to observe and comprehend the specific way they are presented and exactly how they are put into practice in order to grasp what is universal in a custom. In a world of high technology and overvaluation of the material aspects of life, perhaps everyone should give more time to identifying the elements forming the basis of communal life. One only has to look at the successful acclimatisation of the multiple values of Christianity in Oceania (values imported by the Western powers but, it must be remembered, of Middle Eastern origin) to be convinced that certain customs can be shared. This obviously presupposes that agreement has been reached on a project for communal life and that localism should not be exacerbated in the endless litany of “you don’t belong here” that vindicates every abuse and deviance, as is sometimes the case in the New Caledonian “bush” between Melanesians born in different valleys, just as much as between Kanaks and descendants of settlers who arrived over a century ago.

Whether one likes it or not, Melanesian customs take into account (not sufficiently in the opinion of some people) elements of European or Asian culture. The debate to be initiated is all the more wide-ranging as behind the notion of “Custom” lies the notion of a choice of society, of balance between members of the same social entity, the central point at issue being: what should be “the base for social cohesion” in New Caledonia? The unity of the “Kanak people” or the construction of a “New Caledonian people” integrating ethno-cultural communities of Polynesian, European or Asian origin?

From the answer to these questions will emerge a more or less ambitious future for New Caledonia and a special position for this country in the Oceanic environment. And whatever one’s standpoint, there can be no good customs without give and take and sharing between representatives of the different strands of the social fabric.

The Battle for Custom and its Implications for the Pacific

Paul de Deckker

The archipelagos of the Pacific have nourished dreams for more than two hundred years, while at the same time providing the West with a philosophical and anthropological area for reflection. Oceania, invented and created in response to the questions of late 18th century Europe, has since that time been confined to being but a domain confirming previously developed hypotheses: an egalitarian social paradise for Jean-Jacques Rousseau and his emulators such as Louis-Antoine de Bougainville; and a fixist economic hell, backward and degree zero in economic terms. Western representations of island Oceania oscillate between these two extremes, and Oceanic populations are reduced to being exotic actors or to having words put in their mouths by all sorts of visitors.

From their shores, the Pacific Islanders were happy to project the image expected of them, while at the same time doing their best to maintain their traditional values and their *modus vivendi*. Since the end of the Cold War, strategic stakes in Oceania have lessened, and island groups find themselves face to face with their destiny. Having previously been freed of responsibility, since former colonial powers thought, decided and acted in their name, today they have to work out their own place in the new world order.

The vast expanse of the Pacific Ocean found itself reduced to only a few negligible entities, if one takes into account the surface area of land above sea-level, with derisory GNPs and miniscule populations consisting of childlike citizens incapable of discernment.

Today these island entities, until recently kept in isolation, are required to no longer be content with being second string dependent countries, but rather to open themselves to the realities of the modern world. The last traces of paternalism lie behind the occasional protections and financial assistance granted to some of them, since a clear conscience and political correctness ensure that they are not forgotten with indecent haste.

Although published prognostics are based on imaginary symptoms, the island states of the Pacific must nevertheless bow to practices which are ill-adapted to their circumstances for them to continue to play a role in the international community. However, these Pacific islands have their own resilience, their own mechanisms and their own energy to compensate for the apparent effects of the ills of which they stand accused. These island societies are distinguished by their capacity to grant priority to the human and social dimension of life, which translates into a visceral attachment to the principles of community living and a shared desire to adhere to them. This “way of life”, this “way of doing things” based on tradition is labelled as “custom”.

So it is that custom is waved about like a flag throughout the region. Pacific Islanders are of the opinion that it is this which can best represent them. Even if some disqualify it as being a product of Western thought and because of its indefinable meaning, it is nevertheless true that it is the term used by Pacific Islanders to express their identity. *Kastom*, *Custom*, *Traditional Rules*, these lexical variations encompass a single and a shared belief in a life style which is different because it is imbued with pride in being a Pacific Islander.

The word custom energises, gives rise to reproaches or attracts praise. But it always remains the fundamental reference point for Pacific Islanders as they seek to understand and capture their own reality. Independently of disturbances, change and rupture, custom is in a way a “totem” which protects community integrity.

My interest in the reality of custom springs from the following claim: custom, the internal management device used by Oceanic communities since time immemorial, has become an identificational spear-head over recent decades, whose role is to insist on its strength, its value and the necessity of taking it into account by proclaiming it to the world. So it is that custom is held up as a specifically Oceanic sphere over which outsiders can have no hold.

Of a repetitive and immanent nature, it owes its existence to the will of the majority to follow it just as the ancients did, while at the same time being modulated in tune with the wishes and the transformations of the Pacific communities.

Omnipresent custom is at the heart of every sociological deed and projects its effects into the innermost workings of State administration and regional institutions. In this it may be defined, as Marcel Mauss did, as a “total social fact”.

In order to appreciate the way in which custom expresses its vivacity, I have concentrated on analysing three major spheres which characterise modern society upon which custom maintains its control.

What is under consideration is the way in which Pacific populations are bringing about state structures which reflect their identity and, through this, simultaneously drive custom to extend its grip on their political, judicial and economic development.

I am opposing custom and politics with the aim of demonstrating to what extent their respective domains overlap, integrate, complement each other, or are sometimes in opposition to each other. In order to guarantee that it is an active force, the State establishes its legitimacy by raising custom to the level of being the judicial norm. Once it enters the legal system, once it enters the constitution or is codified, custom becomes an essential element for the good functioning of the State. Although sometimes decried and accused of putting a major brake on the economic emancipation of the peoples of the Pacific, customary obligations, while subordinating productivity to social needs, can, however, offer guarantees of more equitable and durable development.

My aim is simply to put the debate between tradition and modernity into perspective, a false debate indeed since my goal is to demonstrate that there is no incompatibility between these two conceptual dimensions, since they combine and conjoin with ease in Oceania. Of course this is not confined just to the Pacific. However, since this debate provides food at all levels for broad reflection in the various realms, social, cultural, economic, judicial or political, I would like to make my own contribution. This will include elements from the past so as to provide the relief necessary for a discussion of contemporary realities.

Custom and Politics

Custom has been elevated to the rank of constitutional principle by the fundamental texts on which Pacific States are founded. The same thing may be said also of the Christian religion.

The preamble to the constitution of Western Samoa, to take one example¹, attests to this:

*In the Holy Name of God, The Almighty, The Ever Loving
Whereas sovereignty over the Universe belongs to the Omnipresent God alone, and
the authority to be exercised by the people of Western Samoa within the limits
prescribed by His commandments is a sacred heritage;
Whereas the Leaders of Western Samoa have declared that Western Samoa should be
an Independent State based on Christian principles and Samoan custom and tradition;*

¹ Let us also examine in passing the preamble of the Kiribati Constitution: We the people of Kiribati, acknowledging God as the Almighty Father in whom we put our trust, and with faith in the enduring value of our traditions and heritage, do now grant ourselves this Constitution establishing a sovereign democratic State; that of the Solomon Islands: We the people of the Solomon Islands, proud of the wisdom and the worthy customs of our ancestors, mindful of our common and diverse heritage and conscious of our common destiny, do now, under the guiding hand of God, establish the sovereign democratic State of the Solomon Islands. (Pacific Constitutions, 1983, vol. 2: Independent States of Melanesia and Micronesia, Suva, University of the South Pacific. p. 332 (Kiribati) and p. 231 (Solomons).

And whereas the Constitutional Convention, representing the people of Western Samoa, has resolved to frame a constitution for the Independent State of Western Samoa;

Wherein the State should exercise its powers and authority through the chosen representatives of the people;

Wherein should be secured to all the people their fundamental rights;

Wherein the impartial administration of justice should be fully maintained

And wherein the integrity of Western Samoa, its independence, and all its rights should be safeguarded;

Now therefore, we the people of Western Samoa in our Constitutional Convention, this twenty-eighth day of October 1960, do hereby adopt, enact, and give ourselves this Constitution².

Custom is therefore clearly asserted and is an integral part of the way in which a Pacific State functions. When the referendum took place in Western Samoa under the aegis of the United Nations in 1961, the whole voting-age population was unanimous in its support for constitutional independence. At the same time, Samoans ratified the constitutional document which provided, from that time onward, that only the *matai*, that is holders of custom titles, could elect other *matai* as members of parliament. This meant in fact that they accepted that only traditional chiefs had the ability, that is to say the wisdom, to determine which traditional chiefs were the most competent to manage the country. In this society where nobles are in the ascendancy, this was a recognition of the individual according to whether or not he or she held a custom title or titles. Since that time, the referendum of October 1990 has broadened the electorate to include all Samoans of 21 years or more, although only *matai* titleholders are eligible to be elected to parliament.

Custom is an agent of federation and remains the primary reference point to which Pacific Islanders refer in order to comprehend and come to grips with their realities. Independently of disturbances, changes and ruptures, custom is somehow a protective “totem”, protecting community identity and integrity.

Custom and Law

The term custom gives rise to a universal Pavlovian response today. It is no longer the attribute of the mental space of self-sufficient communities, in that it is the product of a concept which is intellectualised by the different components of a country, which give to it a new common value. At this level, custom takes on a political and identificational flavour. It is no longer a place of refuge against others; from this time onwards it underlies every message.

² Preamble for the Constitution of the Independent State of Western Samoa, Apia: Government Printer, 1960.

So it is that custom provides a justification of the existence of the duality which slips into new internal socio-political relations. Custom has become the instrument by which the new elite manipulates the various components of a country, through consensus, in order to ensure on the one hand the foundation of its political power and to guarantee, on the other hand, the cohesion necessary for the emergence of a State. In doing this, custom is no longer the engine driving the people, it is no longer the fruit of the *opinio juris* and of repeated daily practices. Custom is no longer a reflection of a *modus vivendi*; it has become fixed and assimilated to tradition; its essence has been denied so as to carry forward the new dynamics promoted by the elite.

So it is that an imperious necessity to create an elite has appeared to convey democratic concepts, the principles of the Rights of Man, the right to self-determination or even legal pluralism. This was the case in West Papua or in the New Hebrides where it was a matter of contention was at stake between two external powers. It is presently the case in New Caledonia, with the programme of 400 executives born of the Matignon-Oudinot agreement.

Recourse to a kind of systemic duality is justified in the name of custom, whether it be on the judicial level with the existence of a dual system, a statute of private law and a statute of common civil law in New Caledonia, or, still on the judicial level, the setting up of custom assessors, or on the political level, with the establishment of the custom consultative council. It was just as much in the name of custom that in the 1960s the first Fijian constitution was written, a constitution which defined an electoral system which caused concern right up to the United Nations, the results of which are now well-known³.

So, distorted for political reasons and causes, custom soon became a State ideology allowing the justification of the appearance of new social dichotomies.

Custom as the Vector of Social Change

The State must reconcile democracy and custom through the laws which it establishes. It is the pathway of the new alliance, which rests on custom people for the benefit of custom people. They become the compulsory passage-way between the elite and the people because the State, invoking budgetary imperatives linked to the viability of its apparatus, is forced to find a way to combine tradition (custom) and modernity (finance). Thus the State is going to have to reform current realities regarding customary land law, for example, for reasons linked to development or economic progress. In fact custom is what national discourse is based on and ensures the apparent coherence of the legal system. As it becomes the State ideology, custom

³ See P. de Deckker, "Anthropologie d'un Coup d'État", Papeete, BSGPF, 1991.

becomes the law of the State. Is that what we mean by custom law? Is this the instrument to be accorded special status in nation-building? However, it is not possible to deny on the important question that custom, as a concept, is endowed with a polysemy open to a broad range of interpretations.

Custom and the Economy

However, the reduction of custom to tradition, too often confining it to that single dimension, has rendered it the antithesis of modernity and development. Nevertheless this allows a certain flexibility in domestic politics and ensures resistance to outsiders in that it remains a security air lock.

Pacific states are constrained to deliver a double message, an internal and an external one. On the internal front, their message is conveyed by the relay of custom groupings, which formulate it through the spoken word, so reserving for themselves a hold on real power. In fact it is the custom bodies which provide the basis of State authority. On the external front, Pacific states have to present guarantees of stability and security relative to the budgetary constraints inherent to their existence; it is for this reason that a wish to move from the spoken to the written word has been so strongly expressed.

Should custom be written down, then, with the intention of so providing the basis on which Melanesian States become the interlocutors of international organisations or investors, for example? This would simply deprive custom of its dynamic essence, unless it could be limited though some kind of subterfuge to a new kind of investment code to which a custom flavour could be ascribed.

On the one hand, researchers⁴ have clearly demonstrated to what extent custom ways, in Papua New Guinea for example, have been vehicles of modernity and even capitalist-type development. In fact, left to its own devices and to its own rhythm, custom is quite capable of responding to the attraction of development while at the same time acting as a regulator with respect to the imperatives of social and political cohesion. This is the reason for which custom, as the corollary of autochthony and specificity, should be specified and clearly defined in order to avoid any deviation, indeed any perversion with respect to the plurality of meanings attributable to it.

Finally, the debate on what constitutes custom centres, in the end, on the opposition between tradition and modernity, so confining custom to a traditional dimension with overtones of obsolescence, even out-datedness. I am of the opposite opinion. Today custom still goes well beyond just its traditional values. In fact, it is ethnocentric to wish to preserve custom; it lessens custom, negates it, since to do this is equivalent to giving it a folkloric dimension, in the French sense of the term. Pacific

⁴ Ben Finney, Leopold Pospisil, etc.

custom is quite another thing, in spite of the too rapid acculturation processes which may have affected it. Custom remains a source of socio-political, cultural and religious inspiration. Let us acknowledge the strength with which it continues to play its role of filter, of air lock, as mentioned above, against external pressures which have manifested themselves in recent times in Santo and Panguna and further through the Melanesian Spearhead Group. Doesn't custom remain an ethnic tool for promoting other causes dispatched to satisfy exotic whims and capable of providing the comfort required by the logic of blaming others inherent to the West?

Conclusion

Are we dealing with two incompatible logics? In the logic of the community system, the quest of wealth is never an end in itself, and economic pragmatism is practised by means of parameters which, with an eye on equity, have as a goal the sharing of the fruits of labour, either in cash or in kind. It is the responsibility of those who practise custom to guarantee this equity by regulating the commercialisation of natural resources. While it is true that this ideal is not always realised in fact for reasons that are more human than structural, this does not mean that custom and economics are not at all antithetical in the cultural context of the Pacific.

Should it not be concluded from this analysis that there is a real necessity for a better taking into account of the realities of the island States, fluctuating from one country to the next, in development programs initiated or supported by international institutions?

The government of the Republic of Fiji has to face the arrival on the employment market of a population of young people without qualifications. According to the 1993 Census 24% of the country's population are in the 14–25 age bracket, or in other words a population of 187,000 young people, of whom 60% live in rural areas. 12,000 young people leave school every year, while the Fijian economy generates only 2,000 jobs annually. The Fijian government, conscious of the potential social drift which threatens a high proportion of this youth without qualifications (juvenile delinquency, idleness, drugs, criminal behaviour linked to unregulated urbanisation, etc), has set as a priority the arrest of this phenomenon through programs designed to enhance personal, cultural and spiritual development among young people.

In order to achieve these objectives, at the end of 1995 the government acquired an agricultural property of more than 1,000 hectares, called The Viti Corp⁵. Studies to

evaluate the profitability of the project were conducted with thoroughness, and the Prime Minister at the time, Rabuka, intended that the profits from the agricultural enterprise should be used to finance youth training programs. Having received training for several weeks through lessons in theory and then practical applied workshops, these young people would go back to their custom land and set up in business on their own account, so participating in the national economy. The social and indeed spiritual importance of this project was fundamental in the eyes of Sitiveni Rabuka. Although he was anxious to provide at least a partial response to the social breakdown affecting Fijian youth, Rabuka nevertheless came up against financial considerations which imperiled the very viability of the operation, both in social and productive terms.

In fact, in order to acquire the property, it was necessary to have recourse to a loan of seven million Fijian dollars⁶, granted by an Australasian bank at a high interest rate, guaranteed by the Fijian government. In order to finance the construction of student infrastructure (classrooms, dormitories etc) a supplementary sum of three million Fijian dollars was required, sought as a loan or as a gift in addition to guarantees covering the main loan contracted with the bank.

The repayment of the loan was exorbitant and the Fijian government sought by every possible means to absorb its debt by seeking supplementary loans at discount rates. However, as Fiji is a moderately developed country, it is unable to benefit from gifts or zero interest rate loans, unlike Vanuatu or Samoa, for example.

Despite the personal involvement of the Fijian Prime Minister in this project, and in spite of its social objectives and potential for economic success, Western financial institutions confined themselves to a single consideration: the repayment period for the loan contracted with the Australasian bank. The later financial cost of the social programs which would have to be set in place, if necessary, to cushion the consequences of the failure of the The Viti Corp, was of no concern to them, even though Sitiveni Rabuka, while seeking to address the real problem of youth idleness, had in mind to create a development centre which would receive young people from other Pacific countries.

⁵ This agricultural property, established at the end of the 19th century for sugar-cane production, is the biggest in the South Pacific. The former private owners attempted to diversify production at the end of the Second World War through beef and dairy production, but conservative management, the lack of an injection of fresh capital, and Cyclone Wally in 1980 put an end to attempts to make the property a profitable concern. Consequently, with the assistance of the World Bank, the Fijian government of the time developed the infrastructure of this agricultural property to prevent the destruction of crops or the drowning of cattle in times of violent storms through the construction of reservoirs and appropriate water courses. Once this rehabilitation was completed, a private company purchased the property and began to develop it: beef cattle (250 head), pork (3,200 head per annum), dairy products (3,500 litres per day), and tropical crops (ginger, taro, nutmeg etc).

⁶ The Fijian dollar is equivalent to 4 FF approximately.

In New Caledonia, a concern for development stimulated the parties signatory to the Matignon agreements in 1988. The political will to bring appeasement was accompanied by measures aimed at favouring the re-establishment of economic equilibrium between the provinces of New Caledonia. So it was that the French State organised the purchase of a private mining property by a Kanak investment company set up specially for this purpose with government funds. The profits earned in the mining sector were transferred to the tourist and aquaculture sectors by means of two mixed companies (SOFINOR and SODIL, for the Northern province and the Loyalty Islands province respectively). These diverse investments have brought access to employment to approximately 1,500 persons and represent a fine example of the integration of the Melanesian world and the merchant economy.

The island countries of the Pacific have tried out all of the development models proposed to them by the West since the colonial era. Whether it be imposed or stimulated development, it must be acknowledged that results obtained have been rather unconvincing.

Let us take to heart the following thought from my friend, Tuiatua Tamasese, with us today: "The new realities require reevaluation; the old formulae require renovation. People are looking for guidelines. Why not start with a re-examination of the points of reference⁷?"

⁷ Tuiatua Tupua Tamasese, *Englishing my Samoan*, Suva, 1995, The University of the South Pacific. p. 50, 123 p.

Polynesian Identity in Multi-Cultural Contexts

Matori Yamamoto

Visitors of various stripes — explorers, travellers, missionaries, and scholars — have long been struck by the homogeneity of Polynesian cultures. Research into the origins and evolution of cultural traits such as language, mythology, technology, and social organization, have confirmed that the Polynesians probably came from the same stock (e. g. Buck 1938, 1959; Dixon 1916; Goldman 1970; Williamson 1924, 1933).

Yet the Polynesians themselves only recently began to perceive their cultural homogeneity. After World War II, Polynesians started to migrate to the Pacific-rim countries (Connell 1987), where they came in contact with brothers and sisters from other Polynesian island groups. And once the island nations in the area became independent, inter-Polynesian transactions increased markedly.

Yet despite their recognition of their cultural homogeneity, Polynesians form their identity in a very contextual way. Polynesian (or even Pacific Islander) identity has generated a shared sense of solidarity among Pacific nations at an international political level (e.g. Crocombe 1976; Mara Ratu Sir K. 1997; Ha'uofa 1994, 1998). At the same time, however, the ethnic identity of an island group that forms a “nation state” has come to be emphasized so much that Polynesian cultural homogeneity has not resulted in an “imagined community.” My purpose here is to analyze the possibility of a shared identity among ordinary Polynesians and Pacific Islanders in a multi-cultural context. I start by examining the Samoans migrants in the Pacific-rim countries from my own field data.

Samoan migration

Like other Polynesians, Samoans migrated in significant numbers only after World War II. Many of them went to Auckland, Honolulu, and a number of cities in California, where they eventually settled down.

Before proceeding, let me note that politically the Samoan Archipelago is divided in two. Samoa (formerly Western Samoa) was first colonized by Germany and then

administered by New Zealand as a trust territory. American Samoa is still under the US flag. The colonial division resulted in extensive migration to both sides of the Pacific-rim. Today, we may find many Samoan communities in US West Coast cities, in Honolulu, in New Zealand and even in Australia. Furthermore, they are expanding into other cities and regions (Yamamoto 1997).

The 1996 New Zealand census shows the Samoan population there as 84,000 (New Zealand Department of Statistics 1997: 21) while the 1990 United States census counts 63,000 Samoans (Berringer, Gardner and Levin 1993: 275). Overseas Samoan communities have grown apace, while the total population in both Samoa is rather stable, with 161,000 in Western Samoa (1991 census) (Government of Samoa, Dept. Statistics 1996) and 47,000 in American Samoa (1990 census), (Government of Samoa, Dept. Commerce 1996). The present overseas population is estimated to be more than that in the homelands, if we add the possible undercount of the census in US and in New Zealand.

Most Samoan migrants are concentrated in cities in the Pacific-rim area. Because they lack English proficiency, required qualifications and capital, Samoans are commonly found in unskilled jobs — when they can get them. Not surprisingly, the unemployment rate for Samoan migrants is higher than the average (Franco 1987; US Dept, Commerce 1993).

Nevertheless, Samoan migrants make significant economic contributions to their families back home. They also engage in frequent communication with their relations overseas and in the homelands — reflecting their Samoan identity.

Family Obligation and Samoan Identity

A good place to start describing Samoan identity is with ceremonial exchange, or *fa'alavelave*. *Fa'alavelave* accompanies certain kinds of ceremonies such as:

- 1 matrimonial ceremonies including weddings, the celebration of the birth of the first child of a couple, and a ceremony recognizing the union of a couple in *de facto* marriage,
- 2 ceremonies for titled persons such as one conferring a title or a funeral for a chief or an orator,
- 3 church and house dedication ceremonies. (Yamamoto and Yamamoto 1996: 153–160; Yamamoto 1997:67–68). Except for church dedications, the ceremonies take place for/on behalf of one or two persons whose family is responsible to presiding over the ceremony. In the case of a church dedication, the families in the parish are responsible for the ceremony. Presiding families receive valuables from related families coming to help prior to the ceremony and make a gift in return. Since the return gift is smaller, presiding families will, net a large collection of valuables in the end.

The present valuables used for ceremonial exchanges are fine mats, food and money. These are differentiated by gender. Fine mats are female valuables. Male valuables used to be mainly pigs and taro, but nowadays may be replaced by food items such as cartons of tinned fish or corned beef, kegs of salted beef. Money is also used in a category that corresponds closely to male valuables. Since food is now bought at stores, money (sometimes acquired through loan) allows one to maintain a large exchange.

Ceremonial exchange used to be related to status. In the old days, ceremonies were restricted to a person with a certain title, such as a high chief title, a “crown prince” title (whose incumbent was to succeed a high chief title), or a “princess” title. Probably because of the democratization of the chiefly titles, almost every family may preside over a ceremonial exchange now if it has money. The Samoan migrants make the contributions of money for such occasions. Although they are not at all rich in the larger society of their host countries, they are rich in monetary terms compared to the relatives in their homelands. Not only that, they sometimes make visits to attend large ceremonies. Weddings and title inauguration ceremonies are often held during the Christmas season when many Samoan migrants return home. Because of their nature, funerals cannot be so planned, and are less likely to be attended by many migrants.

Nowadays, Samoan migrants have large ceremonies in their own communities. They invite relatives from the homeland to actively participate in the ceremonies. Usually, they prefer older chiefs and women because they are able to contribute to the ceremonial protocols. The relatives bring fine mats and Samoan food from the home country.

Valuables flow incessantly in transactions between Samoan migrants and their relatives back home: money from migrant communities to home; fine mats from home to migrant communities. In the older customs, male valuables flowed from the family of male side to that of female side in the affinal relationship, while female valuables went the other way. Male valuables were consumed and produced on the way while female valuables circulated in society. Now the circulation is different. Female valuables are stocked in overseas migrant communities. You would probably find a large number of fine mats, including some really beautiful and valuable antiques, stored in the closet of migrant Samoan families. A Samoan chiefly title may also be bestowed upon a Samoan migrant in order to honor his contribution in the above terms to his family (Yamamoto 1994).

Theoretically, reciprocity is the principle underlying Samoan ceremonial exchanges. Nevertheless, this is no longer strictly true, as the introduction of a cash economy and mass migration have created an imbalance of monetary wealth among the localities where Samoans live.

It is a matter of course for Samoans in homelands to contribute to ceremonial exchanges in which their families are involved, while it is not the case for migrants.

Of course, a contribution is expected of migrant relatives as well as of relatives at home. But a migrant can more easily assume the risk of being isolated from the family branch in his/her community through not contributing. Sometimes, young first generation Samoans suddenly disappear from a community after skipping their contributions several times. Second generation Samoan youth often ask their parents why they give so much money in exchange for dirty mats.

Both Samoan migrants and those at home who are loyal to Samoan customs often criticize those who do not respect Samoan reciprocity, saying, "They are no longer Samoans." Participation in the ceremonial exchange would thus seem to be linked with Samoan identity, reinforced by the threat of being isolated. A person who does not contribute to ceremonial exchange gradually loses his/her family ties. Without visiting relatives, one's position in the small and close-knit Samoan community is also difficult, isolated, and precarious.

On the positive side, contribution to ceremonial exchange, is integral to Samoan (especially, Samoan family) identity. A noteworthy contribution is honored with the conferral of a chiefly title. In the past, it was difficult to obtain a title because only a few could be given in a clan; but now it is possible for titles to be shared by many members of a single clan. A title secures one's right over land ownership and usufruct rights. Such rights are of little use to migrants, so why do they seek a title? In my view, Samoan migrants seek a title to gain an identity, an identity with a certain family and the locality their families come from. A title is evidence that one is a good member of the family. Title-holders are respected in overseas communities and gatherings of the family branch. It is a matter of considerable pride, not only to a title holder himself but also to his wife and children, his nephews and nieces (Yamamoto 1994, 1997).

Polynesian or Pacific Identity for Samoans migrants.

Let me turn to how Samoan migrants construct Polynesian or Pacific Islander identity in the light of the Samoan identity just described. As noted, Polynesian cultural homogeneity is increasingly perceived by the Polynesians themselves. Recent political slogans place more emphasis on the Pacific, however. Regional organizations have the name Pacific. The Pacific Arts Festival and Pacific Games are held every four years. Host countries put Polynesians in the category of Pacific Islanders in their census. In Auckland, the Pasifika festival is held in early March every year.

The United States goes one giant step further, and lumps Pacific Islanders with Asians as "Asians and Pacific Islanders." Most ordinary Samoans who live in the States would find it odd to be grouped together with Asians, given the big differences between them. Political movements, attempting to create broad coalitions, sometimes accept this grouping, to the possible detriment of the interests of Pacific Islanders. I

met a Samoan student/community activist who attended a political meeting in his university of Asian/Pacific Islander students mobilizing for their rights. He complained that:

1. The representation of Asian students was overwhelming while that of the Pacific Islander students was tiny and
2. The problems Pacific Islander students have are so different from those faced by Asian students that it seemed difficult for them to work together. In Hawaii, however, the categorization has some reality since there are quite a number of Pacific Islanders there.

Still, these are problems within the Pacific Islander category. Aside from a few political movements that involve only a few Samoan community leaders, there is little interaction between different Polynesian ethnic groups in the United States, although there is often personal friendship and even mixed marriages between different Polynesian Island groups. I found that a Samoan organization that deals with community development programs did not know of any similar organizations in the Tongan community in San Francisco Bay Area. The different Polynesian ethnic groups rarely seem to operate joint programs or share experiences of similar programs. Among different groups of Polynesians, there is not much constructive interaction at the community level. Quite the contrary-typical interactions are fights in bars and between different youth groups.

In New Zealand, Pacific Islanders are a well established category. The Pasifika Festival in Auckland attracts many Pacific Islanders, possibly because many of them are involved in the organizing committee and activities of the festival. Another interesting Pacific Islanders organization is the Pacific Islander Presbyterian Church (PIPC). It was started after World War II by Polynesian migrants from different island groups who had belonged to the churches founded by the London Missionary Society at home. When the church started, the population of each group was too small to maintain one church, so cooperation was necessary. At present, Samoans, Cook Islanders, Niueans, and Tokelauans have representation in the organization. There is an English service in the morning and services in each language are given in the afternoon. A church of this organization often has one or several multi-lingual church ministers. Many of the PIPC ministers were trained and ordained in New Zealand.

Members of the PIPC have a tendency to emphasize that they are Polynesian before they are Samoans, Niueans, Tokelauans, or Cook Islanders. I overheard one leading member saying to another, "I answered the phone, and the other party asked whether we have a Samoan minister in our church. I answered that we only have a Pacific minister." A minister's wife also emphasized that they prefer to be "mixed" in church to promote communication between different Polynesian groups. There are many interactions between island groups, at least among the leading members of the

church. The English service gives them a shared “neutral zone,” while every member in the church participates in another member’s funeral, necessitating compromises among different funeral ceremony customs.

I observed that older migrants and their children prefer to remain with the PIPC while new migrants prefer their own Samoan Churches. Especially, the Congregational Christian Church of Samoa (CCCS), which restricts itself to services given in Samoan, has been growing in New Zealand recently. Some members of the Church emphasized that they are happy to stick with what they used to doing back home. Their ethnic identity brings Samoans together. But, too much emphasis on their own culture and identity sometimes leads to indifference towards other groups and isolation from other Pacific Islanders in the new country.

Nevertheless, the younger generation of Samoan migrants are more mixed with other Pacific Islanders in New Zealand. Their first language is often English. Many of them understand Samoan but do not speak it. They have a broader and more objective perspective of their own customs and cultures. At the Pacific Market in downtown Auckland, I met a Polynesian young man who was buying an expensive large piece of Tongan tapa cloth. I asked him why he was buying the tapa. He explained that his friends were getting married and he was planning to give them a big present. He said that the new couple was a Niuean and a Samoan. He himself was a Samoan and they all were university students. Several days later, he introduced me to some students from Tonga at a fund-raising function of the university students’ Samoan Club. I was amazed to learn that he has such an extensive network among different Pacific Islander ethnic groups.

Nowadays, there are quite a few Pacific Islander artists — most of them are second generation migrants — active in New Zealand. Tautai is a kind of guild for such Pacific Islander artists that seeks to hold exhibitions together and to organize lectures, symposiums and other activities. *Speaking in Colour* (Mallon and Pereira 1997) is a book introducing these Pacific Islander artists and their work. It indicates clearly that many of these artists had significant cross-cultural experiences in their lives, including migration, different educational systems, and mixed marriages. The quest for their own identity is always one of the biggest themes for those migrant artists.

I am quite interested in their activities and their work since their image of identity is qualitatively different from the identity imbedded in the context of family obligations in ceremonial exchange that is mostly shared by the first generation migrants. The latter identity is predicated on interaction among themselves, giving and receiving of “traditional wealth,” the circulation of Samoan wealth in a closed circle. If you join in the circle, you must follow the rules. For them, if they give valuables and money, they are Samoans, but if not, they are not. In their quest, the younger generation sees identity as something that they create, and there is no intrinsic constraint to remain within. It is possible that their identity will go beyond the Samoan ethnic border.

Concluding Remarks — Tourism and Polynesian Culture.

In Hawaii, the Polynesian revue is composed of omnibus scenes of Polynesian dances. The most distinctive aspects of each island group are shown there: authentic *hula* by a female dancer in formal *mu'umu'u* from Hawaii, *tamure* by female dancers in grass skirts and a heavy head-dresses from Tahiti, *poi* dance and *haka* from New Zealand, fierce fire dance from Samoa, and so on. In a Polynesian revue, the audience may enjoy a variety of dances, showing minor differences in style among the Polynesian cultural groups. The students from the different island groups at Brigham Youth University perform separate homeland dances at Polynesian Cultural Center in Laie. In Waikiki, the individual dancers are from various islands, but the scenes are the same. They have mastered all kinds of Polynesian dances. By the time they get to Waikiki, Polynesian dances and Polynesian cultures have become commodities.

The Polynesian revue in Hawaiian style is also favored in other island groups. Graduates from Brigham Youth University, who have worked at the Polynesian Cultural Center might lead a semi-professional dancing troupe in their home country. In other cases, people often introduce new styles into their own repertoire from the dances they have seen. The introduction of the Hawaiian style Polynesian revue is now becoming popular in major hotels in Pacific Island countries.

I would like to refer you to a cover story of Pacific Island Monthly in 1982 (Tunumafono 1982). This story shows the possibility of Polynesian identity in a certain context. Ioteve, a dancer from the Austral Islands who dances for the Polynesian revue in Waikiki, owned by M. Tavana, a descendent from Tahitian aristocracy, wanted to be tattooed from the head to foot in Marquesan style. M. Tavana, then tried to find a proper tattooer for him in the Marquesas, but was astounded to discover the last such tattooing was done there 120 years ago! They finally found a Polynesian tattooer in Western Samoa who could realize Ioteve's dream. In short, the youth from the Austral Island who dances for a revue in Waikiki wanted to be tattooed in Marquesan style and was able to have it done in Western Samoa. Ioteve, M. Tavana, and the tattooer were delighted at this expression of a Polynesian culture. It is possible for Polynesian cultural identity to take forms such as this in the multi-cultural environment of Honolulu (Linnekin 1990:161; Yamamoto 1987: 434–435).

The Pacific countries hold the Pacific Arts Festival every four years. Dancing groups representing each country compete against each other there. In the festival, each group and each country has to emphasize its special nature in order to impress others with their uniqueness. At the same time, they need to show their similarities in order to affirm their solidarity. People recognise their similarities and differences at the same time, showing distance within solidarity. Any identity of the Pacific Islands remains contextual. The same can be said of the identity of migrant Pacific Islanders. It is still under construction.

References

- American Samoa Government, Department of Commerce, Statistics Division, 1996, *Statistical Yearbook 1996*, Pago Pago: American Samoa Government.
- Buck, Peter, H., (Te Rangi Hiroa), 1938, *An Introduction to Polynesian Anthropology*, Bernice Pauahi Bishop Museum, Bulletin No. 187, Honolulu, Bishop Museum.
- Buck, Peter, H., (Te Rangi Hiroa), 1959, (1938), *Vikings of the Pacific*, Chicago: The University of Chicago Press (first edition under the title of *Vikings of the Sunrise*).
- Berringer, H. & Garner, R. & Levin, M., 1993, *Asian and Pacific Islanders in the United States*, New York, Russell Sage Foundation.
- Connell, John, 1987, "Paradise left? Pacific Island voyagers in the modern world" in James, T. Fawcett & Benjamin, V., Carino (eds)), *Pacific Bridges: The New Immigration from Asia and the Pacific Islands*, New York: Center for Migration Studies, PP. 375–404.
- Crocombe, Ron, 1976, *The Pacific Way: An Emerging Identity*, Suva: Lotu Pasifika Productions.
- Dixon, R. G., 1916, "The Mythology of all Races", vol. IX, Oceanic, Boston: Marshall Jones Company.
- Franco, Robert, W., 1987, *Samoans in Hawaii: A Demographic Profile*, Honolulu: Population Institute, the East-West Center.
- Hau'ofa, Epeli, 1994, "Our Sea of Islands", *The Contemporary Pacific*, 6, (1), pp. 180–202.
- Hau'ofa, Epeli, 1998, "The Ocean in us", *The Contemporary Pacific*, 10, (2), pp. 392–410.
- Goldman, Irving, 1970, *Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Linnekin, Jocelyn, 1990, "The Politics of culture in the Pacific," in, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin and L. Poyer (eds), Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 149–173.
- Mallon, Sean & Pandora, F., Pereira, 1997, *Speaking in Colour: Conversations with Artists of Pacific Island Heritage*, Wellington, Te Papa Press.
- Mara, Ratu Sir Kamisese, 1997, *The Pacific Way: A Memoir*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- New Zealand Department of Statistics, 1997, 1996, *New Zealand Census of Population and Dwellings, Ethnic Groups*, Wellington, Department of Statistics.
- Samoa Government, Department of Statistics, 1998 *Annual Statistical Abstract*, Apia, Government Printer.
- Tunumafono, Apelu, 1982, "Reviving an old art for \$35,000", *Pacific Island Monthly*, No. 53, 1, pp. 23–24.
- US Department of Commerce, Bureau of the census, 1993, *We the American... Pacific Islanders*, Washington DC, Bureau of the Census.

- Williamson, R.W., 1924, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 3 vols., Cambridge University Press.
- Williamson, R.W., 1924, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, 2 vols., Cambridge University Press.
- Yamamoto, Matori, 1987, "Polynesia: Discovery of the culture of self through assimilation and change", in Eikichi Ishikawa (ed.), *Tradition and change in Oceania*, Tokyo, Yamakawa Publishing Co., pp. 418–437.
- Yamamoto, Matori, 1994, "Urbanisation of the chiefly system: Multiplication and role differentiation of titles in Western Samoa, in *The Journal of the Polynesian Society*, No. 103, 2, pp. 171–202.
- Yamamoto, Matori, 1997, "Samoan diaspora and ceremonial exchange", in Ken'ichi Sudo and Shuji Yoshida (eds.), *Contemporary Migration in Oceania: Diaspora and Network*, Osaka, Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, pp. 65–76.
- Yamamoto, Yasushi & Yamamoto, Matori, 1996, *Economy as a ritual: Gift-giving, Power and Sexuality in Samoan Society*, Tokyo, Kobundo, (in Japanese).

Identity and Language

Louise Peltzer

Just one glance around Europe reveals the close link between languages and nations. With a very few exceptions, each country has its own language, termed the national language, rarely more than one, and the national language often bears the name of the country. This simple fact shows the essential place languages occupy in Europe as it exists today. We know that in times past the situation was quite different and the diversity of languages very great, as is indeed borne out by the so-called regional or minority languages, which are still present in all countries without exception, despite the pressure of the dominant language.

Our forebears had attitudes to languages that could surprise us even today where no one, except possibly the Council of Europe, questions the fact that whole communities are forbidden to use their mother tongue.

In his historic introduction to Law, Professor Rouland¹ pertinently observes that in fact “Rome was not imperialistic insofar as it never sought to cast the conquered countries into a single mould designed by it. Each people was allowed to keep its local law, its language, its gods”. However, he adds, “it was possible for everyone to adopt Roman values without necessarily having to renounce his original identity.”

Dozens of languages were spoken in Charlemagne’s empire without anyone ever having discovered a regulation privileging one language at the expense of the others. In 842, the Strasbourg Oaths divided the empire between Charlemagne’s sons and, for linguists, marked the birth of the Gallo-Roman language, which later gave rise to French.

Successive kingdoms were also most liberal with regard to language, the only remarkable event being the Decree of Villers-Cotterêts, which in 1539 made it compulsory to hold court in French. It is noteworthy that this decree was specifically aimed at banning Latin from the courts of law, and was not in any way directed at the regional languages of the time.

Just before the French Revolution, Court French held pride of place because of the passionately dedicated work of grammarians and writers, even spreading over the

¹ Rouland, N. 1998 *Introduction historique au droit*. Paris, PUF

borders of the Kingdom of France to foreign courts, as shown by the conference held in 1783 at the Berlin Academy on the universality of the French language.

With the Revolution, the very liberal language policy changed completely, for it was held that revolutionary ideas could not spread widely among the people unless the latter all spoke the same language, and a report by Abbé Grégoire showed this to be the case for only about half the population. Although this assumption was obviously erroneous, since ideas do not require any particular language as a vector, the concept of a common language, provided that regional tongues were respected also, appeared legitimate. However, very soon this view was superseded, and, under the pretext that rural areas are less permeable to new ideas than the towns, local tongues and dialects came to be seen not only as handicaps or obstacles, but as, literally, counter-revolutionary. The regional languages became enemies of the revolution: they had to be wiped out. The surprising thing is that this view, so utterly noxious for cultural development, has persisted to the present day, not in its original form of course but in the belief that recognition of regional languages poses a threat to the French Republic.

Some people date the emergence of the French nation from the time of the Revolution, from the battle of Valmy to be precise. Others hold contrary views. We shall not carry this controversy further, but want to point out that it is not enough to shout “Long live the Nation” to bring a nation into being. For this it is essential that the individuals composing it become aware that they belong to the same community, that they have a common past and a common future. Though France had proved a precursor in its efforts to create a national language and was admired for this by many European countries, its attempts to forge the national identity were dilatory, a fact that can partly be accounted for by the uniformity the revolution sought to promote and its rejection of the traditional culture and languages of the French provinces.

To build a nation it is necessary to take stock of all the usual identity factors, such as origin, history and the cultural heritage, and fashion them into a coherent enterprise to which the whole community will feel committed.

The search for identity was unheard of before the 18th century, according to the scholar A.M. Thiesse.² In her book “The Creation of National Identities” she writes: “Nothing is more international than the formation of national identities. This is a huge paradox since the irreducible singularity of every national identity has led to many a bloody conflict. Yet nations are well and truly built on the same model, developed in the course of intense international exchanges. The entire identity building process consisted in determining the heritage of each nation and promoting it as an object of worship.”

² Thiesse A.M. 1999 *La création des identités nationales*. Paris, Seuil.

The publication in 1761 of “Fingal”, an epic poem composed by Fingal’s son, the 3rd century bard Ossian, and translated from the Gaelic by James Macpherson, marks the starting point of the quest for identity. Soon translated into many languages, this poem had a great impact throughout Europe, not only because it was used as a model in neighbouring countries, but because it modified the cultural vision which, at the time, was centred on the Greek and Latin heritage, to the detriment of local heritage. Ancient Greece and Rome were indeed the sole source of European cultures and classicism was their direct heir. Ossian’s epic “proved” that there were other traditions on which European cultures could be founded, not foreign traditions but indigenous ones, and that their masterpieces could be rediscovered.

The whole of Europe thereupon set to work unearthing the foundations of its indigenous heritage and culture, discarding the classical culture and also the French culture that is its purest example.

Treasures of folk art, buried in memoirs or in old records, were brought to light periodically, refurbished, and presented to the public to feed its passion for the origins of peoples, mythology, religions, tales and legends, poetry, history, art in general, architecture, fashions, customs and traditions. These are founding elements of a sense of belonging to a community, enabling it to take its bearings in time and in geographical space.

Herder came to be the great theoretician in this quest for national identity, and later the Grimm brothers were to make an incomparable contribution to the construction of a national culture.

France, steeped in classicism, was late in joining this trend. Not until the end of the revolutionary era were voices raised, such as Volney’s in 1795, to assert that there were other sources of culture besides Greece and Rome and to suggest that ancient Celtic traditions might have something worthwhile to offer. The Gauls were elected forefathers of the nation, at the expense of the Frankish invaders whom part of the nobility claimed to be descended from, a fact which led Guizot to interpret the revolution as an ethnic conflict.

To Napoleon, who — legend says — never travelled without Ossian’s epic poem, but who is also known to have been passionately fond of classical culture, goes the credit for putting an end to the revolution and reconciling the French people with one another, the Empire with the Pope, and the nation with its two sources of culture.

In 1805 the Celtic Academy was set up in Paris, which, with administrative support from the *Préfets* Napoleon had established throughout the country, succeeded in collecting a rich harvest of cultural and linguistic traditions from all over France.

In all these quests for identity, language played a leading role. Herder was the proponent of this essential vehicle of national cultures and identities. It is unfortunate that his universalistic philosophy was diverted from its true purpose in the 20th Century

by totalitarian government. This should in no way detract from his merit, for no one did more than he did to encourage the emergence of languages and identities all over Europe, in all his works proclaiming their equal dignity.

The basis of identity has always been a language, a nation. At the end of the 20th Century, every nation-state possesses a well-identified national language, standardised by dictionaries and grammars and forming the basis of education in all fields.

The history of the formation of each of these languages, often extending over more than century, is edifying. It is seldom taught at school, which, given its fundamental importance, is unfortunate. What makes the linguistic policies of States different is their approach to the minority languages. Some States, like France for instance, are very hegemonic in this regard. Others tolerate the local “historic” tongues, while requiring the national language to be learnt.

We may wonder whether the identity building process in European countries has not resulted in cultural and linguistic barriers being added to the geographic borders already in existence. Were not the nations with exalted identities responsible for the dramatic conflicts of the 20th Century? Some people think so, others are not so sure, but it is obvious that the quest for identity exalts national pride and develops patriotism, perfectly legitimate sentiments as such. Nevertheless, at the end of World War II nation and identity adopted a low profile. Cosmopolitan attitudes were the fashion and people liked to think of themselves as citizens of the world. The only quests for identity considered acceptable were those of Third World countries acceding to independence, and even they were regarded with condescension.

Half a century later, the strengthening of the European Union, the signing of the Maastricht and Amsterdam treaties, is raising questions for the governments and citizens of all countries concerned. Increasing concern is being felt. What will become of nations and national identities?

States are reluctant to give up even a little of their sovereignty. The European Parliament is criticised for promoting an underhand form of regionalisation that might sooner or later lead to nations and national identities being replaced by a supranational government ruling over some kind of federation or confederation.

Faced with this imminent threat, people are rediscovering the virtues of nationhood, identity and citizenship. Even patriotism is no longer scoffed at. The fact that just a few weeks ago a member of parliament felt compelled to state that “to love one’s country is not a sin” says a lot about the deterioration of the national feeling all over Europe. Identity is coming back into fashion, as shown by the following words from the French Prime Minister’s New Year’s address for 1999, which I quote from memory: “Among the numerous problems we need to solve, the issue of the national identity will receive my full attention.”

Leaving the problems of Europe aside, let us now address the identity issue in French Polynesia and its relationship to language.

Credit for first addressing the pride and dignity of the Tahitians goes to a man of humble origin, Pouvana'a a Oopa from the Leeward Islands. He touched the people's hearts and they made him their *Metua*, that is to say their father and their guide throughout his long political career fraught with many ups and downs. Although he understood French, he would speak only in the Tahitian language, studding his discourse with verses from the Bible and using allegories, a traditional form of which Tahitians are very fond.

Not until the 1960s did identity become an issue in Tahiti. Those who first raised it were students back from universities in France, including a few theology dropouts. Their militancy focused mainly on the Tahitian language, still banned even in the schools, and on the community's past under colonial rule. Their action, though limited to articles in the papers, radio broadcasts, documentaries and poems, was important in that it triggered a process which, in various forms, has continued through to the present day.

Although these identity claims were made on behalf of the whole population, they were not massively endorsed by the people, for two reasons. The first is linked to the personality of the activists. Of urban origin and from well-to-do families, they were all the more vehement in clamouring for an identity as they themselves had in part lost it. However, the majority of the population, in the rural districts of Tahiti or in the other islands, was living in the traditional style, much as their parents had, and were still at the time quite untouched by modern mores. There the vernacular languages were in everyday use and relations with the French Administration, represented in the islands by a single gendarme, were almost non-existent. The assimilatory policies implemented by the colonial administration had actually produced a culturally destructive effect only on a few families in the capital, and the population in general felt little sympathy for the claims and protests that were being voiced.

This second reason explains why the new ideas took so long to mature in the minds of the people. Not until the 80s did they take concrete shape, in the Territorial Assembly decision No. 2036 of 28 November 1980, which reads as follows: "The Tahitian language is, in conjunction with the French language, an official language of the Territory of French Polynesia. In legal instruments the French text shall be the authentic text."

This decision did not have force of law since the Territorial Assembly did not have legislative power. It was nevertheless signed by the then High Commissioner.

It is hard to convey the enormous importance of this decision without going through the whole history of the language issue in French Polynesia, which is of course impossible within the limited scope of this talk.

To sum up, let us say that from the time of the Annexation in 1880, local culture and languages were ignored or prohibited by the colonial administration. Justice was dispensed in a language not understood by the persons appearing in court. Schools were exact copies of schools in France. It was forbidden to speak Tahitian even in the playground, and punishment was meted out to anyone who did. In history class, children were taught that our ancestors were the Gauls, as a tribute to the “indivisibility” of the French Republic.

Not till 1980, therefore, were the native languages of our country at last recognised. While the attitude of the Administration was comparable to the attitudes prevailing in France towards regional languages, the comparison cannot be carried further, because the Tahitian language was neither a regional nor a minority tongue but the common language for the whole of French Polynesia and the language of the indigenous people who, at the time, accounted for 80% of the total population.

The Territorial Assembly’s decision in fact marked the end of the assimilation policy, since condemned by the Council of Europe, and the beginning of a change in favour of the local culture. The official bilingualism it instituted was in line with the wishes of the local people, for whom accepting the values of the Republic should not involve having to renounce one’s origins. This decision was to give rise, in French Polynesia, to a climate of serenity conducive to the development of both languages without in any way weakening the Republic, indeed quite the contrary.

We can see therefore that, as in Europe, the first identity-related demand to be satisfied was the one concerning language.

In the field of education, extension to French Polynesia of an Act of the French parliament, the 1951 “Déixonne Act”, was required before Tahitian could be reintroduced into the schools. The Act came into force on 12 May 1981 and the new provision was formally incorporated into the 1984 Statute under Head 2 of the chapter on Cultural Identity, Article 90.

“The Tahitian language shall be a subject taught within the normal timetable of kindergarten and primary schools, and made available as an optional and elective subject in secondary schools.

The study and methods of teaching of Tahitian language and culture shall accordingly be included in the curriculum of the Teachers’ Training College of French Polynesia.”

After 1984, things moved ahead very quickly. Teaching of Tahitian was extended to secondary schools, then to tertiary institutions. At the Université Française du Pacifique (UFP), established in 1987, a two-year course in Reo Ma’ohi was started in 1990, a three-year course leading to a Licence (BA) in 1993. Lastly, in 1997, the French Ministry for Education set up a 2-year course of study and practical training for the CAPES (Secondary Teaching Diploma) in Tahitian and French, which produced its first batch of graduates this year.

In addition to the achievements in education, Tahitians have been taking over all fields of traditional cultural activities, some of which have developed beyond all expectations, such as song, dance, carving and handicraft production. Because of our oral tradition, and despite formal schooling, we are still not very comfortable with the written word, and there are still all too few publications in the vernacular.

Earlier on in our talk, we looked at the road travelled in the quest for identity of 18th century Europe. Although French Polynesia is only in the first stage of its cultural reconquest, it can already be predicted that it will take a very different road, its situation being quite unlike that of Europe.

It was around the time when European countries were going through their identity crisis that Polynesians received their first European visitors. This means that up to the middle of the 18th century, Polynesian society was ethnically and culturally intact. It was the “land of men”, as the Marquesans so nicely put it, the “navel of the world”...

We know what happened next. First, the diseases introduced with the first visitors, which were to bring the Tahitian population to the verge of extinction. Then, at the beginning of the 19th century, the cultural shock of evangelisation. Conversion to Christianity was complete by 1815, and Tahitians fanned out to the other islands to carry the Word of the Lord to their brothers of the Great Ocean. But Christianity is not incompatible with any culture. The Tahitians, like other peoples, were to prove this, even though the bottom had just fallen out of their own deeply religious culture. However, the action of the missionaries in all aspects of daily and cultural life is more questionable. The missionaries proved incapable of separating the influence of the Western society to which they belonged from the Christian message they sought to convey. On the other hand, their work in the field of language and teaching was quite remarkable.

In 1842, when France imposed the Protectorate, the missionaries from the London Missionary Society (LMS) had to leave, and were replaced by Protestant and Catholic missionaries from France. From Annexation in 1880, the Administration worked at implementing its assimilation policy. The Tahitian language disappeared from the public scene. On the cultural level, what was not prohibited by the Administration was frowned on by the Churches. A thousand-year-old culture was almost obliterated. A few traditional performances for the 14th of July celebrations were just barely tolerated.

However, because of its small size, Tahiti never became a settler colony. Civil servants and settlers were always a small minority, less than 5% of the total population.

Life in the islands other than Tahiti went on practically as in ages past, except that the Day of the Lord was now celebrated every Sunday, providing an opportunity for the Churches through the Sunday Schools to teach the children to read and write in their native language. To this practice the Administration could not put a stop. At the same time, the tradition of oral transmission of knowledge was kept up within the

families, at village meetings and on festive occasions. We had no need to resurrect Ossian. He was alive in everyone's mind. He was called Hiro, Hono'ura, Rata, Tafa'i, and by many other names. We knew by whom, why and how the world, plants, animals and humans had been created. We knew the names of the god who had drawn our islands out from the bottom of the ocean, the god who had fashioned our mountains, the god who had regulated the sun's course, and the goddess of immortality who had punished us mortals. The rich Polynesian mythology had created a stable, intelligible and coherent world. That was its function. Even if we no longer believe in it, this fabulous mythological adventure has left us, besides an inexhaustible source of folklore, a feeling of fulfilment, of harmony, of work well done.

Although some mixing of ethnic groups has occurred, the Polynesian people is still present and visible. In a way we bear our identity on our faces. We know we belong to a large family across the seas. We speak the same language. Our head is full of gods, historical heroes, legends, endless genealogies and all kinds of taboos. We belong to a community. Our identity is to be part of this community, to which we are attached and which our isolation has preserved.

Polynesians therefore do not have to seek their identity, merely to preserve it, to improve their knowledge, to safeguard what has been gained, in particular their language, as the foundation of their community, and to develop their traditional activities. It is culture they have to work for rather than identity. It was with this special situation in mind that I was prompted, at a symposium held in 1992, to say that Polynesians are not in search of their identity for they never lost it. But culture and identity nurture each other. The work involved, the struggle, are the same for a people that wants to remain faithful to itself and to its heritage.

The ups and downs of history we described have equipped the Polynesians for the challenges looming ahead, the next one we shall have to deal with being globalisation.

The language issue in French Polynesia is relatively simple compared with other countries, since we have only one language, with variations among the different island groups. Being the language spoken by the majority of people by far, Tahitian naturally became the *lingua franca*, without detriment to the dialects still used in the other islands, in some cases by very small communities that are nevertheless set on keeping them alive. Aware of the importance of preserving this cultural heritage, the French Polynesian Government is planning to set up academies on the model of the Tahitian Academy. The Marquesan Academy will be the first to come into being, probably next year as its articles of association are under consideration by the Ministry of Culture.

While the Territory's requests as regards teaching of the vernacular languages have now been largely met, official recognition of the Tahitian language has not yet been achieved. The signing by the French Government of the European Charter on regional or minority languages, on 7 May 1999 raised hopes, but the parliamentary

debate for its ratification is making little headway. Suspected in the first instance of being anti-revolutionary, the regional languages are now seen as a threat to the Republic, when in fact the experience of French Polynesia has proved quite the contrary.

The 19th century French scholar Ernest Renan, in a lecture delivered at the Sorbonne in 1882, defined the nation as a daily plebiscite and loyalty to a common heritage. He did not see fit to underline the commonly held idea that it was the French language that made France. While the nation-building role of language cannot be denied, it is necessary also to create a momentum through adherence to values and a common project which constantly nourishes the desire to live together. This plebiscite cannot exist unless each individual and each community in their diversity find what they need for self-fulfilment.

More and more voices are being raised to ask for just that.

I shall therefore end by quoting the closing sentence of the thanks addressed by Georges Lemoine, French Minister for Overseas Territories, to the President of the Government of French Polynesia who had presented him with the medal of the Order of Tahiti Nui:

“The greatness of the Republic will lie in recognising its diversity not in excluding it.”

References

- Rouland N., 1998, *Introduction historique au droit*, Paris, PUF.
Thiesse A.M., 1999, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil.

*The Emerging Intellectual Architecture of the Pacific*¹

Eric Waddell

Note

The following paper takes the form of a discussion drawing on my experience of the past decade in the Pacific, as both an occasional researcher and a permanent observer, but also as a lecturer in Fiji (University of the South Pacific) who has spent brief periods in Hawaii (University of Hawaii) and in New Caledonia (University of New Caledonia) and who has taken part in many regional workshops. In contrast with researchers whose Pacific Island experience is restricted to a few periods of fieldwork, this 'favoured-person' status has enabled me to witness the strong emergence of a Pacific intelligentsia; and thereby listen to what it has to say, accompany its unfolding claims and observe it gradually taking shape.

In practice, this network of intellectuals is just a few dozen strong at most and is grounded in a limited number of scientific and literary publications and occasional events in various geographical locations (Honolulu, Suva, Nouméa, Auckland). Varying in space and time, it is a fragmented and indeed fragile and conditional group, but one which addresses constantly recurring concerns and themes: the yearning to be heard and understood, the slow re-appropriation of lost mana (power, might, influence).

What I would like to stress, for my part, is the impact of a seminal event in Honolulu in 1995: the symposium on "Contested Ground: Knowledge and Power in Pacific Islands Studies", which was dominated by Pacific Island researchers. This was unprecedented and it was a revelation to see Islanders hitherto studied by others at last reclaim their own discourse. Since then, programmes of public lectures by ADCK (Agency for the Development of Kanak Culture) in Noumea and at the Oceania Centre in Suva have

¹ An initial version of this text was presented in Nouméa in July 1999, as part of the symposium on "Pacific Identities" and a second version in Paris in December 1999 in the PRODIG/PACIFICA seminar series on 'Identity and territorial affirmation in the Asia-Pacific area'.

been organised. Marking the switch from oral to written traditions, a number of regional publishing houses then emerged, in the same way as island journals such as *Mwa Vee*. The lists of contributors to “international” journals such as *The Contemporary Pacific* also increasingly frequently comprise Pacific Island researchers.

Of these intellectuals, it is important to mention Epeli Hau’ofa and Konai Thaman (Tonga), Teresia Teaiwa (Banaba), Tarcisius Tara Kabutaulaka and David Welchman Gegeo (Solomon Islands), Déwé Gorodé (New Caledonia), Vicente Diaz (Guam), Haunani-Kay Trask (Hawaii) and Duro Ra’apoto (French Polynesia), Sia Figiel (Samoa), not to forget the sadly missed Jean-Marie Tjibaou (New Caledonia). What is most striking with these Pacific thinkers, most of whom have followed conventional university educations, is the lack of strictly disciplinary concerns and a constant to-ing and fro-ing between scientific knowledge and literary creation, in other words between oral and written traditions and practices.

In 1993, as part of a programme of activities to mark the 25th anniversary of the University of the South Pacific² I delivered a public lecture on Jean-Marie Tjibaou: “Kanak Witness to the World”. Thinking back on it, I must confess that I was nervous, very nervous about it. Over the weeks leading up to the event, I read my text over an untold number of times, feeling intensely that I was “walking a tightrope”. It was as if I was venturing onto unknown terrain for the first time. In fact, I hardly understood the reasons for my own apprehension.

There was certainly the fact that, in university circles, the sympathies of most of my colleagues went to Djubelly Wéa, he who, in an ultimate gesture of despair, had gunned down Jean-Marie on Ouvéa in May 1989. Djubelly had lived in Fiji for a number of years, spoke good English and regularly sent Kanak students to train at USP. He dreamed in fact of setting up a campus of the University of the South Pacific in his Caledonian island and certainly hoped that the Kanak People would ultimately move out of the French area of influence to gravitate towards and become integrated into the English-speaking Pacific. However, Djubelly Wéa was also liked because, to his defenders, he seemed to be a man of integrity who did not compromise. In other words a hard and straight man. A man of no concessions.

Jean-Marie Tjibaou, on the other hand, appeared to some observers to have a somewhat vaguer profile. He spoke no English, spent little time in the English-speaking Pacific seeking possible alliances and, in particular, at no time questioned his belonging to the franco-French cultural realm. He was a moderate who, in the

² The University of the South Pacific is an Anglophone regional institution of higher knowledge serving 12 Pacific Island countries and based in Fiji.

opinion of his detractors, was too inclined to compromise. In other words, he was weak and maybe even *vendu* in the Québécois sense of the French word (he had “sold out”, one might say in English).

My anxiety was, however, due to something more than the mere choice of the person who was the subject of my talk. I knew all too well that in seeking to explore the foundations of Jean-Marie Tjibaou’s thinking and in trying, if you will, to understand and pass on his message, I was going to have to strip myself bare before my Pacific friends and colleagues in the room. And I was going to enter their most private universe: that of personal dialogue, of philosophy, of values. I sensed I was going to draw back the veil to some extent on the Pacific person and “transgress the tribal codes”. What arrogance and how pretentious for a *Palagi* (white man, European) just passing through! What a risk to take for both them and me.

Then, from one of my travel diaries, surged forth the words that had so often inspired me and which were spoken by a Pacific activist:

As long as we (Hawaiians) keep the keys to our temples, we will protect our spiritual wealth. If we give those keys to Haole (foreigners, whites), they will take possession of our knowledge and make us into paupers. What we know and they are ignorant of is all we have left.

Although I had no difficulty in recognising the merit and legitimacy of that sentiment, which indeed can be heard expressed in different ways throughout the Islands, I was nevertheless convinced that Pacific thought offered some essential answers to the pressing need for intercultural dialogue on which all our futures depend.

How could I express with more accuracy what I then felt and still feel today? I sometimes sense that in Europe and America much that is said about the Pacific bears little resemblance to reality. Whether just to be provocative or to play at intellectual games, just about anything goes. And what does it really matter anyway? But in the Pacific itself, it’s as if the truth is right there before us, impossible to skirt around and inescapable. Beyond the discourse of all the Pacific Islanders who have the courage to assert themselves, there remains a degree of reserve that one detects in the embarrassment and lowered eyes that speak volumes on their personal experiences. Something constricts our throat, revealing the suffering of peoples who have had for so long to assimilate the knowledge, memory and history of the ‘Other’, without being able to reveal and impose theirs in return.

In my lecture, I believe that I managed to respond to the challenge of giving voice to all these alarming contradictions. So much so that the next day I was inundated with many heartfelt reactions from colleagues and students. One of the reactions I received from a Solomon Island historian emerges in bold relief and has been with me ever since:

The ideas and challenges brought out (in your conference) have come to make me appreciate and have pride and self-respect in myself and my society.

He wrote.

I sat up late last night, thinking about the man within me. A man who has lived for thousands of years. He adopted me when I was given birth by a mother he adopted before me. He inherited me as I inherited him and he lived in me as I in him. Over the years, since the end of the 16th century he has become subjugated, marginalised and may even have been obliterated by strangers he accepted as visitors to his home. For years he remained dormant, dying in silence and in indifference on my part. I whom he nourished and fed for years with the word of his wisdom and the experience of living in this land for centuries.

I do not know how to say thank you to you, white man, who has resurrected the man within me. It is because the man within me does not have a word for "thank you". Not because he is unappreciative but rather because appreciation is so deep that no word could express it. Also, it is because the man within me understands that what is given will come back one day. Not in your lifetime maybe, but in your grandchildren's. This is because, for the man in me, human relationships and human values have no time limits.

From the man within me there are words that come in bits and pieces. My grandpa used to tell me: "When I die, throw the soil into my grave but do not throw away my words". I guess he is right. The man within me is the word that lives on. He is what anthropologists and other scholars call "the Melanesian Society". But he is part of me as I am part of him.

I am proud he exists and I respect him as he respects me. Through him and the experiences I gather elsewhere, we can build a better society for all. We have always existed two persons in one but sometimes forgetting.

To you Professor Waddell, tagio tumas for making us realise each other.

You know, I wept when I read this letter that had been slipped under my office door that morning.

But what had I in fact done in the lecture? First and foremost, I think I let Jean-Marie Tjibaou speak, merely translating and transmitting his words. Words that were less his than those of his ancestors and his civilisation. Words that he addressed to his people, but at the same time to all the people of New Caledonia and the rest of the Pacific and to France, to the international community and, lastly, that he offered to the world. To the whole world. To everyone.

I was barely involved in the process. At best, I related Jean-Marie's path, resituating it within the context of a people and a country "in torment", organising his thinking around four main themes: the being (l'être), the "word" (la parole), time (le temps) and land (la terre)³. I also thought about his deep desire to build and install bridges between Melanesian and European civilisations, between the past and the

³ See Waddell (1994).

future, between the local and the universal, between the ephemeral and the eternal. And I expressed the deep conviction that, above all else, dwelled within him and prompted him to say that the Melanesian civilisation was a “warm”, spiritually rich one, whereas the Western civilisation was “cold” and characterised by a great spiritual vacuum. From this flowed the proposal, if one was receptive to Tjibaou, that Kanak culture, like Melanesian culture and Pacific culture in general, contained and still contains something essential and fundamental to offer for “the future world”.

By giving a voice to Jean-Marie Tjibaou, it was as if I, or rather he, withdrew a great burden from the shoulders of the audience who were listening to his words and following his path. It was a surprising and significant reaction from the denizens of a universe that Western researchers claim to know so well, if the almost unlimited quantity of ethnographic studies on the shelves of university libraries is anything to go by.

Thinking back carefully, two words emerge with particular emphasis from the brief analysis by my Solomon Island colleague: discourse and silence. Let’s begin with silence.

Of course, there are hesitations and silences in Jean-Marie’s own discourse. “I speak as the ideas come to me”, he often repeated. And since the ideas come from far away, one must listen carefully for them and let them come at their own speed. This was sometimes how, with exchanges of silences and speech, he tried to appraise his European interlocutors and all those emissaries of a Western civilisation that is so afraid of silence. Maybe because Westerners no longer remember silence or maybe because they forget that they used to experience it, we should recall the words of the Samoan writer Sia Figiel who refers to them as “no-memory people”.

How indeed can we seek the words of the ancestors and their feelings if we don’t first of all try and listen? Déwé Gorodé responds as follows to the question:

We do not only learn from what is said, because our gods appear in silence; in the silence of the dream or in solitude when we can hear them and when they can teach us things. It may be in the silence of the dream or of sleep or of a place or through the voice of the wind in the trees, or from a twig that falls there at our feet⁴.

However, a different kind of silence still reigns in the Pacific and that is the one we are addressing here: the one that Jean-Marie managed to break in the space of an evening in Suva. Because throughout the Islands there exists a terrible silence. First that which comes from the breakdown in the transmission of knowledge and its rejection behind the mask of an imported culture; and also, that even more underhand

⁴ See Gorodé (1998: 80–81).

silence deriving from that Western practice of seeking to confine people to their local cultural particularities and thus shunt them off into an exotic state of insularity which either marginalises them, or excludes them altogether or places them irrevocably elsewhere. Originally, this was a well planned strategy by the missionaries and colonial regimes. The taboos had to be smashed, the great myths erased, all links with the past and even the land in which the links with the past were inscribed had to be broken and thereby depriving all of them of their of mana. But times have changed as today's liberal discourse endeavours to affirm. And yet we all instinctively feel that the trajectory has basically not changed, as our teaching institutions, which have taken over in the dissemination of imposed religions, demonstrate every day. In entering the classroom, the Pacific Island student must cast aside his past and his ancestral knowledge. It must be acknowledged here that the Melanesian student, if he wants to gain access to the West, must give himself over body and soul to the new knowledge. Subject, method, mode of analysis, vocabulary. He has to meld into the way the Other constantly looks at him. And similarly he must comprehend the meaning of the term "environment" or of "land tenure". How then can we meditate on the implications and consequences of such concepts as regards the original culture? All is new. The relationship to the spoken word changes all mental relationships from the outset.

But the most difficult reality to grasp for a Pacific Island student flows from that strange relationship that the Westerner entertains with the written word; a word that can only be expressed through the compulsive use of notes and bibliographical references. And also Western society's systematic obsession with plagiarism. In the West, the word is always private property; closely bound to a book culture, the word always belongs to someone, to an individual, to he or she who used a word or expression for the first time. The source must be stated. This is the principle behind intellectual property that peoples, and what is sometimes called "my people", are supposed to have. Property such as this is quickly traded on the world academic stock exchange, often for high prices. Local knowledge, intellectual debate, great theory: exclusivism and copyright are sought⁵.

In its logic, content and constraints, this other "discourse" condemns successive generations of schoolchildren and students enrolling at university to take refuge in silence, to become, according to Patrice Godin, that enigmatic and oh so frustrating (for the teachers, at least) "silent child"⁶.

Now we all know that a child does not exist outside his social role in the Pacific and that the right to speak therefore belongs to all and to none at the same time. It

⁵ In other words, the very notion of plagiarism is a creation of a dominant civilisation, which asserts the truth, and therefore the authority, of an account depends on identifying sources.

⁶ Having said this, Pacific mores give a quite different dimension to this type of behaviour, ie respect for the words of the elders.

comes from a long, a very long way away. It moves through people and generations; it changes shape, rhythm and speed and accelerates or pauses, a bit like a river flowing to the sea. It is suffused with rituals, lies on flowers, floats on the wind, hesitates a moment again, perching or alighting on the mouth of a human being. It changes and becomes the beating of drums, chants, sermons, conversations between the panpipes. Both secret and shared, the 'word' stiffens and dries as soon as it is set down on paper, dying in footnotes, because it cannot survive as a mummified body⁷.

Incidentally, I often think of the expression on the faces of ni-Vanuatu, Wallisian, Futunan, Samoan and Tongan students, whether in Noumea or in Suva. I see them over and over again, at the back of the classroom, a slightly embarrassed smile on their faces, slightly averted. An attitude of non-involvement and enigmatic silence, at least in their interaction with the teaching staff.

Need it be repeated that the Western researcher's way of looking at the Pacific is, on the contrary, like a cold shower and profoundly authoritarian. It is an attitude that wraps the past in a layer of chloroform and removes people's power, leaving them in a state of anomia and deep cultural despair, condemning them to isolation and silence.

It is paradoxical to realise to what extent this West, which nevertheless asserts its openness to cultural richness and differences, behaves at the same time as the sole custodian of modern humanity, making the Other into a being who must become like him or die. Scientific knowledge, despite its claims, is far from being an exception to this rule, with its incredible capacity to want to explain, analyse and understand everything and yet nothing!

A Solomon Island friend and colleague pointed out to me a few years ago that we've been writing about land tenure systems in the Pacific for thirty years and, despite the shelfloads of books and articles, and an endless series of conferences, all this work has led nowhere. That is except if we consider the Bougainville tragedy as the poisoned fruit of our labour. So why? Because, he feels, we haven't listened. All we have done is analyse, interpret, translate, codify, thus failing in every case to grasp the meaning of the word 'land' and its profoundly geographical value in peoples' minds.

Already at the time of the German colonisation of the Pacific, at the turn of the 20th century, the people of Yap were using the metaphor of the broken canoe to describe their solitude and impotence and at the same time the systematic loss of memory that was afflicting them.

⁷ I sometimes think about this title in French *missionnaire*, (missionary) that is given to transient lecturer in Nouméa or Papeete and wonder if it is only by chance that such a term is used or whether there is not a more significant heritage than we think and which comes through the meaning given to "la parole" (the word).

What can be done, then, apart from finding the words that open up memory as a matter of urgency? The Uruguayan writer Eduardo Galeano reminds us that “for sailors seeking the wind, memory is a port from which to weigh anchor”. There could be no better way of describing the building of the Pacific destiny.

Our ancestors are not Gauls or direct descendants of Mozart. We are not from somewhere else. We are the people who came out of this land

Jean-Marie Tjibaou affirmed this, referring to his people, the Kanak people. What then is the message from that land, what flows forth from the waves of the great ocean, what is the knowledge that it is important to draw up from the well and pass on to the people and communities here, so as to better negotiate and dialogue with those ‘words’ from outside and imposed through osmosis and the demands of the formal education system? Of course, by affirming the fundamental specificity of his people, Jean-Marie knew full well that it was important from the very outset to work at the level of ideas and thoughts.

And there exactly lies the challenge of building a Pacific Island intellectual framework. How can we develop an architecture of references and benchmarks which people can identify with individually and collectively, locally and regionally? This is a major project on which many Pacific Island intellectuals have been working since the period of national independences, in Papua New Guinea, Fiji, Hawaii, Guam, New Caledonia and also in the “Land of the Long White Cloud” (Aotearoa... or New Zealand).

The great intellectual challenge that needs to be taken up is that of making known Pacific Island thought. Firstly, among the Pacific peoples themselves as they pass through our institutions in search of an education to understand themselves and the larger world and then in the West, with its loss of inspiration, which waits nonetheless for new hope and a new vision.

What, one may ask, is the content of this emerging ‘intellectual realm’, what are the goals of its main players, what are they saying and what is the outcome of their analysis?

The topic is broad and Pacific literary and scientific output already considerable, so I can provide no more than a brief insight here.

It is important first of all to establish that the field of Pacific knowledge or indeed wisdom, is ‘contested ground’. And here I am knowingly using the title of the Hawaii symposium, which from Day One, had scared off many Western participants who had registered for it. There is, at the moment, a struggle under way to direct debate, its purpose being to negotiate the switch from the study of ‘another’ culture to the study of one’s own culture, in order to escape from the terrible trap of exoticism in which

Islanders are constantly caught. The ultimate purpose of such a struggle is to escape the hiatus at the heart of Western intellectual experience, between 'there' (the location for fieldwork, research, exoticism and human beings) and 'here' (the location of academic discourse, concepts, theory and notes from fieldwork and that of informants and reason). This rising generation, made up of people who live and study their own culture at one and the same time, derives not just from another place but also from a different past⁸. The generation of their parents and that of their grandparents are populated, to quote a Maori chief, by "living dead who stayed to lament the pillage of the sea, the land, the food and the people". With such a cultural and historical background, the new generation of Pacific intellectuals contest not just scientific theory and the compartmentalisation of knowledge that are just Western systems of analysis and hindrances to the promotion of Pacific knowledge, but they necessarily express themselves, a different way, seek a new mode of expression and a new freedom. The challenge is how to address the heart... and the ancestors without rejecting reason and how to assert the sense of belonging to a particular place, while refusing to be encircled by the West in that very place?

It is no mean challenge and that is why the struggle taking place on this terrain is sometimes fierce and runs out of hand, notably in Hawaii and New Zealand, for obvious ethnic and historical reasons.

Let us lend an ear to these words spoken in 1974 to the archaeologist Bertrand-F. Gérard (IRD), by an old Tahitian who acted as priest and master of ceremonies at cultural events that take place every year on a marae restored by the *Société des Etudes Océaniques*:

You, European, you make our past into your profession, you make a living out of it while we are dying from it, because it is in the name of our past that we were condemned to being Christian, ceasing to be ourselves. Of our past we know nothing, and what little we do know we will not tell you about. You study the stones, but we, we are the soul of the stones, we are what you cannot understand.

We have no wish to seek out this past for a European to teach it to our children. I would prefer for them the mystery of the elders who no longer exist. Then they will know that the elders knew and they will keep within themselves the nostalgia of their existence, whereas if you tell them about the past in your way that is not ours, they will become Europeans like the Hawaiians who are just brown-skinned Americans, who are Americans that the Americans do not want. If what you tell us is true, that you are interested in the Tahitians and their past, if you really want to protect that past, go home because you are only a thief here. (Gérard, in Julien et al. (dirs.), 1996 p. 65).

⁸ See Geertz (1989) and Teaiwa.

And that is why some Island intellectuals, coming from colonised and especially marginalised peoples assert when necessary that only they are entitled to study their own culture and to attend symposia at which that culture is to be discussed.

A reaction advocating systematic exclusion is nevertheless a rare phenomenon, but it does express a sense of exasperation which we cannot ignore. And therefore, in order to understand what is going on *in toto*, it is important to add another voice, listen to another plea, often in fact heard on the same tribunes. "Give us back our *mana*, which belongs to us anyway."

What do we mean by *mana*? Often, Westerners interpret it as a purely political demand: that of the re-appropriation of the instruments of power. But *mana* is much more than that, because it refers to the spirit, the soul, affection and the mystery from which power springs. *Mana* is the voice of the ancestors and the web of affiliations to the past and the places of being. *Mana* is in other words at the origin of a different world view and refers to the feelings that hide behind the facts and to that *angst* or deep sense of disquiet that so many Western researchers have felt at their very first incursion into the Pacific, this area of land and sea that is in some ways the reverse side of the West.

In referring to *mana*, Pacific thinkers are engaging in a struggle to reclaim knowledge, their knowledge, demanding that it be reintegrated into the social and cultural context in which it is conceived and expressed. This means that this knowledge must be expressed differently and therefore lead to a new language making it understandable to Pacific people as well as to the international scientific community. But what must be done so that the voice of an ancient civilisation is restored to its owners to the extent that it can influence the world's destiny for the benefit of all?

I will explain myself by relating an anecdote often heard in Kanak areas of New Caledonia. One day, Jean-Marie Tjibaou was crossing one of the bridges over the River Seine, near Notre Dame Cathedral, where he used to go and pray with his wife when he was in Paris. Looking at the thousands of people coming towards him, on the pavements, he was struck by the fact that he knew no-one and that no-one knew anyone else and that this was a sea of people, all of whom were alone. At that very moment, he realised he had walked in a few minutes past more people than he could meet in his own country in a whole year! And... in his country, he knew everyone. What struck him was to see how cold and anonymous Western individual freedom was and, on the contrary, how warm and friendly Kanak society was.

Warm and cold: this duality well sums up the dichotomy between two ways of thinking and two ways of being in the world, two civilisations. It is a distinction that

carries us to the very heart of the Pacific, and I will use two examples to try and illustrate it, one from the pen of a Western researcher and one expressed by one of the key contemporary Pacific thinkers.

Bill Clarke is a cultural geographer who lived in the islands for a long time and who, like Joël Bonnemaïson, was to some extent overtaken by what happened to him, “becoming a bit of a poet, a dreamer, a philosopher, without at any time ceasing to feel that he was a geographer”⁹ In an article published in 1994 entitled “Learning from Ngirapo: Indigenous Knowledge and Sustainable Agricultural Development”, he pays homage to man, and through him, to all the Islanders who had taught him so much, making them not informants but moulders of thinking. It was this special experience, some might say “transformation”, that led Bill Clarke to ponder the typically Western way of extracting knowledge from a people and from the context in which it is expressed. It is a process that has the direct consequence of not only deforming knowledge, but making it ultimately useless or impotent with respect to itself.

More specifically, Clarke states that if indigenous knowledge or “IK”, to use the jargon, which is so sought after at the present time as a transcendental ecological value, is relocated, it can then no longer play the role that foreign researchers are so willing to give it in sustainable development.

Having lived for a long time among the farmers of the Papua New Guinea Highlands, Bill Clarke illustrates his comments with references to their gardens. Western researchers use scientific concepts to describe them. To foreign experts, they are ecosystems that should be analysed as such. Consequently they can be neither beautiful nor ugly. They are functional — cold — full stop. But for Ngirapo, a man of the highlands and owner of the place, as for his fellow highlanders, these same gardens are suffused with inherent aesthetic qualities and are therefore works of art, pregnant with meaning, which give pleasure and are as such an object of affection. These ‘exotic gardens’ that Joël Bonnemaïson visited elsewhere in Melanesia, are both private places and warm experiences. Their totally local ecological health is derived essentially from this fact.

In other words, what the Pacific and Pacific intellectuals dispute in Western thought is its compartmentalised and disembodied knowledge. Consequently, what they offer in its place is a form of knowledge integrated into the civilisation that created it. In other words, a warm knowledge rooted in people and place.

⁹ I am quoting with some latitude the sentiments expressed by Joël Bonnemaïson to his thesis examiners.

Tongan by origin, born in Papua New Guinea, one of today's key contemporary Pacific thinkers is Epeli Hau'ofa. Educated in various Pacific Island countries, Australia and Quebec, he then taught at university level in PNG and for two years held the position of 'speechwriter' for the King of Tonga. Since 1997, he has been the Founding Director of the Oceania Centre for Arts and Culture on the campus of the University of the South Pacific in Suva.

Epeli Hau'ofa has experienced a variety of states of mind. Starting off as an 'indigenous' researcher with a Western training, he adopted foreign models in order to 'measure the progress of his fellow citizens' in terms of dependency and economic development. Endowed then with the intellectual training giving him, provisionally, assurance and authority, passed judgement on the destiny of the Islanders in scientific works such as *Mekeo* and *Our Crowded Islands*. Later, his experience as official speechwriter in Tonga enabled him to observe the inherent lack of understanding in the relationships between Islanders and foreigners, the former as beginners in the strange adventure of economic and social development, the latter as preachers within a new world order. At this point he deliberately cast aside his anthropologist's clothes to switch to Rabelaisian humour by writing a very successful collection of short stories called *Tales of the Tikongs*. Later, in a wave of melancholy and despair, he published his first poems and a work of fiction, *Kisses in the Nederends*. But Epeli, despite a phase of painful questioning and occasional blind rage, never descended into despair; today, he is again steeped in confidence.

Epeli Hau'ofa saw two major concerns. The first is to bring the Pacific and its people out of their state of isolation and marginality imposed by the development discourse, in order to create a reference framework commensurate with the new regional geography. His goal is to show how distance, the condition of cultural confinement, within local communities, the smallness of countries and their problematical destinies are pure fabrications of the Western imagination. The reality is quite different. In his view, Islanders live in a universe of dimensions that are as vast as they are variable and thus, beyond local specifics, a fundamental common framework takes shape: the ocean in fact proves to be a warm and familiar space criss-crossed by a multitude of routes and networks joining and uniting the islands since the beginning of time. Thus, Tonga, for example, is in the centre of a huge spider's web pushing its edges out from Nuku'alofa to Auckland, Sydney, Los Angeles, Salt Lake City, etc. All this is just a matter of perspective and a geographical framework that the univocal and accredited worldview masks!

In two texts widely referred to in Pacific intellectual communities *Our Sea of Islands* (1993) and *The Ocean in Us* (1998), Epeli Hau'ofa unceasingly unveils the

new (and very ancient) universe anchored in a mobile perspective which bears the motto “We, the Pacific People”. In this universe, memory is the source of inspiration for the future, nourished by a shared ocean, traversed by many voices and routes, to better build a future full of hope.

Another of Epeli’s deepest concerns cannot be overstressed: to liberate the voice of Pacific peoples, to break once and for all its subordination to forced modes of thinking, totally imported from outside. This in order to find new forms of expression which will at last enable Islanders of the Great Ocean to play their full part in the global dialogue of the universe by saying things ‘differently’ for the benefit of the whole world.

In 1994, Epeli Hau’ofa went to Honolulu in response to an invitation to attend a Pacific writers’ workshop at which, amongst other things, each participant was to read an extract from his or her work. Epeli had just completed a journey to the island of his birth, Misima in the d’Entrecasteaux Group in far eastern Papua New Guinea. His last visit “home” had been thirty years previously and he had kept tender and reassuring memories of it. However, the “paradise” of his youth had been converted into an enormous mining site, a gaping open-cast wound, managed by a Canadian multinational corporation, Placer Pacific. He had no choice that evening but to tell his audience in the most urgent and explicit way possible what had happened to the islanders of his youth. He proceeded, in an almost impromptu manner, depressed and angry, to give a three-part testimony-lecture “Stories of Misima”, using the threefold technique, to read-feel, to interpret and to be in the world.

Conducting himself first as a qualified and experienced researcher, Epeli told the ‘true story of what happened’ to Misima since its first encounter with the West: the brutal arrival of gold-diggers from Queensland; the installation of the Australian colonial regime; the birth of a millenarian movement (of opposition); World War Two, with the Japanese invasion and the Australians’ flight, followed by their unexpected return at the end of the War; a public hanging, to make an example of some Islanders who had dared to oppose and to eliminate some of the colonisers, this abruptly ending the proto-nationalist movement: the arrival of Placer Pacific and the subsequent destruction of gardens, forests, rivers, fishing grounds, and even the mountain, gradually dynamited out of existence by the foreigners.

“That is the island’s destiny. And that is History.”

In a second part, fully assuming his Islander identity, Epeli switched to oral tradition in order to more effectively deliver “a story that I have invented and that is based on History”, and which goes more or less like this.

“Once upon a time, there was an island...”, with a mountain in the middle and a cave at the mountain’s summit. At the bottom of the cave was a hole leading to Paradise. Here lived the islanders in a state of perfect happiness. Only their chiefs

worried about the possibility of their Paradise being discovered one day and invaded by foreigners and that is why they had sent some of their people to guard the entrance to the cave, make gardens, build villages, protect their island, trade, bury their dead and make sacrifices to the ancestors who lived down below. The advent of outsiders “resembling Australians”, suddenly broke this equilibrium. People from outside hastened to raze their villages, kill their pigs, shoot their warriors in order, as an elder said, to find the “path that leads to Paradise”. The villagers gathered at the entrance to the cave to ask for help from the people down below. Then, one day, the foreigners left on a boat, as they had arrived, unannounced, and it can be surmised that their departure caused the islanders to celebrate joyfully.

But as the celebrations were in full swing, another boat hove into sight, this one loaded with bulldozers and helicopters. They started blowing up the island and the elders said that these new strangers had come to “dig their way down to Paradise”. Out of fear of losing contact with their ancestors down below, the islanders took refuge inside the cave. But there was an enormous explosion and the cave entrance collapsed on top of them. And that was the end of the story.

Except that...as the evening’s master story-teller said, “they were lucky because they ended up rejoining their ancestors”.

But then in a third part, Epeli Hau’ofa turned to his own literary output to read an extract from his novel *Kisses in the Nederends*. It was the part that addresses the issue of imperialism “...one of the most obscene things that has ever happened”. The book tells the story of a person who suffers from an atrocious pain in the arse and who goes round a series of healers looking for a cure. He meets Seru, who has the incredible dream that ‘that the human body is a microcosm of the world’. The body is populated by Upper Tuktuks who inhabit the brain and by Lower Tuktuks who inhabit the abdomen, the arse and the anal region. The former are convinced of their superiority and manage to convince all the others of their authority by inventing a system of hierarchies that includes all the inhabitants of this bodily universe. However, they covet the resources, especially the Liebfrau Fromage and the Nambawan Ninongs, of the region occupied by the Lower Tuktuks. Despite the latter’s resistance, they bombard the cave where the Nambawan Ninongs are stored and the swamps where the Liebfrau Fromage is to be found, invading the region, killing the Lower Tuktuks and taking their riches. But in so doing, the Upper Tuktuks catch a terrible pain in the arse.

For Epeli Hau’ofa, this painful battle inside the human body is a metaphor for the modern world, economic development, North-South relations and therefore the dilemma of the Island Pacific. In order to tell this story, he resorts to grotesque realism using humour, satire, exaggeration, degradation, etc., but what is important to remember is that in order to cure anyone’s ills, the world must be examined and treated as a whole....

This is how Epeli Hau'ofa manages to show how the role, function and experience of the researcher, the Pacific Islander and the novelist can be interlaced and complementary in one and the same person. And how, also, the juxtaposition and conjunction of different genres — history, myth and fiction — can sharpen the power of explanation.

Although he has given this lecture several times since 1994, Epeli always refuses to provide it in written form and make it into a publication. This, in order to remain completely free. And also for two other reasons: firstly, to testify to the fact that most of the world's cultures are essentially oral; and secondly to be able to express things differently. Because Epeli is convinced that power lies in the spoken word, as much in its flexibility as in its ability to respond to events, in its power of explanation and its ability to join the Pacific Islander in his own culture. This in the end enables him to escape the subordination to which he has been subjected by the world system.

Because of its originality and the impact it had, this lecture has to some extent become the model and the prototype for many lectures given in recent years by Pacific intellectuals. These are talks which are characterised by a free and inter-penetrating mixture of science and poetry, testimony and rationality, emotion and ritual, appealing simultaneously to the heart, the soul, the spirit and reason. The idea is to culturally appropriate the field of one's experience as a foundation for any intellectual communication, in order to create therein a situation in which the stranger will be disturbed and in which "people will be afraid of us" (Haunani Kay-Trask). Because it is time for Islanders to join the conversation, "so as not to be like leaves blown about by the wind".

It would be easy to interpret this desire to construct a Pacific "intellectual space" as an act accomplished solely by Pacific Islanders with regard to Western scientific practice as a whole, especially in the light of the writings of Haunani-Kay Trask and Linda Tuhiwai Smith. It is certainly true that the dominant traits in the vast majority of Western thinkers are rigour and detachment, motivated by the rules of disciplines, scientific requirements, theoretical considerations and the internal dynamics of metropolitan institutions of higher learning, which cause a feeling of *désarroi*, anger and frustration for many Pacific thinkers. And yet, a counter-current is emerging in the West also, and especially in the francophone world. I am of course thinking of the work of Joel Bonnemaison, in his pursuit of Island visions and discourse and the geographical memory inscribed in the magic of Melanesian places, and in his desire to say things in another way, and to his commitment to cultural survival and his deep desire to "recreate the unity of the world".

But Joel was not alone, far from it. He was a member of the school of tropical geographers and thinkers largely free of the restrictions imposed by disciplines, and centred on IRD, who sought to remain untrammelled by staying “close to the source”, giving priority to “listening attentively to the people” (Antheaume et al., 1983: 10) and who opted for “a long and peaceful stay” (in the field), “taking a friendly look” at nature (Bonnemaison, 1993: 55). Intuitively they knew that “any study relies in the final analysis on the meeting of two truths, that of the researcher who visits and those of the people who inhabit the earth” (Bonnemaison and Peltre-Wurtz, 1993: 6). This “school”, with its wide range of writing and thought, continues to astonish us in its remarks on geographical practice and its understanding of the Melanesian universe or its criticism of the development discourse or indeed its attempt to “extrapolate this cultural appraisal to the world scale” (Champaud, 1997: 39).

Beyond the strictly geographical field, something else can be sensed looming on the horizon. I am thinking in particular, of this new cultural and intellectual space coveted by the “geopoeticians”, under the inspiration of the essayist, nomadic poet and former teacher of XXth century poetry at the Sorbonne, Kenneth White. These are people who seek to “read the lines of the world”. These are thinkers who know that the biosphere is threatened and that contemporary life is influenced by a ‘strange disease’, this crazy desire to be in control of everything, coupled with a chronic inability to weigh the impact of our acts on the world. In geopoetics there is a concern to “get back to basics”, through the creation of a “unitary field” in which science and poetry, rigour and meditation are again gathered around the big issues of the very meaning of life on earth.

The geopoetical approach comprises three “modules”, which are closely interdependent: firstly, an affirmation that the primordial intelligence is poetic; secondly, the requirement for scientific rigour and lastly, the need to gravitate towards nature. To observe, allow to emerge and express: these are the elements forming a school of thought close to cultural geography and which in many respects are evocative of the work of Eric Dardel, *L’Homme et la Terre*, (Man and Earth) which the discipline received in total indifference when it was first published in 1952.

And lastly, there are the travel writers, those who write accounts of their journeys, that are so popular at the moment in the English-speaking world: Bruce Chatwin, Paul Theroux, Barry Lopez, and others. They are never far from the spirit of place, and the gods they seek are never dissociated from their geographical incarnation. The greatest of them, to my mind, is Barry Lopez, the author of *Arctic Dreams*, who tried so hard to track the geographical desire and imagination of the Nordic universe. In a magical text entitled ‘American Geographies’, Lopez writes:

If I were to now visit another country, I would ask my local companion, before I saw any museum or library, any factory or fabled town, to walk me in the country of his

or her youth, to tell me the names of things and how, traditionally, they had been fitted together in a community. I would ask for the stories, the voice of memory over the land, I would ask to taste the wild nuts and fruits, to see their fishing lures, their bouquets, their fences. I would ask about the history of storms there, the age of trees, the winter color of the hills. Only then would I ask to see the museums. I would want first the sense of real place, to know that I was not inhabiting an idea. I would want to know the lay of the land first, the real geography, and take some measure of the love of it in my companion before I stood before the paintings or read works of scholarship, I would want to have something real and remembered against which I might hope to measure their truth." (Lopez, 1998: 144)

It seems to me that a testimony such as this in its own way responds to the deepest expectations of Pacific intellectuals... and that the geographical extremes manage to touch each other here.

How should I conclude? Perhaps by recalling the joyous verbal flight of Derek Walcott, the poet from Saint Lucia in the West Indies and 1992 Nobel prizewinner for literature, who exclaimed, talking about his own islands:

At last, islands not written about, but writing themselves.

May his wish also come true in the Pacific! Not only to better understand Oceanian civilisation, but in order to be able to build better bridges between all these cultures on the margins which are now in the process of becoming a new centre, dispersed perhaps, that the world so badly needs to survive. Otherwise, we may miss the opportunity irremediably. And we the Westerners will just have to admit that, to quote T.S. Eliot, that "we had the experience but missed the meaning". Because we were incapable of taking advantage of this compulsory pause to plunge into the silence of the islands and listen to the discourse of the Islanders. As for our Pacific colleagues, they may as well just again take refuge in silence.

The time is long overdue for us to cease dissociating intellectual space, geographical space, aboriginal space and Pacific space...

Rural-urban Migration in Papua New Guinea: a Human Ecological Discussion

Ryutaro Ohtsuka

I would like to express my sincere thanks to the organizing committee of this symposium, particularly Mr. Ambassador, Pierre Garrigue-Guyonnaud, for giving me the opportunity to come here and read a paper.

I have studied in Papua New Guinea, mostly in rural areas, as a human ecologist. Based on my research experience, I considered which of my findings may contribute to an understanding of identity in the Pacific, and I have judged that rural-urban migration, which prevails in this country, is one of the relevant topics.

Thus, what I am going to talk about is:

First, a brief introduction to Papua New Guinean peoples.

Secondly, I would like to present my view about the relationship between rural-urban migration and the identity or identities of Papua New Guinea peoples.

Then, I will present some findings of our recent works on two contrasting populations, including those in their homelands and those who migrated to Port Moresby, the capital of Papua New Guinea. This study was designed to clarify cardiovascular risk factors, because cardiovascular diseases are prevalent in this country and have become a central focus in medical ecology.

As you know well, the peoples of this country are broadly divided into two groups, according to prehistoric migration. Non-Austronesian-speaking peoples reached this island country first, perhaps more than 50,000 years ago. At a second stage, Austronesian-speaking peoples came to the northern part of the main island several thousand years ago, and then moved into the islands in the north-east.

One of the well-known characteristics of Papua New Guinean peoples is a great diversity of languages, particularly among the Non-Austronesians. This seems to be a major factor for the people's recognition of ethnicity and/or identity.

Administratively, the whole country is divided into the National Central District, or Port Moresby, and 19 provinces. The 19 provinces are broadly classified into 4 regions.

Austronesian peoples inhabit the bulk of the islands and the coastal area of New Guinea. In other areas, that is, most areas of New Guinea, and the whole Highlands and Papua, are inhabited by non-Austronesian peoples.

According to the 1990 Census, the total population of this country was about 3.6 million, and the majority still live in rural areas. The population of Port Moresby is a little less than 200,000, but Port Moresby is much larger than any other urban center.

When the residents of Port Moresby are divided by the birthplace, only 42% were born in Port Moresby, reflecting a large number of migrants from rural areas.

I think that the identity or identities of Papua New Guinea peoples are based on various aspects, and I have attempted to categorise those as biological, sociocultural and cognitive.

Here, I list major items which are related to 'identities' and which change owing to rural-urban migration. For sociocultural aspects: occupation, dietary habits, language spoken, daily contact with other groups, and marriage organisation. For biological aspects: body physique, genetic traits, and susceptibility to cardiovascular disease. The cognitive aspect is, of course, very important, and among Papua New Guinean peoples, I think that their cognition of relations with other ethnic groups is particularly significant.

However, I must say that our study does not systematically treat all items listed here.

The subject populations of our study are the Balopa who are an Austronesian group whose homeland is on Manus Island, and the Huli, a Non-Austronesian group, in the Southern Highlands Province.

When one compares three selected sociocultural characteristics for the Balopa and Huli migrants, the two groups markedly differ. The Balopa migrants have had jobs in the formal sector much more than the Huli migrants and lived in their own houses in much higher proportion. The residences of the Huli peoples are called settlements, which have been spontaneously developed, like squatters.

These marked inter-group differences are largely determined by the people's lifestyle not only in Port Moresby but also in the homelands. The Balopa are one of the groups who were most Westernized owing to early contact with Europeans, including missionaries who started schooling almost a century ago. And, in fact, the Balopa people have depended largely on cash-earning plantations of coconut, and then cacao, peanuts, and vanilla. In contrast, the Huli have long been isolated from urban centers and maintained their traditional lifestyle. These differences reflect lifestyle or living standards in the homelands, represented by their exposure to education.

According to our research experience, the Balopa migrants and the Huli migrants in Port Moresby have lived in different places and have had no contact with each other.

A map showing the location of settlements in Port Moresby, originally drawn by my colleague, Dr. Kumagai. The settlements are categorised into Papua, Highlands and New Guinea according to the residents' homelands. Each settlement is usually inhabited by a single ethnic or language group or several adjacent ethnic or language groups combined. The reason why there is no settlement for the migrants from the islands can be explained by the fact that the migrants from the islands do not live in settlements but in formal residential areas. What I would like to emphasise is that the migrant groups live separately in Port Moresby.

I will come back to the findings of our study. This shows body physique and nutrient intake, which were measured in both homelands and Port Moresby.

For body physique, please see BMI or *body mass index*, which is a good indicator of body physique, that is, body weight in kilograms divided by the square of body height in meters. There are two major observations. First, BMI values differ between the Balopa and the Huli in the homelands, especially in females. A particularly low BMI value for Huli females derives from their high energy-consuming agricultural activities, and a particularly high BMI value for Balopa females is explained by their shorter time spent in agricultural work.

Secondly, when BMI values are compared between the homeland and Port Moresby, they are higher in Port Moresby in any sex/origin groups, particularly the Huli females.

Another determining factor of BMI is dietary pattern. Since we failed to obtain systematic data of food consumption among the Balopa migrants, I cannot comment on their nutrient intake. For the Huli, the migrants registered much larger amounts of protein and fat, and this is because the Huli in the homeland eat large amounts of sweet potatoes and other carbohydrate-rich foods, while the migrants tend to eat fatty foods, such as fried wheat flour, broiled and tinned fish.

Finally, I would like to discuss the two migrant groups' cardiovascular risk factors. In this overhead, I listed six items, body mass index, systolic and diastolic blood pressures, and three serum lipid indicators, that is total cholesterol, HDL cholesterol, or high density lipoprotein, and lipoprotein-a. Comparing the mean value and the normal level, only Huli male's HDL cholesterol is below the normal level, but, in all indicators, some proportions of each sex/origin group should have a level outside of the normal level.

Hypertension was determined by systolic and diastolic blood pressures combined, that is, a person whose systolic pressure or diastolic pressure exceeded the normal level was regarded as hypertensive. There are three major findings. First, the proportion of persons at risk is highest in those showing low HDL cholesterol levels. However, I cannot explain the reasons why in males the Huli are more at risk and in females the Balopa are more at risk.

Secondly, obesity, which was determined by body mass index, is a high risk factor for the Balopa. In addition, more than 30% of Huli females also showed recognized obesity. Body physique is primarily determined by the balance between energy intake and energy expenditure, or in other words, reflecting dietary patterns and daily activity patterns.

Thirdly, among the Huli, both males and females, a large proportion had higher lipoprotein-a values than the normal level. An important fact concerning lipoprotein-a is that this serum lipid level is genetically determined to a large extent. Our examination of lipoprotein-a is, perhaps, the first trial for Papua New Guinea populations or Oceanic populations as a whole. Thus, it is difficult to make generalizations, but there is a high possibility that the Highlands peoples or Non-Austronesian peoples are genetically vulnerable to cardiovascular diseases due to their high lipoprotein-a level.

To sum up, our study highlights different cardiovascular risk factors for the Balopa and the Huli.

Occupation and dietary pattern tend to change soon after rural-urban migration. Also, body physique tends to change soon after arrival in the urban area.

Though we did not collect systematic information, the migrants' language and their daily contact with other groups may change in a short period after migration. About language spoken, as you know well, many peoples in Papua New Guinea, even in rural areas, can speak pidgin and thus language problems have become negligible now.

Concerning daily contact with other groups, there are two different effects, one leading to friendly relations with other groups, but another leading to hostile relations with them.

More important is marriage organisation. It can be supposed that probabilities of marriage between a male and a female from different groups increase due to living in the same urban area, but such marriages have taken place very infrequently. The peoples who migrated to Port Moresby have tended to maintain their traditional marriage pattern, and in fact, they usually find spouses from the same ethnic groups.

For genetic traits, as represented by differences in lipoprotein-a between the Balopa and the Huli, Papua New Guinea peoples appear to maintain their own genetic traits for a long period.

The final point is the people's cognitive aspect about identities in relation to rural-urban migration. Increased daily contact with other ethnic groups in Port Moresby leads to development of friendly relations in some cases, but more generally, inter-ethnic group hostile relations have been strengthened, reflecting the occurrence of inter-group conflicts. Also noted is the fact that relations with other ethnic groups have become more complicated or multi-layered. In the case of the Huli, for instance, they have had hostile relations with the Kono, one of the adjacent ethnic groups, in

the homeland. In Port Moresby, these two groups sometimes made an alliance in fights against some groups from other provinces. Soon after, these two groups tend to become hostile to each other because of the occurrence of fighting between themselves in their homelands.

My conclusion is that identities of Papua New Guinea peoples should be considered from a number of angles, and that rural-urban migration tends to trigger assimilation of different ethnic groups in some aspects such as daily lifestyle and body physique but not in some other aspects, including genetic traits, marriage organisation and cognition for other ethnic groups.

Recent Changes in Pacific Island Christianity

John Barker

During its short history in the Pacific, Christianity has spread so rapidly and thoroughly that themes and symbols of the religious tradition figure in most imaginings of identity, at all levels of society. This has rarely meant the complete obliteration of indigenous-based identities, contrary to the dire predictions of mission critics. On the contrary, Pacific islanders have blended and juxtaposed Christian and indigenous elements of identity in a myriad of ways, often consciously, but more often through tacit accommodations. We have many reports from across the region of local peoples reinterpreting their oral traditions in terms of biblical stories, identifying ancestors and ancestral places with key biblical narratives and Christian values. Pulapese Catholics, to take one typical example, believe that conversion served to strengthen 'traditional' values of love, pity and compassion (Flinn 1990); on Santa Isabel in the Solomon Islands, Christian teachings reinforce the institution of chieftainship (White 1991); and a Hawaiian theologian has written, to great acclaim, an interpretation of the history of his people based upon the Christian diffusionism of Father Wilhelm Schmidt (Kikawa 1994). Christianity also figures heavily in emerging expressions of nationalism. The Papua New Guinea constitution gives equal recognition to ancestral traditions and Christianity; Vanuatu's national motto is *long God yumi stanap*; while Fijian nationalists found justifications for the military coups in biblical stories, which they relocate to their own islands (Rutz 1995).

In retrospect, these kinds of accommodations should not seem too surprising. As is often pointed out, the history of Christianity from its origins 2,000 years ago has been one of a syncretic mixing with local cultures (Hefner 1993). The employment of Christianity in nationalist ideologies is also nothing new. What is far more remarkable is the shift in attitude of most of the founding mission churches. Not that many years ago, many missionaries and indigenous clergy would have looked with suspicion or hostility upon many of these blendings, seeing them as evidence of the continuing

hold of 'animist' belief systems. But over the past thirty years the old missions have largely been replaced by island-based churches and the founding churches have embraced markedly more open attitudes towards the interface between Christianity and culture (Arbuckle 1978). The buzzwords today are 'inculturation', 'localization' and 'contextualization'. Theological institutions teach not only the ancient biblical texts, but about Oceanic cultures and languages. And the most promising students write 'black' and 'brown' theologies drawing from all of these sources (Trompf 1987).

Pervasive as it is, many consider this fusion of Christianity and tradition in Pacific identities to be very fragile. It is obviously threatened by the secularizing forces of the expanding global economy. Pacific church leaders, however, have long identified a more direct threat. Echoing a widely shared view, the late Sione Latukefu wrote of an "invasion of new religions movements into the Pacific region since World War II" that was drawing members away from the "established churches" into far more theologically conservative expressions of Christianity (Ernst 1994:v). In the recent past, church leaders in Papua New Guinea and Vanuatu had lobbied their respective governments to curtail the growth of these new missions, without success. In 1989, the Pacific Conference of Churches and Pacific Theological College hired a German sociologist to undertake a three-year study of 'new religious groups'. The resulting study, *Winds of Change*, is an invaluable survey, containing an abundance of quantitative and qualitative information not only about the 'new' groups but the established churches. Ernst's conclusions directly back up the greatest fears of Pacific church leaders. He states that 'the type of Christianity promoted by the New Religious Groups is — generally speaking — a form of Christianity particular to the US. There is nothing Pacific, local, or contextual in this...' (ibid: 285) He goes on:

There is a need to formulate a clear alternative to the theology of the New Religious Groups, which is, from the author's standpoint, oppressive and paternalistic. In light of historical, comparative and critical study, their theology is not biblically sound. Moreover, the fundamentalist theology, prevalent in most of the New Religious Groups with their focus on individualism, has nothing to offer for the variety of social, economic and political problems in the present or future (Ernst 1994:287).

One might be tempted to dismiss such accusations as a case of the pot calling the kettle black, but Ernst backs up his conclusions with a rich and carefully considered body of evidence, much of it gathered directly by himself. This evidence makes clear that, with the significant exception of the Roman Catholic Church, the 'mainline' churches in the Pacific are indeed losing membership to a variety of mostly evangelical, fundamentalist and Pentecostal groups, along with the Mormon Church. Further, these groups are indeed markedly 'American' in style and draw heavily upon American home churches for support and leadership. Just as significant, it is quite clear that many Pacific islanders are attracted by the conservative and individualistic

ethos of these churches. Members of these churches have a markedly more hostile attitude towards indigenous culture, which they identify with 'paganism'. They may eschew a wide range of customary behaviors for themselves and their families. Increasingly, one hears reports of adherents condemning and interfering with a variety of syncretic performances ranging from local death rituals to national cultural festivals (Errington and Gewertz 1995; Miles 1998).

Ernst's data on religious shifts in Oceania are compelling and need to be taken seriously, but I am far from convinced by his interpretation. In this short paper, I offer a critique of the main points of Ernst's argument. I suggest that much more attention needs to be paid to what Pacific islanders themselves make of the alternate religious identities now available to them. From this perspective, the key change we are witnessing is not so much an 'invasion' as an increasingly diversifying religious marketplace that more closely resembles the range of alternatives found in other areas of the world, with majority Christian populations.

Ernst's Argument: A Critique

Despite its sociological trappings, Ernst's general argument is easily recognized as a mild jeremiad. It goes something as follows: In the recent past, a form of Oceanic Christianity, founded on the inherent communal principles of indigenous cultures and early Christianity, emerged across the Pacific islands. Even as this was happening, however, the socio-economic conditions that sustained autonomous village culture were being undermined by the increasing penetration of global capitalism. An ever-increasing number of islanders, particularly the young, found themselves alienated from their traditional cultures as they received Western education, moved to urban areas in search of elusive jobs, and experienced the inequities of a monetized economy. Rather than responding to these conditions, the Pacific churches became complacent. An entrenched oligarchy, fattened and sometimes corrupted by the privileges of seniority actually blocked the path of younger more innovative clergy who might have better responded to the changing situation. In the absence of a response from the Pacific churches, new sects invaded the Pacific region offering theologies based upon individual salvation rather than communal responsibility, widening the gap between islanders and their local churches and replacing a distinctly Oceanic Christianity with a one-size-fits-all American religious identity. A truly Pacific-based Christianity will only be restored when the island churches address the changing conditions experienced by their congregants and develop theological sound answers to their daily problems.

As a call to arms directed at mainline clergy, Ernst's argument seems compelling. But it makes less sense as historical or sociological analysis. This becomes quite clear if

we shift our perspective from the experiences of the churches to the types of choices being made by individuals and local communities — that is, shift from a top-down analysis to a bottom up. Ernst's own data, which include detailed interviews with both members and clergy of the 'new' churches, allows one to do this. From the perspective of the people moving into the new religious groups, three of the assumptions that Ernst makes in his jeremiad become questionable. First, the rapidly expanding churches appear less clearly 'new' and externally driven. Second, the decision of individuals to shift religious allegiance appears less anomalous, less the result purely of some form of spiritual deprivation. Third, it is questionable whether membership in the 'new' churches necessitates a complete break with indigenous identities and cultural traditions. Let me take these points up in turn.

Anecdotal evidence certainly suggests that a new missionary invasion of Oceania is underway. Huge 'holy-roller' type Pentecostal churches have arisen in many of the larger urban centers. They provide venues for enthusiastic Christian revivalism that sweeps through the hinterlands. The impression, then, is that very new and largely Pentecostal churches are making the greatest gains.

Ernst's carefully culled data on church memberships as of the early 1990s suggests a more nuanced picture. With the exception of the Baha'i Faith — which is the only non-Christian introduced religion making inroads among Pacific islanders — all of the churches experiencing the most expansion have been present in Oceania since at least the 1920s. The largest by far, the Church of Latter-Day Saints (Mormons), has been in Hawaii for well over a century and sent its first missionaries to the southern islands in 1844. With the significant exception of the Assemblies of God, none of the most quickly growing churches are Pentecostal. It is true that these churches were founded in the United-States and that they receive considerable support, financially and in terms of missionaries, from their home churches. But it should not be ignored that a considerable number of the evangelists for the Mormons, the SDA, the Assemblies of God and the Jehovah's Witnesses are in fact Pacific islanders — repeating a pattern of religious dissemination established long ago by the 'mainline' churches. What we are witnessing, then, at least in terms of actual church affiliations appears to be as much a redistribution of members between already established Pacific churches as an invasion from without.

What, then, is one to make of the rallies, revival meetings, the crusades and so forth — that is, the most visible face of the 'new' Christianity in much of the Pacific? Research is needed here, but my impression is that many and likely most of these endeavours are organized by para-church organizations, loosely affiliated with a broad range of evangelical churches. Many who regularly attend these events do not necessarily leave their home churches. Indeed, many seem to be taking back the enthusiastic forms of worship they experience at rallies and revivals to their own

home churches. It is significant, I think, that the 'new religions groups' have grown almost entirely at the expense of Protestant and Anglican congregations. Roman Catholics seem to be retaining their members. At the same time, many Roman Catholic congregations in Oceania, as elsewhere in the world, have adopted forms of Charismatic worship, very similar to Pentecostals — a trend that can be observed in Anglican and other mainline churches. If we use the term 'Pentecostal' to describe a worship type, there are likely more of them today in the 'mainline' churches than in self-defined Pentecostal denominations.

I also have strong doubts whether the growing popularity of groups like the Mormons or the Seventh-Day Adventists can be adequately explained in terms of various forms of deprivation that is, as a kind of anomaly that deserves a distinct kind of explanation from, say, becoming a Catholic or Lutheran. It needs to be borne in mind that people choose a church membership for a wide variety of personal reasons, which often include hopes for social, material and political gains. Critics often account for the growth of the 'new religions groups' in terms of the considerable resources their home churches in the United States especially are pouring into the Pacific. There is some truth to this. I know islanders who became Mormons in part because they hoped to gain acceptance into Brigham Young University and from their access either into the United States or at least better-paying jobs back home. In Papua New Guinea, it is widely believed — probably with good reason — that SDA schools are far superior to government ones. Again, however, Ernst's data present a more ambiguous picture. People who join the 'new religious groups' — both the large and the much smaller new fundamentalist and Pentecostal sects — incur considerable material and social costs. Universally, they are expected to tithe — give 10% of their income directly to their church — and to contribute funds and labour regularly to church projects. They pay high school fees for their children. Moreover, in many cases, they must endure the hostility of neighbours and kin who object to their churches. They are expected, as well, to maintain the strict moral codes and rules of behaviour specific to their churches. Compared to the ease with which one may join the mainstream denominations, it would seem to take a considerable act of will to join most of the rapidly growing groups.

But perhaps the material rewards still outweigh the personal costs? I do not think we should make this assumption without direct research into the question. Bear in mind that competing missions have a very long history of accusing their rivals of 'sheep stealing' through various forms of bribery. Also, bear in mind that all of the mainline churches continue to receive significant revenues from their founding churches located in Western countries. This income may be less visible simply because these churches are far larger than even the largest of the recently growing groups. The Anglican Church of Papua New Guinea, for instance, is easily the poorest of the

national churches in that country. All the same, it operates several rural hospitals and two of the best-regarded high schools - endeavours made possible only with steady financial support from overseas.

The most troubling aspect of the claim that various deprivations motivate islanders to join the 'new' churches is that it forces us to discount or ignore the reasons they themselves give for their decisions. Such motivations cannot be summarized in a short paper, but it is of interest that the people Ernst interviewed stressed positive spiritual motivations for their conversions. That is to say, they do not present their new religions homes merely as refuges or as 'answers' to personal problems.

As I noted before, there are considerable personal costs involved in joining most of the new religions groups. Most of them embrace theologies that are, in Weberian terms, world-denying. They believe that humans live in a state of sin and are constantly tempted by ever-greater dangers. Members of these churches embrace strict behavioural codes that mark them apart from the surrounding community. In many cases, a physical separation from non-believers is one of the key marks of commitment. Evangelization thus usually entails pointed criticism or condemnation of the conditions of this life. Virtually all groups condemn the use of drugs and alcohol, divorce and polygyny, gambling and so forth. Most also may condemn a variety of customary practices which, from their perspective, entail the worship of ancestors, local spirits and gods and thus lead people away from the worship of the Christian god.

The theologies of the new religions groups vary greatly, but with the main exception of the Baha'i Faith, all emphasize a personal relation between the believer and God. The rhetoric of 'conversion' represents the convert as making a complete break from a sinful world. On a social level, this implies that the convert is breaking with his or her community, especially practices and beliefs that elevate communal ties. In turn, she or he is embracing far more individualistic notions of spirituality, ones that have no necessary connections to their own ancestral cultures. Given this pattern of conversion, it would appear that those who become, say, Seventh-Day Adventists are among other others abandoning their cultural identities as Oceanic peoples for a generic individualistic Christianity. Because they view the world as essentially sinful and condemned, believers typically eschew attempts to improve or transform economic and political conditions, at least outside of their own congregations.

Clearly, joining one of the new religious groups entails adopting a highly critical stance towards one's own life and society. But does this entail an abandoning Oceanic culture and identity for a persona of American-style individualism? I think not, for three reasons. First, we know from a wide array of empirical studies that except under the most oppressive situations, people's beliefs and behaviours continue to be shaped by cultural orientations learned in early childhood. Studies of Mormon communities

in Tonga and of fundamentalist Christians on Malaita demonstrate clear cultural continuities. They also indicate that islanders are well aware that their styles of Christian practice and belief vary from those of Europeans and other outsiders, that is to say, that they have a distinct cultural style (Burt 1994; Gordon 1990). This should not surprise us. After all, the history of missionization studies in Oceania and elsewhere is littered with predictions of the utter collapse of indigenous culture that turned out to be too extreme. A second reason for caution comes from the long observed fact that there is often a large gap between official theology and actual practice. Different congregations and individuals develop ongoing relationships with neighbours that contradict the official rules. In the communities in which I work in Papua New Guinea, for instance, I have often observed members of a small Pentecostal church participate in mourning ceremonies that involve invocations of ancestors. The leader of the group, like other Maisin men, shouts out the name of one of his ancestors when he hurls his hunting spear. Another man, who is a prominent member of the Seventh-Day Adventist church, takes a great personal interest in the oral traditions of the Maisin. Finally, I also question whether we should identify the theologies of these churches as 'American individualism' and leave it at that. This kind of labeling ignores the differences between the new religions groups, and especially the marked communitarian aspects of several of them, notably the Mormons. Further, it suggests that they represent a key dimension of American culture. In fact, these are distinctly minority religions in the United States. Most mainline churches there, as in Oceania, explicitly reject their theological stances.

To sum up, I have questioned three assumptions Ernst makes in his jeremiad: the idea that the 'new religions groups' are that new or external to the Pacific religions scene; the assumption that conversion to them results from deprivation; and the notion that converts are shedding their Pacific identities for an American one. To conclude, I want to turn to Ernst's key assumption: that a distinctly Oceanic Christianity needs not so much to be created as restored. A consideration of this assumption, I think, points to an alternate way to understand the changes sweeping Oceanic Christianity today.

The More Things Change...

In the two thousand years of its existence, Christianity has developed within a dialectic between church authorities and communities of converts — that is, between the austere Christianity of the churches and the cultures in which believers live. In this sense, distinctly Oceanic expressions of Christianity came into existence when the first islanders became convinced that the Christian god was real and needed to be responded to. The history of Christianity in Oceania, as everywhere else, has been

one of an often tense and conflicting creative interaction between local and authorized popular and official versions of the religion. In this sense, there was never a 'golden age' of Oceanic Christianity. Indeed, the attempts of the mainline churches to reconcile themselves with indigenous cultures have been marked by many ironies and tensions as local congregations have resisted pressures from church leaders to restore long-abandoned ceremonies, once condemned as 'pagan' (Arbuckle 1978). The pace and intensity of the dialectic between official Christianities and local accommodations has increased markedly over the years, but it is the same dialectic. Perhaps the Pacific has entered a new phase, but not a new religious world.

Attempts to make sense of the present situation from the perspective of only one side of the dialectic are bound to produce skewed pictures. In his model of religious change in the contemporary Pacific, Ernst writes from the perspective of the churches and thus diminishes the creative role of Christians in creating their own spiritual worlds. Although I have not discussed them here, some well-meaning missiologists and anthropologists go to the opposite extreme, seeing Oceanic Christianity purely as a reflection of underlying indigenous cultures (Barker 1992). Perspectives like these stress the cultural gulfs between the missionary and the native, the West and the Rest. I am convinced instead that Christianity in Oceania has been moulded in a continuing back and forth movement. There is continuity and change and that old pattern continues in the 'new' vessels of growing churches.

In stressing the continuity of a dialectic, however, I do not mean to suggest that the present situation is merely more of the same old stuff. I do think that Christianity in Oceania has entered a state that is markedly different than that which existed in the recent past. This state strongly resembles that found in Christian areas around the globe — that is, the rapid growth of American-based forms of Protestantism (and derivatives like Mormonism) at the expense mostly of older Protestant denominations. Pentecostal forms of worship have proven especially popular, both within self-identified denominations and as charismatic movements within the established churches. The expansion of formerly marginal sects into the religious mainstream has alarmed authorities in the mainline churches around the world, who have watched their influence decline as they have lost members and in many places a religious monopoly. On a global level, then, what we seem to be witnessing is an expansion of the Christian marketplace, particularly in Third World countries. The direct ties between specific communities and denominations have long been broken in most industrial countries where people may choose between membership in several denominations, or none at all. In much of the rest of the world, the practicalities of voluntary membership in a church are only now becoming possible (Poewe 1994).

As the religious marketplace becomes more diversified, competition increases between the churches promoting their own 'products'. This is clearly happening in the

Pacific islands, with the result that various Christian symbols and activities have become far more visible, prominent and aggressively marketed in recent years. Revivals, travelling 'crusades', evangelical radios, expansion of Christian media, and so forth, are among the most visible signs. Much of this material is penetrating even into the most remote areas, with the result that people everywhere are aware that they have options as Christians.

To date, there has been very little research in the Pacific Islands, as compared to Latin America and elsewhere, of what local people are making of these increasing religious options. Ernst's study lends important insights into the effects of migration and urbanization on religious identity, especially in the central Pacific. Much more attention needs to be given to this. Anthropologists working mostly in Melanesian countries are beginning to report on two separate but widespread developments in rural areas. Since the late 1960s, revivalistic and Pentecostal religious movements have swept through many parts of the interior of Papua New Guinea (Barr 1983). These popular movements are locally led, often by female prophets, and draw heavily upon indigenous themes of health and morality. One of the most striking features of these movements, is the rapid dissemination of certain themes and narratives, many originating from some of the most extremely fundamentalist churches in the West. Strathern and Stewart and their associates have documented the rapid diffusion of apocalyptic Christian themes in the highlands, including a virulent demonization of Roman Catholics. Why these ideas as opposed to others in the Christian marketplace have proven so popular and what they mean to local people are matters now under investigation.

Rural people living in long-Christianized areas seem less interested in apocalyptic scenarios and less prone to religious movements, although Pentecostal influences have been felt here too. In most of these communities, villagers have long identified themselves with a single church — a reflection in part of the colonial practice of assigning different regions to different missions. This is changing as members of these communities who have lived for a time elsewhere decide to introduce new denominations back in their home villages. This inevitably produces tensions because it threatens to dissolve the identification between the community and a specific denomination. Different communities seem to be responding to these new pressures in different ways. In some places, whole villages have shifted their religious affiliations between denominations, looking for the best 'fit'. In other places, members of the established denominations and the new ones have split over their notions of what is acceptable in indigenous culture and Christian practice (Errington and Gewertz 1995). In their area the establishment of new village churches has left in its wake two murders and at least one church burning. Even as this has been going on, however, the established church has been markedly more evangelistic in it, music and liturgy. The reality of different Christian identities in village society has not resulted a loss of identity, but it does make identity more of an explicit issue, which can no longer be taken for granted.

References

- Arbuckle, Gerald A., 1978, 'The Impact of Vatican II on the Marists in Oceania', in *Mission, Church and Sect in Oceania*, J. A. Boutilier, D. T. Hughes, and S. W. Tiffany, eds, pp. 275–299, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Barker, John, 1992, 'Christianity in western Melanesian ethnography', in *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, J. Carrier, ed. pp. 144–73, Berkeley, University of California Press.
- Barr, John, 1983, 'A Survey of Ecstatic Phenomena and "Holy Spirit Movements" in Melanesia', *Oceania* 54, p. 109–132.
- Burt, Ben, 1994, *Tradition & Christianity: The Colonial Transformation of a Solomon Island Society*, London, Harwood.
- Ernst, Manfred, 1994, *Winds of Change: Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva, Pacific Conference of Churches.
- Errington, Frederick & Gewertz Deborah, 1995, 'Articulating Change in the "Last Unknown"', Boulder, Westview.
- Flinn, Juliana, 1990, 'Catholicism and Pulpese Identity', in *Christianity in Oceania*, J. Barker, ed, pp. 221–236, Lanham, MD: University Press of America.
- Gordon, Tamar, 1990, 'Inventing the Mormon Tongan Family', in *Christianity in Oceania*, J. Barker, ed, pp. 197–220. Lanham, MD: University Press of America.
- Hefner, Robert W., 1993, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press.
- Kikawa, Daniel, 1994, *Perpetuated in Righteousness: The Journey of the Hawaiian People from Eden (Kalana i Hauola) to the Present Time*, Kane'ohe, Hawaii: Aloha Ke Akau Publishing.
- Miles, William F.S., 1998, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm: Identity and Development in Vanuatu*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Poewe, Karla, 1994, *Charismatic Christianity as a Global Culture*, University of South Carolina Press.
- Rutz, H.J., 1995, 'Occupying the Headwaters of Tradition: Rhetorical Strategies of Nation Making in Fiji', in *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, R. Foster, ed., pp. 71–94, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Trompf, G.W., 1987, *The Gospel is Not Western: Black Theologies from the Southwest Pacific*, Maryknoll, New York: Orbis.
- White, Geoffrey M., 1991, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Custom, Modernity and Contradiction: Local and National Identities in Papua New Guinea

Andrew Strathern & Pamela J. Stewart-Strathern

Our paper deals with the Highlands region of Papua New Guinea, a densely populated interior region of horticulturalists who exercise an immense interest in contemporary national politics but do not identify themselves primarily as Pacific Islanders. Nevertheless, the themes that we take up here do resonate well with several points made by previous speakers at this conference dealing with different parts of the Pacific from their own experience and knowledge. Marshall Sahlins, in his opening address, spoke of the chronological evolution of the analytical thought of anthropologists as a progression from despondency to dependency to identity (see Sahlins, this volume). What we will present, from our own field areas, is that a combination of all three elements is expressed and found concurrently as a complex situational set of responses. Thus identity for the Highlanders today includes despondency and dependency as well as hope for a better future. Second, it is perhaps worth while to emphasise, as others in this conference implied, that identity is a form of relationship with others, in which each individual person must engage, and therefore we have to identify who these relevant others are. In our paper we stress the people's relationship to their own government. Here what we have to say resonates strongly with Tuiatua Tamasese's presentation regarding governmental 'corruption' and the subsequent remarks by the Vice-Chancellor of the University of the South Pacific on the 'abuse of culture' in governmental decision making processes (Tamasese, this volume). Finally, we have also in our paper stressed the importance of issues to do with independent research and its place in nation-making, as Tamasese also did.

The materials we draw on here result largely from our most recent fieldwork during May to July (1999) in Papua New Guinea, in two different areas. We returned,

in fact, from our fieldwork in Papua New Guinea especially to attend this symposium and take part in the discussion here about Pacific identities. We are particularly interested in this topic since we have been working for the last four years with a group of contributors through the Association for Social Anthropology in Oceania to produce a book entitled, *Identity Work: Constructing Pacific Lives* (Stewart and Strathern 2000).

National Identity is a matter of interest and concern to both politicians and their constituents in Pacific Island countries. The bases or frameworks in terms of which such an identity can be created are quite diverse (Foster 1995; Gewertz and Errington 1999; Otto and Thomas 1997). In this paper we concentrate on some views of people from local areas where we work in the Highlands of Papua New Guinea (Strathern and Stewart 1999a; 2000a). These views have to do with senses of history, on the one hand, and practical issues of services in contemporary contexts on the other: that is, with perceptions of the past and concerns for the present and the future. Identity itself is not constructed from an amorphous void but is generated from historical processes that are interpreted and contextualized in the here and the now with an imaginary or desired vision of the future. In terms of national identity, the historian Benedict Anderson (1991) has argued that a nation is an example of an 'imagined community', and the act of imagining such a community requires a narrative of history and struggle that gives shape to the notion of community itself. But as Darrell Tryon discussed in his conference presentation for Vanuatu, which parallels the situation in Papua New Guinea in a number of ways, it is difficult to establish a national identity for a country where many strong microsocieties exist that exhibit vast linguistic and cultural diversity, thereby engraving 'competing pathways of identity' (Tryon, this volume). The construction of identity in these terms is problematic in Papua New Guinea for many reasons, and in particular three issues arise:

1. What part can the idea of culture play in the construction of identity?
2. How do people situate their perceptions of the colonial past and the post-colonial present?
3. What roles can be played by government in the creation of the idea of the nation?

Issues of this kind all become involved in the processes whereby governments set priorities for institutions and departments in the framework of their annual budgets. In this regard the Papua New Guinea Government's decision in early 1999 either not to fund or to severely cut the funding for a range of institutions that were specifically set up around the time of Independence in 1975 to be a focus for the creation of senses of national identity sets a problem for analysis. The decision has drawn comment in Papua New Guinea itself, as well as internationally. The PNG Post-Courier newspaper for June 28th 1999 quotes Lady Carol Kidu, the MP for South Moresby, as saying that bodies such as the National Research Institute should not be starved of funding,

because “it is imperative that we develop our own cadre of experts in academic, research, and applied studies of all disciplines.» She described the National Research Institute (NRI) as a “Think Tank for the nation,” argued that its work had to be up to international standards, and praised its history of 24 years of publications. She noted that governments often ask for reports but fail to act on their recommendations. And she commented that leaders were willing to “kill pigs and feast with the masses” in their attempts to win popular support, but were prepared to kill off their own research institutions with ‘malnutrition’.

Lady Kidu’s remarks were supported by an editorial in the same issue of the PNG Post-Courier newspaper, which argued that government needs high quality advice “in order to make policy matters affecting this country” (Post-Courier June 28, 1999, pp. 8, 10).

In fact the National Research Institute was only one of a number of institutions hit by cost-cutting, including the National Museum, the University of Papua New Guinea, and the Institute of Papua New Guinea Studies, all bodies charged with helping to build the nation by either preserving its traditional cultures, or knowledge of them, as ‘heritage’, or with developing mature skills and knowledge for the future. These institutions were all strongly supported by the first cadre of PNG politicians in the 1970s. What has happened since?

We suggest that what has happened is an ongoing controversy about what the ‘nation’ is and what government has to do to build it. The ‘shortage of money’ is always cited as a reason for cost-cutting, but in practical fact it is rather the form of PNG politics itself that is causing some difficulties by politicizing the allocation of funds as a means of building coalition government majorities in Parliament. This is, each Member of Parliament receives a large yearly allocation of funds, currently up to one million kina, for distribution to projects within his or her electorate. From the viewpoint of the people, this puts a great deal of power in the hands of individuals and concentrates immense ambitions on the position of the MP. MPs have become new super ‘big-men and big-women’ a point Lady Kidu was alluding to, but this raises problems of more long-term planning and allocation of funds to, for example, rural health services and education.

It is in this context that we find a tendency to hark back to earlier phases of history as providing a model of how the country should operate.

We give a few examples here:

Ru-Kundil, a senior male leader amongst the Kawelka people of Mount Hagen in the Western Highlands Province, recently (May 1999) expressed his feelings about the state of affairs in PNG today by saying that the real PNG is that of ‘tradition’ and ‘unique’ cultural practices such as the *moka* competitive exchange system that was practiced in Hagen in the past and the cult performances of the Male and Female Spirits that are no longer enacted. The situation of PNG today he claims is something

else – something artificial, and unsustainable in its present form (see also Strathern and Stewart 2000b).

Ru gave a radio interview in May (1999) in which he discussed the video taping of an *Amb Kor* (Female Spirit) cult performance that Chris Owen of the Institute of Papua New Guinea Studies recorded in 1983-1984 and which has recently been shown in Port Moresby (the capital of PNG) to an invited set of people. At the showing of the video, Ru said that several senior politicians were present and that they expressed their admiration to Ru for having documented this ritual so that future generations would know of this practice which no longer exists. We too have published a book that documents with over 100 photographs the Hagen *Amb Kor* performance (Strathern and Stewart 1999b) and are working in both the Hagen and Duna areas to document from the older generation ritual practices that have been abandoned and which are not being taught to the younger generation (Stewart and Strathern 1997, 1998a, 1999a; Strathern and Stewart 1998a, 2000c). Ru, like most of the Hageners, now attends a Christian church (the Assembly of God) (Stewart and Strathern 1998b; Strathern and Stewart 1998b, 2000d). Christianity came into Hagen in the 1930s and was thought to be like other religious practice that had moved into the region in precontact times — a new and powerful complex of ritual actions (Stewart and Strathern 1999b). In fact the *Amb Kor* cult that Ru performed was introduced into the Hagen area from the nearby area of Tambul and was seen at the time to be more powerful than previously performed rituals. These historical facts underline the point that cultural ideas and practices continually change and what is looked back to in nostalgia as ‘tradition’ at one point was at an earlier point an innovation.

Ru’s comment that the situation in PNG today is something artificial and unsustainable in its present form parallels nicely that given by another senior male leader, from the Duna area in the Southern Highlands Province, named Au. He expressed his discontent with modern PNG by commenting that, “before Independence Government was like a protective fence that encloses a garden and that now that fence has broken down and wild pigs have entered into the garden space and are destroying all the work of the people who are trying to make their gardens grow,” thus making the present difficult and the future uncertain.

Most all of the people that we work with in PNG are confounded as to why their Government does not have enough money to supply medicines to local Aid Post Orderlies, why roads are not repaired, and schools are not built. More and more the local people are turning to companies who work in PNG to seek basic services that the government had provided in the past. Greater and greater demands are being placed upon companies, making it more difficult for them to operate within PNG. But some of these companies have left a legacy of pollution and ecological scars on the face of the country that no amount of compensation can in real terms compensate for.

One paradoxical aspect of 'development' by companies is that sometimes they stimulate both the transmission of knowledge and the creation of identities as the local people try to negotiate the changes that the companies bring into their lives.

One aspect of interacting with companies that has arisen in the Aluni Valley amongst the Duna people is that in negotiating issues of land use payments by landowners it is in the interest of the younger people as well as the older people to know their 'traditional' origin stories *malu* which include the mythical origins of a particular clan group and the group's movements through the landscape. These *malu* record the sacred places of the clans which include water pools where beneficent and/or malicious spirits live who are said to sustain the environment; limestone caves, in which hunting magic was made and ancestral bones were placed; and specific trees that demarcated the route of the original ancestral beings (Stewart and Strathern 1999c; Strathern and Stewart 1999c).

Malu knowledge was recently (in the 1990s) used as a means of determining water use payments mandated by the National government that the Porgera Joint Venture Gold Mining Company gave to landowners in the Strickland River area because of mine tailings deposited in the river. In another instance, the *malu* of several clans also determined the distribution of payments to landowners by an oil company that had been drilling along the Strickland Gorge across from the Egali airstrip in the Aluni Valley. Interestingly, the oil rig was placed on the Oksapmin side of the Strickland River opposite the Duna area but the Duna landowners from several clans trace their *malu* journey under the river itself across to the Oksapmin side. Payments were reported to have been made by the oil company for the use of the land to put in their oil rig and associated buildings but when their oil drill hit a rock core that it was unable to penetrate and the drill shattered the company broke camp and removed its equipment, perhaps to return at some later time period. The local Duna people told us that a lake of oil did actually exist under the Strickland River and that the company would have found this but it had placed its rig in the wrong location. The correct location was said to be on the Duna side of the Strickland River, not the Oksapmin side. We were told that a Duna boy of the Yangone clan had been stung by a bee near to the rig site and that a spirit female, *Payame Ima*, [in some versions two of these women worked together] took the boy down deep into the earth where he saw a city in which everything was constructed out of money. A very large man was said to be seated there. The story said that, "The man had gaping holes in his body and called out to the boy to help him in exchange for some goods. The boy took an iron pipe given to him by the giant man, *tindi auwene* ('ground owning spirit'), and began hitting the oil rig's drill bit which was approaching the heart of the *tindi auwene*. Eventually after the boy had been hitting the drill bit repeatedly it broke and was thus unable to pierce *tindi auwene's* chest. Pleased with the work of the boy the spirit man asked what gifts he would like and these were given: these included a large tee-

shirt, big enough to fit three or four men simultaneously; several six packs of beer; freezer chickens; and 120 Kina (the Papua New Guinea currency). The boy was told to take his presents and to give 20 Kina of the cash to his mother.”

Our Duna informants explained that the holes in *tindi auwene*'s body were caused from the mining and drilling ventures which had previously removed parts of his body, which is said to extend outwards under the ground into all parts of Papua New Guinea where there are mines. The reason given for the oil company's failure to drill down to the oil in the Strickland area was that they were positioned over the heart of this earth spirit and would have killed him and thus by extension the vitality, fertility, and wealth of the land of PNG.

The examples given here illustrate different facets of a composite problem for Papua New Guineans in search of identity: how to view their past in relation to their present and future. In Ru-Kundil's construction, 'true' identity resides in the past, a past he has helped to preserve on film. This past represents an identity that is real to Ru and others like him precisely because it no longer exists. It is also a cultural identity that precedes the nation as a political creation but now stands as a retrospective marker. It can succeed as a strong image by juxtaposing itself against painful aspects of the present. In Au's commentary we see an appeal to another layer of the past, the colonial regime in which some people felt somewhat protected by the government. It is this feeling that has been lost now and this in turn helps to explain the recent escalation in the crafting and use of home-made guns in the Southern Highlands area, a process that parallels an earlier one that took place in Hagen in the Western Highlands Province in the early 1980s and led to a decade of destructive inter-group warfare (Strathern and Stewart 2000e). In reflecting on their past in this regard Southern Highlanders are dealing with their present by returning to pre-colonial methods of dispute settlement but backing these up with introduced forms of technology. Here the present is not excluded by the image of the past. Rather the image is created as a justification for present action.

Our most complex example shows the intertwining of mythological thought patterns with perceptions of large-scale mining development. A 'national' kind of image is created here, but it is notable that the image is primarily local, since the heart of the earth spirit is seen as being positioned in the local area where the company was drilling. Here past, present, and potential future are woven together in the creative Duna concept of *malu*, and the imagery is of a kind that only a *malu*-bearing culture could produce and appreciate. As a nation Papua New Guinea has yet to find its ritual expert who could create an image of comparable power that would resonate from the national to the local level rather than in the opposite direction. Clearly, in promulgating the idea of PNG as a 'Christian country' church leaders are trying to build such a fund of imagery; yet Christian practices themselves refract into different churches, sects, and localities and

establish new arenas of competitive partitioning amongst members of communities. Also, the discussions over polygamy and domestic violence have sparked debate over what are the 'traditional' practices that a nation should retain and what are those that should be replaced (Stewart and Strathern 1999b).

Such debates demonstrate the complexities that arise when attempting to define what is 'custom' and what is 'culture'. Church leaders and women's groups have urged politicians in Parliament to introduce a bill outlawing polygamy, a practice that frequently leads to domestic violence. This raises the question of how to selectively appropriate aspects of practices that derive from the past while excluding others. The PNG Constitution in fact enshrines both Christian principles and ancestral customs as a basis for the nation, leaving it open as to how these two sources of values will be reconciled with each other. At the local level the Highlanders, with whom we work, clearly understand the notion that their identities are a mixture of past and present elements, articulated through changing circumstances (Stewart and Strathern 1998c; Strathern and Stewart 1998b).

Companies in PNG are seen as both givers and takers. They provide local benefits and services, but they take wealth from Papua New Guinea's ground. The *tindi auwene* in the Duna *malu* was said to resist this process of wealth removal. In one image he (she, in this image) was said to be like a giant python that lay on top of the oil (or gold, gas, copper) seen as its eggs; and that if the oil were removed, the earth would indeed become 'dry' and its fertility impaired. The company is in some senses counterposed against some images of the nation; yet, in its benevolent aspects, it combines the images of the colonial benefactors of the past and what should be the contemporary role of government itself.

Clearly, a government perceived as 'weak' cannot be the basis for the creation of a 'strong' sense of national identity. The cutting of the government's own institutional apparatus for creating such an identity adds to the perception of 'weakness' and to the confusion over monetary shortages and the reasons for them, including the devaluation of the kina currency. Problems of this sort certainly need to be addressed in any attempt to reconstruct the government's image and help it to contribute again to the development rather than the dissipation of a sense of national identity based on pride, feelings of achievement, and the willingness to cooperate with other countries on issues of global concern. In addition, given the obvious strength of ideas of local identity such as are embedded in the Duna concept of the *malu*, the issue of how to articulate local with national senses of identity is a matter of ongoing debate.

We would like to thank the organizers of the Symposium International sur les Identités du Pacifique as well as the Ministère des Affaires Étrangères for inviting the two of us to come to Noumea, New Caledonia and to jointly present our paper and participate in the panel discussions. We also want to thank those at the conference who helped us understand better how identities are constructed for people and how we as humanists should be responsible for these constructions and sensitive to those whom we project images of.

References

- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edition, Londres, Verso.
- Foster, R., 1995, *Nation Making: Emergent identities in Postcolonial Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Gewertz, D., Errington F., 1999, *Emerging Class in Papua New Guinea*. Cambridge, Cambridge, University Press.
- Otto, T., Thomas, N., 1997, *Narratives of Nation in the South Pacific*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- Stewart, P. J., Strathern A., (eds.) 1997. *Millennial Markers*. Townsville, JCU, Centre for Pacific Studies.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1998a, *Money, Politics, and Persons in Papua New Guinea*. *Social Analysis* 42(2): 132–149.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1998b, “End Time Frustrations in Hagen: The Death of Moka and Polygamy. Is There a Better World?”, *Humiliation and Transformation: Emotion, Subjectivity, and Modernity in Melanesia*. 97th session, American Anthropological Association, Philadelphia.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1998c, “Life at the End: Voices and Visions from Mt. Hagen, Papua New Guinea”. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. No.4, pp 227–244.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999a, “Female Spirit Cults as a Window on Gender Relations in the Highlands of Papua New Guinea”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 5.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999b, “The Great Exchange: Moka with God”. *Pentecostal and Charismatic Christianity in Oceania*, Social Anthropology, Hilo, Hawai.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999c, “Time at the End: The Highlands of Papua New Guinea”. In, *Expecting the Day of Wrath. Versions of the Millenium in Papua New Guinea*. Christin Kocher-Schmid (ed.). Boroko, Papua New Guinea, pp. 131–144.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1998a, Shifting Places, Contested Spaces: Land and Identity Politics in the Pacific. *The Australian Journal of Anthropology*. 9(2):209–224.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1998b, *A Death to Pay for: Individual Voices*, Pennsylvania State University Media Service. Pittsburgh: Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1999a, “Global, National, Local: Sliding Scales, Constant Themes”, In *Globalization and National identities*. Translated into Portugese by Joao Barroso, San Paulo, Brazil: Editora Atlas S.A. Publishers, pp. 39–64.

- Strathern, A., Stewart P. J., 1999b, *The Spirit is Coming! A Photographic-Textual Exposition of the Female Spirit Cult Performance in Mt. Hagen*. Ritual Studies Monograph Series, Monograph No. 1. Pittsburgh: Deixis Publishing Foundation.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1999c, "Duna Landscape: Trackways, Zones, Cycles, and Transformation", *The Cultural Production of Nature in the Tropics*, Washington D.C.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000a, *Kuk Heritage: Issues and Debates in Papua New Guinea*. The National Museum of PNG and the JCU, Centre for Pacific Studies, and the Okari Research Group, Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000b, *Stories, Strength, and Self-Narration: Western Highlands*, Papua New Guinea. Bathurst, Australia, Crawford House Publishing.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000c, *The Python's Back: Pathways of Comparison between Indonesia and Melanesia*, Westport, Conn.: Bergen and Garvey Publishing.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000d, "Further Twists of the Rope: Ongka and Ru a transforming world", In, *Identity Work: Constructing Pacific Lives*. Stewart P.J., Strathern A. (eds.) Association for Social Anthropology in Oceania Monograph Series No. 18. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000., *Arrow Talk: Transaction, Transition, and Contradiction in New Guinea Highlands History*. Kent, Ohio: Kent State University Press.

The Voice of the People: Ethnic Identity and Nation Building in Fiji

Brij V. Lal

Ethnically divided societies present complex challenges of nation building to political theorists and constitutional engineers, not to mention their own citizens. Primordial loyalties, based on a combination of religion, race, custom and language run deep. Social cleavages are often institutionalised, impeding national integration and cohesive political development. The search for shared common space is invariably overshadowed by deeply contested claims about the true character of the nation's soul. People invoke different metaphors and allude to different cultural and historical experiences to validate their particular claims to a proper (and sometime prior consideration in the nation's affairs. Which rituals, symbols, ceremonies and cultural practices get publicly recognised and rewarded are matters of more than passing importance; they go to the core of how people define themselves and how they are perceived – within the wider polity.

Different states at different times have adopted different strategies to resolve the tension between institutionalised diversity and division on the one hand and unifying political integration on the other. Sometimes, the question is resolved through explicit recognition of difference through consociational structures and policies (Lijphardt, 1977). Sometimes, it is resolved through non-democratic means. Sometimes, the dominant group manipulates the democratic system and its legislative processes to impose its will on the populace (Horowitz, 1985). Violence, or the threat of violence, is another powerful enforcer of conformity. While these mechanisms may succeed in achieving an uneasy peace in the short term, they do not, indeed cannot, provide the foundation for enduring political stability. That is achieved only through consensus among citizens about the basic premises and purposes of government, not through coercion.

The question to be asked, then, is: What kind of constitutional arrangement is appropriate for ethnically divided societies to establish lasting peace and stability, an arrangement which will enlarge the common space without doing undue violence to

the legitimate interests, concerns and aspirations of important sectional cleavages within the polity? There is an added dimension to the question in societies with large indigenous populations demanding recognition of their unique, and uniquely rich, traditions in the body politic. All these in addition to the usual questions which confront constitution makers, about the rules and procedures of government, about the balance of rights individuals want to keep to themselves and those that they to cede to the state in the collective interest, about the rules governing the distribution of public goods and services.

This paper shares the experience of devising a constitution for an ethnically divided state in the South Pacific. The Republic of the Fiji Islands is a multi-ethnic state whose population (in 1996) of 780,000 is divided between indigenous Fijians (now 51 per cent of the population) and Indo-Fijians (43 percent). It gained its political independence from the United Kingdom in 1970 under a Westminster system of government, which accommodated special Fijian interests and concerns through specific legislative provisions within an overarching framework of parliamentary democracy (Lal, 1992). The assumptions and understandings which underpinned that order came under increasing challenge from forces of social and economic change in the tumultuous years following independence (Taylor, 1987). A military coup in 1987 removed from power a government whose ideology questioned the foundations of the post-colonial state, and installed a political order, which reinstated the *status quo*. This found expression in the constitution decreed in 1990. The provisions of this constitution were controversial for reasons that will become clear in due course.

In 1995, an independent Commission was appointed by the Fijian parliament to review the 1990 constitution. The Commission was asked to recommend constitutional arrangements, which would meet the present and future needs of the people of Fiji, and promote racial harmony, national unity and the economic and social advancement of all communities living in Fiji. Those arrangements had to guarantee full protection and promotion of the rights, interests and concerns of the indigenous Fijian and Rotuman communities; have full regard for the rights, interests and concerns of all ethnic groups in Fiji; and to take into account internationally recognised principles and standards of individual and group rights. In accomplishing this task, the Commission was expected to have scrutinised the constitution, facilitated the widest possible debates on its terms, and after ascertaining the views of the people, suggest how the 1990 constitution could be improved upon to meet the needs of Fiji as a multi-ethnic and multicultural society (Report, 1996).

It is not necessary here to discuss how the Commission interpreted the task it was entrusted to accomplish. What I want to share with you — and in this presentation I am talking as a member of the Commission — is some of the things we heard as we travelled around the country to listen to the peoples' views about their deep concerns

and fears and about the kind of constitutional structure they wanted for themselves. I will do so by reference to a few specific issues to illustrate the great, and sometimes it seemed, unbridgeable, gulf between-what the two main ethnic groups wanted. Their divergent, not to say diametrically opposed, demands were articulated in their submissions to the Commission. Some of these are reproduced here to give the reader a sense of the gulf that divided the two communities in Fiji, and the difficulty that faced the Commission in devising an acceptable constitutional framework for Fiji.

Paramountcy vs Parity

To start with, there was disagreement among the main parties about the meaning of the word 'review'. To the Fijian side, including Sitiveni Rabuka, a review was just a review, not a requirement to reform. To his political opponents, though, it was (as it had to be) a prelude to reform, otherwise the whole exercise was an expensive waste of time. The overwhelming majority of the Fijian submissions said that the 1990 constitution was perfect or near-perfect, and should, therefore, be retained. 'The 1990 constitution is here to stay,' the SVT declared in a long, emotionally-charged written submission. 'It should be reviewed to make its provisions more considerate of the position and sensitivities of all communities in Fiji's multi-ethnic and multicultural society.' But that would be acceptable only on the understanding that the control of the government and parliament of Fiji remained in Fijian and Rotuman hands; the chiefs were given a prominent constitutional and national role; and the constitutional guarantee for affirmative action policies already in place for the two indigenous communities was retained. The Fijians, the SVT told the Commission, 'want to be assured that nothing they have gained through the coups of 1987 and in the 1990 Constitution is undermined or compromised.' Manasa Lasaro, fire-breathing, hardline general secretary of the powerful Methodist Church, echoed the same feeling in equally non-compromising terms:

The Fijians are not here to negotiate but to re-assert their authentic position and identity that governance and leadership rights are solely theirs for the simple and clear fact that they as the original inhabitants of this land are the true owners.

The Fijians invoked both culture as well as history in support of their claim for political control, in addition to a rather strained interpretation of international covenants on indigenous rights. Cultural right to political supremacy was justified in terms of the *Taukei-Vulagi* concept. The *taukei* were the indigenous owners of the land, having got there first. That fact of prior arrival had conferred upon them an inalienable right to rule the country. *Vulagi*, foreigners, later arrivals, could never aspire to full rights with the *taukei*. Instead, they had to learn to accept their humble position, know their proper place in the social hierarchy, and serve the needs of the

taukei. As the Fijian nationalist scholar Asesela Ravuvu put it, 'The *vulagi* are generally the work-horses of the physical and social settings in which they are established. They generally provide their best in order to be acceptable to the *taukei*' (Ravuvu, 1992:58). If the *vulagi* asserted their rights or demanded recognition for their services, they were asking for trouble. 'All is well if the *vulagi* is humble, respectful, tolerant and co-operative.' But if the 'guest does not comply with the host's expectations then he may very well leave before he is thrown out of the house.' Ravuvu continued:

The Fijians believe the *taukei* have a pre-eminent right to political rule in Fiji by virtue of being the descendants of the people who have settled these islands for the last 3,500 years before the Indians and Europeans arrived. That belief may offend modern principles of equality but the Fijians have never accepted equal right to political power as relevant to the future well being of this multi-racial country.

No ill-feeling, no problem: that is the way things are, and have always been, and that is the way they should remain.

Many Fijians also asserted their right to political supremacy by invoking the concept of the 'paramouncy of Fijian interests.' As the Cakobau family submitted to the Commission, Fiji was ceded 'with the understanding and recognition that Fijian interest will remain paramount [and that] this paramouncy [would] be safeguarded by Great Britain.' The words 'Fijian paramouncy' enter the colonial vocabulary in the early 20th century, though common understanding attributes their origin to the Deed of Cession which formalised Britain's acquisition of Fiji as a Crown Colony on 10 October 1874. In fact, the words do not appear in that document, which recorded that the chiefs had 'determined to tender unconditionally' the sovereignty of the islands to Queen Victoria and her successors, 'relying upon the justice and generosity' of Her Majesty in dealing with her subject people. Cession, the chiefs, hoped, would promote 'civilisation,' and 'Christianity' and secure good and stable government. In response, Sir Hercules Robinson, who had accepted Cession on behalf of the British Crown, gave the undertaking that:

the rights and interests of the said Tui Viti and other high chiefs the ceding parties hereto shall be recognised so far as is and shall be consistent with British Sovereignty and Colonial form of government.

Many Fijian submissions also noted that as the Deed of Cession was signed between leading Fijian chiefs and the British monarchy, no other third party should have therefore been entitled to have any role in its termination. When Fiji became independent, the argument went, Fiji should have been returned to the Fijian chiefs and their people who had ceded the islands in the first place. Because this had not taken place, independence granted in 1970 did not represent true decolonisation of the country. If Fijian people had been asked for their opinion, they would have voted

overwhelmingly for Fijian political control of the country at the time of independence, with only a marginal participation, not full partnership, for other ethnic communities. Some argued that the Fijian chiefs who were at the helm of indigenous and national leadership at the time had deliberately kept their people uninformed about the true nature of what was taking place.

The colonial government asserted the principle of paramountcy in part because of a genuine concern for the interests of the indigenous community. In part, it was a rhetorical device to protect the interests of the colonial government itself. And in part, it was used as a device to stall the progress of political change, on the basis of a common roll, demanded by the Indo-Fijians. Be that as it may, there is, no doubt that the colonial government had used the concept in a protective sense. At the time of cession, Sir Arthur Gordon, the first governor and a man unusually sensitive for his time to the welfare of indigenous people, had created special institutions to shield the Fijian people from the challenges and pressures of the modern world. A separate Fijian Administration was created to cater to the special needs of the Fijians. The pattern of land ownership was deciphered and entrenched to restrict land alienation and to secure permanent, inalienable, Fijian right to landownership. The principles of customary usages and practices were recognised. Separate native regulations were devised to structure the mobility and progress of the people and to keep intact the fabric of the traditional society. In colonial parlance, the term 'paramountcy of Fijian interests,' referred to matters of internal governance of Fijian society. Over these matters, Fijian views would prevail.

This 'protective' interpretation was unquestioned until the advent of decolonisation in the Pacific in the 1960s. Then, the Fijian chiefs re-opened the question in the now-famous Wakaya Letter in 1964 where they laid down certain preconditions for independence (Lal, 1992). These included iron-clad guarantees on Fijian landownership, Fijian veto power over legislation pertaining to Fijian issues, and declaration of Fiji as a Christian state. The lop-sided 1966 constitution, enacted after a controversial constitutional conference in London a year earlier, secured for the Fijian people the outcome they desired, and the matter was not raised. From 1966 to 1987, a Fijian dominated party, with a high chief at the helm, had been in government, which Fijians saw as only natural and proper. After independence, for a variety of reasons, Fijian paramountcy had been transformed from a protective principle into an assertive one. That is, the view that Fijian interests could only be secure if Fijians controlled power. The paramountcy of Fijian interests thus came to mean the paramountcy of Fijian political interests. At every post-independence election, whenever the results seemed close and the dominant Fijian party threatened, violence was threatened. 'Blood will flow' became a common expression on the hustings.

From the Fijian point of view, then, the coup was entirely predictable. The argument went that Fijians accepted the rules of the game as long as they were winning. The moment they lost power, they masterminded the coup to return the government back to the Fijians. The 1990 constitution decreed into existence by the then President Ratu Sir Penaia Ganilau, was a logical attempt to realise the 'aims of the coup.' Even moderate Fijians saw its racially discriminatory provisions in favour of the indigenous Fijians as a necessary interim measure, to enable Fijians to 'catch up' with other communities. Any change to the constitution had to be moderate and incremental. Many Fijians wanted Indo-Fijian participation in national decision making, but a full and equal partnership was another matter. This view was shared by many General Voters and some other minority groups, including a section of the Muslim community, which was prepared to recognise the principle of Fijian political paramountcy in return for a number of separate seats in parliament for themselves.

For the majority of the Indo-Fijians, however, the 1990 constitution was not a solution to the problems facing Fiji; instead, it was the principal cause of many of the difficulties facing the country. They made its review by an impartial body a central plank in the election campaigns in 1992 and 1994 (Lal 1998). They called the document divisive and destructive, reducing the Indo-Fijians to second class citizenship. The constitution had excluded Indo-Fijians from power, discriminated against them in the public sector and in the allocation of public resources and had spawned a political culture un conducive to national development and united progress. In the words of the Fiji Youth and Students League:

"The 1990 constitution is a racist and an undemocratic document. Many find this document strongly detestable and only worthy of incineration. We abhor this document. Our conscience tells us only to have it removed. It is a shame on the people of Fiji. It smacks of racism and oppression of a large section of the people of Fiji. It relegates Indo-Fijians from their rights to stand on equal footing with the rest of the people, particularly Fijians."

While Fijians had stressed their indigeneity as the basis for their claim for political control of the country, Indo-Fijians invoked their contribution to the country as the basis of their claim for political equality. As the Arya Samaj put it:

"The Indo-Fijians did not come here as colonizers or conquerors but brought as indentured labourers (which is an euphemistic word for slavery). They have contributed immensely to the development of this country. It is most humiliating to be told four generations later that their rights are inferior to that of the other communities, in one's own country of birth."

The Indo-Fijian understanding of the concept of the paramountcy of Fijian interests was different from the Fijian. The Indo-Fijian leaders argued that Fijian interests, such as the role and status of the Bose Levu Vakaturaga, Fijian ownerships of

land, and the meaning and interpretation of customary practices, should continue to be entrenched in the constitution, and that over these matters the Fijian chiefs or their elected or nominated representatives in parliament should continue to exercise the power of veto. But they disagreed that Fijian paramountcy meant keeping a Fijian government perpetually in power. They continued to view the paramountcy of Fijian interests in its original protective role, assuring the *tauveki* that there would be no interference with their land, their culture or their separate system of administration (at the provincial and district levels). They expressed sympathy for the social and economic difficulties facing the indigenous community and wanted them alleviated, but they rejected the idea that the paramountcy of Fijian interests meant an ongoing commitment to secure the re-election of a predominantly Fijian government.

Just as some Fijian leaders had invoked the Deed of Cession to support their claim for a privileged position in the Fijian polity, Indo-Fijians, for their part, used another historical document to support their claim for political parity. That document was the Salisbury's Despatch of 1875 which had stated that 'an indispensable condition' of continued indentured emigration was the undertaking by the colonial governments that those indentured migrants who chose to remain in the colony 'will be in all respects free men, with privileges no whit inferior to those of any other class of Her Majesty's subjects resident in the Colonies.' The policy suggested in this document was never implemented which, in the view of some, negated its practical significance. Nevertheless, as the Crewe Commission said in 1910;

"The whole tenor of the correspondence between India and the colony shows that it was on this condition [enjoyment of equal rights] that indentured immigration in Fiji has been allowed in the past, and any measures leading towards lowering the political status of the immigrants or reducing their leading freedom would, in our opinion, involve a breach of faith with those affected."

The moral undertaking of equality was beyond doubt (Lal, 1997).

The Indo-Fijians pressed that point about equality to the Commission. As one submission said, echoing the sentiments of many others:

"The Constitution should reaffirm the equal rights of all the citizens of Fiji, irrespective of race, colour, creed, religion, or gender, to live in peace and harmony, without prejudice and with due regard to the UN declarations on freedom of human/individual rights."

This was a perfectly sound proposition to those whose ears and minds were attuned to modernist and universalist discourses. But the main Fijian party saw it differently. First, the SVT argued:

"Inequality of political representation in Parliament need not be regarded as undemocratic or a deprivation of the human rights of other communities.

What is important is that people have opportunities to participate in decision making or to influence Government decisions with competing interests weighed in the balance.”

In a case, the SVT continued:

“There has been little Fijian identity with or sympathy for the Indian people’s demands for political equality because the Fijian view of political rights is hierarchical and collectivist rather than individualist. It is people oriented and people concerned rather than individual concerned.”

That being so, the SVT saw no difficulty in arguing that the Bose Levu Vakaturaga should also become supreme body of Fiji as a whole.

The people of Fiji must acknowledge that the Bose Levu Vakaturaga is the repository of power as far as the Nation of Fiji is concerned. It is the wellspring, the fount from which the power to govern is derived. It is the supreme forum of this land and remains always the fount of power, the fount of mercy, and the fount of honour.

The BLV was nothing less than the instrument of God’s leadership and, as such, to be respected by everyone, including non-Fijians. Most Indo-Fijians respected the BLV for what it was, the supreme umbrella organisation of the indigenous Fijians, and most wanted it to be strengthened and constitutionally protected. They acknowledged the role it had played in contemporary Fijian history, but they demurred at the grand and significantly enlarged role envisaged for it by the SVT. Had it not endorsed the coups and the constitution that they had rejected as being racially discriminatory? Even some Fijians questioned its partisan role in sponsoring a particular political party, the SVT, to the exclusion of other Fijian parties. Many Indo-Fijians wanted an indigenous Fijian to be President of the Republic, as a symbolic recognition of the indigeneity of Fiji, but they wanted a hand, however indirect in choosing the occupant of the office. In this, they received support from some unexpected quarters. The Fiji Council of Churches:

“This is an age of democracy and accountability. We are a society in a stage of transition. Traditional leaders do have a role to play. There is no going back to the stage of nominating and appointment to leadership from the top. People should elect their decision-makers. Democratic and accountable leadership reflecting the will of the people must be the basis of governance.”

International conventions were invoked by both sides in support of their particular claims. The paramountcy seekers invoked the ILO Convention No 169 on Indigenous and Tribal Peoples as well as the draft Declaration on the Rights of Indigenous People. Article 3(1) of convention 169 provides that:

“Indigenous and tribal peoples shall enjoy the full measure of human rights and fundamental freedoms without hindrance and discrimination,”

While Article 1 of the Declaration provides that:

“Indigenous peoples have the right to the full and effective enjoyment of all human rights and fundamental freedoms recognized in the Charter of the United Nations, the Universal Declaration of Human Rights and international human rights law.”

Article 4 of the same document provides that:

“Indigenous peoples have the right to maintain and strengthen their distinct political, economic, social and cultural characteristics, as well as their legal system, while retaining their rights to participate fully, if they choose, in the political, social and cultural life of the state.”

The intent of these provisions is to ensure that at the national level, the indigenous people have the same rights and privileges as other citizens. There is no suggestion in the instruments themselves that indigenous people have a superior or paramount right in taking part in the government of their country. The Commission accepted the view that concepts such as ‘sovereignty’ and ‘self-determination’ cannot be invoked by indigenous communities to claim a position of dominance over other groups forming part of the same national society.

There was a clear tension between the claims for paramouncy and indigenous rights on the one hand and parity and acceptance of universal values of human rights on the other. The deeply held convictions on these issues and the passion with which they were articulated were moving in their apparent transparency and sincerity. What was startling was the discovery that after a hundred years of living together, the positions were so divergent. There seemed to be little common ground among the principal communities, such little common understanding about the nature and purpose of a life lived together.

Religion

Another issue which aroused considerable controversy was religion. Both the SVT and the Methodist Church, to which about 80 per cent of the indigenous Fijians belong, demanded that Fiji be declared a Christian state, although it has to be said that not all Christian denominations — Catholics, Anglicans and others — shared this sentiment. Nor did some leading members of the Methodist Church itself, though they were in the minority. The SVT’s case for declaring Fiji a Christian state was based on a number of grounds. Christianity had become an integral part of Fijian culture and way of life. Its elevation:

“has to be part of the larger argument of paramouncy and sovereignty of the interests of indigenous Fijians as the *tauveki*, descendants of the first settlers.”

Another reason was:

“the respect for the contribution of Christianity to the civilisation of this country, the contribution to education and social well-being of the indigenous Fijian, the deep and sincere belief that we [indigenous Fijians] have been blessed through reverence of the Lord, the only way to cement this commitment is through the declaration of Fiji to be a Christian state.”

O Baba echoed the same view:

“It was the Christians who brought civilisation into this country, which ended tribal wars, cannibalism and brought peace to the inhabitants of this nation. All the other religions came later, and only after peace had already been established in this nation.”

Hence the case for special recognition of Christianity in the constitution.

Most Pacific island constitutions acknowledged Christianity’s contribution in their Preambles, and was it not true that the British monarch herself was the ‘Defender of the Faith,’ and head of the Anglican Church, many vocal supporters of the Methodist church argued? Malaysia had declared Islam as the State religion while other faiths were allowed freedom of religion and worship. Manasa Lasaro put another reason before the Commission:

“We are merely asking that since we recognise the Deed of Cession to be a covenant not only between Fiji and Great Britain, but beyond this a spiritual covenant between our forefathers and God as personified in the Lord Jesus Christ, that this recognition that Fiji be a Christian State be formally declared in the Constitution.”

The Bible was quoted: “Blessed is the nation whose God is the Lord; and the people who he hath chosen for his own inheritance.”

The demographic argument was advanced in support as well. Fijians and Rotumans had become the majority community in Fiji and the constitution should reflect the values, wishes and aspirations of the majority of the country’s people. Honouring the SVT’s request would simply reflect the current practice where Christianity was given the pride of place on state occasions, such as the Fiji Day on 10 October. There were others who genuinely believed that making Fiji a Christian state would facilitate the evangelical goal of Christianity to convert all non-Christians to that faith. Sitiveni Rabuka himself had declared that to be a goal at the time of the military take-over (Rabuka, 1998). Some presenters had another agenda. In recent years, many new sects have entered Fiji, mostly from the United-States causing dissension in the villages with their preaching. These had to be stopped. Making Christianity (of the Methodist variety) a state religion would assist in that process.

Most non-Christian faiths — and some Christian denominations as well opposed the idea of making Fiji a Christian state. Ratu Jone Madraiwiwi, a high chief and spokesman for the Interfaith organisation, said:

“Separation of church and state should be upheld because Fiji is now home to many faiths. Christianity ought not to seek to impose itself by association with the state. It influences by example through divine guidance and the loving power of the Holy Spirit. Christ’s life speaks for itself and for us.”

The Arya Samaj agreed. As they put it:

“Specific emphasis on one particular religion, to the exclusion of other major religions followed by large segments of Fiji’s population, negates the Human Rights provisions as to the Freedom of conscience and that is not conducive to creating an atmosphere of trust and understanding amongst major religions groups and cultures in Fiji. The new constitution must treat all cultures and religions with equal respect, just as it must aim to reconcile communal and group differences and have political stability. The State should not take sides with particular religions groups.”

Fears were also expressed about the practical implications of making one faith the state religion. Might not that decision require practical support, to the detriment to the other faiths? In Malaysia, non-Islamic faiths had complained of discrimination and victimisation, and the conversion of Muslims to other faiths was forbidden and punishable at law. As some people put it thoughtfully, it was better to live a Christian way of life than to impose Christianity on others. That, it was said, would be an un-Christian act.

Language

Language was another issue, which aroused considerable debate. Many Fijian submissions talked eloquently about the uniqueness of Fijian culture and heritage and the need for all the people of Fiji to embrace their core values. As Jonetani Kaukimoce, a SVT parliamentarian put it:

“I believe that the Fijian’s value, tradition, customs, way of life are unique to ourselves. This means that the Fijian race is a special race that needs to be preserved.”

To that end, among other things, many Fijians wanted the Fijian language to become the national language of Fiji, the language of government. It would be a symbolic recognition of the indigeneity of Fiji. Many Indo-Fijians agreed that they should have done more to learn the Fijian language; indeed, in rural areas of western Viti Levu, many were fluent in the local dialects. And some Sangam schools had plans to teach Fijian in their schools. But as with religion, there was disquiet about what making Fijian a national language would actually mean in practical terms. Would it mean the relegation of other languages in the public sphere? The fears were heightened in the overall context of the Fijian demand for political paramountcy.

Most Indo-Fijians felt that privileging one language would be contrary to the idea of Fiji as a multiracial, multi-cultural society. Learning another language should be encouraged, but all the three principal languages of Fiji, Fijian, Hindi and English should be accorded equal status in the constitution. This was the Commission's recommendation and it was incorporated into the new constitution.

Common name

Common name was another subject, which was taken up in a number of submissions to the Commission, particularly but not exclusively by non-Fijians. Its absence was seen as a serious shortcoming, a stark reminder of lack of an overarching national consciousness unifying the country. How can you build a cohesive multiracial nation if the citizens were kept in racial compartments and could not agree among themselves about their common identity? As Vijay Naidu and Ganesh Chand put it in a private paper:

“The absence of a common National Name coupled with the promotion of sub-national identities and loyalties have been at the detriment of the development of national goals and objectives which are accepted by all of Fiji's people. Indo-Fijians do not feel that they have any affinity with the state or its apparatuses as these are perceived as belonging to and for the benefit of Ethnic Fijians, Indo-Fijian public servants are viewed as serving the interests of the latter.”

The Fiji Council of Churches said much the same thing. A common name:

“will take on a new meaning centering upon a common task, that of breaking barriers, so that we can together progress. It would mean that the word Fijian, which is seen by many people to rightfully belong to the first people of Viti who broke through the barrier breakers to make these islands their home and developed their language, custom and culture in special relationship with the *vanua* and the surrounding ocean, would be extended to include all subsequent 'barrier breakers' as well as envisioning and defining our identity as a nation.”

For good measure, the Council quoted Ephesians 2:4:

“For he himself is at peace, who has made the two one and has destroyed the barrier, the dividing wall of hostility.”

But not everyone wanted a common identity, preferring instead the security and comfort of their own separate ethnic identity. And most Fijians did not want the common name of Fiji citizens to be 'Fijian'. Jone Duicagi Tuiwai, chief of the yavusa Nuburayi, put the issue this way, capturing a widely held sentiment among his people:

“The name Fijian must not be used as a common name for all the people of Fiji. Fijian is the inheritance of the indigenous Fijian people. We do not want to share it with those people who migrated to Fiji and are still practising their own

custom and culture and speak their own language. These people just want the name to become native. One day they will claim as their birth right a share in our land. The Review Commission must find a common name for all, and each race must treasure and honour his name, eg. Great Britain: British for all; England maintain English; Wales Welsh; Scotland -Scotch, and Ireland- Irish. These people are proud and they protect their races in a multi-racial country.”

Tuiwai’s submission raised two issues. One was the puzzlement, bordering on irritation, among some people about why Indians wanted to be called Fijians? Why couldn’t they be happy being what they were, why weren’t they proud of their racial identity? In any case, a common name was not a panacea for Fiji’s problems as people like Naidu and Chand argued. As Jone Banuve put it to the Commission, ‘by having a national name would not stop disunity among races in a country like Fiji.’ India, Ireland, Indonesia, Egypt and Somali all had a common name for their citizens, but that, had not necessarily helped the cause of national unity. The second issue was the fear that appropriating ‘Fijian’ as a national name was but the first step in a grander scheme by non-Fijians to appropriate other things Fijian, including, especially, land. As one person said, the appropriation of the Fijian name by other groups ‘would diminish the image of the indigenous race and their cultural heritage in the eyes of the world.’

Whatever our own views about these feelings, and however irrational or unfounded they may sound to western, rational minds, they were, and still are, widely held by many ordinary Fijians. But there were some genuine objections to the usage of Fijian as national name. A number of institutions that deal with specifically Fijian issues and concerns are named ‘Fijian’, such as the Fijian Affairs Board, the Fijian Administration, to name just two. To use the word to include non-Fijians as well would create unnecessary confusion. In the end, the Commission recommended that Fiji be named the Republic of the Fiji Islands, thus allowing its citizens to call themselves Fiji Islanders, if they chose to. The compromise seems to have been generally well accepted.

Citizenship

Citizenship was another issue on which opinion varied greatly. Many Fijians opposed the idea of dual citizenship, except for the indigenous people. All Fijians are registered in the *Vola ni Kawa Bula*, the Register of Native Births. By that deed, they are registered as belonging to a particular landowning clan. Once properly registered, they are its members for life. Irrespective of where Fijians live, they can still lay claim to a parcel of land of their *mataqali*. That being the case, many Fijians argued that a Fijian will always be a Fijian even if he or she took up another citizenship. Many wanted

that fact to be constitutionally recognised. The fact that a Fijian had accepted another citizenship did not eradicate his or her emotional, spiritual links to the land. But many Fijians were not keen to allow other ethnic groups the right of dual citizenship. The fear was that this would be manipulated by the other groups to their political advantage and to the detriment of the Fijian people. The fact that a sizeable number of Indo-Fijians lived overseas, and who could conceivably apply for dual citizenship, reinforced Fijian resistance. The Fijian view allowing the indigenous people dual citizenship but denying it to others did not seem contradictory to its proponents even as it appeared blatantly discriminatory to others.

There were divergent views also on the citizenship rights of women. The 1990 constitution, like its predecessor, disadvantaged women in one important respect. Whereas foreign wives were entitled to automatic citizenship upon marrying a Fiji national, foreign husbands were not. They could apply for citizenship after a period of residence in the country. How widespread a problem was this in Fiji it was difficult to tell, but for most women, the symbolism of discrimination in the citizenship provisions of the Constitution was the most problematic issue. The demand for gender equality would appear eminently sensible to most people. But consider, for a moment, the views of those who- admittedly a minority- argued against it. One argument reflected fear of exploitation of local women by foreign men. These men, the argument went, would use local women, who had little experience or knowledge of the world, to become citizens. Once in, they would use their superior skills and knowledge to displace local men from their jobs.

There was a deeper cultural argument as well. In traditional Fijian society, women accompanied their husbands upon marriage. It was the husband's responsibility to look after their wives and families. Women who married foreigners knew what they were doing. To bring their husbands to live with them was something culturally alien to the values of traditional society. Some men of the older generation pleaded with us not to use the wedge of western culture and values to break open the culture of the traditional society. However, the Commission, bound by its terms of reference to bear in mind international conventions about human rights, decided in favour of gender equality, much to the delight of women's organisations, but not before giving serious consideration to the cultural context.

Compact

The Commission was convinced after listening to the submissions that the people of Fiji wanted all communities to play some part in the cabinet, and that voters should be able to cast votes for at least some candidates belonging to communities other than their own. They disagreed on the means of achieving that end and the pace of

direction of multi-ethnicity, but the broad goal was widely shared. The Commission agreed that progress towards the sharing of power among all communities was the only way to attain racial harmony, national unity and the social and economic advancement of all communities. The promotion of multi-ethnic governments for multi-ethnic societies should be the goal of constitutional arrangements. Such arrangements should protect the rights, interests and concerns of all citizens, particularly of the indigenous communities. And they should provide incentives to political parties to strive for the goal of multi-ethnic co-operation, and for the political process to move gradually but decisively away from the communal system of political representation. The principle that Fijian interests are paramount should be recognised, as in the past, in its protective role, in securing effective Fijian participation in a multi-ethnic government, along with members of other communities, and in securing the fruits of affirmative action programs of social and ethnic justice based on a distribution of resources broadly acceptable to all. Fijian interests should not be subordinate to the interests of the other communities, but ultimately the best guarantee of the interests of all ethnic communities was a constitution that gave all political parties a strong incentives not to espouse policies that favor the interests of one community over the interest of others. Instead, it should encourage them to see the important interests of each community as national interests which have to be met through concerted effort of all.

This goal of achieving an inclusive, democratic, open and free multi-ethnic society is reflected in a number of the Commission's recommendations. Fiji should be renamed the Republic of the Fiji Islands to enable all who live there to call themselves Fiji Islanders. All the three principal languages of Fiji, Fijian, Hindustani and English should be accorded equal status. Fiji should not be declared a Christian state, but there should be a special mention of its importance and contribution to the nation, along with that of the other faiths. The Commission also recommended, and the parliament accepted, that there should be a compact that enshrines certain values and principles, which every government should take into account in formulating policy. The principles in the Compact state that:

“The rights of all individuals, communities and groups are fully respected.

The ownership of Fijian land according to Fijian custom, the ownership of freehold land, and the rights of landlords and tenants under leases of agricultural land are protected

All persons have the right to practice their religion freely and to retain their language, culture and traditions

The rights of the Fijian and Rotuman people include their right to governance through separate administrative systems

As citizens, members of all communities enjoy equal rights, including the right to make their permanent home in the Fiji Islands

The rights of a citizen include the right to form and join political parties, to take part in political campaigns, and to vote and to be a candidate in free and fair elections of members of the House of Representatives held by secret ballot and ultimately on the basis of equal suffrage.

The formation of a government has the support of a majority in the House of Representatives on the electoral support received by the various political parties of pre-election coalitions, and, if necessary or desirable to form a coalition from among competing parties, depends on the their willingness to come together to form or support a government.

In the formation of a government, and in that government's conduct of the affairs of the nation through the promotion of legislation or the implementation of administrative policies, full account is taken of the interests of all communities.

To the extent that the interests of the different communities are seen to be in conflict, all interested parties negotiate in good faith in an endeavour to reach agreement.

In those negotiations, the paramountcy of Fijian interests as a protective principle continues to apply, so as to ensure that the interests of the Fijian community are not subordinated to the interests of other communities.

Affirmative action and social justice programs to secure effective equality of access to opportunities, amenities or services for the Fijian and Rotuman people, as well as for other communities, for men as well as for women, and for all disadvantaged citizens or groups, are based on an allocation of resources broadly acceptable to all communities.

The equitable sharing of political power amongst all communities in the Fiji Islands is matched by an equitable sharing of economic and commercial power to ensure that all communities fully benefit from the nation's economic progress."

Each of the three commissioners brought to the review exercised their own views and understandings of justice, fairness, equality. There was unanimity on most of the important points. We not only recognised the role of the Bose Levu Vakaturaga but specified its role and function in the constitution. We recommended that it should be an independent body with its own administrative staff so that it could discharge its functions independent of political interference from the party in power. That recommendation was rejected in favour of the *status quo*, which provided for the operation of the BLV within the terms of the Fijian Affairs Regulation.

We also recommended that the Head of State should be an indigenous Fijian. We had little hesitation in making this recommendation because the overwhelming

majority of people in Fiji had expressed support for it. But since the Head of State was to be a symbol of unity of the entire nation, the people should have some participation in his or her selection. To that end, we recommended that both houses of parliament should constitute an electoral college and select the President (and his or her running mate, as in the United States) from a list of 3–5 names submitted to them by the BLV. It was, in our view, a sensible and workable compromise, addressing the concerns and interests of all communities in Fiji. That proposal was rejected in favour of the *status quo* where the BLV appointed the President.

On the most basic question of all, the Commission adopted the view, after long and thorough reflection, that multi-ethnic societies ought to have multi-ethnic governments. Excluding one major ethnic group from power in favour of another purely on the grounds of ethnicity (or religion or language) would be a recipe for instability and continuing unhappiness in the country. Communalism had not resolved Fiji's political and economic problems; it had compounded them by placing people in separate ethnic compartments. It had fostered a culture of distrust and division, and nurtured the sense that one community could progress only at the expense of the other. We felt that it would be best for Fiji to move gradually but decisively away from the politics of race and ethnicity to inclusive non-racialism, to enlarge the common space of national consciousness, to bring the nation together. The future of Fiji lay in political integration, not political disaggregation.

The Commission's view was rejected in favour of a dominantly ethnically-based electoral system where two thirds of the seats in the House of Representatives would be contested along racial lines, with each ethnic group voting for its own ethnic candidates, and one third on a non-racial basis. Political leaders had become so accustomed to communal politics that they could not imagine an alternative system based on non-racial foundations. Voting in Fiji has always been on ethnic lines, it was said in defence of this view. That is certainly true, but the reason was an ethnically-based electoral system which rewarded ethnic behaviour. I fear this narrow preoccupation with ethnicity permeating other levels of society, with people thinking first and foremost of their own cultural, provincial and regional identities before national identity.

The work of the Fiji Constitution Review Commission is now part of the history of Fiji, open to the scrutiny and interpretation of scholars. What the final judgement will be I cannot predict. All that I can say is that I am as intellectually convinced now as I was when we submitted our report to the President of Fiji, that the course we charted for Fiji was the correct one. In time, it may come to be viewed as the touchstone against which future political progress of the country may be judged.

When we began our journey, we had no sense of our final destination, no sense of what the final outcome of our work might be. There were many days of despair along

the way, times of intense pressure and moments of deep doubt about our ability to square the circle. But as Abraham Lincoln once said:

“The probability that we may fail in the struggle ought not to deter us from the support of a cause we believe to be just.”

For me personally, the exercise was a deeply humbling experience, a student of history participating in a historic process of change and renewal. The faces of people who appeared before us have faded from memory, the faces of hundreds of ordinary citizens who told us their deepest fears and their hopes for the future for themselves and their children. The look of sadness and despair in the eyes of some and of triumph and defiance in the eyes of others. The tension between the fear, on the one hand, that nothing will come of the exercise and the anxiety, on the other, that something might indeed result from our work. The faces have faded, but the voices continue to haunt.

‘Things past belong to memory alone; Things future are the property of hope.’

References

Note: For obvious reasons, I have referenced the paper lightly. The texts which provide the context for the account given here are listed below. The quotes from the submissions to the Constitution Review Commission come from papers in my possession. A full set has been microfilmed by the Pacific Manuscript Bureau and is available to researchers.

Fiji Constitution Review Commission, 1996, *Towards a United Future*, Suva.

Horowitz, Donald., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley.

Lal, Brij V., 1992, *Broken Waves: A history of the Fiji Islands in the 20th Century*, Honolulu.

Lal, Brij V., 1997, *A Vision for Change: AD Patel and the Politics of Fiji*. Canberra.

Lal, Brij V., 1998, *Another Way: The politics of constitutional reform in post-coup Fiji*, Canberra.

Lijphardt, Arend, 1977, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, New Haven.

Rabuka, Sitiveni, 1988, *No Other Way*, (with Eddie Dean and Stan Ritova), Sydney.

Ravuvu, Asesela, 1992, *A Facade of Democracy. Fijian Struggles for Political Control, 1830-1987*, Suva.

Robertson, Robert, T., 1998, *Multiculturalism and Reconciliation in an Indulgent Republic: Fiji after the coups, 1987-1998*, Suva.

Taylor, Michael, (ed.) 1987, *Fiji: Future Imperfect*, Sydney.

The Impossible Hero, Chiefs and Leaders in Kanaky

New Caledonia 19th & 20th centuries

Alban Bensa

Adherence to a group through the identification of its members with a single member of that group has never been so strong, according to Marshall Sahlins¹ recapitulating Chadwick's classic thesis², as in "these heroic political entities (where) the king constitutes the condition for the very existence of the community³." This would seem to be true of the ancient Teutons, Zulus, Fijians or the Maoris of New Zealand, who all linked their collective fate to the decisions and life of their sovereign. Accordingly, the whole community of the faithful unanimously followed its leader when he went into battle, decided to migrate or adopted a new religion; at his death, the group immediately dissolved, sometimes reforming later, or sometimes not, around a new emblematic personality.

Before colonisation, it would appear that the Kanaks also identified with specific persons, who were central to the temporary or more lasting formation of social ties⁴. Whether these figures were the heads of a village, the chiefs of a territory including several domestic groups or the triumphant instigator of a war or a population movement, each of them defined his success in terms of the number of people he could attract to his lands or who followed in his wake. The political game played by

¹ Sahlins, 1989:53.

² Chadwick, 1926.

³ The concept of "heroic society" can only be used, as noted by Sahlins (1989:79), as a simple point of reference from which it would be wrong to construct any kind of typology.

⁴ This article is chiefly based on ethnographic studies carried out in the central north of the Mainland (Païci and Cèmuhî language areas) within the framework of the project "Studies of Kanak Societies" (Ministry of French Overseas Territories and Ministry of Culture, 1988–1998). It is also based on research into the colonial history and ethnology of New Caledonia, both past and present, carried out as part of this project (Cf. Merle, 1995; Naepels, 1998; Wittersheim, 1997, 1998, 1999; Bensa, 1998) and on the writings of D. Shineberg (1973), J. Dauphiné (1989) and B. Douglas (1998).

the head of a populated area consisted in reducing, as much as possible, the population of hostile areas and in encouraging the growth of his own population through close patrilocal marriage alliances, by welcoming newcomers (refugees, groups looking for protection and stability) or capturing the wives and children of his defeated enemies. All these people contributed by their presence, their productivity, their different fields of specialisation (lookouts, magicians for growing crops, protectors of the chief, fishermen, etc.), to the creation of a vast and complex territory, a homeland. As for the dead, they protected their descendants through carefully preserved relics, true sources of power which were the embodiment of the presence on earth of the largest possible number of ancestors⁵. However, over and above all these strategies, the development of the site was dependent on its leader ensuring the safety and prosperity of all those who came to join him. His reputation was founded on his status as a warrior, the stability of his settlement, the importance of his political and matrimonial allies, unpredictable and uncertain elements in a continually changing world.

Maintaining a prominent position in a region was made even more difficult by the fact that the prestige of a settled area did not solely depend on military and political success but was also related to the antiquity of its establishment: the first homes founded by the earliest ancestors were endowed with a superior worth which the elders of the clan were responsible for “guarding” but which no political initiative could fundamentally increase. In this way, sparsely populated or even unpopulated founder sites of land could bear a most prestigious name without being able to link this highly respected name to any kind of material means of strength. On the other hand, densely populated lands acquired great social importance without being in any way entitled to the aura associated with the oldest founded sites. This contradiction between inherited prestige – the names of the sites of greatest antiquity being those of the most highly respected lines of descent — and power acquired by force of arms and social influence could be resolved by joining the prerogatives of these two legitimate forces. Accordingly, the founders of lands could enhance their renown by calling upon some brave warrior, welcomed as a saviour, who received gifts of lands and titles in return. Or, on the other hand, a leader taking power by force of arms as the ruler of a strong territory could try to gain additional prestige by inciting highly respected men with prestigious names to come and settle in his territory. But these two paths to renown could also work independently of one another and lead to the breaking up of the local group: either the chief would be reminded that, welcomed and raised to power in the past, he was originally just a nameless stranger barely acquainted with

⁵ This meant that the bodies of slain enemies were not to be left in the hands of those who might, through funerary rites, transform them into their own ancestors; the bodies were therefore carried away to be completely destroyed, possibly by eating them, thereby depriving enemies of the support of the newly dead. Cf. Bensa, Goromido, 1997.

community life; or the ruler would turn against the respected elders whose ancient bloodline overshadowed his most recent social or military triumphs. In both cases, the conflict forced high-ranking figures to flee.

This succession of contrasting situations reveals two alternative political scenarios: that of the immobile *chief* or local figure of rank, who attempts to increase his power and the renown of the lands he occupies; that of the leader on the run in search of a welcome elsewhere, or seeking to himself become an “elder” by creating founder sites of settlement in the course of his travels⁶. These two sorts of behaviour were closely linked insofar as any local group was permanently threatened with disruption as a result of internal disputes or a defeat at the hands of a stronger neighbour. In this way, a local chief well established in a territory, could, overnight become a defeated sovereign, a man on the run attempting to found a new unit far away. To the stability of the relatively secure chief who gathers around him large numbers of people is thus opposed the image of the chief on the run, a victim of local plots or belligerent rivals, who must leave his homelands and seek his fortune elsewhere, in the company of a small remnant of his one-time supporters. The dynamics of such a system, whereby a permanent state of tension between local units was maintained, where all lived under the threat of destruction and dispersal, led Kanak philosophy to give pride of place to a diversified range of political virtues, from *celeritas* (adroitness and cunning of the great warrior) to *potestas* (immovable majesty of the well established figure of rank⁷).

It should be emphasised that this opposition between the mobility of the warrior and the peaceful security of the sovereign is derived from contemporary ethnographical studies and historical archives. Without making any assumptions as to the stability of political situations prior to the arrival of the Europeans - by definition inaccessible to field research - this binary structural model most certainly owes much to the history of New Caledonia in the 19th century, the memory of which abides and still weighs heavily on the present⁸. The available information only covers at the most the last two centuries, a period profoundly marked by the multiplication and intensification of conflicts resulting from the European intrusion⁹. Accordingly, apart from the more or less mythical founders who battled in times long past to map out the itineraries of the

⁶ For the sake of clarity, I will always designate as chief, the central figure (Hocart, 1978) of an established chiefdom, and as leader, the wandering warrior figure of rank.

⁷ In Indo-European societies *celeritas* corresponds to “speed (extreme rapidity, sudden appearance and disappearance, sudden seizing of power, etc.)” and *gravitas*, to “majestic behaviour, a slow rhythm”, Dumézil, 1948: 47. These categories are based on a general logic of political structure, which is, as Sahlins has pointed out (1989: 85–113), common to both Oceanic and other societies.

⁸ Concerning the relationship between models and historical fact, Cf. Genèses, 1998.

⁹ Ethnological historical studies in the region of Koné, for example, show that over the course of fifty years (1820–1870) clashes between Kanak communities, indirectly or directly brought about by the arrival of the first Europeans then by French colonisation, were many and deadly (Cf. Bensa, 2000). This was the case throughout the Mainland and the Loyalty Islands.

clans¹⁰, the warrior leaders we speak of today all belong to the colonial period. Whether they attacked Kanak or White communities, their actions and ambitions were a response to the very specific historical situation brought about by European settlement of Melanesian territory. The balance of power was so unequal that these “champions” were at best only able to hold out for a short time, a few years at the most, before being killed or exiled. As for the chiefs, either their dynasty existed before the arrival of the Whites but was strengthened by the powerful outside backing sometimes granted by these same Whites; or their emergence is contemporary with the creation by the French administration of “administrative chiefdoms”, with the risk of appearing to be manipulated by colonial power. Thus the historical alternative between warrior adventurer and established figure in a territory pacified with the help of the Whites is reflected in the contrasting and clearly drawn literary images of the leader and the chief. With reference to these two figures, largely formed and somewhat rigidified by the circumstances, Kanak philosophy is necessarily led to ponder the consequences of the grave compromises with the colonial order that had to be accepted in order to become a chief, and the limits of the radical resistance of a leader faced with a more powerful enemy ready to massacre whole tribes. It should not be forgotten therefore that it is against this background of despair and bitterness that the Kanaks of the Mainland developed and refined the realistic down-to-earth ethic they tend to display, through a variety of images and attitudes, with regard to their chiefs and leaders.

In order to understand and analyse these political attitudes in the context of specific situations, it is necessary to combine ethnography, history and oral tradition. But if one deliberately confines oneself, as is the case here, to general figures, there is really no more efficient method than to refer simply to the folk tales, speeches and poetry, which reveal images, ideas and emotions connected with these key figures of the social organisation. The work of the creators of oral illustrations¹¹ clearly depicts, in typically understated and sometimes contradictory terms, both the personal qualities of these men and their weaknesses.

The chief in his majesty

The most visible representative of a territory was usually established in this position by the elders of the land. The latter, the real masters of the land, then generally retired into the background in order to leave the man they had set up to attend to showing

¹⁰ A great many folk stories place these events in the 18th century.

¹¹ Those which are cited below mainly come from the Paicî and Cèmuhî linguistic areas in the central north of the Mainland of New Caledonia where we collected them; Cf. Bensa and Rivierre, from 1976 to 1995 and Bensa, 2000. I will also refer to the two works in the Ajjè language collected by Mr. Leenhardt (Cf. Leenhardt, 1932 and Dousset-Leenhardt, 1976).

the strength of the chiefdom. This act of enthronement subsequently gives rise to a gloss that is repeated and expanded on occasions deemed important. The death of a chief, conflicts of succession, possible quarrels between the heads of the chiefdom and those who had set them up, or even the arrival of researchers looking for “oral traditions”, provide an opportunity to refer back to the accord on which the institution rests. In the founding narratives, tales or poems presented on such occasions, it is easy to pinpoint the recurrent imagery relating to the figure of reference for the whole community.

The highest and most frequent tribute paid him is that of being the most efficient architect of peace for the region placed under his name. His reign put an end to the conflicts which were tearing the land apart; thus, in the following poem, the chief is identified with the forces that barred war and allowed the emergence of the “peaceful existence” ensuring all progress:

*...Receptacle of all essential words
mainstay of all the region
envelope of words of friendship...
the paintings of war (in black dye from the bancoul tree) are washed away
the dirt is cleaned up
the black powder has been removed
this is the time of calm and harmony¹².*

The success of this task of pacification demonstrates the dissuasive powers of him who succeeded in discouraging enemies from attacking the chiefdom:

*You were the belly of A-pwa-paa (he who makes war)
And the protector of the land
The shield of the chiefdom
The sentinel of the sacred places¹³.*

Although the chief did not in general himself lead these battles, this image is carried through, and he is sometimes also identified with the foremost of the warriors whose bravery has allowed all to reap the rewards.

*He alone, Boaé Atéa,
Walked before us,
Fighting to shelter us,
Putting in place that which protected us (from evil)
Holding the threads of our home¹⁴.*

¹² Bensa and Rivierre (1982: 215) Song composed for the decoration ceremony in honour of the High Chief of Poyes, Kowi Bulièg, in 1953.

¹³ Extract from the ode in the Paicî language composed as a tribute to Chief Céu (died 1880 at Tiparama) and attributed to Bwëé Atéa Poomä Göröditéè, published in Bensa and Rivierre, 1990, trans. A.B. and J.C.R.

¹⁴ Extract from a poem in the Ajië language (Leenhardt, 1932 : 488), trans. M.L.

When the enemy has been repulsed and kept at bay, the conditions for abundance in the land have been fulfilled. Through metaphorical association, abundance is attributed to the chief himself, represented as the source of all fertility:

*These fine coconut palms belong to you
There soar up your majestic pines
Swollen coconuts, prosperous bellies
Harsh and rough as they should be
Like his sons held fast
A bunch of children in his great arms...
...And the chieftom lives and prospers
For his children multiply¹⁵.*

The association of the chief with the fecundity of the earth and of women, with the vitality of nature, makes him the pivot of the social order, the ultimate reference for the thoughts and lives of those around him. Accordingly, the chief is commonly pictured as an anchor or a framework which gives the land strength and solidity¹⁶. Firmly rooted establishment and immobility are the qualities with which the most ancient occupants of a region have progressively endowed their guest after receiving him in their midst. All folk stories tell of how the “masters of the land” put an end to the past travels of the chief by offering him a haven, a place where he could settle down. Astral metaphors present the chiefs as “children of the sun” whom the “grandsons-of-the-moon” have arrested in their flight:

*...they are “child chiefs” those who are present
as rulers there in each of our homes.
Each of them takes on this role then they leave
in all directions.
They go south or towards the west coast. They follow
the east coast or go to the north.
The rising sun is the place of dispersal of those we call
the sons of the sun...
The great chiefs have gone there; they come and seek
their subjects because these are their soil and their land¹⁷.*

¹⁵ Bensa and Rivierre, 1990.

¹⁶ With reference to the medal awarded to the chief, identified by the poet in the Cèmuhî language with its recipient, it is said that:

*it is the framework of the country
the bond which binds it firmly
the anchor which holds it strongly in place.*

(Bensa and Rivierre, 1982 : 214, trans. J.C.R.)

¹⁷ Poem spoken in the Cèmuhî language by Antoine Udodopwé at Poyes, in Bensa and Rivierre, 1982: 333–335, trans.J.-C. R..

The presence of the chief ensures the high profile of the group in the region, the glory, compared to the sun, that the oldest clans of the land, identified with shade, with night and the moon, were waiting for.

Bringer of peace, the warriors' guide, provider of a wealth of descendants and abundant harvests, solid and well-anchored link between the different groups and lands belonging to him — these are some of the images celebrating the role the chief plays thanks to the potency of the founding declaration joining him to the masters of the land who called him, welcomed him and raised him to the rank of sovereign. In consequence he stands out as the point of convergence of all the lands united under his name, as the following text in the Cèmuhi language forcefully expresses. It was dictated in 1916 by Amaan Bulièg to be recorded in written form:

Tuèi Kanaké A-pwö-palè is a great chief.

He stands with the Amoa and the Tiwaka and with the coastline which links these two valleys.

He takes the rivers and the mountains that surround them.

He also has their sources in his keeping.

He is the sole master of all these¹⁸.

The chief draws his glory less from his personal exploits than from the position in which he has been placed. Through the highly conventional songs of praise addressed to him, the political community shows its own pride, in the accords which it has contracted in order to raise a chief to the pinnacle of his territory, like a flag or a pole, both objects he is frequently compared to. As the emblem of a political body organised around him but almost without him, the chief finds himself at the summit of an edifice greater than himself, whose weight restricts him to the silent and static attitudes of a symbolic figure.

The glory of the warrior-founder

A disruptive event (dispute, plot, war) must occur before the chief can be relieved of his immobilising load. This is when a new figure emerges, that of the prince a few of his people and, in the course of his travels, founding sites of settlement, scattered yet united by the path which links them. This theme, as can be seen in many folk tales, turns wandering leaders into the central protagonists for restoring order to the social organisation. The spaces occupied by his scattered founder settlements are in effect the anchoring points of inter-related groups, bloodlines and clans of patrilineal descent. Folk stories tell of the exploits and actions through which these founding ancestors endowed the social structure with its main markers.

¹⁸ Amaan Bulièg, chief of Pwèi, signed his submission to Governor Feillet at Pamalé in 1903, trans. J.-C. R.

Taking a man or woman as a starting point, the branches of the family tree can often not be traced back beyond three generations; beyond this point, the names of the ancestors are replaced by or added to the names of the places which they successively occupied. The line thus traced goes back to the founder who built the original site for this group. He himself or his sons then founded other dwelling sites to which are linked the bloodlines descending from the original site. All paths, all frameworks, founded on the patriarchal lines of descent of the group, stretch from this root site to the homes of that group's present descendants through the sites established by the founder hero and his kin in the course of their travels. This itinerary from site to site is the living memory of a group movement which intensifies the genealogical link uniting the members of the family unit to their founder ancestor, who is their ultimate point of reference and is situated on the borders of history and legend. This whole area, through the names of its sites which can be mapped out, embodies a great family history, impelled originally by the driving force of the ancestor-hero and always ready to fan out once more from the most recently occupied sites of habitation. Each root place gives birth to other dwelling places when its inhabitants or their descendants, under the guidance of a leader, begin to move on. The founder sites are true "monuments", tangible signs of the work accomplished by the earliest ancestors, and simply by seeing or visualising them, the present identity of the clan is asserted and renewed¹⁹.

Thus, we have here a marked contrast between the chiefdom which spreads out from a central point embodied by the immobile chief of the land, and the linear ramifications of the clan, a spatialised kinship structure always able to grow new branches as their founding hero claims and occupies new sites. This type of progression could take place by clearing still uninhabited sites or by driving existing groups from their homes. The group memory of these migrations will thus also be that of the wars that the clan leader fought to offer his people new sites for settlement. Prose narratives or poems, recited for the enjoyment of people gathered together for the great ceremonies of marriage or mourning, revive the memory of the feats of arms through which men who were perhaps originally just "great outcasts"— although seen as occupying the mysterious frontier between pre-humans and humans²⁰ — laid the foundations for the present-day organisation of the region.

For example, one of the large clans belonging to the linguistic areas covered by the Paicî and Cêmuhî languages settled along a vast itinerary which crossed the central mountain range and included the coastal areas of both shorelines. At a still

¹⁹ Cf. Bensa, 1992.

²⁰ Although in the Paicî language the u were never men, the duée were for their part considered as all-powerful ancestors. The founder heroes usually belong to this second category, but some are also said to be "part spirit part man".

undetermined time, the founder hero settled his people in the region of Poindimié. In addition to the tales that enshrine the memory of this historical event, there is a poem that relates the victorious wars through which the ancestor T'éâ C'ômäri imposed by force of arms the authority of the Garaatü people over the shore areas of the east coast:

He begins emptying C'äba
He separates at Cakâ,
He strikes Pwêêdimiâ,
He begins driving away with bludgeons
He separates with the message of war
He empties with words
*He strike with curses*²¹.

War allowed a space to be cleared for settlement. The ambition of the wandering prince to put down roots and found his own land either in a fertile valley or on a pleasant shore was fulfilled at the cost of the former occupants of these places and their chief. For the chiefs of long-established settlements, these immobile sovereigns as we have called them, the champion on the move in search of an area of land in which to put down roots and grow, constituted a very real threat. The warrior leader defied established institutions and, by so doing, attempted to expand his own sphere of influence and to mark out a homogeneous political territory for himself.

For example, the Ürûwë people - following, the story has it, a case of incest - were forced to leave their lands in the Ponérihouen valley (east coast) where they were the chiefs. At the end of a long itinerary, along which they founded many sites of reference for the clan, they took up their quarters, before 1850, on the west coast, in the Pouembout valley, adjacent to the Koné valley where the chiefdom of the Görötü people²² had been expanding for a number of decades. Grandson-of-the Moon (Erù-parui, leader of the Ürûwë) carried out numerous attacks on this powerful institution. While he achieved a few military triumphs, as the following story tells, he never managed to overthrow it.

In the year 1820, Grandson-of-the-Moon and his younger brother C'öömüü decided to leave. They gathered together a troop made up of some of their supporters from the Dui and Bai sides, then left for Goroatü, (where some Nädü and Görötü people live) with the intention of driving out the inhabitants. But they found no one in the village except children and old men, as everyone else had left to attend a ceremony at Koniambo. (When they saw the attackers) the children and old men

²¹ Extract from a poem in the Paicî language composed by Dui Bwékua Poomä of N'äcaapwé (Poindimié), recited by Justin Dogo at Bayes in 1973 (Bensa and Rivierre, unpublished document), trans. A.B.

²² Cf. Bensa, 1999 and also Guiart, 1963: 113.

fled; they took refuge in the nearby caves, near Goroatü. The warriors of Grandson-of-the-Moon set fire to all the houses of the village and returned to (detailed itinerary...) their place of residence at Pwärawaapwi (near Ouaté) where they made merry. Then they waited until sunset and, when it was cooler, cried "Let's go!" As they climbed the hill they turned and caught sight of warriors in their tracks. They were the people of Goroatü, who had found their homes and lands burnt down. Grandson-of-the-Moon said: "We will wait for them!". The Goroatü warriors approached, but they kept too far off for battle to be joined. Grandson-of-the-Moon said: "When they get closer, take care not to fire your rifles before I give you the order." The Goroatü warriors climbed uphill and the warriors of Grandson-of-the-Moon came down to meet them. The two troops exchanged blows with clubs and spears, and some of the warriors were wounded. But each side resisted and returned to the fight. Grandson-of-the-Moon said to his warriors: "Fire your rifles!" He himself used his war magic and spat on the enemy warriors. His companions fired their rifles and broke the leg of Bwëügâ Pwii. The warriors of Grandson-of-the-Moon made off with the body, dragging it along. Their enemies beat a retreat, with Grandson-of-the-Moon and his warriors on their heels. When they got to the bottom of the hill the warriors of Goroatü were seized with sudden weakness in the legs: some sank down, others tried to hide. They had no more strength to resist the war magic of Grandson-of-the-Moon. He and his warriors killed their enemies along the banks of the Putanâ river, then they returned (detailed itinerary...) to Ouaté, while in the Putanâ valley, the buzzards gathered²³ (to feast on the bodies).

Here we see a clan leader assailing a chiefdom and confounding his enemies with the help of his war magic. Consequently, while the well-established chief is praised for his peaceful and protective strength, the belligerent warrior who drives the latter out is admired for his aggressive mobility. In folk tales, these two attitudes are often each symbolised by a type of bird: while the chief of the land, held fast by his burden of responsibility, is seen as a big heavy bird, impressive but not very agile, the combative leader fighting everything in his path is symbolised by a small bird, both alert and agile in flight²⁴. The first must try to maintain his position in the face of any attacks aimed at undermining the solid foundations of his social and territorial stability; otherwise he will have to flee and find refuge elsewhere like the clans whose distress is so feelingly expressed by the Kanak poet:

²³ Recited by Emmanuel Nëunââ, at Népoui in 1973.

²⁴ Dörönârî in Paicî, Métitilè in Cëmuhi, Mathila in the languages of the north (Cf. Ozanne-Rivierre, 1979), *Rhipidura spilodera verreauxis*, the small wag-tail of the tales and poems of the centre and north of New Caledonia, symbolises the quick moving, fast and audacious warrior. When he is not operating on his own account, he is at the service of the chiefdom. The chiefdom is symbolised by the contrasting image of the notou, the imperial pigeon (emblem of the masters of the land) a slow and heavy flying bird.

*We, trees long ago uprooted
Canoes drifting with the tide
Fragile corals floating with the currents
Canoes tossed by the waves
Dust and ephemeral words
Rootless, poor fugitives
Defeated, fleeing and scattered*²⁵.

The conquering leader is simply the positive version of these chiefs on the run in search of refuge elsewhere. He too may well fail in his undertakings if he comes up against someone stronger than himself. Destabilisation by jealousies or attacks, or by revenge and resistance from those he attacked make the legitimacy and fate of the established chief or the leader wandering over hill and dale equally precarious. Depending on the context, Kanak philosophy will alternately support chiefs and leaders by singing their glory or their success, and disparage them to hasten their downfall or point to their failures. Thus, we find quite a number of folk tales and poems accusing the immobile chief of the land of being a usurper or mocking the warrior prince whose bravery did not suffice to establish a stable political situation.

Challenged chiefs and leaders

He whose praises are sung can at the same time come under a great deal of criticism, almost as if the respect officially paid him automatically generated its reverse side: jealousy. The systematic collection over a long period of time of the narratives, spontaneous or carefully composed literary efforts, relating to the same territorial chieftom is bound sooner or later to reveal cracks in the rhetoric which was supposed to enhance the image and confirm the unified nature of the institution. Ceremonial poems and legends declaiming the strength of the chief and the organisation that maintains his position are soon followed by narratives of a more historical nature which challenge the central figure and question the legitimacy of his position. These delight, for example, in telling that, before becoming the chief, he was a mere plant, pebble or shell found in the forest or on the seashore²⁶. Or else, to restore the authority of the masters of the land, they recall his distant origins as a stranger. In this way, through light touches, allusions and images, doubt is cast on the rank of the sovereign. Was he a chief before being adopted or does he owe his title to his hosts? If it is confirmed that at the time of his arrival, far from being, as his supporters claim, a renowned warrior, he was an exile in dire straits, his image loses much of its lustre. Even his name, of which he is so proud, is perhaps only a usurped ornament... Amongst the litany of suspicions

²⁵ Extract from Bensa and Rivierre, 1976 : 44-48.

²⁶ Cf. Haudricourt, 1964.

cast by the different stories, resembling plain gossip rather than myth — unless, fundamentally, the two categories merge²⁷ — a decisive step is taken when the official line which has supported the position of the present chief for decades is challenged by a competing story supporting the adoption of another chief. At the heart of the quarrels for succession that then begin, two theories are in confrontation, each with its deeply committed supporters. It is then up to the ethno-linguists to gather the new collection of tales that contradict the collection of narratives that had, for years, been offered as the one true version of the history of the chiefdom²⁸.

Such turnabouts are made possible by the bipolarity of Kanak political systems founded on the relationship between the masters of the land and the chief. Showered with titles, but without property, representative of the territory but, in the first place, alien to it, the chief owes his eminent position to the support that the founders of the land are willing to grant him. For the whole structure to stand, it also needs to be backed up by the other clans in the chiefdom.

As long as the skill of crop magicians, the vigilance of look outs and warriors, the loyalty of body guards, the *savoir-faire* of diplomats responsible for contracting alliances, are placed at the disposal of the chief, he can, as the poem says “stand straight firmly”. But if the holders of these essential roles no longer play the game, and either because of their own ambition or out of spite, because they feel they are not receiving enough recognition, conspire against the chiefdom, then the political balance breaks down and the sovereign totters on his foundations. It is true that the founding narratives emphasise that a primary decision established the basis of balanced relations between the masters of the land and the newcomer the chief once was. It is also true that the chief receives each year in March the first fruits of the yam harvest and that he is the daily recipient of acts and marks of respect. But this whole impressive structure is generally very far from meeting with unanimous approval. The chief’s foreign origins, the conditions of his arrival and his acceptance in the land, the name he was then given, leave the door wide open to differing interpretations and a great deal of ambiguity. At the present time, with movement from one area of land to another much more restricted, the chiefdom frequently remains in an impasse for whole decades, without any recognised chief or even any chief at all²⁹. In former times, such a precariously balanced edifice quickly collapsed: the chief, unless, as in

²⁷ Cf. Bensa and Rivierre, 1995.

²⁸ Thus the body of folk tales and narratives relating to the chiefdom of Pwèi (region of Touho, east coast) of which we have published a part (Cf. Bensa and Rivierre, 1982) has been challenged for the last ten or so years by a new body of narratives extolling the legitimacy of another dynasty.

²⁹ Cf. Naepels, 1998: 253–278.

some rare cases, he chose to be sacrificed³⁰, would flee and thus become a wandering warrior. But, as we have seen, although his warlike feats and wanderings are celebrated in song, this alternative central figure of Kanak political thinking is no better protected from questioning and criticism than is the established chief.

The feats of the wandering warrior leader are often credited to the group seen as an undivided entity, and this plays down the importance of any achievements gained by the hero. For example, although the French army saw in Atai the leader of the 1878 Kanak uprising, the only published Kanak poetry devoted to the rebellion does not mention this figure. On the other hand, the poem vividly describes the dramatic effects of the message of war and enumerates the attacks launched against European settlements³¹ :

*The word spreads like a single people
A word that covers and destroys the country
Its proclamation covers all men,
It crushes the chief with its mighty weight,
The life of many clans
It splits apart (like an axe) the country in all places,
Strikes both the farthest tips of the country
Runs between houses and in Nou island
Tears into the Artillerie
Into the houses and the "Gaz" (where gas was stored)
Swoops down into the Vallée des Colons
Creates havoc in the native Police³²...*

By making the declaration of war the motive force of deeds, the poet identifies those who were at the origin of the revolt with an entity whose power is compared to the fury of the elements. In addition to the intended effect of thereby conferring greater amplitude, this work aims at discounting the importance of the individual by suggesting that human beings can be dominated by powers which are beyond their control. The message of war, a guardian ancestor, as a magic object, contain an intrinsic force for which men are only the vectors.

³⁰ I have shown elsewhere in detail that, to put an end to the quarrels caused by his succession, the chief might sometimes ask to be killed in the place where he reigned. As his sons could not reign in the place where their father's blood had been spilt, they were forced to leave the territory of the chiefdom, while the masters of the land appointed a new chief (Cf. Bensa, Goromido 1997).

³¹ The Kanaks launched a widespread revolt in 1878 in the south west of the Main Island to protest against the despoilment of their lands and the many kinds of injustice which the settlers and French authorities perpetrated against them (Cf. Dousset-Leenhardt, 1972 and 1979; Saussol, 1979; Dauphiné, 1989).

³² Extract from a poem in the Ajië language, in Dousset-Leenhardt, 1976:197–202.

*Wâi alone is invulnerable
 He has eaten the bitter herb,
 And the leaf of the stinging tree
 A nest of flying foxes followed him
 Carried along by the whirlwind.
 The destruction has gone on until now
 In the homes that were affected
 The clans he drew into the dance,
 And the homes he broke up.
 He has caused trouble,
 Pwédé came to make more trouble,
 A field for the manoeuvres of Apagu,
 A place for the schemes of Nāwaa,
 The stratagems of Noèèli,
 And all that was just a game,
 A question of having a little fun
 He did it to make mockery,
 Just to play at being clever³³.*

The gradual extension of the strong impact of colonisation was, as we noted earlier, conducive to the emergence of warrior leaders. The only ones who did not perish were those who managed to lay their hands on the chiefdoms set up by the French authorities after “pacification”. The others fell victim not only to the Whites but to their own people³⁴. The people they tried to assemble, whenever population movements were induced by Whites seizing the lands, suffered from the harsh repression and often ended by turning against their leaders. Betrayed or suspected of foolhardy action, the war chiefs never managed to win unanimous support. Far from being elevated to hero status, the former and present leaders of resistance to colonisation are judged, first and foremost, by the yardstick of their effectiveness³⁵.

³³ In 1917, the forced recruiting for the trenches of the first World War and the uncontrolled expansion of the settlers’ “properties” triggered the exasperation of the Kanaks, between Hienghène and Koné. (Cf. Faure, 1983). After the uprising, less widespread than in 1878, the rebels were judged in Noumea. People speaking the Paicî language then composed a poem, of which Maurice Leenhardt was able to obtain a written version. Passages from this epic poem are still recited or sung today by a few men and women of the region. The above extract has already been published in Bensa and Rivierre, 1978, trans. J.-C. R.

³⁴ Several chiefs of the Tiwaka were executed by the French army in 1862. Cau Goodu was killed at Até (Koné) in 1869 by a band of “native rifle bearers” led by a French lieutenant. As for the chiefs of Ūrūwë, they were killed in 1878, during a massacre carried out by Kanaks of the Koné district and French troops. (Cf. Bensa, 2000). Pwâdi Pwôcili was exiled to Djibouti where he died in 1888.

³⁵ Concerning contemporary Kanak political policy, see Bensa 1995; Tjibaou 1996; Wittersheim and Bensa, 1997 and 1998.

If those who set themselves up as leaders by putting at risk the lives of others did not achieve their aims, their responsibility for their actions is stressed. Accordingly, in the poem dedicated to the leader of the 1917 rebellion, praise of the champion is followed by laments for the disasters he caused, then by biting irony as to the real motives of his actions. The aggregation of a community around a few figures raised to hero status is obviously not governed by simple reflexes of recognition of the unifier.

Admiration and allegiance were granted with all the more circumspection and parsimony as the highest rank that could be conferred on an individual was linked directly to the length of his lineage. The eldest descendants from the site founded by the very first ancestor possesses an impalpable quality which commands respect but which can only be confirmed by the folk stories believed to be a faithful record of ancient acts of foundation. Memory, by definition labile and refutable, was not sufficient to establish a hierarchy which, and this is an essential point, could not be based on a monopoly of the means of production and a building up of wealth. As a result the Kanak aristocracies of the Mainland, with few material resources and conflicting memories, could only overcome their insecurity by resorting to real or symbolic violence whenever necessary. Accordingly, in line with modes of behaviour specific to them, but also as the result of a logic of direct subordination observable in other societies, they used force, imposing specific restraints on persons of inferior rank, as the ultimate means to ensure their legitimacy.

A question of strength

War waged by raiding parties, reducing the numbers of the enemy, capturing women and children, was a major feature in the old political structures. Though strict rules were observed, with violence often limited for example to a few precisely targeted killings³⁶ wars could also sometimes escalate: in the 19th century at least, as attested by Kanak oral tradition and European archives, when the enemy lost ground or fell into a trap, the victors, often with the treacherous help of French soldiers, made the very most of their adversary's predicament and did not shrink from killing large numbers of people. "Ill fortune to the vanquished", in accordance with the old Latin adage, the debacle was vilified, and at times mocked, as in the following extract from a poem, with a certain degree of jubilation :

*May they be repulsed,
May they be put to rout,
Let us repulse and overthrow them
Like we would throw away water.*

³⁶ Cf. Bensa, 1984.

May they be forced back to the rough tracks
 Thrust back to narrow impasses,
 Into hollows,
 And the mountain passes...
 May they be felled...
 Let us strike them in the bindweed,
 Thrust them back into the wet grass,
 Slash them in the bushlands.
 Let us strike them in the marshlands.
 May we beat and hunt them out of their hiding places,
 Let us crush them, part the grasses to force them into the open,
 Batter them, hunt them out,
 And force them to flee³⁷.

While it is true that all this was tempered by discussion and exchanges which opened the door to compromise, might was central to ancient Kanak social structures, as it was in most of the pagan world³⁸. In the 19th century, the destructive violence of the French military, enforced displacements of populations and the shattering of Kanak social structures reinforced the concept of strength as an ideal, and thus all the more sharply condemned the weakness of losers.

It would seem that the Kanaks, influenced by their ancient warlike beliefs and exposed to the blind destructive force of the Whites, drew the conclusion that weakness was hateful. The result was pitiless rejection of men and women seen as losers, whose life had been marked by repeated misfortune. Nothing was more contemptible than being unable to protect and defend oneself so as to command respect or simply to remain alive and in good health.

On the weak of the present day are showered the same sarcastic comments as, in former times, were heaped upon those who had lost a battle:

*Where is your magic power?
 and your ability to read the future ?
 Where is your divining plant?
 Your soothsayer is a liar
 Your source of succour has betrayed you*³⁹.

³⁷ Extract from a seated dance song "Victoire des Méa", in the Ajië language, published and translated by Maurice Leenhardt (Leenhardt, 1932 : 263–265).

³⁸ One may "distinguish paganism from Christianity by three criteria: the awareness of the persecution of evil, the meaning of strength, the immanence of the divine world in the human world", Augé, 1982:72.

³⁹ Extract from a poem spoken in the Paicé language by Cau Denis Aramôtô at St-Yves (Ponérihouen), in 1973. Transcription and translation Dui Mattaio Wetta and A.B. Unpublished material.

Any given individual draws the strength essential for his survival and the maintenance of his social position firstly from his parents, then from his own initiatives in the matter of protective and propitious magic. From his clan and his paternal bloodline, each person receives, in addition to his place of residence and land rights, an ancestral symbol of strength, the “totem”. For one clan the visible form of their ancestors may be a stone, for another it may be a fern or an owl⁴⁰. Independent of any one individual but residing in him, this force can at will attack, take possession of, cure or help the clan members; it also deflects the evil forces emanating from other groups. Its effects are beneficial or malignant depending on whether the individual correctly honours his paternal ancestors or does not do so. In the case of the maternal ancestors, they are the origins of the soul and body of their maternal niece or nephew from the moment of birth and for the rest of their lives. Through constant rituals, they breathe in life but can also take it away. In return, maternal nieces and nephews owe respect and allegiance to their maternal uncles. This dual system which combines the external force of paternal ancestors and the inner vital spark transmitted by maternal uncles does not completely define an individual since each person must also add to his strength through the customary rites. To acquire the help, remedies, magic objects and spells of one’s ancestors is an indispensable task for anyone who wishes to make sure of efficient protection, get out of a spot of trouble, catch out or even exterminate his enemies. Finally, through one’s position, one can benefit from increased security and strength: on the territorial chief or the enterprising warrior special authorities thus bestow specific forces which protect and strengthen these leaders but which also place them at the mercy of their supporters⁴¹.

Every failure is accordingly ascribed to the inefficiency or reversal of at least one of these forces. Either the ancestors and magic power of an adversary are stronger than the paternal totem or the protective rituals of maternal forebears, in which case the enemy must be identified and his capacity to do harm must be counter-attacked by using magic. Or else an individual has provoked the anger of his or her maternal uncles (by lacking in marks of respect), of that of the uncles of the clan (by walking in a taboo place), in which case he or she must make reparation for the wrong committed in order to win back the spiritual support of his/her kin⁴². Or, lastly, the personal protective items he/she possesses are not effective and he/she must therefore obtain other protective items from a sorcerer relation or from a nearby or far away

⁴⁰ The term “totem”, without doubt introduced by Maurice Leenhardt, is today commonly used to refer to this symbol of strength.

⁴¹ On the therapeutic effects of these forces, Cf., Salomon, 2000.

⁴² When Jean-Marie Tjibaou said (1996: 107) “I am always someone who is in reference to... In reference to my fathers, *in reference* to my uncles [...], the man who succeeds is the man who carefully keeps hold of alliances on one side and the other”, he was referring to the forces that weigh on an individual and link him to others, for better or for worse.

seer. For nobody can make sure of physical or social survival or achieve goals without the help of the ancestors and magic parcels, called *wâi in paicî*. Bits of plants, bones, stones, shells and traditional “money” go into the making of this guarantee of strength and success. These indispensable aids – called “medicines” in local French – not only spontaneously repel any attack by magic, in the same way as a preventive course of treatment, but also lend support to personal initiatives.

Fate and cunning

No major enterprise may be undertaken without *wâi*, but the positive or negative consequences of any action are not attributed solely to the virtues of the talisman, its loss or acquisition⁴³, or the hidden willpower of ancestors; success or failure are also dependent on one’s own talents. As in the case of all societies with a great warrior tradition, to be effective, strength must be allied to cunning.

The art of war, as Machiavelli has set out in great detail, is inseparable from stratagems to lead the enemy astray and ensure his failure⁴⁴. The combatants keep secret their own bellicose intentions with the aim of surprising and crushing their enemies. In addition, the loser is, in this case, mocked: while the support of his ancestors and the aid of his “medicines” were obviously inadequate, he is also seen as having displayed the kind of naivety or sheer incompetence that makes the audience rock with laughter: how stupid of him not to have been able to see through his enemy’s tricks! On the other hand, the winner is applauded whatever means he used to gain victory. In complete contradiction to the knightly ideal, he who dies in battle or is assassinated by treachery earns no halo of glory: he has simply proved that he was the weaker and as such is shown no leniency whatever. Consequently, if the great warrior is finally killed by an enemy more cunning than himself or who is a henchman of the French colonial army, he has only himself to blame. Rumour will not fail to stress that he finally got “done” because he was trying to “play clever” without having properly planned ahead or made sure of the ancestral and magic aid that might have ensured the success of his undertaking.

He possessed the war medicine but it was stolen or destroyed: this common interpretation of the rise and fall of a warrior in no way relieves him of the responsibility for his misfortune. While the strength of the ancestors and the talisman ensure success, failure is attributed simultaneously to the weakness of the magic parcel or stone, to the breaking of taboos and to a patent lack of cunning and adroitness on the ground. Whether the actions which led to the catastrophe were deliberate or not,

⁴³ Some are passed on within a family and a clan, others are obtained from persons in the kinship network or even beyond, from far away lands.

⁴⁴ Cf. “Considerations and ruses one must have in order to constitute an obedient army and lead it to battle”; “Ruses which one must keep in mind during battle” and “after the battle” (Machiavelli, 1952, 813–822).

committed in a spirit of outright rebellion or unintentionally, the blame rests squarely on your own lack of strength and cunning which has enabled others, stronger and more astute, to land you in difficulty. But nothing is ever final: a counter-attack against one's aggressors can always be envisaged. Trial for sorcery, acts of revenge and plots often allow a man or woman who seem to have touched bottom to redress the situation to his or her advantage. Which explains the endless reshuffling of the cards we see today, whereby the strong or weak position constantly changes sides over the years, from one person or one family to another.

If the figure given pride of place by the community owes his glory to the strength obtained from a third person, whether ancestor or magician, and to the extremely contextual and fluctuating quality of cunning, it is not surprising that his idealisation can so easily turn into contempt. The removal of his strength or a tactical failure is sufficient to turn the fêted hero overnight into a fallen hero, a figure of defeat. A moral code that concedes no glory to sacrifice can in no way grant any value to failure, misfortune or acceptance of death. Nobody who perishes is given recognition for his courage, and hero worship remains a fragile concept. Whereas certain ideologies, for example, the Judeo-Christian ideology with its ideals of ascetic self-improvement and saintliness, ensure that the suffering and death of a hero figure are a guarantee of lasting renown, the celebration of success gained through practices of dissimulation (magic, cunning) can only be ephemeral, relative and subject to caution. The warrior indeed routed his enemies, but he has finally been defeated himself; his enemies surrendered to him but managed, later on, to take their revenge; has the hero not acted "for himself personally"⁴⁵, without taking into account the disastrous consequences of his actions for all those living in the region? While the leader can temporarily attract followers, he is simultaneously questioned and thus never becomes an institutionalised hero. Hero status is easily undermined by constant reminders that "the chief is nothing without his subjects".

The glory of the established chief or leader on the move remains uncertain due to a lack of adherence to the actual person holding the rank of chief or conquering warrior. Humour, derision, the *ad hoc* re-shaping of the past are all factors which lead to the questioning of positions of power acquired after an accord or *manu militari*, then sustained by a narrative and ritual ideology of order. As the leader's legitimacy is never beyond question, links of identification remain loose and are not conducive to the establishment of rigid political structures without loopholes, of the totalitarian type. No one person, whatever his rank, is safe from a caustic comment, a spiteful story, a pointed remark throwing doubt on his origins, contesting his name or denouncing

⁴⁵ Expression frequently used in local French today to designate forms of behaviour for which the individual concerned is regarded as solely responsible, such as use of an inappropriate kinship terminology, recourse to unfamiliar words, acts of no interest to others.

his personal ambitions. The conquering leader never becomes a cult figure, set up forever on a pedestal. Similarly the concept of “royalty” where a dynastic tradition rules supreme, leaving its subjects only the realm of fantasies or gossip⁴⁶ is foreign too in Kanak chiefdoms. As far as they are concerned, widely different opinions are voiced, even if some are more official than others, and compete in a political arena where rank is a much-debated question.

The unstable and partial identification with a chief or a leader can explain the central position which Kanak politics accord to discussion, to the “exchange of words” that eventually leads to a decision which the group must then collectively assume. While it is no doubt true that the importance attached to an opinion is related to rank, that the consensus of opinion often reflects the interests of those in the strongest position, it is nonetheless equally true that nothing is established without a confrontation of all points of view, which implies the exchange of differing and opposing arguments. A constant re-evaluation of status works against personality cults, which are said to be characteristic of European political structures but are alien to Kanak political practices.

⁴⁶ Sahlins, 1989:63.

References

- Augé, M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 336 p.
- Bensa, A., 1984, « Note sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés kanak du centre-nord de la Nouvelle-Calédonie », *Études rurales*, 96, p. 253–255.
- Bensa, A., 1990, « Des ancêtres et des hommes, introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire (Nouvelle-Calédonie) », in *De jade et de nacre, Patrimoine artistique kanak*, R. Boulay (ed.), Paris, Réunion des Musées Nationaux, 249 p., p. 129–160.
- Bensa, A., 1992, « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, esquisse d'un modèle comparatif » *Études rurales (La terre et le Pacifique)*, No. 127–128, juillet-décembre, p. 107–131.
- Bensa, A., 1995, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Document, 19–20, 352 p.
- Bensa, A., & Goromido, A., 1997, « The Political Order and Corporal Coercion in Kanak Societies of the Past » (*New Caledonia*), Sydney, Oceania, vol. 68, No. 2, p. 84–106.
- Bensa, A., 1998, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris, Gallimard, Découvertes, rééd. remaniée et augmentée, 176 p.
- Bensa, A., 2000, « Le chef kanak, les modèles et l'histoire », in *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Bensa, A., & Leblic, I., (eds), Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Mission du Patrimoine ethnologique, 358 p., p. 16–52.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1976, « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî » (*Nouvelle-Calédonie*), Paris, *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXXII, No. 50, p. 31–66.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1978, « Sociologie de la rébellion de 1917 » (avec carte commentée et une poésie paicî traduite), *Le Courrier du Musée de l'Homme*, No. 2, p. 5–6.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1982, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie, (région de Touho, aire linguistique cèmuhî)*, Paris, SELAF, Langues et cultures du Pacifique, 1, 586 p.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1983, *Histoires canaques*, Paris, Conseil International de Langue française, Fleuve et Flamme, série bilingue, 161 p.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1988, « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », in *L'Homme*, 106–107, p. 263–295 (repris en une version augmentée dans *Les filles d'Até ...*, 1995, p. 13–46.)
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1990, « Une poésie paicî : la mort du chef Céu », in *De jade*

- et de nacre, Patrimoine artistique kanak, Roger Boulay (ed), Paris, Réunion des Musées Nationaux, 249 p., p. 189–205.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1995, *Les filles d'Até et autres récits paicî* (Nouvelle-Calédonie), Paris, Nouméa, Ceuthner-ADCK, 490 p.
- Chadwick, H. M., 1926, *The heroic age*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge archeological and ethnological series, 474 p.
- Dauphiné, J., 1989, *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan, 347 p.
- Douglas, B., 1998, *Across the Great Divide. Journeys in History and Anthropology : selected essays, 1979–1994*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 358 p.
- Dousset-Leenhardt, R., 1976, *Terre natale, terre d'exil*, Paris, G.-P., Maisonneuve & Larose, 316 p.
- Dumézil, G., 1948, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, La montagne Sainte-Geneviève, 215 p.
- Dumézil, G., 1969, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection hier, 148 p.
- Faure, 1983, « Affaires de Koné. Rapport du brigadier Faure sur les débuts de l'insurrection de 1917 en Nouvelle-Calédonie », note introductive d'A. Saussol, *journal de la Société des Océanistes*, t. XXXIX, No. 76, p. 69–88.
- Genèses, 1998, *Anthropologie et histoire politique*, No. 32, Paris, Belin.
- Guiart, J., 1992, (2e éd.), *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, (1re éd. 1963), vol. 1, Paris, Musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 464 p.
- Haudricourt, A.-G., 1964, « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », in *L'Homme*, vol. IV, No. 1, p. 93–104.
- Hocart, A. M., 1978, *Rois et courtisans*, introduction de Needham R., *Kings and Couitcillors, 1917*, Paris, Éditions du Seuil, Recherches anthropologiques, 383 p.
- Leenhardt, M., 1932, *Documents Néo-Calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, IX, 514 p.
- Machiavelli, 1952, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1639 p.
- Merle, I., 1995 *Expériences coloniales : Nouvelle-Calédonie, 1853–1920*, Paris, Belin, 480 p.
- Naepels, M., 1998, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin, Socio-Histoires, 379 p.
- Ozanne-Rivierre, F., 1979, *Textes nemi (Nouvelle-Calédonie)*, vol. 1 (Kavatch et Tendo), 316 p. et vol 2 (Bas-Coulna et Haut-Coulna), 265 p. accompagnés d'un lexique nemi-français, 93 p., Paris, Selaf.
- Rivierre, J.-C., 1976, 1978, 1982, 1983a, 1990, 1995 : voir Bensa, A. et Rivierre, J.-C.

- Rivierre, J.-C., 1983 b, Dictionnaire paicî-français (Nouvelle-Calédonie), Paris, Selaf, 372 p.
- Rivierre, J.-C., 1994, Dictionnaire cèmuhi-français, Paris, Langues et cultures du Pacifique, 4, Paris, Éditions Peeters-Selaf, 543 p.
- Sahlins, M., 1989, Des îles dans l'histoire (titre original : Islands of History, The University of Chicago Presse, 1985), Paris, Gallimard Hautes études, Le Seuil, 188 p.
- Salomon C., 2000, Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques kanaks, Paris, PUF-INSERM 159 p.
- Saussol, A., 1979, L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie, Paris, Musée de l'Homme, Publications de la Société des Océanistes, No. 40, 493pp.
- Shineberg, D., 1967, They came for sandalwood, Melbourne University Press, trad. fr., Ils étaient venus chercher du santal, Nouméa, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie, No. 3, 1973, 2e éd., 1981, 452 p.
- Tjibaou, J.-M., 1996, La présence kanak , édition établie et présentée par A. Bensa et Eric Wittersheim), Paris, Odile Jacob, 326 p.
- Wittersheim, E., 1997, (avec A Bensa), « Nationalisme et interdépendance : la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou », Revue Tiers-Monde, 37/149, Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces, sous la dir. de Joël Bonnemaïson et Jean Freyss, p. 197–216.
- Wittersheim E., 1998 a., (avec A. Bensa), « Jean Guiart and New Caledonia: a Drama of Misrepresentation », in Journal of Pacific History, vol. 33, No. 2, p. 221–224.
- Wittersheim E., 1998 b, (avec A. Bensa), « Nationalism and Interdependence: the Political Thought of Jean-Marie Tjibaou », The Contemporary Pacific, vol. 9, No. 2, p. 181–210.
- Wittersheim E., 1999, « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne », L'Homme, 151, p. 181–206. Multiculturalism and Construction

Multiculturalism and Construction of a national Identity: The historical Case of Samoan/European relations

Serge Tcherkézoff

There are two contrasting ways of uniting two distinct cultural communities in the same national unit. One requires that at all value levels the union is total and shares are entirely equitable. The other creates a unit with a new dimension, broader than that of the two communities and defined by a global value level. This level forms common ground for membership of the group. Once defined and accepted it leaves a place for differences on a secondary level, thus allowing each community to retain a sense of specific identity.

The first method is illustrated, amongst other examples, by current efforts made in New Zealand to place both Maori and European (particularly English) values side by side in order to define the national identity of "Aotearoa-New Zealand". The second is illustrated by the process followed in Western Samoa, at a time when that name referred to a territory administered by New Zealand in the name of the United Nations. Obtaining its independence in 1962 the territory became the State of Western Samoa (recently renamed the State of Samoa). This process, fuelled by dialogue between the "Samoan" and "European" inhabitants, the New Zealand authorities and the United Nations officials sent on missions there between 1947 and 1959, aimed to reform the double status "Samoan/European" maintained during the period of colonisation and then under the protectorate. At that time the population fell into either a "Native" category (later named "Samoan") or a "European" category. In 1962 all became "Samoan" citizens: citizens of the "Independent State of Western Samoa" *Malo Tutoatasi o Samoa i Sisifo*. Therefore, the old distinction could no longer be recognised in certain situations: the privilege of having dual nationality, the

possibility of retaining private law title to land “purchased” in the nineteenth century, and the fact of having to choose an electoral system where each individual would consider himself represented by the elected Members of Parliament.

Full and equitable sharing at all levels, or a hierarchical model taking into account unity and difference are two solutions which should receive the attention of countries or territories still grappling with the problem of cohabitation between different communities.

In the case of Samoa, two major reasons, which will be briefly examined, explain its relatively smooth and peaceful accession to independence in 1962¹. On the one hand, a particular history of “racial” classifications under the “consular” then colonial administration explains that the “half-castes” (in the vocabulary of the New Zealand colonial administration, *Afakasi* in its Samoan form which is now commonly used by villagers) having no close ties to colonial power did not form a political force in reaction to the march towards independence. On the other hand, the political system intended for the State of Western Samoa facilitated the integration of a certain recognition of cultural differences between “Europeans” and “Samoans”. This system, with several hierarchical references, was a key element in the acceptance of a single “Samoan” citizenship by all half-castes.

Colonial history of “races” in Samoa

The settlement of merchant-adventurers in Samoa during the nineteenth century was centred on one place in particular: a bay with a good anchorage and a small village, Apia. A trading post developed, then a small town which is today the capital of the State of Samoa, still called Apia. At the end of the nineteenth century the trading post operated separately from the dozens of other Samoan villages and had proclaimed itself the Municipality of Apia. Its population, foreign or mixed (marriages between foreign men and Samoan women), was more or less under the authority of a “town council” in turn subordinate to a system of “Consuls” representing the main nationalities (English, German, American). In 1899 following the colonial divisions negotiated in the Western capitals, the west of the archipelago (9/10 of the surface area and 3/4 of the population) became German. The east became American and remains so today in the form of a territory granted a high degree of autonomy. German colonisation ended when Germany lost all its colonial possessions at the start of the First World War. Thus, in 1914 a New Zealand battalion landed in Samoa to lower the German flag in the name of England. German colonial rule therefore lasted 15

¹ The following text is a resume of a more detailed study to be included in a work to be published the Canterbury University Press (New Zealand, Macmillan-Brown Centre for Pacific Studies). It deals with various ethno-historical aspects of Tahiti and Samoa.

years. Western Samoa was then administered by New Zealand: firstly a military administration (1914–1919), then a civil one under a League of Nations mandate in the name of the British Crown (1920–1945), followed by a form of “trusteeship”, under the Charter of the United Nations for Trust Territories, which lasted up until Western Samoa’s independence (1945–1962).

The German Governor was a local intellectual, Past President of the Municipality of Apia (June 1899). Educated in the most prestigious German universities, Doctor of Philology, specialist in Oriental languages², avid reader of ethnographical literature, priding himself on being a connoisseur of Samoans, he held certain firm opinions shared by numerous other intellectuals of the time — in Samoa itself or in German political and museographical circles. The Samoan “race” was one of the last “pure Polynesian races” remaining. This theme was fed by both the marked racism of the late nineteenth century³ and by the German museographical ideology in the second half of the century⁴. At the time, German intellectuals constantly made the comparison with the Hawaiian situation where, in their opinion, the traditional “culture” had disappeared⁵. It was vital a similar catastrophe be avoided in Samoa. To do so, the “Samoan race” had to be “protected” from cultural mixing — a typical reaction by intellectuals who had made the notions of culture and race synonyms⁶. Therefore, the Germans made a strong distinction between not only “Natives” and foreigners but also, on site, between “Natives” and individuals of mixed origin.

Added to this was an overtly colonial perspective. Germany wanted to turn Samoa into an immense coconut palm plantation for exportation. As a result, it scorned those modest colonists, mainly British, who had settled during the century and had often intermarried. Paradoxically, history has shown that this was to be a huge stroke of luck for the Samoans. The Germans cancelled the majority of countless land “purchases” by small colonists (by means of a tripartite Germano-Anglo-American Commission)⁷. These settlers had “purchased” land by supplying Samoan

² See the thesis of I’uogafa Tuagalu (1988: 77).

³ A doctrine which considered all cultures as “races” and a racism which saw exotic “races” as objects of curiosity to be “preserved” (and if possible exhibited in Western capitals, inviting “chiefs” and dance groups).

⁴ This ideology was at the origin of German cultural anthropology and also, partly, through Franz Boas, American cultural anthropology.

⁵ See the remarks of the German ethnographer Kramer (1902: Preface). Initially on visit to study coral, he was stupefied by the differences he saw in Samoa compared with Hawaii and, convinced it was urgent to record the customs of this preserved race, he dedicated several years study to it.

⁶ See the study on the invention of the distinction “Polynesians/Melanesians” (Tcherkézoff n.d.1 : 1st part) and on the debate “nature/culture” (Tcherkézoff 2001 : chap. 10).

⁷ They influenced the creation of a tripartite commission and its orientation during the period of the tri-dominium (Germano-Anglo-American) which administered the Samoan archipelago before the colonial division of 1899 following which the west became German and the east American. This commission examined the land “ownership” titles of many colonists and rejected most. For precise examples see Gilson (1970: chap. 12) and Pehaut (1990: 105).

chiefs with weapons during the many wars between 1860–1880 — wars instigated by the Municipality of Apia and its “consuls” in order to create a single, centralised Samoan power base, a “kingdom” with which it would be easy to negotiate commercial treaties. Moreover, one must not forget the recurrent misunderstandings throughout Polynesia at the time with regard to the “sale” of land by autochthonous peoples: local chiefs believed they were only granting Europeans the right to use the land. For them this land could not be the property of an individual, rather it was that of the clan’s founding ancestors. As German colonisation lasted but fifteen years, dismantled at the end of the First World War, the project for giant colonial plantations was never realised and the majority of Samoan land remained in customary title — this is still the case today. With authority under a “mandate” from the League of Nations, New Zealand, who succeeded Germany, made no territorial spoliation. Only 4 % of land was recognised by the tripartite commission. From this day on, this land was the domain of private law: it can be bought or sold, however, since independence, the purchaser must be a Samoan citizen. The percentage is slight, but the land in question is for the most part in or around Apia, with a very high market value⁸. Proprietors were, and still are, generally half-caste families. This question played an important role in the approach to independence; it was important to eliminate the fear of these people often classed as “Europeans” that their titles would be declared void.

Amongst those persons whose origin was not entirely Samoan, the Germans had made distinctions in a logic followed by the local “Consuls” in the second half of the nineteenth century⁹. Half-caste children born in legal wedlock (the great majority being the case of a foreign male marrying a Samoan woman) were granted their father’s status. If the father had registered the marriage with a Consulate the children became Residents with foreign status, called “European half-castes” (referring to the father)¹⁰. However, half-caste children born into an illegitimate marriage (unregistered by a Consulate, absence of documents) were not able to inherit their father’s status. They were, therefore, “Natives”. Thus, there were “European half-castes” and “Native half-castes”. In 1947, the word “native” was systematically replaced by “Samoan” in the New Zealand administration’s documents; this vocabulary will be used for the present work, even for

⁸ Furthermore, due to the mountainous nature of Samoa, the percentage of arable land and sites suitable for construction is small and this gives a far greater importance to the 4 % of the total surface area. For the historical question of land tenure in Oceania and for the specific Samoan history and its contemporary consequences on models of “development”, see Tcherkézoff (1992, 1997, 1998a).

⁹ An essential study of this period of the nineteenth century — unfortunately still unpublished — is the Masters dissertation by Damon Jeremia Salesea (1997).

¹⁰ This did not mean that the country in question later systematically recognised the individual’s citizenship. Many “European” half-castes could not obtain a passport recognising their status as citizens of their father’s or grandfather’s country of origin.

the preceding periods. A 1903 amendment by the Germans allowed “Samoan half-castes” of European origin to present a request, before a jury, in order to change sides and be classed as “European half-castes”¹¹. The examination verified that the person lived according to European norms, sufficient to belong to the Municipality of Apia.

In addition to the internal classification imposed on half-castes, it is necessary to underline the distinction made, on the one hand, between half-castes in general and Europeans and, on the other hand, between half-castes in general and Samoans. Officials of the German colony, already important businessmen before their arrival in 1870-1880 (sent by existing European or Pacific companies), Consuls (these positions came into existence between 1840–1850), and also missionaries who were present since 1836, all came with their European wives. On the contrary, adventurers and small colonist-merchants came alone throughout the nineteenth century starting in the late 1820s. These officials doubly scorned half-castes. Firstly, they considered that a European who married a Samoan “ensavaged” himself¹². Secondly, as already stated, some among them considered that this European endangered the “purity” of the “Samoan race”. This was further exacerbated if it was a modest, non-German colonist from an “inferior” culture and even more so if it was a non-European, Chinese (traders who settled during the nineteenth century, then imported workers who arrived from 1901 onward) or Melanesian (workers recruited by German planters in those Melanesian territories colonised by Germany). At the time, in Germany itself, one school of thought demanded that all mixed marriages be declared illegal in German colonies. This measure was never implemented in Samoa, some German colonists having already married Samoan women. Nevertheless, mixed marriages were strongly discouraged¹³.

Germany had no more time to further develop this question, losing its Pacific colonies in 1914. In Western Samoa it was succeeded by the New Zealand administration. On a human level, however, nothing changed and the German model was immediately adopted. Furthermore, two problems had appeared. The population of Melanesian workers had grown. Whilst those non-German planters, without the right to import Melanesian workers (a privilege reserved for Germans during the period of German colonisation), had started to import Chinese workers in 1901 (employment “contracts” but with working conditions close to slavery¹⁴). The New

¹¹ For details and statistics, the best study concerning the twentieth century is that of Malama Meleisea (1987: chap.4).

¹² The Germans said *verkanakern*: “to become Kanak”: the term used by natives of New Caledonia which became a transpacific racist term; see Meleisea, *op. cit.* and Tcherkézoff (n.d.1 : 1st part).

¹³ Meleisea (1987: 169).

¹⁴ See the book by Nancy Tom on the Chinese of Samoa (Tom 1986) and, on the Melanesians in German plantations, see Meleisea (1980) and Pehaut (1990).

Zealand administration, moved by a certain condescension towards these two “races” and in keeping with the previous desire to protect the “purity of the Samoan race”, a desire enhanced by its “mandated” authority requiring it to “watch over” Samoa in the name of England, declared illegal any union between an imported worker and a Samoan woman. On one hand, a large number of these workers were repatriated by force, destroying relationships which had often formed. On the other hand, for those who stayed on or those who were later imported, within the limits of a quota and a strictly defined duration of stay, mixed marriages were illegal. This amounted to a ban on all marriages given the fact that the population of imported workers was entirely male. No legislation was possible. It was even announced that those who tried to celebrate a marriage, be it only according to Samoan custom, would be liable to punishment by six months imprisonment¹⁵.

In the years 1920–1930 the notions of a superior “Aryan” race, of “race pollution”, the idea that “half-castes form the greatest social problems of the country” were regularly voiced by particular Europeans who had recently arrived and by some officials in the New Zealand administration¹⁶. It was also at this time that the Samoan word *afakasi* became predominant. The word “half-caste” could be said in Samoan *totolua*, literally “two bloods”. However, the word *afakasi*, a transcription of the English “half-caste” became dominant at the beginning of the New Zealand period. This notion indicates less the degree of mixing (half or not) than the social decline, the exit from the “caste” to which one belongs. Obviously, the term has its origin in British colonial vocabulary.

The group “half-castes” *Afakasi* from Samoa was thus the result of several accumulated Euro-centric ideologies, one patrilineal, the other racial; the last of which made both the distinction between “Natives” and “Europeans” and wanted to protect the “purity” of that distinction. On one hand, during the nineteenth century and since the arrival of the “Consuls” in the 1850s, children born into mixed marriages (generally with a Samoan mother) were registered at the father’s consulate,

¹⁵ Decree of the New Zealand administration in Samoa in 1921 (Field 1991: 57).

¹⁶ See several citations from Meleisea (1987: 172–173). See also the comments of the New Zealand colonial administrator Richardson. He wrote to his metropolitan superiors that there was a “racial problem to deal with in Samoa caused by the desire of the half-castes to gain power, to take the place of white officials, and to dominate the Native race”. At this time the administration was attempting to work for the good of the Natives (in fact, their preservation) (Field 1991: 80). In reality, the “racial problem” was the scorn of New Zealand officials for these “half-whites” — which says a lot for the implicit representation concerning the nature of “Natives” who were at the source of this interbreeding. However, this representation was masked by rhetoric about the defence of the “Native race” which was in danger from the interbreeding of White men married to Native women. Nevertheless, since this policy valued the “white” side far more than the “half-caste” side, the “racial problem” of interbreeding was, in fact, the result of an unconscious or implicit disgust for the “Native” side’s contribution.

if he had one, and were only “Natives” if they could not obtain their father’s status. A strictly patrilinear ideology dominated the thinking of European civil servants. This in no way corresponded to Samoan ideology which recognises blood relations on all sides and often gives great importance to maternal ties. On the other hand, missionaries and Consuls tended to deal with the land’s “high chiefs” — constantly attempting to create a single “royalty” between 1860–1899. This developed a superior statutory relationship between particular Samoans and particular Europeans, without intermarriage between them. The consequence of this relationship was that both sides sometimes held in contempt “half-castes” from a modest merchant-adventurer background. These class distinctions were further reinforced at the close of the nineteenth century and during the German period and beginning of the New Zealand period. Added to this were the museographical theories, held by officials, on the necessity of protecting the “purity” of the “Samoan race”. This provided the means for the German, then New Zealand authorities to preserve their position and paternalistic stance, pushing aside any other foreign influences on the pretext of being the guardian of native tradition. The result was a relative endogamy among Samoan “half-caste” families and above all, for these families, the ambiguity of the European world’s values: at once the promotion of this part of their heritage, but also a withdrawal before the contemptuous attitude of the European administration.

It is important to underline the continuity of the strictly dichotomous framework “Samoans”/“Europeans”. This context left no place specifically for “half-castes”. Under the terminology “Natives”/ “Europeans” it was in place during the consular period, then that of the German colonisation. The New Zealand administration continued in this vein by a series of laws passed to define the management policy for the new territory in 1920–1921. The vocabulary used in relation to land tenure is highly significant. Land was divided into *Crown land* (confiscated German plantations), *European land* (the 4% of private law land recognised by the tripartite commission at the end of the nineteenth century) and *Native land*. *European land was held from the Crown for an estate in fee simple*. This land had to be registered and in a first register “Europeans” were defined as a population with private law rights to their land. *Native land* was held by *Native title*. The Crown was the *Trustee* for Samoans on this land which no “European” could purchase. The will to protect this “Native land” status was a prolongation of the general desire to protect the “race”, and was part of the power logic given to New Zealand: a “mandate” and not a settler colonisation. The Natives (the Samoan word was also used) were people “belonging to the Polynesian race, whether pure or mixed descent”. Individuals registered as “Europeans” were explicitly excluded from this category. In fact, a “European” was “any person other than a Samoan¹⁷”.

¹⁷ Citations from Section 3 of Official Acts, in Vaai (1995: 121).

One can see the evolution. In 1921, with the installation of the New Zealand administration, a dichotomous classification of the status of personal land was developed (apart from Public Crown land). This classification came from an old situation where local inhabitants (Natives) and adventurous foreign settlers found themselves in the same place. Initially, the foreigners were all Europeans but later there were also Chinese. Through this historical opposition at first contact, the New Zealand administration of 1921 established a dichotomy between two types of land owner, combining the notion of race with that of land tenure. On one side, the "European" private proprietors; this category could include Chinese (not recent immigrant workers but some merchant families who arrived in the nineteenth century). On the other side, the "Natives" or "Samoans" who were defined, for reasons of complementarity and exhaustiveness, as all those of "Polynesian race". This definition added that it included not only Polynesians from neighbouring islands (throughout history there were marriages with people from Tonga, Tuvalu, Tokelau etc.) but also Melanesian workers (who had been imported by the Germans).

Such was the situation at the end of the first New Zealand period¹⁸ (1914–1945). At the end of the Second World War, the creation of a decolonization programme by the United Nations and the will of New Zealand's Labour government who had come to power in 1935, brought about the development of a future perspective looking toward the independence of Western Samoa. Those "half-castes" classed as "Europeans" were reticent at the idea of being integrated into the mass of Samoans. However, the division between "European half-castes" and "Native half-castes", which existed since the German period, prevented the development of unified "half-caste" opposition. Instead of forming a mere fringe group whose interests were closely linked to those of the colonial authorities, as in other colonies, Samoan "half-castes" were numerous and counted in their ranks many individuals who could not obtain the status of their European ancestor and, therefore, lived and considered themselves as "Samoans". Furthermore, there was an enormous difference in wealth and way of life amongst "European half-castes". More than half of them were unemployed, penniless, barely subsisting on the worst plots of land to the west of the town centre. In contrast, a handful of merchant families had built up a respectable fortune at the end of the nineteenth century and/or during the German period (or just after, when German possessions were confiscated and sold off to local businesses¹⁹).

Moreover, "European half-castes" had suffered from being brushed aside on a political and economic level under the German and New Zealand administrations

¹⁸ No mention is made here of the struggle by the Mau movement, driven by Samoans and half-castes, which resisted the New Zealand administration. One of its goals was to break the fixed, museographical framework in which the administration had enclosed Samoa, and to oppose the way the bureaucracy and its "protectionist" ideology hindered the development of a local commercial sector created by the half-castes (see Davidson 1967, Field 1991, Meleisea 1987).

¹⁹ See Davidson (1967: 195).

who had imposed on them the status of “resident foreigner”. One must underline the fact that, in virtue of the principle protecting the Samoan race/culture, those Samoan inhabitants classed as “European”, half-caste or not, were considered as “resident foreigners” by the New Zealand authorities. Thus, people born on Samoan soil, of a Samoan mother, were “alien” in their own country.

Finally, the reaction of withdrawal before the contempt of certain European officials has already been touched upon. This reaction engendered an aspiration, among a large number of “half-castes”, for national independence, which would allow them to play a part.

It was this motley group of factors which made the march towards independence relatively simple, and contributed to “half-castes” accepting their integration with other Samoans into the future State’s single “Samoan citizenship”. In return, the acceptance of “Samoan” national unity opened the way for the recognition of differences on secondary levels.

Differences within unity

The first part of the study should include all interactions between the inhabitants of the Samoan islands and United Nations representatives who visited the archipelago every three years, from 1947 onward, in order to evaluate the possibilities for “self-government” or “independence” in the future²⁰. Here, only one point will be retained. The Commissioners came from the Trusteeship Council which supervised all the World’s non-independent territories. One of the Council’s guiding principles was “the elimination of discriminations based on race”. On several occasions, Commissioners had to resort to an ambiguous but efficient argument. This argument stated that the racial classification in Samoa was illogical since one found individuals classed as “European” who were of non-European origin. Were thereby excluded the possibilities of creating a political system based on this classification and envisaging any system whatsoever of dual nationality. The only solution was to work towards the principle of a single nationality for the future State. On the other hand, the Commissioners left open the question of a double status concerning land owning and the right to vote.

This double status had been put in place little by little in the local “consular” and colonial systems for one main reason. Families who descended from a European adventurer who had settled in Samoa defended the ideas of individual private ownership and universal suffrage for all adults. On the contrary, families living a traditional “Samoan” lifestyle defended the ancestral principle of “chieftainship” (whether there were some half-castes among them or not). With each generation, an

²⁰ On the history of these two notions in the United Nations and the resulting discussions with New Zealand on Western Samoa’s future, see *Fepulea’i* (1994).

individual, chosen according to particular criteria, is established as “chief”; a duty which consists of representing —and even incorporating — the spirit of the founding ancestor. The chief, called *matai*, takes the name of this ancestor and manages the “family” land. This land is indivisible, the only “owner” being the ancestor. For the same reasons, when families meet to make a collective decision, for the village or district, it is the ancestors who speak through the medium of the *matai*. It was also for this reason that, for the vast majority of Samoans in the 1950s, it appeared obvious that the future State’s Parliament should be reserved to *matai* only. However, this logic was not systematically shared by families living a “European” way of life (whether entirely European, rare in 1950s Samoa, or half-castes: Samoan-European, Samoan-Chinese or both, etc.). These families did not give priority to the notion of *matai*²¹.

Citizenship and nationality(ies)

This question was dealt with by a “Working Committee” which was equally in charge of drafting the Constitution using principles in the Samoan National Convention of 1954. The propositions were endorsed in 1960 by a new reunion of the constituent Convention. The Committee was composed of three groups. The first group was made up of two “High Councillors” *Fautua*: chiefs with the two highest titles at the end of the nineteenth century. The second group contained fourteen elected members from the Legislative Assembly who were chosen by their peers. The Assembly had been put in place in 1948 and prefigured the future Parliament. Apart from New Zealand administrative officials, it contained 11 Samoan chiefs (*matai*) elected by the *Fono* of *Faipule*, a customary parliament of *matai* representing various districts and dating from 1875, and 5 Samoan “Europeans” elected by universal suffrage amongst the “European” community. The third group in the Committee was formed by two “Constitutional Councillors”: J.W. Davidson, an academic chosen for his knowledge of colonial history (he was a specialist on the Pacific and the British Empire) and the history and sociology of Samoan society (he had done considerable field-work); C. Aikman, an expert on Constitutional Law was the other Councillor. Amongst the 14 members chosen by the Assembly, there were at least three “European” names²². The fundamental dialogue on questions of nationality and the electoral system took place between the two *Fautua* (especially with the elder of the two, Tupua Tamasese Meaole) and the two Western experts.

The only documentation available is a very short text by Davidson²³. It is nevertheless enlightening. It explains that the Samoans (the “European” Committee

²¹ The documentation on the ideas of “family”, “chieftainship” and all other questions about land ownership is immense. It has been examined in diverse publications, from field-work and archive studies, in order to retrace the evolution of these principles. See principally Tcherkézoff (1997, 1998a, 1998b, 2000a, 2000b, n.d.2: 1st and 11nd part).

²² M.R. Meredith, E. Paul, G.F.D. Betham (Davidson 1967: 353–7).

²³ Davidson (1967: 362–3)

members' point of view is not mentioned) tended to see the problem in terms of a right to citizenship by race, whilst he and Aikman stressed another point of view²⁴, the right to citizenship by birth in the country. The Samoans wished that any individual of Samoan descent had the right to obtain the nationality should he so desire — which posed the problem of Samoans from American Samoa (the small eastern part of the archipelago) who could have freely settled in Western Samoa and gained too much importance due to their financial means (at the time American Samoa was heavily subsidised). Some persons wished that only those of Samoan descent who lived as “Samoans” according to the classification could have that possibility. However, this would have made stateless many Samoan “Europeans” who did not possess a passport from their founding ancestor’s country of origin - many of these people no longer had the necessary documents to obtain this passport. Moreover, the Samoans wanted to ban any person already having a nationality from becoming a Samoan citizen. This posed a problem for many members of the local “European” community, who had been able to keep their European ancestor’s nationality, but who were born in Samoa or had made their life there²⁵. Furthermore, between 1920 and 1948, some Europeans or half-castes who had not retained their ancestor’s nationality, had acquired a certificate of British nationality as “protected subjects”. They had followed complicated procedures based on the ambiguity of being inhabitants of a territory under “mandate” governed by a country “in the name of England”, the governing country (New Zealand) being itself a Dominion of the British Empire (certain sentences in the text of the “mandate” made Western Samoa “part” of New Zealand²⁶). These people had also built their entire lives in Samoa.

According to Davidson, their motivation was not to reopen old wounds, rejecting Samoan “Europeans”, but rather they feared that foreign nationals living in Samoa could avoid national laws; or worse, that these individuals could impose the law of their country on that of Samoa — as in the nineteenth century when merchant-colonists called upon their “Consul” in the case of disputes with Samoans. The consul “fined” the Samoans

²⁴ “had tended to see it in terms of race”; “the draft bill gave expression to Samoan wishes, in the form in which Aikman and I had explained was practicable” (ibid.).

²⁵ Davidson indicates that among the “Samoan leaders” who defended this position was “especially Tamasese”; see Fepulea’i (1994: 126 note 103).

²⁶ There were interesting repercussions on a legal level. After independence, some Samoans (who were not of British or any other nationality) demanded New Zealand nationality in the name of continuity (those who were British in New Zealand before 1948 could automatically obtain New Zealand nationality when the country ceased to be a Dominion). They argued that Samoans born between 1923-1948, under the decree naming Western Samoa as part of New Zealand, all had the right to be British and, therefore, were then qualified to be New Zealanders. They won the first legal battle before New Zealand could protect itself from this danger. One part of the debate hinged on whether New Zealand had governed Samoa in the name of the League of Nations or in the name of England between 1923–1945 (see Tagapua’s analysis 1994).

concerned (it was rare that the decision not favour the European) and called on his country's warship to enforce the decision if the Samoans refused²⁷. Added to this was the will to keep foreigners away from the *matai* system, which was seen as immemorial, going back to the origins of humanity in Samoa - these "strangers" had not integrated the system having refused to request the "Samoan" classification for themselves.

In dealing with these arguments, Davidson and Aikman "explained that citizenship related to a person's place of birth (and to that of his father), not to ethnic origin". They added that one could envisage the strictest possible conditions for obtaining Samoan citizenship but that did not give Samoa the right to examine a person's status in another country. In other words, they could exclude a person from belonging to the future State, but they could not force that person to abandon their other status. Finally, one could think of specific, flexible arrangements for individuals from American Samoa wanting to immigrate to Western Samoa, without necessarily defining this access in racial terms. Moreover, as the Committee's Samoans, some of whom were more or less close to local "European" circles, in no way wished to exclude these families and their businesses, only one solution remained: the definition of a single citizenship including all associated rights and duties, without racial exclusion, and accepting that particular "Europeans" had dual nationality. However this other nationality would give no extra rights to the person on Samoan soil.

The text was drafted and accepted by all parties²⁸. A "citizen" is any person born on Samoan soil or of whom the father is a citizen by birth (or the mother if the parents are not married). A foreigner with the status of permanent resident for more than five years can lodge a claim for naturalisation²⁹. Samoan law carries the weight of Western ideology in this area: right to citizenship by virtue of birth in a country and following the father's line. Today, a child born overseas to a Samoan father married to a foreign woman is automatically Samoan; but a child born overseas to a foreign father married to a Samoan woman must lodge a claim for naturalisation. These dispositions, which greatly differ from the traditional Samoan logic on family ties, show to what extent the intervention of Davidson and Aikman was undoubtedly decisive. Finally, it was specified that a Samoan citizen who gained another nationality would not automatically lose Samoan nationality. Thus, today many Samoans living and born in New Zealand are equally Samoan citizens³⁰.

²⁷ There is much evidence of threats to bombard villages in these circumstances. Yet another example of premature colonisation. Samoa was only officially colonised between 1899 and 1914, but the "Consul's" role was important in the 1860s and even more so between 1875–1899.

²⁸ The group of texts includes the *Citizenship of Western Samoa Ordinance 1959*, *Samoan Status Act 1963*, *Samoan Electoral Act 1963*, *Samoan Citizenship Act 1972*; see Davidson 1959, Powles 1993 and the collection of legal texts *Western Samoa Statutes Reprint 1920–1977* published by the Government of Samoa.

²⁹ Even after three years if he is from a Commonwealth member country (1972 decision).

³⁰ The 1959 Ordinance and the text of the Constitution only contain the notion of "citizen". The 1972 Act specified what was already obvious: the classifications "Samoans"/"Europeans" no longer legally existed.

Secondary adjustments

The question of land tenure

One of the first adjustments made was, as stated, to allow dual nationality. Other changes concerned the “European” population, but once again on a level which was no longer defined by “racial” origin. The 1959 United Nations Mission report underlined that “many persons of European status” had voiced fears of having their private law freehold land titles made void. This was with regard to the 4 % of land recognised by the “Consular” tripartite commission in the 1890s. The report hoped that the future Constitution would give all necessary guarantees on this subject.

In fact, in 1959 the two Samoan High Councillors on the Working Committee (the *Fautua*) officially stated that the system of land tenure would be maintained. The Constitution, finally drafted in 1960, further spelled it out. It laid down in Constitutional law the distinction between customary land, private land, and State owned land, specifying that what was once called “European land” (since the 1921 New Zealand decree) was henceforward “freehold land³¹”. Again, the problem was easily solved as soon as the question of land was made subject to the question of citizenship. It was stated that only a Samoan citizen could hold (buy and sell) land under the private law regime. Old fears of spoliation by foreigners disappeared and, at the same time, the factual situation created in the nineteenth century was recognised. Land which at that time was the “property” of a “European” colonist stayed within the “private land” regime; it can change hands and can be owned by a person of any origin *provided they are Samoan citizens*.

Today, many of these plots of private law land surrounding Apia are owned by Samoan families without a single “half-caste” in their family. In fact, a new stratification has been put in place. Owning land privately is a luxury for Samoans who sometimes want to escape the very heavy obligations of communal village life (where each family constantly has to make donations — precious items and money — for all collective projects decided by the council of family elders and for all celebrations of the life cycle organised by one of the families). To afford this luxury they need paid employment and, generally, a loan from the central bank. A representative example is that of a young couple wanting to live an urban lifestyle. The man is a pastor’s son, has been well educated and is a high level bank employee. His wife works as a teller in the same bank. Private “landowners” in Samoa are no longer necessarily characterised as *Afakasi*, half-castes, by those living on customary land. Rather, they are seen as “rich” families.

³¹ What was “Samoan land” became “customary land” and “Crown land” (old German plantations) became “Public land” (§101 and 123 of the Constitution). As for many other points, these Acts completed and added specifics to the Constitution. For land, these Acts were passed between 1964-1972; see Tcherkézoff (1988a: 128-134).

The electoral system issue

After underlining the importance of a single citizenship, the 1959 Mission indicated in the report's following paragraph that, without a doubt, two situations had to be recognised. The first was "the deep attachment of most of the Samoans to the *matai* system", the second "the different way of life of many persons in the public service, in commerce and in the professions" — this was the "European" professional circle, but they are no longer classified as such. This difference "might necessitate certain distinctions in practice between those who are within the scope of the traditional social pattern and those who are outside it". The whole debate was centred on the notion of the extended family represented by a chief *matai*. Those living a traditional Samoan way of life considered themselves represented when the head of their family spoke on their behalf; but those living a traditional "European" lifestyle did not think themselves represented by the *matai* to whom their families were related. They lived in a restricted family group. The report specified that all persons should be free to choose, without restrictions from any systems of classification based on the amount of Samoan or foreign blood. For example, the report suggested the abolition of the rule which prevented an individual with less than 50% of Samoan blood from soliciting the title of *matai* in his extended family³².

Two new aspects were therefore fundamental: the call to put differences aside for national unity and a characterisation of differences which abandoned racial, territorial, and even national vocabulary, limiting itself to the "social pattern". The distinction became clear between those inhabitants-citizens, of whatever origin, who lived "traditionally" within the *matai* system, and those "outside" that tradition. The UN Mission then suggested that the different "social patterns" could be reflected in the electoral system. In fact, this was already the case. For the Legislative Assembly put in place under the authority of a New Zealand High Commissioner in 1948 — with consultative powers only since Samoa was still "under trusteeship" — elections took place in the following way. In each electoral district (the old districts, corresponding to high chieftainships, had been divided into electoral constituencies), the chiefs *matai* chose a representative amongst themselves. There were around forty districts. "Europeans", wherever they lived, were enrolled on a list of "individual electors" and elected their representatives by universal suffrage. They had five seats at their disposal. Here, one must note a key point in the balance already established which allowed for peaceful evolution: from the start the New Zealand administration respected the demographic balance between the two groups when allocating seats.

However, this distinction in the 1948 electoral system remained "racial" in the eyes of the UN Mission. Several different suggestions were then made for the future

³² All quotes from the UN report (1959) and all comments which have been summarized are on p. 9 of that report.

Parliament. None were accepted. Nevertheless, it is useful to list them because they illustrate the Western egalitarian approach.

The report indicates that a “desirable” system from the UN’s point of view - universal suffrage for the entire country — was “for the moment” impossible, taking into account the Samoan’s attachment to the *matai* system. This attachment was unambiguously reaffirmed in the 1954 constituent Convention, where, once again, demographic proportions were respected when choosing the Convention’s members³³. Another idea put forward by the report was to apply universal suffrage to all electors, ceasing to distinguish between “Samoans” and “Europeans”, but leaving a limited eligibility for the *matai*. The report indicates that certain members of the Legislative Assembly were favourable, as were “various organisations of persons of European status” but that all admitted it would be impossible to find a national majority to support this solution. The country’s majority was too attached to the *matai* system and considered that the chief *matai*, who represented each individual in a family, each family before the village, and each village before the district, could in no way be surpassed by a non-*matai* individual for the role of district representative on a national scale. The system envisaged by the Mission finally came about in 1990, in very different conditions, when the urban fringe population — who lived more in individual families than in a village system of extended families — had swelled considerably, forming an electorate with an individualist view of politics³⁵.

In its report, the Mission took note of the fact that “Samoan leaders” were absolutely determined to continue to give those “Europeans” who desired it, a means of representation which suited them — thereby not obliging them to belong to an extended family system directed by a *matai*. However, it stated its desire to remove “the racial basis” of this recognition of differences. It came back to an idea, put forward in 1947, which suggested a geographical universal suffrage. This concerned the Apia region, but took care not to include zones under the customary “Samoan land” regime (and therefore managed by *matai*). This precaution was neglected in the 1947 UN proposal³⁶. Even with these details Samoan leaders refused an option which reminded them of the colonial Municipality when colonists had given an almost extra-territorial status to the Apia zone.

Therefore, the Mission made one last proposal: the opening of a double electoral roll in all constituencies, for *matai* and all adults who would have the choice of enrolling in the first system (leaving their *matai* to vote for them) or in the second. The Mission declared that it understood that the Samoans would probably refuse to

³³ All the following is found in UN (1959: 10).

³⁵ The change was made by a plebiscite where the “yes” narrowly won, with a clear majority of “yes” votes in the urban fringe and a majority of “no” votes in a certain number of distant districts.

³⁶ UN (1948: 22 §7).

leave the choice completely open for all individuals. This admitted that persons wanting to enrol on the individual electors' roll must reasonably prove they did not live in the Samoan extended family system. Moreover, upon enrolment they had to renounce all claims to customary land use (since this requires the *matai*'s authorisation, given to those with historical links to the land). Yet again the Samoan reply was negative. The report does add that *Fautua* Tupua Tamasese Meaole spoke before the entire Legislative Assembly, saying that "existing arrangements were satisfactory" — referring to the 1948 system³⁷. Apparently the two Western Councillors made no effort to influence matters in another direction. Davidson and Aikman probably considered, as did the *Fautua*, that unity had essentially been obtained by the decisions concerning nationality.

This was the last episode in the discussion with United Nations Missions. What stands out is the content of the amiable confrontation worked on during talks. Whilst saying it was ready to find a way to integrate those living "outside" the *matai* system, the Mission only proposed solutions which consisted in sharing everything equitably: either a single system for all electors (even if candidature was restricted to *matai*), or a double roll in all constituencies. And all the while, the system in place continued to make a real distinction — it was precisely this that apparently continued to shock the Mission. For members of the Convention and the Working Group, the aim was to find a way to make this distinction subject to a new social unit, rather than transforming it by total fusion or strictly egalitarian sharing (like the system of two electoral rolls side by side in each constituency). This aim was ever present in the Working Group and in its dialogue with Davidson and Aikman, as shown by the debate on nationality.

However, the subtlety used by them in drafting the Constitution also consisted in leaving the distinction on the electoral system sufficiently ambiguous. This allowed it to be modified by simple Acts of Parliament, passed by a simple majority, without the need to resort to a Constitutional review necessitating a vote by two thirds of Parliament. The idea was to facilitate future evolutions toward universal suffrage, ardently desired by the UN. This explains the changes made in 1990, voted by a simple parliamentary majority. The modified system of 1990 kept the distinction of two rolls introduced in 1962: the vote of "territorial constituencies" (the "Samoan" vote in old vocabulary) and the "individual" vote (the "European" vote in old vocabulary), with seats in proportion to the population enrolled on the "individual roll" compared with the rest of the population. In 1990, the definition of electors in "territorial constituencies" changed from *matai* to universal suffrage. Henceforward, any adult of more than 21 years of age could vote. Nevertheless, eligibility remained uniquely open to *matai*.

³⁷ UN (1959: 10 §77).

This modification was preceded and followed by bitter debates throughout the country, on the ideas of “democracy”, “representation”, “tradition” etc., which will not be examined here³⁸. Of note is the fact that, thanks to the system of hierarchical references, these debates can be held without resulting in violent division. For, however bitter they may be, they take place inside a framework, which has made all inhabitants citizens of one country.

References

- Davidson, James W., 1959, « The Citizenship of Western Samoa Ordinance », in *Journal of the Polynesian Society*, vol. 68, p. 146–8.
- 1967, *Samoa mo Samoa. The emergence of the independent State of Western Samoa*. Melbourne, Oxford University Press.
- Fepulea'i, Justin Peter, 1994, « From Self-Government to Independence: The Development of New Zealand's Policy Towards Western Samoa During the United Nations Trusteeship Period, 1946–62 », Auckland, University of Auckland, (M.A. in Political Studies).
- Field, Michael J., 1991, *Mau: Samoa's struggle for freedom*. Auckland, Polynesian Press.
- Gilson, Richard P., 1970, *Samoa 1830–1900: the politics of a multi-cultural community*. Melbourne, Oxford University Press.
- Krämer, Augustin, 1902, *Die Samoa-Inseln*, 2 vol., Stuttgart, E. Nägele, English translation: *The Samoa Islands*, 2 vol., Honolulu, University of Hawaii Press, 1995.
- Meleisea, Malama, 1980, *O Tama Uli: Melanesians in Samoa*. Suva, University of the South Pacific Press (Institute of Pacific Studies).
- 1987, *The making of modern Samoa: traditional authority and colonial administration in the modern history of Western Samoa*. Suva, University of the South Pacific (Institute of Pacific Studies).
- UNO [UN Reports], 1948, « Report to the Trusteeship Council by the United Nations Mission to Western Samoa », New York, United Nations, Nations Unies (Trusteeship Council, Conseil de Tutelle, Official Records, session 2, special supplement 1). 1959, « Report on Western Samoa by the United Nations Visiting Mission to Trust Territories in the Pacific », New York, United Nations (Trusteeship Council, session 24, supplement 2).
- Pehaut, Yves, 1990, *Les plantations allemandes des mers du sud avant 1914*. Talence, Université Bordeaux-3, Centre de recherches sur les espaces tropicaux, CRET, Iles et archipels, vol. 12.

³⁸ See Tufuga, 1998, Samau, 1991, Vaai, 1995, So'o, 1993, 1996, Tcherkézoff, 1997, 2nd part, 1998b, 2000b, n.d.2, chapter 6.

- Powles, Charles Guy, 1993, « Western Samoa », in *South Pacific islands legal systems*, Michael A. Ntuny (ed.), Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 395–432.
- Salesa, Damon Ieremia, 1997, « Trouble some 'Half-Castes', Tales of a Samoan Borderland », Auckland, University of Auckland, Department of History, (MA).
- Samau, S., 1991, « W. Samoan Elections from 1961–1991 and the Issue of Universal Suffrage », Auckland, University of Auckland, Department of Political Studies, (MA).
- So'o, Asofou, 1993, « Universal Suffrage in Western Samoa: the 1991 General Elections », Canberra, Australian National University, Research School of Asian and Pacific Studies, Department of Political and Social Change (Discussion Papers Series, 10).
- 1996, « O le fuata ma lona lou: Indigenous Institutions and Democracy in Western Samoa », Canberra, Australian National University, Research School of Asian and Pacific Studies, Department of Political and Social Change (Ph.D).
- Tagupa, William, 1994, « Law, Status and Citizenship: Conflict and Continuity in New Zealand and Western Samoa (1922–1982) », in *Journal of Pacific History*, vol. 29, No. 1, pp. 19–35.
- Tcherkézoff, Serge, 1992–1997, « Culture, nation, société: changements secondaires et bouleversements possibles au Samoa Occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles » (deux parties), in *Le Pacifique-sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*, S. Tcherkézoff et F. Douaire-Marsaudon (eds.), Paris, Ed. du CNRS, coll. Ethnologie pp. 309–373.
- 1998a, « Identités en mutation aux Samoa « [le développement acceptable et la tenure foncière], pp. 111–157 in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du 3e millénaire*. Darrell Tryon et Paul de Deckker (eds.), Talence, Université Bordeaux-3, Centre de recherches sur les espaces tropicaux CRET *Iles et archipels*, vol. 26 [Actes du Colloque franco-australien « Les identités dans le Pacifique », Paris, 29–30 mai 1997, Ambassade d'Australie].
- 1998b, « Is aristocracy good for democracy? A contemporary debate in Western Samoa », pp. 417–434 in *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*. Jürg Wassmann (ed.), Oxford, Berg « Explorations in Anthropology Series ».
- 2000a, « The Samoan category of *matai* ('chief'): a singularity in Polynesia? Historical and etymological comparative queries », in *Journal of the Polynesian Society*, vol. 109, t. 2, pp. 151–190.
- 2000b, « Are the Samoan Chiefs *Matai* 'out of time'? Tradition and democracy : contemporary ambiguities and historical transformations of the concept of chief », in *Governance in Samoa*, Elise Huffer et Asofou So'o (eds.), Canberra/Suva, Australian National University, National Centre for Development Studies, Asia-Pacific Series/University of the South Pacific, Institute of Pacific Studies.

- 2001, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne*: Margaret Mead, Derek Freeman et "Samoa", Paris, Presses Universitaires de France, Ethnologies.
- n.d.1, *L'invention occidentale de la Polynésie*. (in preparation)
- n.d.2, *Samoa (Polynésie) et l'Occident. Du malentendu au dialogue anthropologique: politique, économie et sexualité*. Paris, Klincksieck, Pacifiques.
- Tom, Nancy Y. W., 1986, *The Dragon came from afar: the Chinese in Western Samoa, 1875–1985*, Apia, Western Samoa Historical and Cultural Trust.
- Tuagalu, l'uogafa, 1988 « Mata'afa Iosefo and the Idea of Kingship in Samoa », Auckland, University of Auckland, (M.A. in History).
- Tufuga, Fagaloa L.S.R., 1988, « For the Time Being: Western Samoa's Working Committee on Self-Government 1959–1962 », Auckland, University of Auckland, (M.A. in History).
- Vaai, Alaelua Asiata Vaalepa Saleimoa, 1995, « The Rule of Law and the *Faamatai*: Legal Pluralism in Western Samoa », Canberra, Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies, (Ph.D. in Pacific and Asian History).

Conclusion

Maurice Godelier

I have been given the very pleasant task of drawing a few lessons from our two days of discussion. I will follow the ritual, but I must confess that drawing conclusions after others have spoken always presents a pitfall, since it is impossible to conclude anything before they have spoken. Which means that he who concludes is at a disadvantage in relation to those who have preceded him, but on the other hand he can also maybe take advantage of his position to advance a few ideas of his own. As you know, our theme was Identities and Transformations of Pacific Societies. I will attempt to define the notion of identity, which is a dual notion since it concerns both social identity and cultural identity. Let me say straightaway that this theme is an eminently political one. Pacific societies have been confronted twice over with the West, first at the time of the very first contacts and all those that followed, which in some cases started in the 16th century. The second wave is the one we are now experiencing, with most Pacific societies part of States that have become independent in relation to their former colonial powers, but all caught up in globalisation, as indeed is Europe itself. Globalisation is the integration of the whole world into the capitalist economic system, into the international marketplace, and, on the cultural and political level, implies the predominance, if not the domination of the Western powers and Japan on the world political arena.

However on the political level we are witnessing a phenomenon that appears to run counter to the world-wide integration of all local and regional economies into the capitalist economic model. We observe with a certain degree of segmentation, a proliferation of new States, the fruit of various independence movements. In Central and Eastern Europe states have appeared or have separated, like the Czech Republic or Slovakia. These are the embodiment of a reaction to long-standing problems of identity that had remained unacknowledged for centuries. But the phenomenon is also a reaction to the contemporary world-wide context where ethnic groups or other groups can only continue to exist if they form states and are formally recognised as such. This is the price they must pay to receive international aid, etc. However, the

proliferation of these states and the fact that they carry little weight on the world scene almost automatically put them under the predominant influence of the Western powers, led by the United States. In this context, Pacific societies show very great diversity. From Papua New Guinea with its population of 3 million, divided into local social groups speaking over 700 languages, to Tonga where a parliamentary democracy has retained the hierarchy of titles which united a homogeneous population with the aristocracy and the High Chief Tui Tonga, we are confronted by a very complex situation. And one can understand why the individuals living in societies of such diverse composition and history claim several different identities at the same time.

By culture I mean the body of representations, values and standards shared by the members of a given society and which determine their ways of thinking, their ways of acting upon their natural surroundings and upon themselves, that is to say, the ways in which they organise their society and influence their environment. The key terms in this definition are *representation*, *value* and *sharing*.

By *representations*, we designate the ideas, the interpretations by which men define themselves, their societies and the natural (and supernatural) universe that surrounds them. By *values* we mean the positive or negative standards attached by individuals and groups constituting a society to ways of acting, living and thinking. Some are prescribed, some are forbidden. Incest is, in general, forbidden. Family or clan solidarity, the sharing of food or other possessions, are often prescribed behaviour in Pacific societies. *Sharing* recalls a fundamental point, the fact that even when individuals contest the values of their society, they understand them. They have a shared meaning, even if this meaning is rejected in practice or if several opposite meanings can be applied to the same principles.

We can see from this definition how culture is at the core of individual and group identity. However, something is missing from our definition of identity, since culture constitutes the ideative part of social life, a body of standards, representations, values, etc., but a shared culture is not enough to produce and define a society. For a society only begins to exist when a certain number of individuals and groups organise themselves to live together on the same territory, and lay claim, individually and/or collectively, to the resources of that territory. The forming of a society thus requires something more than a culture. This "something more" is a reality, something which confers weight and materiality, it is a territory.

In short, you can see how a shared culture but also a shared way of life on the same territory form the core of identities in the Pacific as elsewhere, and this at a point in time when a whole series of human activities having great impact on the life of a society, e.g. productive activities, financial exchanges, etc., are more and more delocalised, which is to say that they have fanned out from centres that are in general concentrated in one single part of the planet to a multitude of territories.

The colonial and post-colonial history of the Pacific has created the present context in which individuals and groups may often lay claim to several different identities and must then live by combining them. I lived for years, between 1966 and 1981, in a small community in the New Guinea highlands, the Baruya people, who had been “discovered” in 1951, placed under Australian administration in 1960 and transformed into citizens of a new state that gained independence in 1975. Before 1951, this local group was in contact with a few neighbouring groups, alternately allies or enemies. But even in periods of “lasting” peace, no member of the Baruya tribe had ever travelled further than 50 kilometres from the tribe’s own territory. He would have been killed if he had. Thus commercial and social exchanges took place within a relatively restricted space. With the “white peace”, as it was known, and the setting up of a colonial state, a large number of Baruya left, voluntarily or not, to work in plantations hundreds of kilometres away, sometimes more, since many went to work in New Britain or Buka. They found themselves living in Pacific societies whose languages and customs were quite unknown to them. And sometimes, they found themselves living side by side with members of their former neighbouring tribes with whom they had been at war only a short time before. Thus, within the colonial space people started circulating and belonging to a political and territorial unit stretching far beyond the bounds of the area where their tribes of origin were located. Some married on the coast and never returned to the community where they were born. With the advent of independence, the colonial state was transformed into a state that had to make itself into a nation, recognising the diversity of the local groups and cultures that composed it and that were obliged to join in some way and even perhaps to form a single entity at another level. Several identities were thus created and arranged. One was local and concerned one’s place of birth: *fasin bilong tumbuna*, the customs of my ancestors, *fasin bilong mipela*, *bilong Niu Gini*, the things which unite us and are like us, we who are citizens of New Guinea.

It is evident that these identities are not all equally developed. Some are ancient but in process of transformation, others are recent but fragile, as is the political and economic unity of many Pacific states. One value perhaps is shared by all these societies, i.e. the relationship linking people to the land. I would like in passing to stress one fact concerning the land. Throughout much of the Pacific the land is still a source of food. It provides a considerable part of the people’s means of subsistence. The land for them is also the land of their forebears, the place where their dead are buried, and their link with the land is thus also a spiritual one. Whereas in the modern context of a global economy, agricultural production is clearly no longer a major basis for economic development. World competition between countries generating an excess of agricultural produce could, in the near future, impede any development of cash crop production in Pacific societies.

Another value shared by all Pacific societies is that of solidarity between the members of the same family or clan. This solidarity may take the form of resource sharing, or of avenging offences or attacks against one of its members, and, frequently, of a contribution to wedding or funeral ceremonies, etc. But, at the same time, in some Pacific states, individuals who have become citizens find it difficult to understand that they henceforth belong to an abstract community of higher status than their local groups, in relation to which they have as many duties as they have rights. There are many examples of village communities demanding hundreds of thousands of dollars from the State for the use of a piece of land needed to build them a school or dispensary for nothing. The State is seen as a bottomless source of benefits and riches, since, with the intervention of international aid, the bottom of the money pit is in fact partly elsewhere. New societies are thus now learning to invent wider solidarities than those of their own local groups, and this involves learning how to serve without serving oneself, how to give in order to receive, in brief, how to transpose ancient principles into a new context where they run the risk of disappearing or losing their meaning. I refer here to the papers presented by Andrew Strathern and Pamela Stewart about New Guinea. They showed how, after a period of adherence, of hope, of enthusiasm on the part of the peoples of New Guinea with regard to their independent State, there developed, and still exists, a process of withdrawal of all these sentiments towards the State. People criticise the incompetence of civil servants, the favouritism that generates a great deal of corruption and, of course, disillusionment. To such an extent that the word "state" does not exist in the language. People say *gavmen*, and in this concept of government, they include the Protestant pastor, the doctor, the anthropologist, the police, etc. This makes it easy to understand why Andrew Strathern was asked to build a road. And why Pierre Lemonnier, a member of my team, was asked to construct a runway, which he did, in fact, build for the Ankave people with the aid of the French Embassy. Elsewhere people are asking for a hospitals to be built, etc. To sum up, in the eyes of the local communities, all these people, pastors, anthropologists, public health officers, come from elsewhere and are able to do things the local people cannot do. They have money and, thanks to their money, they can provide things that do not exist locally.

Even in societies that have retained the system of rank and chiefdoms, new demands are being made, such as the demand for more rights for women and children. In short, a little more social equality in addition to the purely political equality of women's right to vote alongside men.

I now come to a major phenomenon specific to the Pacific region. You will know that in many journals the Pacific is described as practically the most Christian part of the world. I would like to take a brief look at this phenomenon of "christianisation" of the Pacific peoples. We are currently witnessing a spurt of growth of old or new

fundamentalist Protestant sects. Most hail from the United States. They are rich, even extremely rich. They possess modern facilities for expression and expansion (television channels, etc.) and they are gaining ground, primarily by attacking other Christian churches, Protestant and Catholic, that have been established in the region for a long time. Some of them are Millenium-oriented, claiming that the end of the year 2000 will be, for one part of the human race, the moment of rebirth, and for the remainder of humanity, the moment of the fall into the dark realms of Satan. At the present time, a paradox has arisen that I could not have guessed at 30 years ago when I arrived in New Guinea. For now certain Catholic or Protestant churches have taken up the defence of tradition, and have even become part of the tradition. In contrast, other Christian churches demand total ideological purification on the part of their believers before proclaiming them as individuals who have broken with the past, and have turned wholeheartedly to God for their salvation.

Allow me to tell you a few facts I observed over the last thirty years. When I began my research with the Baruya a few years after they came under Australian administration, there were already three missions and three missionary couples on the spot. One was the Lutheran Mission, jointly Australian and German, which had founded a school, possessed aeroplanes, and sent its best students to secondary schools in the town, etc. In competition with them was a couple representing the New Tribes Mission, who had come from South Carolina, could read the Bible but that was about all, and who belonged to a sect that made an appearance every time new tribes were "discovered". Lastly, the Seventh Day Adventists (SDA) arrived, but did not last long since they condemned the eating of pork as an impure and satanic act. May I remind you that pigs were the main source of meat in New Guinea before the arrival of the Europeans. The Lutheran couple had a great deal of influence through a shop they had opened, where they sold all necessary commodities: bush knives, clothes, etc. In 1966, when I arrived, they had already sent several boys to a secondary school to be educated in English and not in Pidgin. In addition to these three missions, there was a family of linguists from the Summer Institute of Linguistics who were translating the Bible into Baruya. Twenty years down the line, all these efforts to christianise the people had only produced four or five converts. The children attending the school had however been more or less baptised.

What happened? The Baruya very quickly saw the value of the schools – places where you could learn Pidgin and English, useful languages for communicating with the authorities, with business concerns, with other tribes outside the immediate neighbourhood. They therefore divided their children into two groups: one part of the boys were sent to school, the other continued to be initiated and to live in the Men's House. Most of the girls remained with their mothers, but some Baruya girls were nonetheless sent to school. No one forced the parents to make these choices, they did

so to seize an opportunity. They took a risk, for at school the girls would very often outshine the boys in the subjects taught by the missionaries. But it was a hard blow when one day a girl ran faster than the boys in a gymnastics competition. For a warrior tribe this was an affront and posed a problem. Some of the boys continued their studies and one became an engineer, another a forestry commissioner, another a nurse, another, after studying in Australia, became a maths teacher at the University of Lae. Lastly, the Master of Initiation had pushed his son into becoming a pastor. He achieved this. But when he returned to the Baruya to preach, he behaved very badly. He set up a small co-operative in the name of the Baruya and helped himself freely to the profits. He had married a Baruya woman and was - as befitted a Christian pastor - monogamous, when it was discovered that he had taken his mother-in-law as a mistress. There were therefore two reasons for expelling him from the church and expelled he was. He is now no longer a pastor, nor the head of a business, but he has two wives and is doing very nicely, thank you, in his village. All this happened ten years ago.

However, a few months later a tide of change began to make itself felt in all the Baruya villages. People began to write their names on exercise-books, or to ask those who knew how to write to do it for them. When I asked them why they were doing this, they said "we're writing our names to be baptised and we choose our new Christian names, John, Samuel, Mary, etc.". So I asked them "what do you want to become, Catholic, Lutheran?". "Me, Lutheran", "and what about your brother?", "Oh, he wants to be SDA or perhaps Church of Christ". I tried to discover why the Baruya were parcelling themselves out over all these different sects, and I found no theological reason. Their attitude appeared to be completely pragmatic. I asked some of them the following question "but you've got two wives and you know that a Christian may only have one wife, so how will you go about choosing which wife you must give up?" The reply was generally: "we'll find some way of getting round that, for sure." I myself was not so sure.

But at the same period another phenomenon made its appearance. Although the Baruya live in an isolated region, inaccessible to lorries, and do not practise any form of market economy among themselves, I noted that a daily market was being held around the administrative building by around fifty women who arrived every day from various villages and even from different tribes to sell a few kilos of yams, sweet potatoes, half a bunch of bananas etc. They arrived early, chatted amongst themselves, and left around midday, usually having sold nothing at all, since there were only myself, a few evangelists, and two or three civil servants from the administration building to buy their produce. Their trade was thus of marginal economic interest for themselves and had no effect on the region's economy. Most of the women left with their produce unsold and later used it for their own consumption. The hypothesis

I formed at this time by comparing the two phenomena, a population wishing to be baptised and women creating a market activity, was that in these different ways the Baruya were aiming at becoming “modern”. And a lot of them confirmed this to me later. On social and psychological levels, they were demonstrating a desire for integration into a modern world dominated by the institutions and values of the West, but this integration was more symbolic and potential than a reality. A third phenomenon also manifested itself. The young initiated men no longer remained confined within the walls of the Men’s House. Now they were openly mixing with the village girls, and the girls themselves invaded the basketball courts the boys had set up in imitation of the courts at the schools and the mission.

Through these examples we get some idea of the forces that transform these societies, and that lead them to refer back to their identity in order to resist change, but sometimes also to wish to leave their past behind in order to better survive in the present. *Mekim bisnis*, *Bihainim Jisus Krai*, *pulim moni bilong gavmen* (do business, follow Christ, get money from the government), these are the three creeds of modern Baruya men and women.

To return to our point of departure, we can see clearly that in situations where there is no conflict, where there is no subordination to other societies, people do not question their identity, they simply live it. It is only when this identity comes under threat that people, turning inwards, want to affirm what they are and to be recognised for what they are.

It is a necessary phase and may find expression in many different ways through art forms, but also through cultural programmes or political demands. And when situations of conflict are at a stalemate, those who undergo them and who never stop affirming their identity run the risk of going round in circles within their own Ego. Overcoming these situations of stalemate requires more than cultural affirmations. It requires doing things together, or at other levels, with other communities, so that, through practice, new identities with a plural content may emerge and grow stronger. In order to achieve this, I repeat, things must be undertaken together.

In conclusion, I got the impression that the contributions of speakers from very different countries projected a certain feeling of confidence in the creative capacities of Pacific societies. Many speakers also expressed their misgivings as to the negative consequences of globalisation of the economy. But, at the same time, they stressed that there are reserves of strength. The traditions of giving, of sharing, in a word, practices that are still very much alive exist outside the marketplace without ignoring it or getting lost in it. In fact something is becoming increasingly evident in every country of the world. This is, to misquote the title of a book by Richard Kuttner, head editor of the magazine *Business Week*, that “not everything is for sale”. You cannot buy a democratic constitution, it is not a purchasable commodity, but you can buy the

votes of the voters. In order for a democratic constitution to exist as such, each individual must be recognised by that constitution as having rights and duties equal to those of every other individual, not only in the field of ideas and principles but in the field of what is actually put into practice. And it is precisely because there are so many realities that are not for sale that it is possible to want a fully developed market economy without society itself being reduced to a marketplace. I believe that the people of the Pacific are well aware of this, and have known it for a long time, and it is a strength on which they can continue to rely.

Bibliography

The Question of Oceanic Identity

This bibliography is intended to provide general information on questions of identity, to be informative with respect to Oceania and exhaustive as far as New Caledonia is concerned. This explains why the number of references may be in inverse proportion to the importance of the place referred to.

I - The Question of Identity

- Adams Kathleen**, 1999, Paris, « Identités ethniques, régionales et nationales dans les musées indonésiens » in *Musée, nation. Après les colonies*, No. spécial de *Ethnologie française*, t. XXIX, No. 3.
- Ancelovici Marco & Dupuis-Deri Francis**, 1997, Quebec, *L'archipel identitaire*, Ed. du boréal.
- Anselle Jean Loup**, 1990, Paris, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, 257 p.
- Anselle Jean Loup**, 1996, Paris, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Aubier, 180 p.
- Audinet J.**, 1998, Paris, « Vous avez-dit métis ? » dans *Projet*, No. 255.
- Bal Willi**, 1976, Nice, « Au sujet du discours mixte ou métissé » in *Bulletin du centre d'études des plurilinguismes*, No. 3, Ideric, p. 21 à 24.
- Bayart Jean-François**, 1996, Paris, *L'illusion identitaire*, Fayard.
- Blanchard Pascal** (dir.), 1995, Paris, *L'autre et nous. Scènes et types*, Syros.
- Benoist Jean**, 1987, Bordeaux, « L'insularité comme dimension du fait social » dans *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels No. 8, 500 p., p. 37 à 44.
- Bernabé Jean, Chamoiseau Patrick & Confiant Raphaël**, 1989, Paris, *Éloge de la créolité*, Gallimard.
- Bitterli Urs**, 1989, Cambridge, *Cultures in Conflict: Encounters between Europeans and NonEuropean Cultures, 1492-1800*, Cambridge Polity Press.
- Bokiba André Patient**, 1998, Paris, *Écriture et identité dans la littérature africaine*, L'Harmattan, 287 p.
- Chevrier Jacques**, (dir.), 1998, Lausanne, *Les Blancs vus par les Africains (anthologie)*, Faure, 213 p.
- Chivallon Christine**, 1996, Montpellier, « Éloge de la "spatialité" : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau » in *L'espace géographique*, Reclus-Doin, No. 96-2, p. 113 à 125.

- Collectif**, 1983, Paris, *Identité*, No. spécial, des Temps modernes, No. 441-442.
- Collectif**, 1985, Paris, *Identité culturelle et appartenance régionale*, No. spécial, de Terrain, No. 5, 120 p.
- Collectif**, 1986, Paris, *Littératures Nationales III. Histoire et identité*, Notre Librairie, No. spécial, No. 85, 120 p.
- Collectif**, 1991, Paris, *Métissages*, t. 1, Littérature-histoire, t. II, Linguistique et anthropologie, Université de la Réunion & L'Harmattan, Crlh-Ciroi, No. 7, 304 p. et 324 p.
- Collectif**, 1991, Paris, *Littératures africaines et histoires*, Ed. Nouvelles du Sud, 145 p.
- Collectif**, 1996, Avignon, *National identities*, No. spécial *Cultures of the Commonwealth*, No. 1, 177 p.
- Collectif**, 1997, Paris, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Collection ethnologie de la France, Co-édition Mission du Patrimoine Ethnologique/Éditions de la maison des Sciences de l'Homme, No. 17, 160 p.
- Collectif**, 1997, Odense, (Denmark), *Francophonies et identité*, Odense University press, 90 p.
- Collectif**, 1998, Paris, *Modernité et identité*, No. spécial de la *Revue Internationale des Sciences sociales*, No. 118, Unesco, 520 p.
- Collectif**, 1999, Washington, *Global culture*, No. spécial *Journal of the National Geographic Society*.
- Davis Wade**, 1999, Washington, « Vanishing culture. Indigenous people have become the human équivalent of endangered species » in *Global culture*, No. spécial *Journal of the National Geographic Society*, p. 62–89.
- Delannoi Gil & Taguieff Pierre-André**, (dir.), 1991, Paris, *Théories du nationalisme ; nation, nationalité, ethnicité*, Kimé.
- Dieckhoff Alain**, 1996, Paris, « La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel » in *L'année sociologique*, No. 46–1, p. 43–55.
- Eilberg-Schwartz Howard & Doniger Wendy**, 1995, Berkeley, *Off with her Head : the Denial of Women's Identity in Myth, Religion and Culture*, University of California Press.
- Eliou M.**, 1979, Paris, « Érosion et permanence de l'identité culturelle » in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXI, p. 79–90.
- Eriksen Thomas**, 1993, London, *Ethnicity and Nationalism : Anthropological perspectives*, Pluto.
- Ferret Stéphane**, 1993, Paris, *Le philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Ed. de Minuit.
- Ferret Stéphane**, 1996, Paris, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Ed. de Minuit.

- Fleischmann Ulrich**, 1987, Bordeaux, « Insularité et créolisation:approches théoriques», in *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels No. 8, 500 p., p. 57–66.
- Friedman Jonathan**, 1992, « The Past in the future : History and the Politics of Identity », in *American Anthropology*, Vol. 94-4, p. 837–859.
- Geertz Clifford**, 1984, « From the native's point of view:on the nature of anthropological undstanding », in *Culture theory:Essays on Mind, Self and Emotion*, R. Levine, Ed.
- Godelier Maurice**, 1978, « Infrastructures, Societies and History », in *Current Anthropology*, No. 19–4, p. 763–768.
- Guidieri Remo, Pellizzi Francesco & Tambiah J.**, (eds.), 1983, Houston, *Ethnicity and Nations Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*, Rothko Chapel.
- Halbwachs Maurice**, 1968, Paris, *La mémoire collective*, PUF.
- Hobsbawn E. & Ranger T.**, (Ed), 1983, Cambridge, *The invention of tradition*, Cambridge University Press.
- Kaplan Steven**, 1995, New York, *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York University Press, 183 p.
- Kovats-Beaudoux Edith**, 1983, Paris, « Les Blancs créoles : continuité ou changement ? », in *Identité*, No. spécial des Temps modernes, No. 441–442.
- Kundera Milan**, 1997, Paris, *L'identité*, Gallimard.
- Laya D.**, (Ed.), 1972, Niamey, *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Crdto.
- Liauzu Claude**, 1992, Paris, *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale (Anthropologie critique)*, Syros.
- Lingenfelter Sherwood**, 1998, *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission*, Baker Books, Grand Rapids, 190 p.
- Ludwig Ralph**, (Ed.) 1989, Tübingen, *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, Scriptoralia, vol. 16.
- Lukals Georges**, 1965, Paris, *Le roman historique*, Payot, Coll. Bibliothèque historique, 407 p.
- Marquet Jean-François**, 1996, Paris, *Miroirs de l'identité, l'oral et l'écrit*, Hermann.
- M'Bokolo Elikia**, Paris, « Les ethnies existent-elles ? », in *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Ed. Sciences humaines.
- Memmi Albert**, 1957, Paris, *Portrait du Colonisé, précédé du portrait du Colonisateur*, Buchet-Chastel.
- Meschonnic Henri**, 1993, Paris, *Modernité, modernité*, Gallimard, Coll. Folio.
- O'Sullivan Patrick**, 1996, London, *The Irish World Wide : History, Heritage, Identity*, Leicester University Press, collection *Religion and Identity*, vol. V, 262 p.

- Poirier Jean & Clapier-Valladon Simone**, 1987, Bordeaux, « Essai sur une problématique de la mythologie et de la psychologie insulaires » in *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels No. 8, 500 p., p. 45-56.
- Poutignat Philippe & Streiff-Fenart J.**, 1995, Paris, *Théories de l'ethnicité*, PUF.
- Prakash Gyan**, (Ed.), 1995, Princeton, *After colonialism : Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press.
- Raes René**, 1998, Paris, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, 258 p.
- Rioux Jean-Pierre & Sirinelli Jean-François**, (dir.), 1997, Paris, *Pour une histoire culturelle*, Seuil, l'univers historique, 454 p.
- Ruano-Borbalan Jean-Claude**, 1998, Paris, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Editions Sciences Humaines, 416 p.
- Stromberg Peter**, 1990, « Ideological language in the transformation of identity », in *American Anthropologist*, No. 92, p. 42-56.
- Todorov Tzvetan**, 1989, Paris, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Coll. Point.
- Toren Christina**, 1989, « Making the present, revealing the past : the mutability and continuity of tradition as process », in *Man*, No. 23, p. 696-717.
- Yengo Patrice**, (Dir.), 1997, Paris, *Identités et démocratie*, L'Harmattan.
- Zarate Geneviève**, 1986, Paris, *Enseigner une culture étrangère*, Hachette, 159 p.

Oceanic Identity

- Aguillon Florian**, 1997, Paris, *Chroniques marquisiennes, La philosophie du rivage*, L'Harmattan, 226 p.
- Anonyme, 1996, Wellington, *Cultural identity : a resource for educators*, Whakamana tangata, Pacific éducation resources trust, 84 p.
- Babadzan, A.**, 1999, Paris, « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? » in *Archives Européennes de Sociologie*, No. XXV, p. 309-318.
- Babadzan, A.**, (dir.), 1999, Paris, *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, No. spécial du JSO, No. 109, 147 p.
- Babadzan, A.**, 1999, Paris, « L'invention des traditions et le nationalisme » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, No. spécial du JSO, No.109, 147 p., p. 13-35.
- Bernard Michel**, 1996, Paris, « La quête identitaire dans la littérature australienne » dans *Le Pacifique ou l'odyssée de l'espèce*, Klincksieck, 430 p., p. 235-276.
- Calder Alex**, (Ed.), 1993, Auckland, *The writing of New Zealand : inventions and identities*, Reed, 289 p.
- Collectif**, 1984, Suva, *Pacific Identity. And who are you ?*, No. spécial de *Pacific Perspective*, vol. 12, No. 2, 100 p.

- Collectif**, 1990, Honolulu, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press,.
- Collectif**, 1994, Boroko, *Becoming a Papua New Guinean : a report of a sociologist's and group analyst's research with students at Passam National High School*, NRI, discussions paper, No. 78, 35 p.
- Crocombe Ron**, 1976, Suva, *The Pacific way : an emerging identity*, Lotu Pasifica, 56 p.
- Crocombe Ron**, Suva, *The continuing creation of identities in the Pacific islands : blood, behaviour, boundaries and belief*, D. Huoson, 330 p.
- de Deckker Paul**, 1998, Bordeaux, « Uvea-Wallis : une identité mouvementée », in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Cret, Coll. Iles et archipels, Université de Bordeaux III, p. 46–56.
- de Deckker Paul & Kuntz Laurence**, 1998, Paris, *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud*, L'Harmattan, collection mondes océaniques, 238 p.
- Fitzgerald Shirley & Wotherspoon Garry**, 1995, Sydney, *Minorities : Cultural Diversity in Sydney*, State Library of NSW Press, 216 p.
- Fletcher Brian**, 1997, Sydney, « National history and national identity in postcolonial, Australia » in *Journal of the Royal Australian Historical Society*, vol. 83, No. 1, p. 1–16.
- Foster Robert**, 1995, Ann Arbor, *Nation making emergent identities in postcolonial Melanesia*, University of Michigan, 280 p.
- Guest Harriet**, 1992, Oxford, « Curiously Marked : Tattooing, Masculinity, and Nationality in Eighteenth-Century British Perceptions of the South Pacific » in *Painting and the Politics of culture*, Oxford University Press, p. 101–134.
- Guiart Jean**, 1996, Noumea, « Réflexion sur le concept de culture appliquée au Pacifique sud » in *Bulletin des Etudes Mélanésiennes*, No. 30, p 33–59.
- Handler Richard**, 1986, Honolulu, « Authenticity » in *Anthropology*, vol. 2, No. 1.
- Miles William**, 1998, Hawaii, : *Bridging Mental Boundaries in a Pôstcolonial Microcosmi, Identity and Development in Vanuatu*, University of Hawaii press, 271 p.
- Hanson Alan**, 1989, « The making of the Maori : culture invention and its logic » in *American Anthropologist*, No. 91, p. 890–902.
- Hau'ofa Elia**, 1975, Sydney, « Anthropology and Pacific Islanders », p. 282–289.
- Herman RDK**, 1997, Paris, « Hawaï à la croisée des chemins : la renaissance d'une identité Pacifique » in *Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces*, Revue Tiers-Monde, t. XXXVIII, No. 149, 240 p., p. 177–196.
- Hezel**, 1991, Tokyo, « Recolonizing islands and decolonizing history » in *Journal of the Pacific Society*, vol. 13, 82 p.
- Hooper Antony**, 1987, Auckland, *Class and culture in the South Pacific*, Centre for Pacific Studies, University of Auckland, Auckland, 264 p.
- Keesing R.**, 1989, Honolulu, « Creating the past : custom and indentity in the Contemporary Pacific » in *Contemporary Pacific*, No. 1, p. 19–42.

- Keesing R. & Tonkinson R.**, (Eds.) 1982, London, *Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia*, special issue, *Mankind*, No. 13.
- Kolo F.**, 1990, Canberra, « Historiography : the Myth of Indigenous Authenticity » in *Tongan culture and History*, ANU.
- Langevin Christine**, 1995, la Réunion « Le langage du corps, marqueur de l'identité tahitienne » in *L'étranger intime, Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Saint-André, 461 p., p. 411–421.
- Lawson Stéphanie**, 1999, Paris, « Le traditionalisme et les politiques de l'identité culturelle en Asie et dans le Pacifique : une mise au point critique » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, No. spécial du JSO, No. 109, 147 p., p. 37–51.
- Lindstrom Lamont**, 1997, Kagoshima, « Cultural tourism in the Pacific » in *South Pacific Study*, vol. 18 No.1, Kagoshima University Research Center for the South Pacific, p. 33–45.
- Linnekin Jocelyn & Poyer Lin**, 1996, Honolulu, *Cultural identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii, 323 p.
- Loiskandl Helmut**, 1988, « Melanesian identity in the making competing idéologies in a Melanesian elites » in *Man and culture in Oceania*, No. 4, p. 111–128.
- Moyse-Faurie Claire**, 1998, Bordeaux, « L'identité futunienne » in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Cret, Coll. Iles et archipels, Université de Bordeaux III, p. 57–70.
- Nga Patai**, 1996, Palmerston North, *Racism and ethic relations in Aotearoal New Zealand*, Dunmore press, 300 p.
- O'Dwyer Carolyn**, 1995, « American identity accross the Pacific : culture, race and sexuality in South Pacific and tales from the South Pacific » in *Antithesis*, vol. 7, No. 2, p. 123–137.
- Otto Ton & Nicholas Thomas**, (eds.), 1997, Amsterdam, *Narratives of Nation in the South Pacific*, Harwood Academic publishers,.
- Phillips Jock**, 1997, Auckland, « Our history, our selves. The historiens ands national identity » in *New Zealand Journal of History*, University of Auckland, p. 107–123.
- Rew Alan**, 1996, Swansea, *Development management and ethnic identity in New Britain, Papua New Guinea*, University of Wales Swansea, papers in international development No. 8, 36 p.
- Sahlins Marshall**, 1985, Chicago, *Islands of History*, University of Chicago press, 180 p.
- Sahlins Marshall**, 1995, Chicago, *How "Natives" Think : About Captain Cook, For Example*, University of Chicago Press.
- Segal Gerald**, 1990, Oxford, *Rethinking the Pacific*, Clarendon press, 400 p.
- Sissons Jeffrey**, 1999, Suva, *Nation and Destination : Creating Cook Islands Identity*, Institute of Pacific Studies, 139 p.

- Tonkinson Robert**, 1999, Paris, « The Pragmatics and Politics of Aboriginal Tradition and Identity in Australia » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, No. spécial du JSO, No.109, 147 p., p. 133–147.
- Trask Haunani**, 1991, Honolulu, « Natives and Anthropologist : The Colonial Struggle » in *Contemporary Pacific*, t. 3, p. 159–167.
- Valentine D.A.**, 1963, « Men of anger and men of shame : Lakalai ethnopsychology and its implications for sociopsychological theory » in *Ethnology*, No. 1, p. 441–477.
- Van Meijl Toon**, 1999, Paris, « Fractures culturelles et identités fragmentées. La confrontation avec la culture traditionnelle dans la société maori postcoloniale » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, No. spécial du JSO, No. 109, 147 p., p. 53–70.
- White Geoffrey**, 1991, Cambridge, *Identity through history. Living stories in a Solomon Islands society*, Cambridge University Press, 272 p.
- White Geoffrey & Kirkpatrick**, (Ed.), 1985, Berkeley, *Person, Self, and expérience Exploring Pacific Ethnopsychologies*, University of California Press.

New Caledonian Identity

1. General

- Angleviel Frédéric**, 1998, Noumea, « Quelle adaptation de l'histoire pour la Nouvelle-Calédonie. L'adaptation des programmes aux spécificités culturelles et identitaires » in *Education, culture et identité*, Actes du dixième colloque CORAIL, 497 p., p. 343–361.
- Angleviel Frédéric**, 1999, Paris, « De la gestion d'une mosaïque d'identités juxtaposées, à la construction d'une identité commune en Calédonie ? » in *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*, CHEAAM, 218 p., p. 32–50.
- Angleviel F. & Mouilleseaux Mireille**, 1993, Noumea, *Les populations en Nouvelle-Calédonie au siècle dernier*, CTRDP, 41 p.
- Bergé Bernard**, 1984–1999, Noumea, *La brousse en folie*, t. I à XIII, Ed. la brousse en folie.
- Collectif**, 1975-1998, Noumea, *Le mémorial Calédonien*, Noumea diffusion, t. 1 à VIII, Ed. d'art Calédoniennes, t IX, t X.
- Collectif**, 1989, Noumea, *Migration(s) et identités*, Corail et Université Française du Pacifique, vol. 1, fascicules 3 & 4, 142 p.
- Collectif**, 1998, Noumea, *Visages*, CHS A. Bousquet & Association des écrivains de Nouvelle-Calédonie.
- Collectif**, 1998, Noumea, *Education, culture et identité*, Actes du Xe colloque Corail, 496 p.
- Darot Mireille**, 1997, Paris, « Calédonie, Kanaky ou Caillou ? Implicites identitaires dans la désignation de la Nouvelle-Calédonie » in *La Nouvelle-Calédonie après les Accords de Matignon*, No. spécial de Mots. Les langages du politique, Presses des Sciences Politiques, No. 55, 144 p., p. 8–25.

- de Deckker Paul**, (ed), 1994, Paris, « “Colons, Condamnés, Convicts, Coolies, Chên Dang...” dans le Pacifique et en Nouvelle-Calédonie (1788–1914) : pour une introduction générale » in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chên Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, 432 p.
- Doumenge Jean-Pierre**, 1985, Paris, « Diversité ethno-culturelle et expression politique en Nouvelle-Calédonie » in *La Nouvelle-Calédonie. La stratégie, le droit et la république*, Pedone, 224 p., p. 37–63.
- Ehrhart Sabine**, 1995, Paris, « Le français langue seconde en Nouvelle-Calédonie. Phénomènes de langues en contact dans le cadre d'une démarche interculturelle » in *Paroles, communication et symbole en Océanie*, Ve colloque Corail, L'Harmattan, 382 p., p. 217–216.
- Faessel Sonia & Robineau Nicole**, 1998, Noumea, *Mémoires vivantes de Nouvelle-Calédonie. Nos aînées racontent*, Province Sud, 154 p.
- Gasser Bernard**, 1998, Noumea, « Le rôle de la littérature calédonienne dans l'évolution des consciences en Nouvelle-Calédonie », in *Education, culture et identité*, Actes du Xe colloque Corail, 498 p., p. 135–146.
- Hombouy Beniéla**, 1998, Noumea, « Citoyenneté calédonienne. Le partage d'un avenir commun », dans *Mémorial Calédonien, tome X*, Planète Memo, 594 p., p. 339.
- Jones Diana**, 1995, Adelaide, *L'évolution identitaire dans la littérature néo-calédonienne de deux époques (l'entre-deux-guerres et les accords de Matignon)*, Final Honours Thesis, University of Adelaide, 57 p.
- Marin Jean-François**, 1999, Paris, *Les Calédoniens*, Editing.
- Mermoud Jean-Claude**, 1993, Noumea, *Les quêtes identitaires en Nouvelle-Calédonie*, DEA, Université Française du Pacifique, 88 p.
- Sam Léonard**, 1998, Paris, « La Nouvelle-Calédonie, un territoire plurilingue », in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie, Revue des littératures du Sud, No. 134, 216 p., p. 30–43.
- Saussol Alain**, 1991, Paris, « Autour du concept d'insularité : l'identité insulaire dans une grande terre : le cas de la Nouvelle-Calédonie » in *Territoires et sociétés insulaires*, Ministère de l'environnement, Coll. Recherches scientifiques et techniques sur l'environnement, No. 36, p. 63–68.
- Wénéhoua Macate**, (dir.) 1996, Noumea, *Notre pays demain. Réflexion philosophique et politique sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie*, Editions du niaouli, 224 p.

2. Kanak identity

- Agostini Eric**, 1985, Paris, « Le Mélanésien et le droit » in *La Nouvelle-Calédonie. La stratégie, le droit, et la république*, Pedone, 224 p., p. 79–93.

- Angleviel Frédéric**, 1999, Noumea, « Bouquet de paroles kanaks. Première bibliographie des écrits kanaks » in *Chroniques du pays kanak*, t. 3, Planète Mémo, 356 p., p. 342–347.
- Angleviel Frédéric**, 1999, Noumea, « État des connaissances sur le monde kanak. Bibliographie générale et historique » in *Chroniques du pays kanak*, t. 4, Planète memo, 360 à 372.
- Belkacemi Nassira**, 1999, Paris, Les autochtones français populations ou peuples ? in *Droit et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, No. 37, Centre Droit et cultures de l'Université de Paris X & L'Harmattan, 305 p., p. 25–52.
- Bensa Alban**, 1985, Paris, « Culture et politique la société canaque face à l'indépendance » in *Les Temps modernes*, No. 464, p. 1726-1736.
- Bensa Alban**, 1987, Paris, « Vers Kanaky : Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie » dans *Kavevala et traditions orales du monde*, Ed. du CNRS, p. 423–438.
- Bensa Alban**, 1988, Paris, « Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie » in *Ethnologie française*, vol. 18, No. 2.
- Bensa Alban**, 1990, Paris, « L'identité kanak. Croquis d'une civilisation » in *Comprendre l'identité kanak*, Centre Thomas More, p 9-35.
- Bensa Alban**, 1990, Paris, « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire » in *De jade et de nacre*, Réunion des musées nationaux, p. 130–160.
- Bensa Alban**, 1992, Paris, « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, esquisse d'un modèle comparatif » in *Etudes rurales*, No. 127-128, La Terre et le Pacifique, p. 107–13 1.
- Bensa Alban**, 1995, Paris, *Chroniques kanak (l'ethnologie en marche)*, Ethnies No. 18–19, 349 p.
- Bensa Alban & Freyss Jean**, 1994, Paris, « La société kanak est-elle soluble dans l'argent ? » in *Terrain* No. 23, p 11–26.
- Bensa Alban & Leblic Isabelle**, (dir.) 2000, Paris, *En pays kanak*, Mission du patrimoine ethnologique, Cahier 14, 368 p.
- Bensa Alban & Wittersheim Eric**, 1997, Paris, « Nationalisme et interdépendance la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou » in *Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces*, No. spécial, Revue Tiers-Monde, t. XXXVIII, No. 149, 240 p., p. 197–216.
- Bensa Alban & Wittersheim Eric**, 1998, Honolulu, « Nationalism and Interdependence : The political Thought of Jean-Marie Tjibaou » in *Contemporary History. A journal of island affairs*, vol. 10, No.2, p. 369–390.
- Bensa Alban, Kohler Jean Marie, Saussol Alain & Tissier Jean**, 1990, *Comprendre l'identité kanak*, l'Abresle, Centre Thomas More.

- Boulay Roger**, 1995, Noumea, « *Po hānu*, se tenir droit dans son ombre. Notes sur la perception kanak de la photographie » in *Portraits kanak. Paroles kanak*, Agence de Développement de la Culture Kanak, 85 p., p. 74–80.
- Boulay Roger**, 1996, Paris, « Note sur le bouleversement de l’imagerie kanak au XIXe siècle » in *Mémoire de pierre, mémoire d’homme. Tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*, Publications de la Sorbonne, Coll. homme et société, No. 23, 467 p., p. 301–311.
- Chesnaux Jean**, 1988, Paris, « Culture politique kanake et pratique politique française réflexions sur la crise calédonienne » in *Nouvelle-Calédonie. Essai sur le nationalisme et la dépendance*, L’Harmattan, 304 p., p. 75–108.
- Clanché Pierre**, 1997, Montreal, « Le problème de la prise en compte des ressources culturelles locales d’apprentissage dans une école privée catholique kanak » in *L’éducation face aux nouveaux défis*, Editions nouvelles, p. 274–278.
- Clanché Pierre**, 1999, Paris, « Un aspect du métier d’élève chez le jeune enfant Kanak : écouter, comprendre, faire, écrire » in *Revue Française de Pédagogie*, No. 127, p. 99–106.
- Collectif**, 1987, Noumea, *Les Canaques et l’indépendance*, Edipop.
- Collectif**, 1999, Noumea, *Chroniques du pays Kanak*. t. 1 à 4, Planète Mémo, 1 500 p.
- Connell John, Spencer Michael & Ward Alan**, (dir.) 1988, Paris, *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, L’Harmattan, 304 p.
- Connell John**, 1989, Paris, « Le nationalisme mélanésien : une perspective comparative sur la décolonisation en Nouvelle-Calédonie » in *Nouvelle-Calédonie Essais sur le nationalisme et la dépendance*, L’Harmattan, p. 269–296.
- Deckker (de) Paul**, (dir.), 1995, Paris, *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*, L’Harmattan & Université Française du Pacifique, 302 p.
- Doumenge Jean-Pierre**, 1985, Paris, « Les Mélanésiens et la société pluri-ethnique en Nouvelle-Calédonie » in *Hérodote*, No. 37–38, Ces îles où l’on parle français.
- Doumenge Jean-Pierre**, 1998, Paris, « Espaces de vie et conscience politique : le cas des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » in *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson*, Orstom, 776 p., p. 351–256.
- Garde François**, 1999, Paris, « Les autochtones et la République » in *Revue française de droit administratif*, vol. 15, No.1, p. 1–13.
- Godin Patrice**, 1998, Noumea, « “L’enfant silencieux”. Une éducation kanak dans un monde en changement », in *Education, culture et identité*, Actes du Xe colloque Corail, 498 p., p. 389-420.
- Godin Patrice**, 1999, Noumea, « Les conceptions kanak de la personne », in *Chroniques du pays kanak*. t. 1. *Société kanak*, Planète Memo, 294 p., p. 52–55.
- Gorode Dewé**, 1994, Noumea, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*, Grain de sable, 93 p.
- Guiart Jean**, 1998, Noumea, *Bwesou Eurijisi. Le premier écrivain canaque*, Le Rocher-à-la-voile, 154 p.

- Guiart Jean**, 1998, Noumea, *Les Mélanésiens devant l'économie de marché. Du milieu du XIXe siècle à la fin du millénaire*, Le Rocher-à-la-voile, 192 p.
- Houmbouy Bénéïéla**, 1994, Noumea, *L'humour kanak*, ADCK, Cahier de conférence de l'Adck No. 5.
- Houmbouy Bénéïéla**, 1998, Paris, « Le Kanak vu par lui-même » in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, No. 134, 216 p., p. 46–51.
- Houmbouy Bénéïéla**, 1999, Noumea, « L'homme kanak, entre nature et culture » in *Chroniques du pays kanak*. t. 1. *Société kanak*, Planète Memo, 294 p., p. 64–69.
- Kohler Jean Marie**, 1991, Paris, « Identité canaque et intégration coloniale » in *Journal de la Société des Océanistes*, No. 92–93, p. 47–51.
- Kohler Jean Marie**, 1991, Paris, « Heurs et malheurs du nationalisme canaque » in *Journal de la Société des Océanistes*, No. 92–93, p. 127–128.
- Kohler Jean-Marie, Pillon Patrick & Wacquant L.**, 1985, Noumea, *Jeunesse canaque et coutume*, Institut culturel canaque,.
- Kurtovitch Nicolas**, 1998, Noumea, *Le sentier. Kaawenya*, Agence de Développement de la Culture Kanak & Grain de sable, 80 p.
- Leblic Isabelle**, 1993, Noumea, *Les Kanaks face au développement : la voie étroite*, ADCK, 411 p.
- Leenhardt Raymond**, 1969, Paris, « Acoma Nerhon raconte sa vie, traduit et annoté par R.L. » in *Le monde non chrétien*, No. 89–90.
- Leenhardt Raymond**, 1976, Paris, « Un sociologue canaque : le pasteur Boesouou Erijisi 1866–1947, Houailou », in *Cahiers d'histoire du Pacifique*, N° 4,
- Lercari Claude**, « Les langues kanak et l'enseignement » in *Education, culture et identité*, Actes du Xe colloque Corail, Noumea, 1998, 498 p., p. 171–200.
- Mwa Vée**, 1993, Noumea, revue trimestrielle de l'Agence pour le Développement de la Culture Kanak
- Métais Eliane**, 1968, Paris, « Les durées sociales mélanésiennes et leurs transformations » in *Perspectives de la sociologie contemporaine*, PUF, p. 241–267.
- Missotte Philippe et Tjibaou Jean Marie**, 1976, Papeete, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Ed. du Pacifique, 120 p.
- Naepels Michel**, 1998, Paris, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Belin, 380 p.
- Nicolau**, 1992, Paris, « L'autonomie de la coutume canaque » in *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, p 219 et ss.
- Nicolau**, 1999, Paris, « Accès à la justice et identité : l'exemple de la Nouvelle-Calédonie » in *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*, CHEAAM, 218 p., p. 104–134.

- Nicolau**, 1999, Paris, « Le droit très privé des peuples autochtones en Nouvelle-Calédonie » in *Droit et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, No. 37, Centre Droit et cultures de l'Université de Paris X & L'Harmattan, 305 p., p. 53–70.
- Pineau-Salaün M.**, 1998, Paris, « Être Kanak à l'école », in *Ethnies*, No. 22–23, p. 51–60.
- Poedi Gabriel**, 1997, Noumea, « Clan. Coutume. Kanak. Kômô. Langues. Temps. Tribu », in *101 mots pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Ile de Lumière, Collection 101 mots pour comprendre, No. 1, 226 p, p. 43–44, 69–70, 117–122, 195–196, 205–206.
- Rollat Alain**, 1989, Paris: *Tjibaou le kanak*, Manufacture, 300 p.
- Rouland Norbert**, « La coutume et le droit » in *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1995, 302 p., p. 19–50.
- Roux Jean-Claude**, 1989, Paris, « Un exemple d'économie d'aubaine sur un espace imaginaire. Espace caldoche et temps canaque du Nord calédonien », in *Tropiques. Lieux et liens*, Orstom, 620 p, p. 554–564.
- Salomon Christina**, 2000, Paris, « Hommes et femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd », in *En pays kanak*, Mission du patrimoine ethnologique, Cahier 14, 368 p, p. 311–338.
- Saussol Alain**, 1989, Paris, « De l'aire clanique à la terre canaque coutume et revendication nationale en Nouvelle-Calédonie », in *Tropiques. Lieux et liens*, Orstom, 620 p, p. 492–499.
- Somdah Marie-Ange**, 1998, Paris, « Déwé Gorodé ou la recherche de la parole kanak », in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, N° 134, 216 p, p. 87–94.
- Soriano Eric**, Paris, 1997, « Une identité (canaque) saisie par le droit », in *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens de la France avec ses collectivités périphériques*, La Documentation Française, 276 p., p. 149–161.
- Tjibaou Jean Marie**, Paris, 1976, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », in *Journal de la Société des Océanistes*, tome 53, p. 281–292.
- Tjibaou Jean Marie**, Paris, 1981, « Etre Mélanésien aujourd'hui », in *Esprit*, No. 57, p. 81–91.
- Tjibaou Jean Marie**, Paris, 1985, « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », in *Les Temps modernes*, No. 464, p. 1587–1601.
- Tjibaou Jean Marie**, Paris, 1989, « La renaissance culturelle mélanésienne en Nouvelle-Calédonie », interview réalisé par J.F. Dupon, in *Ethnies*, No. 8–10.
- Tjibaou Jean Marie**, Paris, 1996, *La présence kanak*, O. Jacob, 324 p.
- Togna Octave**, 1998, Noumea, « La culture, élément clé de la reconquête kanak », in *Mémorial Calédonien*, tome X, Planète Memo, 594 p., p. 346–349.

- Togna Octave**, 1998, Noumea, « L'identité culturelle kanak », in *Identité, nationalité, citoyenneté outremer*, CHEAAM, Paris, 1999, 218 p., p. 51–56.
- Trolue Fote**, 1998, Noumea, « La parole kanak dans le concert des cultures en évolution sur le territoire de la Nouvelle-Calédonie », in *Education, culture et identité*, actes du Xe colloque Corail, 498 p., p. 363–376
- Vivier J.L.**, Paris, 1990, Paris, « Le droit français face à la coutume kanak », in *Revue Juridique et politique. Indépendance et coopération*, p. 470 et ss.
- Wacquant J.**, 1986, Paris, « Communautés canaques et société coloniale : notes complémentaires sur la question canaque », in *Actes de la Recherche en sciences sociales*, No. 61, p. 56–64.
- Wacquant J.**, Paris, « Un mythe savant : la modernisation », in *Actes de la recherche en Sciences sociales*,
- Waddell Eric**, 1994, Suva, « Jean-Marie Tjibaou : Kanak witness to the world », in *The margin fades. Geographical itineraries in a world of islands*, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, p. 67–92.
- Wéry Claudine**, 1999, Noumea, « Femmes kanak : le clair-obscur », in *Chroniques du pays kanak. Tome 1. Société kanak*, Planète Memo, 294 p., p. 72–91.

3. Caldoche Identity

- Angleviel Frédéric**, 1994 , Noumea, « Colon, Calédonien puis Caldoche ou de l'identification d'une population déracinée à son nouveau terroir », in *Etre Caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 29–52.
- Angleviel Frédéric**, 1996 , Noumea, « florilège d'idées singulières », in *Notre pays demain*, Editions du niaouli, 224 p., p. 11–42.
- Barbançon Louis-José**, 1993, Noumea, *Le pays du non-dit. Regard sur la Nouvelle-Calédonie*, à compte d'auteur, 131 p.
- Barbançon Louis-José**, 1997, Noumea, *Le javelot brisé. Trois pamphlets*, à compte d'auteur, 24 p.
- Bénébig Bernard**, 1999, Noumea, *Le Caillou en plein coeur. Roman*, à compte d'auteur, 412 p.
- Berger Bernard**, 1994, Noumea, « Dis, monsieur, dessine-moi un Caldoche » in *Etre caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 59–66.
- Boyer Philippe**, 1994, Noumea, « Écologie du Caldoche (homo caledonicus europeanis). Caldoche et ruralité », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 67–94.
- Brou Bernard**, 1994, Paris, « Colonisation et 'malgré nous'. Recherches sur les motivations des colons de 1840 à 1875 », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chàn Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, 432 p., p. 401–417.

- Chivot Max**, 1994, Noumea, « Essai pseudo-scientifique sur les spécificités sociales et culturelles des Calédoniens », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 95–112.
- Cler Jacques Maurice**, 1999, Noumea, *Un Calédonien de choc*, Paul Klein, Edimag, 157 p.
- Collectif**, 1994, Noumea, *Être Caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p.
- Collectif**, 1999, Noumea, *Sagas calédoniennes*, t. I, 50 grandes familles, Dimanche Matin, 235 p.
- Cornet Claude**, 1999, Noumea, *Communards puis Calédoniens. La vie et la descendance des déportés politiques en Nouvelle-Calédonie*, Ed. de la boudeuse, 161 p.
- Devambe Armand Véronique**, 1994, Noumea, « Modes de vie et valeurs caldoches », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 113–126.
- Douyère Christiane**, 1994, Noumea, « Nous et les autres ou problèmes de mono, bi, pluriculturalisme en Nouvelle-Calédonie. De l'histoire niée à l'histoire reconnue », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 207–230.
- Mariotti Jean**, 1996, Noumea, *À bord de l'Incertaine*, réédition Association pour l'édition des oeuvres de Jean Mariotti & Grain de sable, 293 p.
- Merle Isabelle**, 1993, « Genèse d'une identité coloniale. Histoire d'une émigration 'organisée' vers la Nouvelle-Calédonie de la fin du XIXe siècle. La fondation des centres de Koné et Voh, 1880–1892 », in *Genèses. Sciences sociales et histoire*, No. 13, 172 p., p. 76–97.
- Mermoud Jean-Claude**, 1994, Noumea, « Quête identitaire caldoche », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256p., p. 161–178.
- Mermoud Jean-Claude**, 1998, Paris, « Culture caldoche », in *Le mémorial calédonien*, t. X, 602 p., p. 382–387.
- Mermoud Jean-Claude**, 1999, Noumea, *Mode de vie et culture caldoche. 37 traits culturels pour mieux connaître la culture caldoche*, Ile de Lumière, 146 p.
- Pauleau Christine**, 1994, Noumea, « Le 'français calédonien' : une valeur identitaire. Un aspect sociolinguistique de l'identité calédonienne », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, 256 p., p. 179–188.
- Pauleau Christine**, 1997, Paris, « Calédonien et Caldoche », in *La Nouvelle-Calédonie après les Accords de Matignon*, No. spécial de Mots, Les langues du politique, Presses de sciences po, No. 55, 144 p., p. 48–65.
- Soury-Lavergne Antoine**, 1998, Noumea, *Morceaux calédoniens. Recueil de poésie d'un colon français établie en Nouvelle-Calédonie*, Grain de sable, 118 p.

4. Asian and Polynesian Identities

- Angleviel Frédéric**, 1999, Wollongong, « 'Take one, take all !' the mediatization of the first Chinese boat people's case in New Caledonia, 1997–1998 », in *Asia-Pacific Media educator*, University of Wollongong, 150 p., p. 40–48.

- Anon.**, 1986, Noumea, *Les Vietnamiens en Nouvelle-Calédonie*, Amicale Vietnamienne de Nouvelle-Calédonie spécial souvenir.
- Anon.**, 1998, Noumea, « Femme javanaise. Femme niaouli », No. 7969, « Femme vietnamienne. Femme de labeur », in *Regards de femmes*, Musée de la ville de Noumea, 167p., p. 74–79.
- Devambeze-Armand Véronique**, 1994, Paris, « Les recrutements : chronologie de la main-d'oeuvre immigrée sous contrat en Nouvelle-Calédonie (1869–1939) », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chên Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, 432 p., p. 208–217.
- Fages Jean**, 1972, Paris, « La communauté tahitienne de Nouvelle-Calédonie », in *Cahiers de l'Orstom, série Sciences Humaines*, vol. IX, No. 1, Orstom, p. 75–86.
- Kobayashi Tadao**, 1992, Noumea, *Les Japonais en Nouvelle-Calédonie. Histoire des immigrés sous contrat*, Société d'Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie, Publication No. 47, 174 p.
- Lallaoui Mehdi**, 1994, Paris, *Kabyles du Pacifique*, Au nom de la mémoire, 135 p.
- Moret Janine**, 1974, Noumea, « Les Asiatiques en Nouvelle-Calédonie », in *Bulletin de la S.E.H.N.C.*, No. 19, 60 p.
- Muljono-Larue Fida**, 1996, Noumea, *L'histoire de l'immigration des Javanais sous contrat en Nouvelle-Calédonie de 1896 à 1950*, Centre Territorial de Recherche et de Documentation Pédagogiques, Points d'histoire No. 10, 118 p.
- Muljono Fida & Larue Bernard**, 1994, Paris, « Les Javanais en Nouvelle-Calédonie », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chên Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, 432 p., p. 218–235.
- Vanmai Jean**, 1980, Noumea, *Chan-Dang. Les Tonkinois de Calédonie, au temps colonial*, SEHNC No. 24, 387 p.
- Vanmai Jean**, 1991, Noumea, « Centenaire de la présence vietnamienne en Nouvelle-Calédonie, 1891–1991 », CTRDP, 105 p.
- Vanmai Jean**, 1994, Paris, « Chên Dang » in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 432 p., p. 294–303.

5. Racial Mixing

- Angleviel Frédéric**, 1997, Noumea, « Métissage », in *101 mots pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Ile de Lumière, Collection 101 mots pour comprendre, No. 1, 226 p, p. 135–136.

- Bloc Paul**, 1965, Noumea, *Les filles de la Néama. Le colon Brossard*, À compte d'auteur, 362 p.
- Bloc Paul**, 1998, Noumea, *Les filles de la Néama*, SEHNC, publication No. 58, 207 p.
- Dauphiné Joël**, 1996, Paris, « Le métissage biologique dans la Nouvelle-Calédonie coloniale (1853–1939) », in *Colonies, territoires, sociétés*, L'Harmattan, 282 p., p. 217–222.
- Douyère Christiane**, 1998, Paris, « Tous métis ! », in *Le mémorial calédonien* t. X 602 p., p. 376–379.
- Gorodé Déwé & Kurtovitch Nicolas**, 1999, Noumea, *Dire le vrai. To tell the truth*, Grain de sable, 106 p.
- Guiart Jean**, 1996, Paris, « Nouméa, cité métisse », in *J.S.O.*, No. 103–2, p. 231–273.
- Jacques Claudine**, 1998, Noumea, *Les coeurs barbelés*, Editions du niaouli.
- Pentecost Denyse-Anne**, 1998, Paris, *L'appel du Pacifique*, R. Laffont, 330 p.
- Saussol Alain**, 1987, Bordeaux, « Peut-on parler de créolité en Nouvelle-Calédonie? », in *Iles tropicales, insularité, insularisme*, Ceget-Cret, Coll Iles et archipels No. 8, 500 p., p. 157–164.



LA NOUVELLE
REVUE DU PACIFIQUE

VOLUME 1 NUMÉRO 1
DÉCEMBRE 2000

LA NOUVELLE REVUE DU PACIFIQUE

LES IDENTITÉS DU PACIFIQUE

Actes du Colloque de Nouméa
15–16 juillet 1999

Volume 1 Numéro 1
Paris – Nouméa – Papeete – Canberra

Comité Scientifique

Paul de Deckker, Université de la Nouvelle-Calédonie

Maurice Godelier, EHESS Paris

Brij V. Lal, The Australian National University

Louise Peltzer, Université de la Polynésie Française

Darrell Tryon, The Australian National University

Vol 1 No. 1: Sous la direction de Darrell Tryon

Maquettiste: Emily Brissenden

Production:

Pandanus Books

Publishing, Imaging and Cartographic Services

Research School of Pacific and Asian Studies

THE AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY

Imprimerie: Pirie Printers, Canberra, Australie

Couverture:

Brise-lames, Iles Fergusson, Papouasie-Nouvelle-Guinée

Encre de Chine: Emily Brissenden

ISSN 1445-4947

Sommaire

<i>Pierre Garrigue-Guyonnaud</i> : Prologomène	5
<i>Marie-Claude Tjibaou</i> : Paroles de Bienvenue	8
<i>Jean Lèques</i> : Allocution du président du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie	10
<i>Sir Paul Reeves</i> : Allocution d'ouverture	12
<i>Maurice Godelier</i> : Introduction	16
<i>Marshall Sahlins</i> : Identités et modernités du Pacifique	19
<i>Tuiatua Tupua Tamasese Efi</i> : Le mirage de la responsabilité financière et la transparence	26
<i>Darrell Tryon</i> : Identité et pouvoir au Vanuatu	35
<i>Pierre Vérin</i> : L'identité tahitienne : réalités humaines et idéologie historique	48
<i>Jean-Pierre Doumenge</i> : Fondements et évolution de la coutume en Nouvelle-Calédonie	53
<i>Paul de Deckker</i> : La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud	63
<i>Matori Yamamoto</i> : L'identité polynésienne dans des contextes multiculturels	72
<i>Louise Peltzer</i> : Identité et langue	83

<i>Eric Waddell</i> : Construire un espace intellectuel océanien	92
<i>Ryutaro Ohtsuka</i> : Les migrations rurales en Papouasie-Nouvelle-Guinée	111
<i>John Barker</i> : Les mutations récentes du christianisme en Océanie	116
<i>Andrew Strathern & Pamela Stewart-Strathern</i> : Identités locales et nationales en Papouasie-Nouvelle-Guinée	128
<i>Brij V. Lal</i> : La voix du peuple, identité ethnique et construction de la nation fidjienne	139
<i>Alban Bensa</i> : L'impossible Héros, chefs et leaders en pays kanak (Nouvelle-Calédonie XIX ^e -XX ^e siècle)	160
<i>Serge Tcherkézoff</i> : Multiculturalisme à Samoa	182
<i>Maurice Godelier</i> : Conclusion	202
<i>Frédéric Angleviel</i> : Bibliographie : Question identitaire et identités océaniques	210

Prolégomène

Pierre Garrigue-Guyonnaud

Pourquoi une « Nouvelle Revue du Pacifique » ? Et d'abord pourquoi le Pacifique ? La réponse va de soi. Depuis le début du XVI^e siècle cette région immense, parsemée d'îles multiples, grandes ou petites voire minuscules, a été parcourue dans tous les sens et découverte peu à peu par des voyageurs, des chercheurs, des aventuriers ou des artistes qui ont été fascinés par la diversité et la complexité des sociétés qu'ils y découvraient. Leurs jugements ont oscillé entre des extrêmes, idéalizations de paradis imaginaires ou condamnations horrifiées de coutumes barbares qui renvoyaient ces sociétés vers les origines de l'humanité. Et la plupart de ces jugements s'achevaient sur des prévisions pessimistes. Sous le choc de la civilisation occidentale, par la puissance de ses armes, la supériorité de ses valeurs et de ses formes d'organisation sociale, ces sociétés semblaient vouées à disparaître, soit physiquement, soit culturellement, soit les deux à la fois. En fait, à l'aube du 3^e millénaire on peut constater que ce désastre n'est pas arrivé. Non pas que les sociétés océaniques n'aient été profondément maltraitées, que l'Occident ne soit intervenu directement jusque dans leur intimité pour les soumettre et les transformer. Mais ces sociétés n'ont pas été passives dans ce processus. Habituees depuis des siècles aux échanges, à la mobilité, aux emprunts d'objets, de rites, de valeurs, elles ont inventé de nouvelles formes d'existence, elles ont survécu.

Bien entendu, pour survivre il faut d'abord s'appuyer sur soi, sur les forces, sur les ressources que vous fournissent une culture, une tradition, un passé. Et c'est en s'appuyant sur elles-mêmes pour faire face à leur avenir que les multiples sociétés océaniques ont réussi à traverser le temps et à faire partie intégrante du nôtre. Mais c'est un autre monde qu'elles affrontent aujourd'hui, celui modelé par deux mouvements, deux forces qui semblent s'opposer mais qui sont liées. D'une part ce que l'on appelle la globalisation de l'économie, qui en fait signifie l'intégration de plus en plus poussée de toutes les économies locales, même les plus infimes, dans le marché mondial qui devient leur condition commune de reproduction. Comment les sociétés océaniques vont-elles faire face ? Mais d'autre part, on assiste à une autre poussée, et

pas seulement en Océanie. C'est l'apparition de nouveaux États-Nations, souvent également minuscules, au moment même où les processus économiques débordent de partout les frontières, celles des États et des Nations. Pourquoi ce double mouvement ? Parce que l'intégration dans une économie mondiale se fait le long de rapports de force qui ne sont pas seulement économiques, mais politiques, culturels, et dans la culture il faut inclure les religions. Et c'est dans ce jeu des rapports de force que vient se loger la force de résistance et de création des cultures.

Par culture, il faut entendre, pour reprendre une définition de Maurice Godelier, un ensemble de principes, positifs ou négatifs, de représentations, de valeurs partagés par les membres d'une société (ou de plusieurs sociétés) et qui règle leurs façons de penser et d'agir à la fois sur eux-mêmes pour organiser leur société et sur la nature qui les entoure¹. On comprend que l'identité des sociétés et des individus qui en sont membres a partie liée à la culture dont ils héritent et qu'ils partagent plus ou moins intimement. Mais les cultures ne sont pas des réalités closes, immuables. L'Océanie en est la preuve. Et aujourd'hui ceci est devenu un fait explicite car les forces de l'histoire récente ont poussé les sociétés et les individus à prendre conscience de l'importance de « la » culture dans les enjeux de leurs destins et de leur évolution politique et économique future. La culture est devenue un concept politique associé désormais à des revendications d'identité, à des redistributions voulues de souveraineté. Qu'on la désigne par le terme *kastom* au Vanuatu, par « coutume » en Nouvelle Calédonie, par *pasin bilong mipela* en Nouvelle-Guinée, etc., sous ces différents mots c'est la même prise de conscience et le même intérêt qui s'expriment.

C'est en étant conscient de cette situation et en voulant créer un instrument de dialogue entre les communautés scientifiques, politiques, culturelles, qui composent les sociétés du Pacifique océanien d'aujourd'hui que nous avons voulu créer une nouvelle revue. Nous avons voulu qu'elle soit bilingue, pour que les mots et les idées circulent plus largement. Et nous avons voulu que se rencontrent des chercheurs et des universitaires qui connaissent le Pacifique qui lui consacrent leurs recherches et qu'ils se rencontrent autour du thème : Cultures et Identités du Pacifique. Nous avons fait appel du côté français à des professeurs et à des chercheurs de quelques-unes de nos institutions les plus prestigieuses, comme le CNRS et l'École des Hautes études en sciences sociales. Notre volonté était d'abord de faciliter les échanges entre des spécialistes venus de pays très divers. Pour cela nous avons choisi d'organiser un colloque international qui servirait en même temps à construire le premier numéro de la Nouvelle Revue du Pacifique que nous voulons lancer pour multiplier et pérenniser ces échanges.

¹ Dans : *La culture est-elle naturelle ?* édité par Albert Ducros, Jacqueline Ducros et Frédéric Jouliau. Editions Paris, Errance, 1998, p. 218.

Tout naturellement, pour lancer ce processus, nous nous sommes tourné vers Maurice Godelier dont les travaux sur le Pacifique font autorité en France et à l'étranger. C'est sous sa tutelle qu'a été organisé en juillet 1999 le colloque qui s'est tenu à Nouméa dans le magnifique Centre Tjibaou que venait de terminer Renzo Piano.

Ouvert par les autorités de Nouvelle Calédonie et des personnalités éminentes du Pacifique, comme l'ancien gouverneur général de Nouvelle-Zélande, M. Paul Reeves, d'origine maori, l'ancien Premier ministre de Samoa, M. Tamasese, et Marie-Claude Tjibaou, le symposium a réuni quelques-uns des grands noms de la recherche anthropologique sur le Pacifique dont Marshall Sahlins, de l'Université de Chicago, que ce dernier soit remercié au nom de tous.

À tous ceux qui ont participé à ce colloque et au lancement de cette nouvelle revue, nous adressons nos plus chaleureux remerciements.

Paroles de bienvenue

Marie-Claude Tjibaou

Monsieur le président du Gouvernement, je voudrais saluer Madame Louise Peltzer, ministre de la Culture de la Polynésie Française, Monsieur le gouverneur général de Nouvelle-Zélande, Monsieur le ministre de la Culture de la Papouasie Nouvelle-Guinée et Monsieur l'ambassadeur, secrétaire permanent auprès de la Communauté du Pacifique, enfin Mesdames et Messieurs les professeurs, Mesdames et Messieurs.

Permettez-moi de vous dire combien je suis émue de vous accueillir en ce lieu chargé d'histoire pour nous. Ici sur ce site, il y a quelque vingt-quatre ans maintenant, nous avons célébré le premier Festival des Arts mélanésiens qui était concentré sur la revendication d'identités culturelles mélanésiennes, ce fut la première manifestation réalisée en 1975 qui marqua pour nous une étape importante dans cette quête de reconnaissance de notre identité. Voici un an, nous avons inauguré ici le Centre culturel Tjibaou qui porte donc le nom de Tjibaou, ce Monsieur qui a beaucoup lutté et s'est beaucoup battu pour la reconnaissance de cette identité culturelle kanak.

Comme je vous le disais, c'est un moment important pour nous, je pense que par votre venue, peut-être le fait aussi, où que l'on soit, où que nous nous trouvions sur la planète terre, la recherche d'identité est en permanence quelque chose qui brûle nos entrailles. Et pour nous, petits pays du Pacifique, plus que jamais à l'heure de la mondialisation, à l'heure où l'on s'interroge sur nos traditions, sur les contraintes que nous procurent ces différentes turbulences de la société, il est important pour nous de nous interroger et je voudrais vous remercier tous d'avoir répondu présents à l'invitation de l'ambassadeur Garrigue-Guyonnaud de venir participer à ce colloque placé sous les bons auspices de l'Université de Nouvelle-Calédonie et de l'Université nationale d'Australie de Canberra.

Comme je vous le disais, votre contribution nous paraît importante au sens où la Nouvelle-Calédonie depuis un mois et demi, maintenant, vient de mettre en place son nouveau gouvernement. Je ne vais pas vous refaire un rappel historique, mais nous sommes en train de vivre des moments privilégiés et exaltants de notre histoire dans la mesure où notre gouvernement doit contribuer dans les quinze ou vingt ans à venir, à

écrire les prochaines pages d'histoires de la Nouvelle-Calédonie et donc la place de l'identité. La place des minorités culturelles qui se trouvent dans le pays est importante et nous devons ensemble produire une identité commune. Aujourd'hui, nous vous accueillons en tant que présidente de cette institution, issue de l'Agence de Développement de la Culture kanak. Ce Centre culturel Tjibaou est en quête permanente de recherche d'équilibre pour un mieux être et en reconnaissant les autres minorités qui vivent sur ce territoire.

Encore une fois, je souhaite à vous tous, bienvenue, bon travail durant ces deux journées qui vont nous rassembler. Soyez sûrs que vos contributions vont amener de l'eau à notre moulin, c'est vrai que nous sommes unis dans cette quête d'identité, mais nous n'avons pas toujours le privilège d'accueillir d'éminentes personnalités comme vous. Bon travail à vous tous. Merci.

Allocution du président du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie

Jean Lèques

Monsieur le président, Sir Paul, Monsieur l'ambassadeur, Messieurs les professeurs, Madame, qui représentez le gouvernement de Polynésie, Mesdames et Messieurs les membres des délégations venus pour participer à ce symposium, Mesdames Messieurs les membres des corps consulaires, Mesdames et Messieurs.

C'est pour le Président du gouvernement, mais aussi pour le Maire de Nouméa une satisfaction de s'adresser à vous aujourd'hui. Je vous remercie d'avoir choisi Nouméa et la Nouvelle-Calédonie pour cette rencontre, pour ce symposium sur « les Identités du Pacifique ».

Vous venez ici à un moment où effectivement, comme Madame Tjibaou le rappelait, la Nouvelle-Calédonie s'engage sur une nouvelle voie statutaire. Et vous tenez votre symposium ici, au Centre culturel Tjibaou, chargé d'histoire. Et c'est pour moi, une nouvelle fois l'occasion de rendre hommage à Jean-Marie Tjibaou qui a été à l'origine de la création de ce centre culturel. Je me souviens encore de ces discussions à la rue Oudinot, c'était en 1988, quelques temps après avoir signé les accords de Matignon. Il insistait beaucoup sur la nécessité d'avoir à Nouméa un centre culturel pour favoriser un rayonnement dans tout le Pacifique. Jean-Marie Tjibaou avait toujours porté une attention toute particulière au développement de la culture. La culture, c'est ce qui doit unir les gens et non point les diviser. Si nous voulons essayer de bâtir ou de construire ensemble un avenir de paix, il nous faut rechercher ce qui nous unit plutôt que ce qui nous divise. Aussi, je suis persuadé que ce que souhaitait Jean-Marie Tjibaou sera très présent au cours de vos travaux.

Je voudrais remercier les représentants de l'université de la Nouvelle-Calédonie et de l'université nationale d'Australie, organisateurs de ce colloque et tous ceux qui y participent. Nous sommes des citoyens européens, français, des citoyens de nos

différents pays du Pacifique, mais nous avons un point commun, c'est que nous sommes dans cette partie du monde et que nous souhaitons voir ici se développer une entente entre tous les habitants de cette région.

L'identité se traduit certes par la reconnaissance de droits particuliers, mais elle signifie surtout, j'insiste, une volonté de vivre ensemble. Une identité propre est un élément fondateur d'une citoyenneté, elle ne se décrète pas, bien sûr, elle se vit au quotidien, dans la durée, dans la sérénité et dans la paix. Si l'on se réfère au préambule de l'accord de Nouméa, signé il y a un peu plus d'un an, on peut retenir cette phrase : « L'avenir doit être le temps de l'identité dans un destin commun, et cette identité et ce destin commun doivent être porteur d'une grande fraternité ».

Ainsi, il est clair que la route de vos travaux est tracée, vous avez de nombreuses communications à entendre, sur des sujets variés, mais tous tournent autour de cette idée de fond, qui est l'identité de chacun. Je me félicite que des intervenants d'horizons aussi divers, universitaires, décideurs, chercheurs, se soient réunis pour réfléchir et débattre sur ce thème. Faisons de notre identité un ciment entre toutes les communautés qui manifestent un besoin de vivre ensemble par delà leurs différences.

Trop de conflits sont basés sur des ruptures identitaires, comme celui actuellement, faut-il le rappeler, du Kosovo. Évitions ces conflits dans notre zone pacifique.

Ce colloque est incontestablement un événement culturel majeur dans le Pacifique, pour nous et nos voisins. Je me réjouis qu'il ait lieu ici à Nouméa. Puisse ce colloque être porteur de réflexions nouvelles, l'intégration régionale offre des solutions d'avenir en respectant les caractéristiques propres à chacun. C'est là toute la richesse de la diversité culturelle et identitaire du Pacifique. Je vous adresse tous mes vœux pour que vos importants travaux soient fructueux. Je reviendrai demain soir dans cette même salle pour entendre les résolutions que vous aurez pu prendre, les pistes nouvelles que vous aurez dégagées. Vous avez décidé de publier vos travaux, c'est une excellente initiative. C'est un des instruments pour entretenir le dialogue et les réflexions. Tous mes vœux vous accompagnent.

Allocution d'ouverture

Sir Paul Reeves

Il me paraît plus prudent de parler de nos expériences personnelles que de formuler de grandes généralités sur l'immense région que constitue le Pacifique. La conférence qui nous réunit aujourd'hui va nous amener à débattre de l'identité et ma brève contribution au débat portera sur la lutte que nos peuples doivent mener pour conserver leur identité dans le contexte économique mondial. Je vais probablement vous entraîner vers des latitudes situées légèrement plus au sud de ce que vous estimez être le Pacifique. Pourtant, il ne fait aucun doute dans mon esprit que les Maori de *Aotearoa* Nouvelle-Zélande sont des Océaniens à part entière, de par le patrimoine qu'ils partagent avec d'autres communautés du Pacifique : *te whakapapa*, ou généalogie, les souvenirs vivaces qu'ils ont conservés de lointaines expéditions en pirogue (la mienne était celle des Tokomaru, parvenue jusqu'aux rivages de la côtes ouest de l'île du Nord), les déités telles Tangaroa, Tane Mahuta; Maui, Papatuanuku et bien d'autres et la langue qu'ils parlent. Les Maori sont des gens du Pacifique, *Te Moananui a Kiwa*, le grand Océan de Kiwa.

Ils sont également citoyens d'un pays qui accueille cette année la session annuelle du Conseil de coopération Asie/Pacifique (APEC). Cette organisation, qui ne compte parmi ses membres aucun des États insulaires océaniques, a pour ambition d'éliminer progressivement les barrières douanières et d'encourager le libre échange et les investissements internationaux dans les pays membres. Les frontières nationales, loin d'être des obstacles, sont devenues de véritables passerelles entre les peuples; la circulation des capitaux, des personnes et des ressources s'opère désormais dans des proportions croissantes, sans que les autorités nationales puissent véritablement exercer de contrôle en la matière. Dès lors, la décision adoptée récemment par les États-Unis d'imposer des taxes douanières particulièrement élevées sur les importations néo-zélandaises et australiennes de viande d'agneau a de quoi susciter un certain embarras. On l'aura compris, leur statut de membre de l'APEC, organisation qui a pourtant pour vocation d'abolir les barrières douanières, ne s'exprimera pas au détriment de leurs intérêts nationaux.

Aujourd'hui, les États parlent de plus en plus souvent la langue de l'économie et non plus celle du droit. Désormais, la notion même d'État renvoie davantage à des considérations économiques qu'à des questions d'ordre institutionnel. L'APEC soulève bien des interrogations dans l'esprit des Maori : comment réagir face à la mondialisation, qui s'appuie sur un système capitaliste omniprésent, imprègne chaque parcelle de nos sociétés et réduit peu à peu les espaces dans lesquels les particularismes culturels peuvent s'épanouir et s'exprimer ? Dans quelle mesure les Maori sont-ils aujourd'hui citoyens du monde ? L'identité culturelle serait-elle en passe de se définir en fonction de facteurs transnationaux ? Est-ce là ce que le tourisme représente pour nos communautés ? Y a-t-il une distinction fondamentale entre la valeur des choses et leur prix sur le marché ? Quelles sont les valeurs non négociables qui font que les Maori sont ce qu'ils sont et ne sont pas à vendre ?

Ces questions n'ont rien de nouveau pour la communauté Maori et la mondialisation n'est pas en soi un phénomène inédit. Déjà, au XIX^e siècle, elle a accompagné le processus de colonisation et s'est traduite par l'arrivée massive de nouveaux colons à *Aotearoa*. Face à cette nouvelle donne, les Maori ont pris le parti de conclure un traité avec la Couronne d'Angleterre afin de définir la place qui leur revenait au sein de la communauté internationale créée si soudainement. Pourtant, force est de constater que le traité n'a pas conféré aux Maori de droits dont ils ne jouissaient pas auparavant et a servi tout au plus à légitimer la présence des colons européens. Aujourd'hui encore, les descendants des colons ont de leur identité culturelle une définition fort ambiguë et sont partagés entre les racines européennes dont ils tentent de se distancier et les populations autochtones qui leur rappellent à tout moment qu'ils occupent un pays qui n'est pas le leur.

La confiance en un système axé sur l'offre et la demande suppose avant tout une foi idéologique profonde dans le bien-fondé et le caractère infaillible des principes qui régissent les marchés mondiaux et sont censés être neutres à l'égard des races et des sexes. Mais aujourd'hui les citoyens sont d'abord des consommateurs qui achètent à des prestataires en concurrence constante des services dont jadis ils bénéficiaient de droit, et c'est là à mon sens un point fondamental. Le concept selon lequel la société est une entité composée d'individus liés par des obligations mutuelles disparaît ainsi de lui-même. Le bien public devient alors un besoin d'ordre privé.

Dans un tel environnement, il est clair que l'écart entre Maori et non Maori, qui se mesure à l'aune de paramètres tels l'accès à l'éducation, l'emploi, le statut économique et la santé, loin de diminuer, ne cesse de se creuser. Je dois ouvrir à la fin du mois une conférence réunissant les représentants des communautés insulaires océaniques installées en Nouvelle-Zélande et j'aimerais vous donner lecture d'un passage de la lettre d'invitation que les organisateurs m'ont adressée :

Durant les années 1950 et 1960, nombre d'Océaniens ont quitté leurs îles d'origine pour immigrer en Nouvelle-Zélande, dans l'espoir d'y bénéficier de meilleures conditions de vie et de permettre à leurs enfants de suivre des études. Ils y ont trouvé des emplois non qualifiés dans le secteur industriel. Aujourd'hui, la Nouvelle-Zélande est le pays qui compte la plus forte concentration d'Océaniens au monde.

En 1998, près de 60% des insulaires établis en Nouvelle-Zélande y étaient nés. Les Océaniens constituent aujourd'hui la deuxième minorité du pays et se répartissent en six groupes ethniques : Samoans, Maori des îles Cook, Tongans, Niuéens, Fidjiens et Tokelauans. Près d'un cinquième de la main-d'œuvre océanienne est au chômage, les revenus moyens des communautés insulaires sont nettement inférieurs à ceux de la population de souche européenne et l'écart entre le nombre d'Océaniens et d'Européens en détention dans les prisons néo-zélandaises est disproportionné.

L'avenir semble encore plus sombre. Selon les prévisions, d'ici l'an 2051, 1 enfant sur 5 âgé de moins de 15 ans sera de souche océanienne, contre 1 sur 10 actuellement. Bon nombre de ces enfants seront issu de familles en difficulté, tant au plan social qu'économique. Ils seront surreprésentés dans les statistiques relatives à l'échec scolaire, continueront d'être hospitalisés pour cause de pneumonie dans des proportions quatre fois supérieures à celles observées parmi les enfants originaires d'autres communautés et souffriront de rhumatisme articulaire aigu dans des proportions cinq fois supérieures à la moyenne nationale. Ces enfants ont toutes les chances d'être élevés dans des conditions d'habitat précaire, et le plus souvent dans des logements loués.

Les intérêts fondamentaux des Maori et des Océaniens de Aotearoa devraient pourtant être pris en compte par l'État souverain né du traité de Waitangi. À l'inverse, ces communautés apprennent aujourd'hui, à leurs dépens, que la mondialisation des marchés est avant tout synonyme d'ajustements structurels, lesquels entraînent des suppressions d'emplois. L'État peut-il faire en sorte que tous les citoyens tirent équitablement profit des bienfaits de la mondialisation vantés dans les discours officiels ? La réponse ne peut être que négative, du moins pour le moment. L'État devra toujours lutter pour garantir une juste distribution des richesses et la transparence des décisions intéressant la collectivité dans son ensemble. De même, dans un environnement mondial, l'État va devoir tout mettre en œuvre pour garantir le partage du pouvoir et veiller à ce qu'il ne soit pas l'apanage des élites et des bureaucrates.

Nous connaissons tous la théorie de la *terra nullius* qui suppose non seulement que le pays était inhabité à l'arrivée des colons, mais qu'il était vide de populations dignes d'être prises en compte ou susceptibles d'apporter leur contribution à une entreprise commune. Lors de la formation des États-nations d'Australie et de Nouvelle-Zélande, le droit a tout simplement omis de prendre en considération les structures sociales et

politiques existantes. C'est ce qui explique que les relations entre droit coutumier et *common law* ou droit écrit sont si malaisées. Dès lors, on comprend mieux pourquoi les Maori souhaitent se doter d'un espace constitutionnel au sein duquel leurs institutions et valeurs trouveront leur place. Les Maori, à l'instar de tous les peuples océaniques, attachent une importance vitale au lieu; ils sont avant tout *tangata whenua*, gens de la terre. Ils se perçoivent comme des composantes de la terre, non comme ses propriétaires, et sont ce qu'ils sont du fait d'expériences communes vécues à l'extérieur comme le partage de la nourriture, de l'eau, de la terre, du savoir et des valeurs. Cette conception du monde est fort éloignée de la définition de l'identité fondée sur des caractéristiques intrinsèques et des limites géographiques.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, dans le cadre des négociations en cours entre les Maori et la Couronne sur les biens dont les populations autochtones ont été injustement dépossédées au XIX^e siècle, la question la plus controversée soit celle de la propriété des ressources naturelles, dont les Maori affirment être les gardiens. De même, la notion la plus déroutante et la plus difficile à appréhender pour les non Maori est celle de la force spirituelle que les Maori voient en tout objet physique, comme les rivières ou les montagnes. Au travers de cette perception du monde, les Maori se réclament avant tout de tino *rangatiratanga*, à savoir la souveraineté qui ne peut en aucune manière être négociée ou cédée, l'exercice du droit à l'autodétermination qui permettrait aux Maori de décider du devenir de leur communauté et de ce qui est au mieux de leurs intérêts.

Quelle que soit l'ampleur de leurs contacts avec la culture occidentale, les peuples océaniques n'ont cessé d'affirmer leurs identités culturelles. Cela étant, les cultures ont la capacité de s'adapter et de réagir aux forces extérieures. J'ai parlé tout à l'heure de la mondialisation et du défi qu'elle représente; mais face à d'autres notions occidentales fondamentales telles les droits de l'homme, les pays du Pacifique ne peuvent avancer l'argument culturel pour justifier leur inaction. Il faut au contraire que les normes et pratiques culturelles éclairent l'examen, la lecture et l'interprétation de traités internationaux tels la Convention sur les droits de l'enfant ou la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

La culture est à mes yeux une passerelle vers un futur fort différent du présent, lequel absorbe pourtant toutes nos énergies. Cette perspective me remplit d'espoir. J'ai maintenant le grand plaisir de déclarer ouvert le Symposium sur les identités du Pacifique.

Introduction

Maurice Godelier

C'est seulement hier que j'ai appris qu'il me revenait de vous présenter Marshall Sahlins, un vieil ami et un collègue pour lequel j'ai la plus grande admiration depuis tant d'années. Ce que je vais vous dire sera improvisé, mais de cette façon mes propos peut-être seront plus directs.

Marshall Sahlins est l'une des plus grandes figures de l'anthropologie d'aujourd'hui. Je vais essayer de vous retracer en quelques mots son itinéraire scientifique, ce qui vous permettra de comprendre sa stature internationale. Son premier livre, ou du moins le premier livre que j'ai lu de lui quand j'ai rejoint le laboratoire d'Anthropologie sociale de Claude Lévi-Strauss, fut *Social Stratification in Polynesia* (1958). Marshall était jeune alors, il n'avait pas encore fait de terrain et il s'était enfermé dans les bibliothèques pour essayer d'expliquer l'existence en Polynésie de sociétés très stratifiées, organisées en grandes chefferies et de sociétés beaucoup plus égalitaires. Il avait tenté une explication en termes de déterminations écologiques. Il avait suggéré que les grandes chefferies s'étaient développées sur les grandes îles, là où il y avait abondance d'hommes et de ressources, et que les sociétés plus égalitaires se retrouvaient sur les atolls. C'était un exercice intellectuel intéressant et qui a reçu immédiatement une bonne dose de critiques salutaires. Car les choses, bien entendu, n'étaient pas aussi simples.

Puis, Marshall est passé par l'épreuve initiatique de tous les anthropologues : le terrain. Il est parti aux îles Fidji et cela nous a valu un très beau livre, *Moala, Culture and Nature on a Fijian Island* (1962). Le métier d'anthropologue, vous le savez, implique l'immersion lente dans une société ; l'écoute, l'analyse systématique des matériaux recueillis, en prenant la précaution de ne pas les analyser à partir de nos catégories analytiques tirées de notre culture occidentale. L'anthropologie n'est pas la philosophie et elle doit se défendre des spéculations généralisantes. C'est une expérience de connaissance de l'autre, ce n'est pas un discours transcendantal.

Ensuite Marshall a de nouveau évolué et bousculé, provoqué par ses écrits. Il provoque d'abord par ses idées, mais aussi par son style, par des formules étincelantes,

des jeux de mots qui surprennent et font penser. On a eu successivement *Stone Age Economics* (1972), qui fut traduit en français par un titre suggestif « *Âge de pierre, âge d'abondance* ». Là encore, Marshall prenait le contre-pied des visions reçues, alors que depuis des décennies on nous présentait les aborigènes australiens ou autres peuples de chasseurs-collecteurs obsédés par le besoin de trouver de quoi manger, de quoi survivre. Marshall démontre, à partir de statistiques collectées par les anthropologues et d'autres spécialistes, que ces chasseurs-collecteurs ne passent pas plus de quelques heures par jour à se procurer les moyens d'exister. Ils travaillaient moins donc que les ouvriers de chez Renault. C'était un point fort, mais bien entendu, on lui a objecté que si les aborigènes vivaient dans l'abondance, ils étaient quelque part hantés par la peur de la disette. Quand on ne produit pas ses ressources on dépend de la nature et la nature n'est pas en permanence une mère nourricière. Sinon, comment comprendre les rites complexes des aborigènes australiens pour s'assurer la fertilité des espèces végétales et animales, le retour de la vie à la prochaine saison.

Déjà dans ce livre, le retournement théorique de Marshall se dessinait. Car si les aborigènes ne « travaillent » pas plus que quatre ou cinq heures par jour, c'est que socialement, culturellement, ils n'avaient pas de besoins plus grands à satisfaire. Marshall alors a parlé du bouddhisme zen des chasseurs-collecteurs, formule plaisante, mais qu'on ne pouvait pas prendre à la lettre. En fait, Sahlins était sur le chemin du retour à l'anthropologie culturelle. Et il l'a proclamé avec fermeté dans le livre suivant *Culture and Practical Reason*, 1976. Dans ce livre il coupait avec les approches théoriques qui l'avaient séduit quand il était plus jeune. Le marxisme et le structuralisme. Il a ferrailé contre les deux et au passage il m'a critiqué dans ce livre d'une manière qui n'était pas tout à fait exact. Cela ne nous a pas empêchés de rester amis. Car il existait deux marxismes, un marxisme vulgaire, réductionniste, économiste, qui n'était pas celui de Marx à mes yeux. Et en France, à l'époque, dans un dialogue proche avec le structuralisme de Lévi-Strauss, s'était développé un autre marxisme qui n'a jamais réduit les faits culturels à des épiphénomènes de modes de production. Marshall était venu en effet passer deux ans à Paris et il avait vécu au milieu d'une chaudière de discussions, car à Paris, à l'époque, de multiples courants dialoguaient durement. L'existentialisme de Sartre mettant l'accent sur l'individu et sa praxis historique, le structuralisme qui mettait en avant les rapports sociaux et laissait dans l'ombre les acteurs sociaux, différentes variétés de marxisme unies dans leur désir de changer le monde, mais profondément ennemies dans leurs façons d'appréhender les faits sociaux.

Bref, Marshall Sahlins était revenu en 1976 dans le sein de l'anthropologie culturelle américaine et je me souviens que Mary Douglas, après la publication de son livre, m'avait dit de cette façon délicieusement méchante que l'on pratique outre-Manche : « Maurice, je ne vois pas vraiment où est la différence maintenant entre Marshall et moi ». Bien entendu, Mary Douglas n'avait, elle, jamais flirté avec le

structuralisme, le marxisme. Mais la même année, 1976, Marshall engageait un autre combat et il nous avait tous derrière lui. Wilson venait de publier son grand livre sur la *Sociobiology*, et promettait qu'avec le temps tous les systèmes sociaux s'expliqueraient par une logique de la maximisation du succès reproductif non pas des individus, mais de leurs gènes. Marshall était monté à l'assaut en publiant un pamphlet remarquable *The Use and Abuse of Biology* (1976).

Puis, Sahlins est reparti dans ses îles préférées, Hawaï et d'autres. Il s'est préoccupé de plus en plus de comprendre comment deux mondes, deux cultures, deux formes d'organisation de la société s'étaient rencontrées avec l'arrivée des Européens dans les îles de Polynésie. Il s'est proposé de comprendre la structure de cette conjoncture comme étant la conjoncture inattendue d'une rencontre entre deux structures, mentales et sociales. Un événement dans cette conjoncture l'a frappé, le fait que le capitaine Cook fût si bien reçu et peut-être considéré comme un avatar du dieu Lono et que quelques semaines plus tard, passant de nouveau par Hawaï, il fut assassiné. L'interprétation de Marshall a été violemment contestée par Obeyesekere, et cela nous a donné une polémique qui a duré plusieurs années au sein de l'anthropologie américaine entre ces deux protagonistes. Chacun fit appel aux sources, connues ou moins connues, scruta les détails. Pour Obeyesekere c'était presque une injure à l'encontre des Hawaïens de les avoir supposés d'avoir pris un homme pour un dieu. La reconstitution de Sahlins de la conjoncture de la rencontre avec le capitaine Cook fut accusée de n'être pas « politiquement correcte. » Finalement au terme d'un débat qui n'aurait pu exister en France, non pas seulement parce qu'en France nous ne sommes pas engagés dans la chasse au « politiquement incorrect », mais parce que les débats réellement scientifiques y sont faibles en général, Marshall a gagné. Cela nous a donné le livre *How Natives Think* (1997). Pour étayer ses thèses il s'était associé avec le grand archéologue Patrick Kirch, et ceci pour réinterpréter l'archéologie et le développement du royaume d'Hawaï. Cela nous avait déjà valu un autre grand livre *Anahulu* (1995).

Mais ça n'est pas fini et je sais que pour l'an 2000 va nous arriver un livre qui s'appellera peut-être quelque chose comme *Culture in Practice and Vice-Versa*. Mais il reste toujours un problème auquel nous sommes tous confrontés. La culture d'un groupe éclaire évidemment les pratiques des individus qui en sont membres. Mais il faut encore expliquer pourquoi cette culture est leur culture. Comment elle a pris forme et développement. Et pour cela il faut revenir à la tâche classique de l'anthropologie, comparer des dizaines de cultures, et voir si elles peuvent s'expliquer comme des transformations et des réinventions partielles les unes des autres dans des contextes nouveaux ou différents. Pour réaliser cette ambition il faudra toujours plus que la confrontation de deux cultures.

Voilà Marshall Sahlins, ce que je voulais dire de ton œuvre. J'ai fait passer les idées avant l'amitié, mais celle-ci dure depuis plus de trente ans.

Identités et modernités du Pacifique

Marshall Sahlins

À l'instar de mes collègues, je suis très heureux de participer à cette conférence sur les « Identités du Pacifique », qui intervient à un moment fort opportun. Nous sommes tous profondément reconnaissants envers nos hôtes de nous avoir permis d'y prendre part. Si j'ai bien compris la charge qui m'a été confiée, à savoir ouvrir officiellement ce symposium, je suis censé dire quelques mots sur la question des identités culturelles, tout en restant bref et sans rentrer dans les subtilités quelque peu déconcertantes d'un véritable cours magistral. Je ne devrais donc pas vous ennuyer plus de vingt minutes et me limiterai à des remarques qui porteront essentiellement sur les deux aspects suivants : le cheminement qu'ont suivi, au fil du temps, les perceptions anthropologiques de l'intégrité et de la continuité des cultures insulaires océaniques (il s'agit là, bien évidemment, d'un problème révélateur d'une optique européenne étroite et qui touche principalement à l'imaginaire occidental) ; et l'évolution des formes culturelles des îles du Pacifique observée au cours des quelques décennies passées, laquelle n'a d'ailleurs pas manqué d'étonner ce même imaginaire occidental. Je parle là de deux évolutions parallèles, celle de l'anthropologie théorique luttant pour ne pas se laisser distancer par celle de la réalité historique.

Si l'anthropologie a eu du mal à appréhender les réalités culturelles contemporaines des peuples du Pacifique, c'est en raison d'une vision apocalyptique et nostalgique de cultures apparemment condamnées à disparaître. Elle s'est alors engagée dans une voie théorique diamétralement opposée à l'inclinaison historique des communautés insulaires, qui ont toujours su donner du sens, en des termes qui leur sont propres, aux événements les concernant. Mon propos n'est pas de glorifier certaines « cultures indigènes de la résistance », mais seulement de prendre acte de la résistance des cultures indigènes. Les peuples insulaires confrontés à l'argent, aux lois du marché, et aux moyens de communication modernes demeurent envers et contre tout des êtres sociaux bien définis. Ce qu'ils font de leurs 10 kina ou de leurs 1 000 francs est fonction, quoi qu'on en dise, des liens de parenté et des fratries qui les unissent les uns aux autres, mais aussi de leur sexe, de leur appartenance à certaines structures familiales ou villageoises

ou de leur statut, selon qu'ils sont des *big men* en puissance, des chefs de droit héréditaire, ou bien encore, « propriétaires de la terre », *i taukei*, pour reprendre l'expression utilisée à Fidji. Le paradoxe historique tient au fait que, face à l'hégémonie de la culture mondiale qui menace de les absorber et d'absorber avec eux leurs pratiques, les peuples insulaires ont tenté à leur tour d'absorber cette culture venue d'ailleurs. J'engloutis qui m'engloutit : c'est là sans doute la grande contradiction de notre époque, mais aussi sa principale dynamique. Le processus s'est amorcé de manière inconsciente, tel une pratique culturelle spontanée, et a été étayé plus récemment par des choix politiques délibérés.

Il va sans dire que les aspirations des Occidentaux étaient plutôt à l'opposé de celles des peuples insulaires. L'idéologie coloniale et l'anthropologie qu'elle a entraînée dans son sillage se fondaient sur la conviction que ces insulaires étaient voués à disparaître, voire damnés. Dans le Pacifique, comme dans le reste du monde, l'analyse anthropologique du devenir culturel des peuples indigènes a traversé trois phases successives : la première, présente dès le début de la période coloniale, a été caractérisée par la théorie du découragement, qui constituait un préalable historique logique à celle de la dépendance ; cette dernière correspond à la deuxième phase de la pensée anthropologique, laquelle a cédé la place à la théorie de l'identité. Après le découragement, puis la dépendance, c'est aujourd'hui la théorie de l'identité qui prévaut.

Le découragement correspondait à la théorie de l'anomie coloniale : la conviction que les peuples ayant pourtant survécu à l'assaut mené contre leurs terres et leurs vies, confrontés à la disparition de leurs traditions et dans l'incapacité d'entrer sur la terre promise de la modernité capitaliste, étaient condamnés par une histoire qui les avait exclus à errer sans but et sans repère dans un désert culturel. Abattus, paralysés, les peuples indigènes privés d'histoire n'avaient dès lors d'autre destin que l'immobilisme. À titre d'exemple, voici comment l'anthropologue américain Alexander Goldenweiser décrivait, dans les années 1930, cette théorie du découragement :

« Outre la prédominance d'une mentalité fondée sur l'exploitation et l'égoïsme, l'arrivée de la civilisation blanche a entraîné la dégénérescence et la décomposition des peuples primitifs. Leurs références se sont écroulées, leurs arts se sont dégradés, avant de disparaître entièrement ; ils ont emprunté nos vices, succombé à nos maladies. Confrontés aux barrières raciales, victimes des préjugés qui leur interdisaient tout accès à notre civilisation, ceux qui ont survécu mènent désormais une existence sans substance, réduits au rang de parias de la société, perdus dans un vide culturel¹. »

Dans un autre extrait, Goldenweiser fait figurer les peuples mélanésiens au nombre des victimes de la « civilisation blanche » et se réfère notamment à la description

¹ Alexander Goldenweiser, 1937, p. 492.

mélancolique que donne Rivers de peuples « qui se meurent d'ennui ». On notera toutefois que les peuples insulaires du Pacifique étaient considérés comme condamnés à un sort tragique depuis déjà fort longtemps : j'en veux pour preuve les récits reprenant le thème de « l'impact fatal », dont il est déjà question dans les journaux de voyage des premiers « découvreurs » des îles, comme le soulignent Kerry Howe et Nick Thomas. Si les Occidentaux se sont d'emblée convaincus que leur présence entraînerait la destruction du paradis océanien, n'était-ce pas en raison des craintes que leur inspiraient déjà le commerce et l'industrie et qu'ils portaient au plus profond d'eux-mêmes ? Ce pessimisme sentimental, tel un lieu commun hérité de Rousseau sur les effets dévastateurs de la modernité sur les cultures authentiques, est autant un préjugé inhérent à l'idéologie européenne que la résultante des constats de l'anthropologie empirique. La vie rurale détruite par le « progrès » : l'Europe en avait déjà fait l'expérience. S'y ajoutent les certitudes égocentriques des administrateurs coloniaux et des colons, persuadés que les peuples du Pacifique étaient voués à disparaître, victimes du dépeuplement si ce n'est du développement. Cette théorie a généré une vision hégémonique des insulaires, perçus comme les victimes et les objets de l'histoire, en aucun cas comme ses acteurs.

C'est sur ce terrain fertile que la théorie de la dépendance a pris racine pour engendrer par la suite une affligeante moisson de variétés purement océaniques. Je citerai en particulier les sociétés dites MIRAB, selon un concept élaboré, aux antipodes du Pacifique, par les Anglo-saxons dans les années 1980. Cet acronyme est utilisé pour décrire des régimes retardataires et mercantiles entièrement dépendants des migrations, des rapatriements de salaires, de l'aide étrangère et de bureaucraties pléthoriques. Particulièrement en vogue à l'université du Pacifique Sud (USP), cette caractérisation des sociétés océaniques a contribué à renforcer l'idée selon laquelle les insulaires étaient effectivement privés d'histoire.

Watters dit :

Les « forces déterminantes » sont générées de l'extérieur plutôt que par une dynamique interne, au point que les insulaires doivent s'adapter en opérant des ajustements à l'échelle locale².

Notons également cette description théorique contemporaine des États fédérés de Micronésie qui seraient dépendants de :

Une économie instable, artificielle et bancal survivant de ferraille, de coprah, de pêche et de subventions publiques, dans un espace minuscule, loin de tout, au-delà du bout du monde. [Ces contrées] ressemblent moins à des îles qu'à des radeaux de sauvetage à la dérive, abandonnés en mer par un navire en perdition, qui tournent en rond dans l'eau en attendant que quelque chose apparaisse à l'horizon, un continent sur lequel ils pourront accoster ou un bateau qui viendra à leur secours³.

² Watters, 1987, p. 35

³ Kluge in Hanlon, 1988, p. 233.

Aujourd'hui, cette théorie de la dépendance cède la place à celle de l'identité. Les peuples insulaires se ressaisissent, intellectuellement et concrètement, et prennent en main leur devenir historique et culturel. Tosivo Nakayama, de Chuuk, dénonce ce qu'il appelle « l'intimidation culturelle » dont le but est d'amener les Micronésiens à avoir honte de leur façon de vivre, de leurs coutumes et de leurs traditions. À cet égard, la religion du développement que l'Occident a propagée au XX^e siècle est comparable au christianisme répandu au XIX^e siècle par les missionnaires. Dans les deux cas, on prétendait racheter les peuples insulaires et les délivrer d'un mal intrinsèque après avoir suscité en eux un profond sentiment de mépris de soi. Aux yeux du christianisme, les cultures traditionnelles étaient spirituellement marquées par le péché. De même, dans l'économie du développement, ces cultures, telle une épine dans le pied, constituent une entrave au progrès de sociétés peu évoluées, établies dans des îles « lointaines » et insignifiantes, dépourvues des ressources et des compétences du « développement ».

Mais encore une fois, peut-on considérer la vie comme un phénomène « lointain » ? Au quotidien, c'est toujours le système mondial qui est à la périphérie, et non les peuples : les peuples sont là où ils sont. En outre, comme le souligne Epli Hau'ofa, l'existence sociale des insulaires du Pacifique, aujourd'hui comme jadis, se manifeste bien au-delà des limites des structures politiques et des réserves intellectuelles dans lesquelles les confinent le déterminisme occidental. Nous vivons dans une immense « mer d'îles », souligne Hau'ofa dans le désormais célèbre manifeste de l'intégrité culturelle et de la souveraineté océanique qu'il a défendu à l'USP en 1993. Hau'ofa et ses concitoyens tongiens ne sont nullement prisonniers de leurs « minuscules îles perdues dans une mer immense », pas plus que ne l'étaient leurs ancêtres navigateurs. Aujourd'hui, les Tonga s'étendent d'Auckland (Nouvelle-Zélande) à Oakland (Californie), et partout où ils vont :

Les Tongiens prennent racine dans des terres nouvelles offrant d'autres ressources, trouvent du travail, investissent dans l'immobilier, étendent les réseaux de parenté par lesquels eux-mêmes, leurs familles, leurs histoires circulent d'un bout à l'autre de leur océan, cet océan qui est le leur parce qu'il a toujours été leur foyer.

Je reviendrai plus tard sur l'émergence de ces formations culturelles translocales qui représentent une des nouvelles structures d'identité culturelle du Pacifique contemporain. Cela étant, il va de soi que l'expression la plus générale de l'identité est la prise de conscience récente des peuples de la « culture » elle-même.

De fait, on peut suivre la genèse de la conscience culturelle au travers de la réponse que Hau'ofa apporte aux accusations de « romantisme », et à d'autres pires encore, que ses collègues de l'USP ont exprimée à l'encontre de son essai. Sa réponse aux théories de l'hégémonie occidentale et de la dépendance des insulaires a été précisément « notre culture » :

Nous grinçons des dents à la moindre mention de notre culture parce que nous pensons que nos traditions sont synonymes d'arriération et d'obscurantisme. Après tout, nous sommes des internationalistes progressistes et ne nous exprimons que dans les langues universelles de l'économie politique et de la science, qui sont indépendantes de toute culture... En omettant délibérément dans nos discours empreints de gravité toute référence à nos traditions en pleine évolution, comme c'est le cas notamment à l'École de développement social et économique [USP], nous avons tendance à négliger le fait que la plupart des gens les utilisent encore et en font des outils de leur survie⁴.

Brusquement, au cours des quelques décennies passées, tous les hommes se sont découverts une culture, tout particulièrement dans les tiers et quart mondes. Les peuples parlent désormais de manière positive de leur « culture », en utilisant précisément ce terme-là, ou tout autre équivalent local, comme la *kastom* ou la « coutume » des Mélanésiens. Paradoxalement, alors même que les anthropologues nient l'existence des frontières culturelles, les peuples les érigent de leur propre initiative. Alors même que les anthropologues critiquent la pratique qui consiste à donner à ces cultures supposées une essence en invoquant les coutumes par lesquelles elles s'expriment - le *kerekere* des Fidjiens, le *mipela wan bilas* des Anga, les rites funéraires Kwaio - c'est précisément ce que font les gens, avec cependant un certain degré de souplesse, en fonction du niveau et de la nature du contraste culturel en question. En résumé, au moment précis où de doctes anthropologues s'apprêtent à se débarrasser du concept de culture et à le reléguer dans les oubliettes de l'histoire, les peuples indigènes en font l'instrument de la construction de leurs histoires. Bientôt, tout individu aura une culture, et les anthropologues seront les seuls à en douter. Après tout, comme le disait un Néo-guinéen à un anthropologue, « si nous n'avions pas la *kastom*, nous serions comme les hommes blancs ».

En outre, les peuples remodelent leurs cultures indigènes et leur confèrent des formes nouvelles. Ils se servent de leurs expériences, de leurs biens, de leurs relations avec la société de l'homme blanc pour façonner leurs propres idées de ce que devrait être une belle vie. En Nouvelle-Guinée, l'intégration de « l'économie monétaire » à « l'économie du don », pour reprendre la formule de Chris Gregory, a entraîné une évolution sans précédent des rites festifs, des liens de parenté et du statut de *bigman*. Le *divelopman* est le terme néo-mélanésien utilisé aujourd'hui et il semble parfaitement logique, du point de vue anthropologique, de retraduire ce mot pidgin par l'anglais *develop-man*, le développement des hommes, selon leur propre éclairage culturel. La culture translocale que je mentionnais tout à l'heure, et qui résulte de la migration circulaire des individus entre leur village et la ville ou entre leur île et les métropoles

⁴ Hau'ofa Epeli, 1993, p. 129.

de l'étranger, est une autre expression contemporaine du développement. Les sociétés indigènes étendent leur sphère d'influence en créant de nouveaux hameaux et villages dans des lieux tels Port Moresby, Wewak ou Lae. Alors que les scientifiques occidentaux, fort de leur propre expérience de l'urbanisation, avaient prédit l'acculturation rapide (par le biais de la prolétarianisation) des migrants, on observe que cette nouvelle forme culturelle, qui relie les destinés et les identités des communautés rurales à celles de leurs parents citadins, cette culture translocale est déjà vieille de deux ou trois générations en certains points du Pacifique. Dans des pays comme Samoa ou les Tonga, le phénomène prend des proportions planétaires. La carte de Samoa revêt de nos jours des allures de planisphère et ressemble un peu à une carte des dessertes aériennes de la *United Airlines*, avec de multiples connexions entre les îles Samoa et leurs lointains prolongements de Rome, Auckland, Sydney, San Fransisco, Paris, Salt Lake City et au-delà. Les sciences sociales occidentales avaient posé que les « gens des villes » et les « gens des tribus » constituaient deux types d'êtres sociaux distincts, comme le souligne Max Glückman, ou encore que « le rural » et « l'urbain » sont des contraires culturels, pour citer Redfield. Pourtant, on voit aujourd'hui, dans le Pacifique comme dans le reste du monde, que ces entités culturelles translocales sont composées précisément de secteurs ruraux et urbains interdépendants, unis par la circulation constante des biens, des histoires et des populations migrantes. Si le village géographique demeure de taille modeste, comme on l'a relevé dans le cas des *campesinos* mexicains, le village social s'étend désormais sur des milliers de kilomètres.

Bonnemaison, Laracy, Hau'ofa et d'autres rappellent par ailleurs que, bien avant l'arrivée des Européens, les insulaires du Pacifique effectuaient déjà d'héroïques voyages, bien au-delà de leurs frontières, et ramenaient de leurs expéditions maritimes des objets et des cultes, des trophées et des talismans, qui devenaient ainsi les instruments de leur propre production culturelle. L'innovation par l'acquisition d'objets et de pouvoirs venus d'ailleurs n'est pas un phénomène nouveau en Mélanésie. De même, on sait fort bien que les peuples du Pacifique n'ont pas attendu que les régimes coloniaux leur disent comment faire pour élaborer leurs identités culturelles et leur donner un sens.

L'« identité » est un phénomène qui va bien au-delà, tant au plan historique qu'anthropologique, de la thérapie psychologique ou de la finalité politique auxquels elle est souvent assimilée, et donc réduite. Par thérapie identitaire, j'entends la psychologie du sens commun, née des théories du découragement et de la dépendance, qui veut que les hommes, face à leurs petites misères, tentent de trouver du réconfort en puisant dans un sentiment d'appartenance à une culture indigène. L'identité utilitaire renvoie quant à elle au bon sens social occidental selon lequel tous ces beaux discours sur la culture ne ferait que masquer des motivations plus mesquines, et ne sont que le véhicule idéologique de l'expression des intérêts basement matériels pour

le pouvoir et la richesse d'élites acculturées qui n'hésitent pas à inventer de pseudo-traditions pour servir leurs ambitions. Pourtant, même si l'on ignore les continuités qui caractérisent l'invention de la tradition, y compris la tradition ininterrompue de l'invention, force est de constater que cette conception utilitaire de l'identité ne tient strictement aucun compte de l'habileté de la raison culturelle qui se fait histoire justement parce qu'elle est une forme d'action pratique chargée de sens. Dans les faits, les gens agissent toujours conformément à leur culture ; en d'autres termes, l'utilitaire devient valeur. Concrètement, l'action pratique ou politique est le moyen par lequel leur culture peut évoluer en créant de nouvelles versions d'elle-même. Comme le remarque Frederick Barth⁵ dans un contexte analogue :

Si les formes contemporaines revêtent une forte dimension politique, elles n'en perdent pas pour autant leur caractère ethnique. Ces mouvements politiques sont autant de tentatives nouvelles d'adapter les différences culturelles à la structure générale.

Voilà, à mon sens, une des questions de fond qu'il nous faudra aborder durant nos délibérations : comment les gens, dans leur quête de pertinence identitaire, enrichissent leurs cultures de formes nouvelles et modernes. Nous parlons là de l'indigénisation de la modernité. De toute évidence, il ne s'agit nullement d'un retour à l'âge des haches de pierre et des pirogues à voiles. Les gens ne rejettent pas les commodités et les avantages des temps modernes. Ils exigent simplement que toutes ces choses leur soient données selon des conditions et à des fins qu'ils auront eux-mêmes déterminées. La tradition se définit dès lors comme la façon dont les gens sont disposés à changer. Le terme d'identité assumerait ainsi une signification plus large : un espace culturel distinctif dans le système planétaire de la modernité. Comme le rappelait Jean-Marie Tjibaou : « Notre identité, elle est *devant* nous⁶ ».

⁵ Frederick Barth, 1969, p. 34.

⁶ Jean-Marie Tjibaou, « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », in *Les Temps Modernes*, Nouvelle-Calédonie : pour l'indépendance, Paris, mars 1985, No. 464, p. 1601.

Le mirage de la responsabilité financière et de la transparence

Tuiatua Tupua Tamasese Efi

Par intermittences, le mirage s'estompe, tel un lever de rideau, et nous nous retrouvons aux premières loges face au tableau qui se dévoile de l'autre côté du mirage. C'est exactement ce qui s'est passé au Samoa lorsque le contrôleur financier et commissaire général aux comptes a été suspendu et finalement démis de ses fonctions pour avoir présenté des rapports qui mettaient en évidence une corruption flagrante et révélaient que les comptes de l'État n'avaient pas été vérifiés depuis cinq ans. Le gouvernement fit voter un amendement constitutionnel ramenant le titulaire de ces fonctions sous la houlette du Conseil des ministres et plaçant le poste sous contrat de trois ans.

À la page 15 de son livre *Rencontre de la théorie et de la pratique*, Cluny Macpherson laisse entendre que la situation s'est assainie du fait de la présentation du rapport du contrôleur financier et de la tourmente qu'il a déclenchée.

Dans le rapport présenté au Parlement en juin 1994, le contrôleur financier déclare :

« Nous sommes fermement convaincus que le ministre, le président et les membres du Conseil d'administration de la « Polynesian Airlines » ont fait preuve d'une négligence absolue dans cette situation. Leurs tractations, qui ont occasionné des dettes importantes, impossibles à rembourser par la société, semblent avoir été menées d'entrée de jeu avec l'intention et la certitude que le Conseil des ministres accepterait d'affecter des financements publics au remboursement ou au cautionnement des dettes de « Polynesian Airlines ». De notre point de vue, il s'agit là, d'agissements « criminels ».

Rapport du commissaire général aux comptes, en page 45 :

On pouvait également y apprendre que la *Polynesian Airlines* avait coûté au gouvernement 59 millions de tala samoans, ce qui représente 53% du niveau actuel des dépenses publiques.

Au cours de la session parlementaire 1993-1994, lorsqu'il devint évident que la taxe sur les biens et les services institués en 1994 était une conséquence directe de la débâcle de *Polynesian Airlines*, j'ai réclaté avec insistance que le Parlement soit saisi du rapport de vérification des comptes de la société. Lors de la session parlementaire de juin 1997, Tuilaepa, l'actuel Premier ministre, présenta un récapitulatif commodément succinct, et donc fallacieux, des finances de la société. Je me suis farouchement opposé à cet exposé qui n'avait pas reçu la sanction d'un commissaire aux comptes.

En juin de cette année 1999, Messieurs Richard Gates et Fitzgerald, respectivement PDG et contrôleur financier de la société *Polynesian Airlines*, ont affirmé lors d'une conférence de presse que les finances de la *Polynesian Airlines* étaient désormais assainies et conformes à la nouvelle politique sur la responsabilité financière et la transparence des comptes. Ils laissaient ainsi entendre que ni l'ancien Premier ministre, M. Tofilau, ni le ministre en titre, M. Tuilaepa, n'avaient jamais fait preuve de responsabilité ou de transparence face au Parlement quant à la situation financière de la société de la mi 1993 à la mi 1999.

En Nouvelle-Zélande, il aurait été impossible de tenir le Parlement et le public dans l'ignorance quant aux états financiers de *Polynesian Airlines* pendant six années consécutives, en raison de l'adoption de la loi de 1982 sur l'information à caractère officiel et de la loi de 1983 sur le secret de l'information.

Il est toutefois intéressant de noter que Gates et Fitzgerald ont admis l'existence de deux entités distinctes - *Polynesian Airlines* et *Polynesian Holdings* - et que la principale charge financière avait été transférée de la première à la seconde. Ils ont en outre reconnu la véracité des informations publiées par le journal *Observer* dans les premiers mois de l'année, à savoir que la *Polynesian Holdings* avait enregistré en 1997 une perte de 116 millions de tala, après un premier trou de 113 millions l'année précédente. Ils ont par ailleurs tenté de faire avaler l'achat d'un nouveau 737-400, d'une valeur de 50 millions de dollars américains - soit environ 150 millions de tala - prétendant justifier cette acquisition par le fait que *Polynesian Airlines* était désormais mieux gérée.

Lors de la session parlementaire de juin 1999, 10 millions de tala furent inscrits au budget de l'État au profit de *Polynesian Airlines* et le Parlement fut saisi d'un projet de loi visant à exonérer l'acquéreur de la taxe sur les biens et les services pour l'achat du nouvel avion.

Au Parlement, les arguments suivants furent invoqués :

1. Une ligne de crédits de 10 millions de tala est inscrite au budget au profit de *Polynesian Airlines* ; l'acquéreur de l'avion est légalement exonéré de la taxe sur les biens et les services, cette exonération représentant une économie de 15 millions de tala. Dans les faits, la société s'est donc vue allouer une somme totale de 25 millions pour l'année en cours. Comment cette gratification consentie à *Polynesian Airlines* peut-elle être justifiée au regard des prétendus bénéfices annoncés pour les quatre années écoulées ?

2. Comment peut-on exonérer *Polynesian Airlines* de la taxe sur les biens et les services pour l'acquisition d'un nouvel avion alors que c'est la déroute de cette même société qui est à l'origine de l'instauration de cette taxe en 1994 ?
3. *Air New Zealand*, tout comme *Air Fiji*, s'associent à d'autres compagnies aériennes entre autres choses pour permettre à la Nouvelle-Zélande et à Fidji de ne pas avoir à sortir les capitaux nécessaires aux opérations de refinancement et de rééquipement.
4. Quel avenir y a-t-il pour *Polynesian Airlines* si l'on en juge par l'objectif publiquement annoncée par l'Organisation mondiale du commerce, à savoir l'élimination sous trois ans des droits aériens qui constituent autant d'obstacles au libre développement de l'aviation commerciale internationale ? On se rappellera à ce sujet les propos de Peter Larmour dans son article intitulé *Gouvernance et réformes dans le Pacifique Sud* :
Il est très coûteux d'attirer les touristes originaires des grands centres urbains en raison d'un accord passé entre Polynesian Airlines, la compagnie aérienne d'État du Samoa occidental, et Air New-Zealand. Cet accord garantit une rentabilité fixe aux deux compagnies en éliminant toute concurrence sur les vols à destination du Samoa, ce qui explique pourquoi ce secteur est l'un des plus coûteux au monde.
5. Étant donné la situation passée et la ponction opérée sur les ressources publiques, le Parlement est en droit de recevoir une analyse « coûts-avantages » du projet de rééquipement de *Polynesian Airlines*.

Vous aurez beau fouiller le compte rendu des débats, vous ne trouverez nulle trace de la moindre réponse du gouvernement aux points soulevés ci-dessus.

Privatisation

Dans le droit fil de son engagement en faveur des réformes structurelles et de la privatisation, le gouvernement a présenté à la session parlementaire de juin 1999 un projet de loi visant à privatiser l'Office des postes et des télécommunications et à lui assigner une direction étrangère.

Le président du Parlement a unilatéralement limité à cinq minutes le temps de parole de chaque intervenant, chef de l'opposition inclus. Lors de certaines prises de parole, le Premier ministre et les autres membres du Conseil sont intervenus si fréquemment que les intervenants n'avaient quasiment plus le temps de parler. Ce sont là des manœuvres fréquemment employés pour court-circuiter le débat sur les sujets prêtant à polémique.

Lors de mon intervention de cinq minutes, j'ai fait valoir les arguments suivant :

1. Aucune des dispositions du projet de loi ne vise la protection des intérêts des consommateurs.

2. Le projet de loi ne prévoit pas non plus comment les employés actuels peuvent obtenir justice en cas de conflit relatif à leur sécurité d'emploi, à leurs traitements, indemnités et conditions de travail.
3. Aucune disposition ne permet de garantir la qualité des prestations.
4. Enfin, il n'est nulle part question de responsabilité financière à l'égard du Parlement et de la population, par exemple la présentation au Parlement des comptes annuels de la nouvelle société.

J'ai en outre présenté les observations suivantes à l'appui de ces arguments. En Nouvelle-Zélande, il existe une clause de garantie appelée « part du Kiwi » qui assure que :

- a) L'augmentation des tarifs ne peut être supérieure à l'inflation.
- b) Les services essentiels sont fournis à l'ensemble des régions, même là où ils ne sont pas rentables. Or, même avec ces garanties, les consommateurs d'Auckland n'ont bénéficié d'aucune protection lors de la récente panne générale d'électricité de la Mercury Energy qui a duré des semaines et a coûté des centaines de millions de dollars à la population de cette grande ville. On n'a jamais vu la moindre trace de l'amélioration des prestations, ni de la réduction des factures d'électricité qui avaient été annoncées. En fait, si Mercury Energy a tardé à réparer les câbles, c'est surtout qu'elle était trop occupée à redresser sa marge bénéficiaire entamée.

Tim Hazeldine : Prendre la Nouvelle-Zélande au sérieux, p. 72 :

Dans la Nouvelle-Zélande d'aujourd'hui, les directeurs des entreprises publiques comme privées, sont responsables d'une seule et unique chose : L'optimisation des bénéfices, qui constitue aujourd'hui le maître-étalon en matière de rentabilité.

Jane Kelsey : L'expérience néo-zélandaise, p. 365 :

La rentabilité des entreprises publiques privatisées s'est maintenue en contrepartie d'un coup permanent pour l'emploi. Ainsi, en quelques années, Telecom a plus que doublé ses bénéfices et réduit ses effectifs de moitié.

Elle poursuit en p. 350 :

Certaines sociétés - dont Hugh Fletcher - ont préféré le pragmatisme des tribunaux fédéraux australiens qui ont tous petit à petit fait pencher la balance en faveur des forces du marché, tout en maintenant une croissance économique positive et un soutien social centralisé pendant toute la décennie.

En p. 351, elle présente des chiffres qui fournissent un contraste saisissant :

Entre 1985 et 1992, la croissance du PIB australien a été de 16,8 %, celle des pays de l'OCDE de 19,7 % et celle de la Nouvelle-Zélande de - 1 %. Pendant la même période, la croissance de l'emploi s'est établie à 14,6 % en Australie, 8 % dans les pays de l'OCDE et - 5 ou 6 % en Nouvelle-Zélande.

Sur le thème de la responsabilité financière et de la transparence, elle rajoute en p. 349:

Le discours sur l'habilitation, la responsabilité financière et la transparence n'aura servi qu'à illustrer l'envers de la réalité des choses. L'information sur les politiques et les revenus a été fournie aux personnes « qui doivent savoir », lesquelles ont les compétences nécessaires pour la remodeler et la servir, ainsi digérée, à la consommation populaire. Les données qui mettent en lumière les défaillances et les incidences néfastes de la restructuration et de la déréglementation des marchés du travail, du système éducatif, des services sanitaires, de l'activité commerciale et des investissements étrangers ne sont plus collectées ou sont désormais extraordinairement difficiles à rassembler et à analyser pour les non-spécialistes.

Là encore, vous pourrez dépouiller les comptes rendus de séance, vous ne trouverez nulle réaction du gouvernement aux questions soulevées.

Réformes structurelles

Lors d'une récente réunion des ministres des finances tenue à Apia, un représentant du FMI, ou était-ce de la BAD, qui intervenait sur le thème des réformes structurelles a indiqué que le Samoa faisait figure de modèle dans la région. Les réformes structurelles dans le tiers-monde ont fait l'objet d'un suivi attentif et rigoureux et j'aimerais à ce sujet citer Walden Bello & Shea Cunningham :

Aux premiers jours de la crise mondiale de l'endettement au début des années 80, les pays du tiers-monde se sont fait dire que les « réformes structurelles » préconisées étaient essentielles au maintien de leur croissance et de leur stabilité économique. Confrontés à la menace d'un assèchement des financements extérieurs indispensables pour servir les dettes grandissantes qu'ils avaient contractées auprès de banques occidentales privées qui s'en étaient donné à cœur joie dans les années 1970, ces pays n'eurent pas d'autres choix que d'appliquer les douloureuses mesures exigées par la Banque et le Fonds, au nombre desquelles on comptait généralement :

- Le resserrement des dépenses publiques, notamment en faveur du secteur social ;
- La réduction ou le gel des traitements ;
- La privatisation des entreprises d'État et la déréglementation de l'économie ;
- L'élimination ou l'atténuation des mesures de protection des marchés intérieurs et la levée des restrictions imposées à l'intervention des investisseurs étrangers ;
- Des dévaluations successives des monnaies locales au nom d'une meilleure compétitivité des exportations.

La rationalité et la réalité

Pour tenter de contrer l'avalanche de critiques dont elle était l'objet, la Banque mondiale a publié un rapport dans lequel elle affirmait que les pays africains qui appliquaient fidèlement les prescriptions des programmes d'ajustement structurel,

réalisaient des taux de croissance économique bien supérieurs aux autres. Loin de servir les fins auxquelles il était destiné, ce rapport a été perçu comme un exemple classique des méthodes employées pour manipuler de marginales différences statistiques à des fins idéologiques. La réalité des choses nous a récemment offert un contraste amer avec la situation décrite dans le rapport publié en début d'année : le Mali est l'un des élèves africains modèles de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international; depuis 12 ans, il s'est fidèlement employé à mettre en œuvre les éléments clés des programmes d'ajustement structurel : réduction drastique des salaires, dévaluation de la monnaie et liquidation des entreprises d'État. En dépit de cela, le Mali a vu son pouvoir d'achat chuter de plus de 117 % depuis le démarrage des ajustements, au point qu'en février, la population a fini par se révolter « contre le programme d'ajustement structurel », élevant des barricades dans les rues et mettant à sac les bâtiments de la ville.

Un autre modèle d'ajustement structurel s'est lui aussi récemment effondré, au début du mois de janvier. La rébellion *zapatiste du Chiapas*, au Mexique, a attiré l'attention internationale à la fois sur l'opposition populaire à l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), mais aussi sur les conséquences vertigineuses de 13 ans d'ajustement structurel : quelque 20 % de la population active au chômage, 40 % de travailleurs sous-employés, plus de la moitié de la population vivant en deçà du seuil de pauvreté et, de toutes parts, un féroce mécontentement.

En fait, les programmes d'ajustement structurel ont misérablement échoué et n'ont pu concrétiser les promesses des technocrates de la Banque mondiale et du FMI, à savoir une dynamisation de la croissance, la stabilisation des comptes extérieurs et l'atténuation de la pauvreté.

La Banque mondiale et le FMI, Walden Bello & Shea Cunningham

Les apôtres de la réforme structurelle assumeront la responsabilité de leur idéologie et de son application dans les pays du tiers-monde. Ils devraient être incités à rendre compte de leur performance et fournir ainsi une réponse à Bello & Cunningham. Mon propos n'est certes pas de prétendre que le problème est simple et facile à résoudre. Il ne l'est pas. L'analyse circonstanciée de la situation du Samoa et des autres pays océaniques à laquelle se sont livrés Peter Larmour et Cluny MacPherson illustre bien la complexité du problème. Toutefois, les inconvénients ou aspects négatifs de la solution préconisée devraient être publiquement reconnus.

En outre, les personnes frappées de plein fouet par ces programmes devraient être les milieux informés.

Les instituts de recherche

Il y a deux ans, j'ai présenté l'exposé suivant lors d'une conférence organisée à Kaohsiung :

Cette année, deux des grands frères du Samoa occidental ont choisi de féliciter notre gouvernement pour sa gestion économique. Le ministre australien des Affaires étrangères et du Commerce, M. Alexander Downer, a déclaré plus tôt en cours d'année que « l'Australie se félicite des réformes économiques et publiques mises en œuvre par le gouvernement du Samoa occidental et les soutient pleinement ». Il a rajouté que « dans la région, le Samoa occidental fait figure de modèle en matière de réformes économiques ».

Don McKinnon, le ministre néo-zélandais des Affaires étrangères, a déclaré le même mois que « le Samoa occidental commence à récolter les fruits d'un vaste programme de réformes », ajoutant que « la solidité de l'économie samoane est une bonne nouvelle à tous points de vue ».

Vous vous demanderez sans doute de quoi je me plains. Ces ministres ne sont-ils pas en train d'applaudir mon pays ? Ne font-ils pas preuve de respect ? N'offrent-ils pas leurs encouragements ? N'est-ce-pas là une expression de saine diplomatie ?

Pour comprendre mes difficultés, je voudrais vous inviter à imaginer le scénario suivant :

- *Imaginez que le Samoa soit la Nouvelle-Zélande ou l'Australie.*
- *Imaginez ensuite que les comptes de l'État n'aient pas été vérifiés depuis sept ans.*
- *Imaginez encore que 2 000 étudiants se soient présentés à l'examen d'entrée à l'université et que seuls 200 d'entre eux aient été acceptés, ce qui représente un taux d'échec de 90 %.*
- *Imaginez toujours que 26 % des enfants hospitalisés souffrent de troubles liés à la malnutrition.*
- *Imaginez également que le parti d'opposition se soit vu interdire l'accès à l'unique station radio et à l'unique chaîne de télévision disponible sur le territoire national.*
- *Imaginez aussi que le gouvernement fasse adopter un amendement constitutionnel destiné à licencier le commissaire général aux comptes au motif qu'il a mis à nu la corruption du gouvernement.*
- *Imaginez enfin le même gouvernement en train de gloser sur les retombées positives de ses réformes économiques.*

Vues sous cet angle, les félicitations de nos grands frères sont factices, hypocrites et littéralement déshonorantes. Elles dénotent une totale insensibilité à l'égard de la population et de la souffrance de ce pays. Par ailleurs, et cela est bien pire encore, elles visent à légitimiser des pratiques antidémocratiques et oppressives.

Il faudrait d'ailleurs rajouter que les réformes entreprises au Samoa ne sont même pas menées de façon à justifier le moindre compliment. Nous ne nous interrogeons

nullement sur les stratégies de croissance technologique et économique essentielles pour survivre de manière indépendante dans le monde moderne. Si l'on s'en tient à la situation de fait, il est totalement pernicieux et erroné de féliciter un pays pour ses gains alors qu'il fonde sa survie économique sur les envois de fonds de familles peu fortunées immigrées aux États-Unis, en Nouvelle-Zélande et en Australie.

En toute décence, on ne peut arguer des retombées positives des réformes économiques si celles-ci impliquent de mettre en péril les principes démocratiques et les politiques sociales. Dans ces circonstances, les pertes sont largement supérieures aux gains. De telles affirmations sont tout simplement malhonnêtes.

Comment pouvons-nous aborder ce problème de manière constructive ?

L'histoire nous enseigne qu'il existe nombre de stratégies pour réaliser de tels objectifs. Elle nous apprend en outre que ces stratégies doivent être opportunes. Je suis quant à moi convaincu que l'heure est aujourd'hui venue de financer des instituts indépendants afin qu'ils engagent des travaux de recherche pointus dans la région Asie-Pacifique. Il faut que nous puissions disposer d'études informées, pertinentes et appliquées sur la situation sociale, économique et culturelle.

Selon moi, ces travaux s'imposent pour les raisons suivantes :

- Les études approfondies, débouchant sur un corpus de données factuelles, suscitent un débat public qui ne saurait démarrer lorsque ces données font défaut.
- En règle générale, les débats publics sur les grandes questions de fond s'engagent dès lors que l'information générée par les recherches, évaluations et autres études d'impact commence à circuler.
- L'accès à des travaux de recherche intelligibles sur la situation sociale, économique et culturelle favorise la réflexion et les interrogations indispensables au sein d'une société libre qui se trouve ainsi en mesure de démasquer les contrevérités et les abus de pouvoir.
- L'accès du grand public, aux conclusions de la recherche, permet une participation plus proche de la vie sociale et favorisent des débats bien informés.

Ces cellules de recherche indépendantes sont désormais bien implantées dans les démocraties de longue date. Elles ne le sont guère dans les jeunes démocraties. Or, c'est là selon moi un outil essentiel dont nombre de pays de la région Asie-Pacifique ont un besoin criant.

Dans mon propre pays comme je l'ai dit, le contrôleur financier et commissaire général aux comptes a été suspendu puis démis de ses fonctions pour avoir rendu publics des rapports révélant une corruption chronique et le fait que la comptabilité publique n'avait pas été vérifiée depuis des années. Le gouvernement ne s'est pas contenté de cela et a fait adopter un amendement constitutionnel visant à ramener le contrôleur financier sous la férule du Conseil des ministres et à placer son poste sous contrat de 3 ans.

Il est clair que ces manœuvres avaient pour but d'intimider le contrôleur financier et de le placer sous la coupe du Conseil des ministres dont il est justement censé examiner les agissements. Il s'agit là de méthodes sournoises et machiavéliques. Et pourtant, en raison du manque de débat, de recherches et d'analyses sociales indépendantes, des procédures aussi grossièrement antidémocratiques passent pour légales et sans doute, pour acceptables.

Je suis fermement convaincu que l'on peut rencontrer ce type de situation dans nombre de pays de la région Asie-Pacifique et je n'ai pris mon pays pour exemple que dans le but de n'embarrasser personne dans l'assemblée. Ce genre de problèmes peut être surmonté de manière ouverte et modérée, par des procédures d'enquête honnêtes qui donneraient à nos populations respectives la possibilité de critiquer de tels agissements et de rechercher une nouvelle forme d'excellence politique, sociale et économique. C'est le plus sûr moyen de faire progresser la démocratie dans notre région. Il permettrait aux citoyens de se dresser contre l'injustice dans leur propre pays et d'objecter aux analyses intéressées émanant d'autres pays. Cela relèverait le niveau du débat et, par voie de conséquence, la qualité de vie dans la région. En outre, c'est là une voie passionnante, qui transcende les frontières nationales pour servir le développement de la liberté de pensée, de l'indépendance de la recherche et de l'excellence de la quête intellectuelle.

Conclusion

Je discutais un jour avec un ami italien qui m'a dit :

Mio dio, mon cher Efi, nous autres Italiens ne nous serions jamais fait avoir par le galimatias teuton d'Hitler. Nous avons vu César dans toute sa gloire, Innocent III dans sa grandeur, Dante nous a fait contempler les pics et les vallées de la condition humaine, cela nous a donné un sens de la perspective. Et vous, d'où tenez-vous votre sens de la perspective ?

Dans notre culture, il y a trois perspectives entremêlées et toutes aussi essentielles. Celle de l'homme dans la pirogue, proche du banc de poissons, celle de l'homme grimpé à la cime de l'arbre et celle de l'homme au sommet de la montagne.

Dans le cas présent, il nous faut la perspective des gens les plus durement touchés par la baisse de leur pouvoir d'achat. Il nous faut la perspective du leader culturel, politique et économique qui sait répondre aux besoins et aspirations de son peuple et il nous faut la perspective des instituts de recherche.

Identité et pouvoir au Vanuatu

Darrell Tryon

Comme d'autres États mélanésiens d'aujourd'hui, tels que la Papouasie-Nouvelle-Guinée et les îles Salomon, l'organisation sociale de Vanuatu (anciennement Nouvelles-Hébrides) est presque totalement caractérisée par une absence de chefferies héréditaires ou de lignées nobles telles que l'on en trouve dans les États polynésiens (voir la carte 1 : Les systèmes traditionnels de pouvoir au Vanuatu). Cette situation contribue très largement à l'instabilité désormais quasi-endémique des gouvernements de la Mélanésie actuelle.

De manière générale, on peut décrire la Mélanésie comme un long ruban de communautés minuscules partiellement définies par la langue que l'on y parle. On y trouve en effet une situation linguistique sans pareille dans le reste du monde. À l'heure actuelle, on estime qu'il existe environ 6 000 langues (sans compter les dialectes et les patois). Dans la seule Mélanésie, on dénombre aujourd'hui 1 000 langues, soit environ vingt pour cent de l'ensemble des langues parlées sur la planète¹.

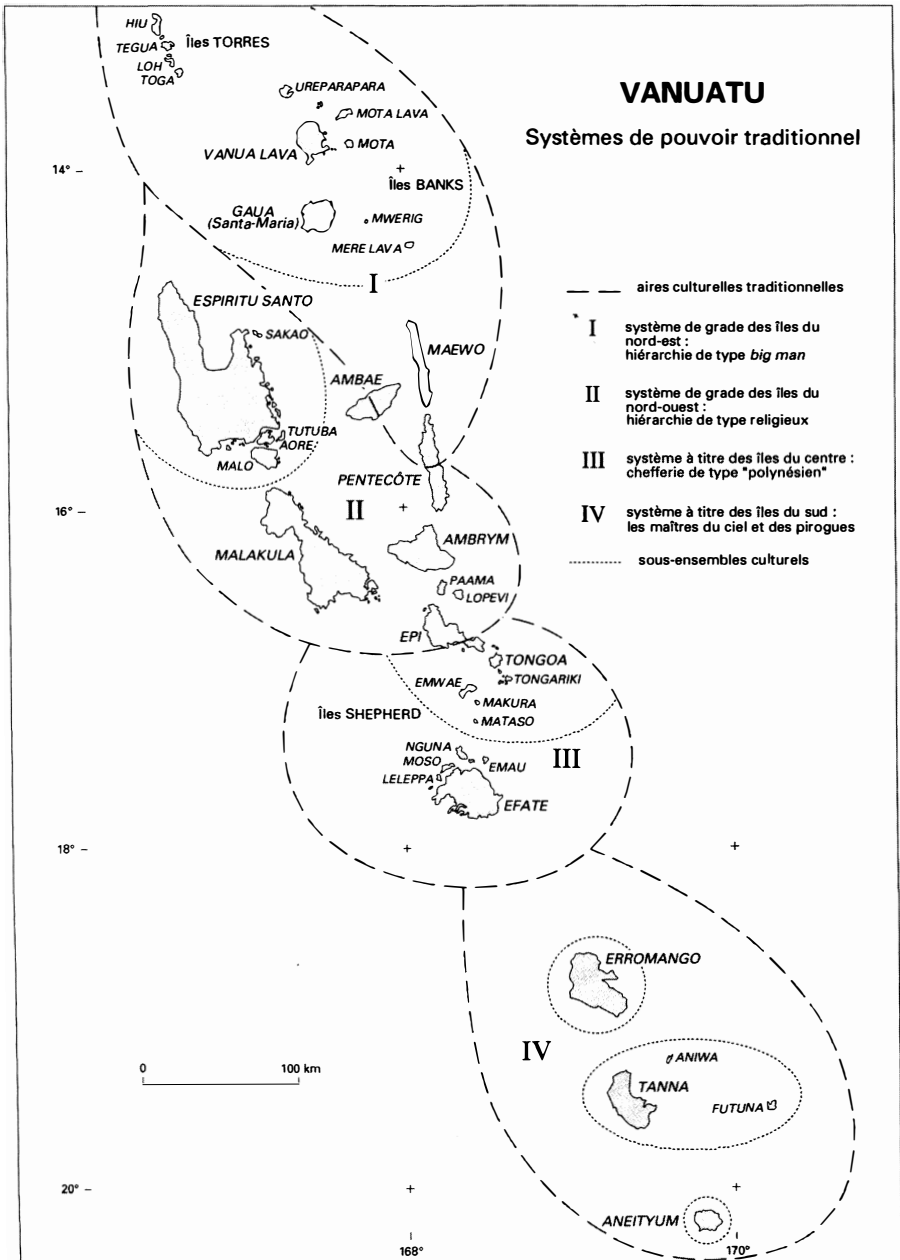
Dans la grande majorité de ces sociétés, le pouvoir est détenu par un homme appelé *big man*, une sorte d'entrepreneur qui est parvenu à asseoir sa suprématie par des sacrifices de cochons et des prestations de dons aux membres de sa communauté. On pourrait d'ailleurs presque parler d'un système de « pouvoir par endettement », dans la mesure où les bénéficiaires de ces dons deviennent automatiquement redevables à leur bienfaiteur.

Si l'on en croit la tradition, il n'existait aucun ordre social digne de ce nom aux tous premiers jours du peuplement mélanésien de ces îles. C'était une période marquée par les guerres intestines et de permanentes querelles. À cette période sans loi succède l'établissement d'un système de prise de grades ou rangs, notamment au centre et au nord de Vanuatu, des tâches spécifiques devant être accomplies pour accéder à un nouveau grade. Ce système reposait essentiellement sur des prestations et sur le sacrifice de cochons à dents recourbées. Il est toujours en vigueur à l'heure actuelle au Vanuatu et communément désigné sous le nom de système *nimangki*².

¹ Papouasie-Nouvelle-Guinée : 800 langues (220 austronésiennes, 580 papoues), îles Salomon : 62 langues (56 austronésiennes, 6 papoues), Vanuatu : 113 langues (toutes austronésiennes), Nouvelle-Calédonie : 28 langues (toutes austronésiennes), Fidji : 2 langues austronésiennes.

² On l'appelle également *sukwe*, *hungwe* et *sumbwea* dans le nord de Vanuatu.

Carte 1 : Les systèmes traditionnels de pouvoir au Vanuatu



Les habitants des îles du Centre et du Nord admettent que l'émergence de ce système amena l'ordre et la paix et permit d'assurer la stabilité des gouvernements locaux. Le *nimangki*, mis à mal par les missions chrétiennes avant l'indépendance de 1980, a pris un nouvel essor depuis lors et il est à nouveau des plus vivaces dans les zones situées au nord d'Efate. C'est ainsi que l'on trouve aujourd'hui au Vanuatu une multitude de petites sociétés parlant toutes leur propre langue (ou plusieurs langues ou dialectes étroitement corrélés) et dirigées par un *big man* (appelé « chef » par l'ancienne administration du condominium franco-britannique) qui est l'homme au rang le plus élevé dans la société locale des grades³ (*nakamal* ou maison des hommes).

Dans la société traditionnelle, on se trouvait donc en présence d'une multiplicité de minuscules unités politiques correspondant *grosso modo* à la répartition des langues à travers l'archipel (voir carte 2 : les langues de Vanuatu). Le terme de « langue » renvoie en outre à « identité ». Or, cet emblème identitaire qui ne recouvre qu'une petite zone géographique est à l'heure actuelle en concurrence avec d'autres « identités » dont l'émergence résulte dans une large mesure de l'évangélisation et de la colonisation du pays.

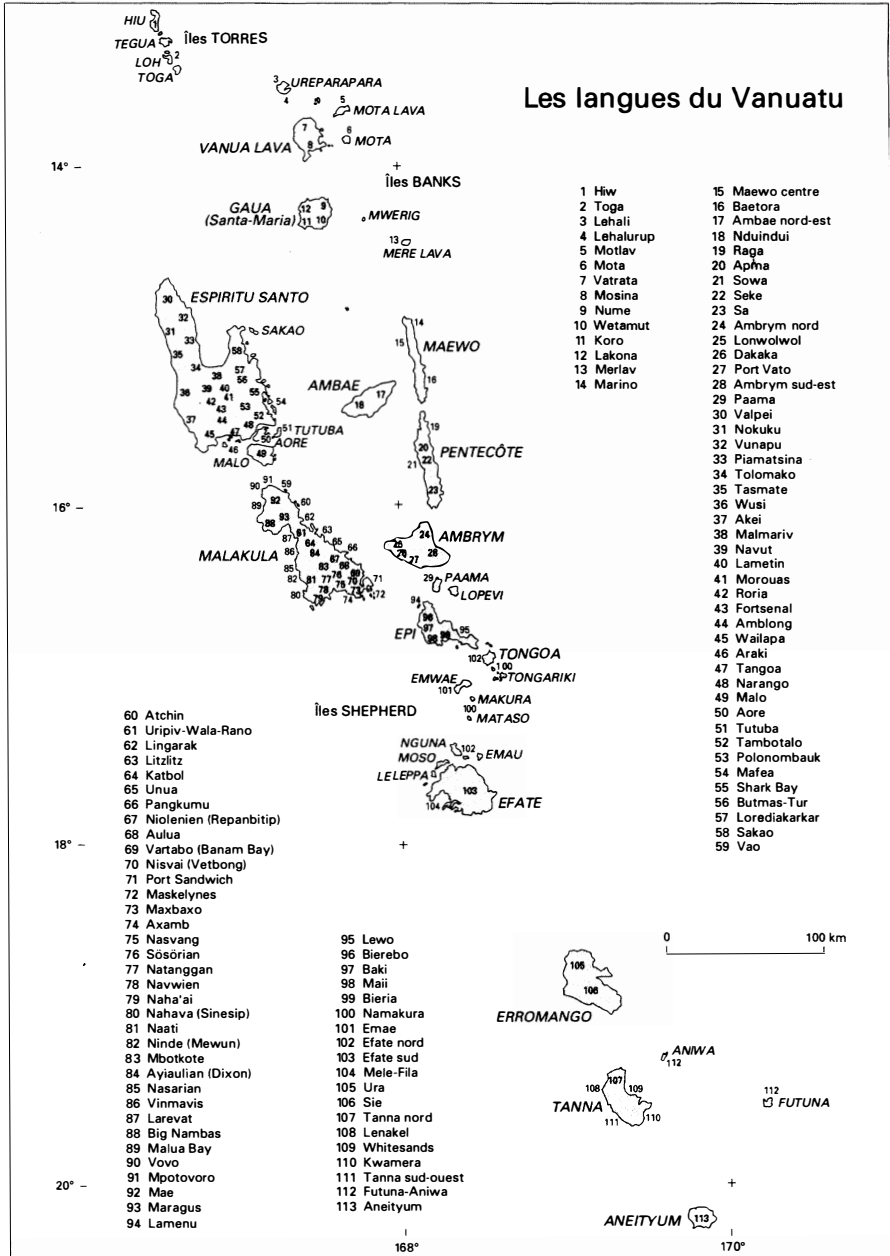
Il s'agit là d'un point essentiel dans la mesure où l'appartenance à tel ou tel groupe traditionnel s'est compliqué — sinon confondu — de l'adhésion aux différentes confessions chrétiennes en concurrence (presbytériens, anglicans, catholiques, etc.) puis avec la constitution du très extraordinaire condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides, en 1906.

L'introduction du christianisme et de cet étonnant gouvernement colonial bicéphale a créé un second niveau de concurrence identitaire au sein de la société vanuatuane. Ont alors immédiatement surgi un ensemble d'oppositions, non seulement entre les chrétiens et les ni-Vanuatu rattachés au système de croyances traditionnelles, mais aussi entre fidèles de différentes confessions. Qui plus est, les catholiques et la composante française de l'administration condominiale étaient francophones tandis que les protestants (presbytériens, anglicans, etc.) et la section britannique de l'administration coloniale étaient anglophones ou, plus exactement, « d'éducation anglaise ».

Au fil des années écoulées depuis la constitution du condominium des Nouvelles-Hébrides en 1906, les oppositions identitaires sont progressivement devenues de plus en plus nombreuses au point que la possibilité, voire même la notion de stabilité gouvernementale au Vanuatu, comme presque partout ailleurs en Mélanésie, s'est retrouvée gravement en péril. Car il ne faut pas oublier qu'en l'absence de structure de transfert héréditaire du pouvoir dans la plupart des îles de Mélanésie, la promotion personnelle constitue le principe fondamental et le moteur de la société mélanésienne. De nouvelles voies s'ouvraient ainsi aux ni-Vanuatu qui n'avaient pu se

³ Il existe toutefois des chefferies de type polynésien à Efate et dans les îles Shepherd.

Carte 2 : les langues de Vanuatu



faire une place dans le système *nimangki* traditionnel, notamment dans les différentes églises (où l'on pouvait prétendre au statut de pasteur ou de "chef" désigné par un missionnaire européen) ou encore dans les services administratifs du Condominium.

Les possibilités et les débouchés qui s'offraient ainsi à la promotion personnelle n'ont pas cessé de se multiplier, notamment depuis la fin de la seconde guerre mondiale et au cours des années 1970 qui culminèrent avec l'indépendance en 1980, ainsi que depuis l'instauration d'un système parlementaire à l'occidentale. Dans les vingt ans qui suivirent cet événement capital, la société vanuatuanne a connu maintes mutations et ce phénomène de multiplication des possibilités d'auto-promotion n'a fait que s'accroître, pour déboucher sur un complexe échiquier identitaire, une fragmentation sociale qui, tout comme l'organisation sociale d'antan, n'a guère contribué à la stabilité gouvernementale et encore moins à la construction du sentiment national.

La société actuelle de Vanuatu

Le schéma ci-dessous récapitule à grands traits les principales composantes de la société actuelle de Vanuatu et donc, la gamme des possibilités qui s'offrent aux personnes en quête de pouvoir.

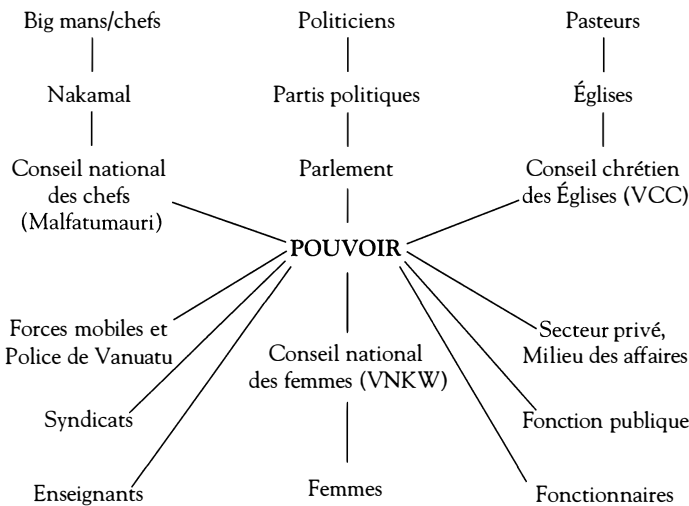


Tableau 1 : les principales composantes de la société vanuatuanne

Avant l'indépendance du pays, le pouvoir était détenu par le gouvernement du Condominium franco-britannique et par les Églises qui étaient considérées comme des opposants de la « coutume » ou culture traditionnelle du pays telle qu'elle s'exprimait par le système *nimangki* (prise de grades).

Depuis l'indépendance en 1980 sont survenus des changements fondamentaux (Miles, 1998). Après le départ des missionnaires européens, est apparue une nouvelle théologie mélanésienne qui a permis un remarquable rapprochement entre les pratiques traditionnelles, dont le *nimangki*, et les églises. Les prêtres et les pasteurs ont conservé leur ascendant et le Conseil chrétien de Vanuatu (composé de représentants de l'ensemble des grandes confessions) comme les églises individuelles exercent une forte influence. Depuis l'indépendance et l'apparition de la politique à l'occidentale, le pouvoir est toutefois entre les mains du Parlement et de ses membres élus. C'est dire que les politiciens et les partis politiques représentent une force nouvelle et extrêmement puissante dans la société du pays. Dans le même temps, la « coutume » a toutefois refait surface ; elle constitue le point de référence et l'outil permettant de sanctionner le fonctionnement du pays. La société des grades a resurgi dans des zones où on la croyait tombée dans l'oubli et les délibérations coutumières sont au cœur de l'ensemble des démarches entreprises dans la vie quotidienne du pays tout entier, c'est-à-dire dans le centre nord, mais aussi à Efate, dans les îles Shepherd ainsi qu'au sud, dans les îles qui composent la province de TAFEA. La coutume est également renforcée par un réseau de conseils des chefs et par le *Malfatumauri* ou Conseil national des chefs.

De fréquentes tensions surgissent parmi les trois principaux acteurs : la coutume ou société traditionnelle qui connaît ses propres règles et procédures, le Parlement et ses membres élus et les Églises.

La société vanuatuane actuelle compte d'autres composantes importantes comme la fonction publique qui est en voie de dépolitisation suite au Programme de réforme globale adopté par le gouvernement du pays. L'État reste le principal employeur, mais il est progressivement rattrapé par le secteur privé en développement. Ils constituent l'un et l'autre, avec les enseignants, des groupes significatifs dont les membres sont affiliés à des syndicats qui négocient les droits et conditions d'emploi. Les forces de l'ordre constituent un autre élément très en vue de la société vanuatuane. Il s'agit de la police nationale et des forces mobiles de Vanuatu, l'équivalent local de l'armée. Il faut aussi citer l'organisation nationale des femmes, le VNKW (Conseil national des femmes de Vanuatu) qui compte soixante-quinze centres dans l'ensemble du pays. Il y a enfin la grande majorité des citoyens du pays qui vivent et travaillent dans les villages disséminés sur l'ensemble du territoire national. Quelque 85 pour cent des ni-Vanuatu vivent en effet en dehors des centres urbains de Port-Vila et de Luganville.

Les oppositions à l'œuvre dans la société vanuatuane

Dans chacune des grandes voies d'accès au pouvoir, les individus sont confrontés à une série complexe de choix dans la mesure où leur avancement fait systématiquement intervenir divers facteurs ou oppositions qui servent tous de marqueurs identitaires. Le tableau ci-dessous propose une représentation des principales oppositions, constituant

autant d'identités, par rapport auxquelles un ni-Vanuatu doit quotidiennement se positionner :

Tableau 2 : oppositions à l'œuvre dans la société vanuatuan

- Langue maternelle/langue vernaculaire/dialecte
- Homme/femme
- Village/clan/*nakamal*/aire culturelle/île/province
- Citadin/rural
- Langues métropolitaines : français/anglais
- Chrétien/coutumier/John Brum
- Églises : catholique/presbytérien, anglican/adventiste du septième jour, etc.
- Confessions: Églises établies/nouveaux « ministères »
- Partis politiques : VP (Vanuaaku Pati), UMP (Union des Partis Modérés), MPP (Melanesian Progress Party), NUP (National United Party), JB (John Frum), NAG (Nagriamel), RPR (Rassemblement pour la République), IND (Indépendant)
- Scolarisé/non scolarisé
- Big man/politicien/pasteur/assesseur/entrepreneur (secteur privé)
- Chefferies héréditaires/société des big man
- Race : ni-Vanuatu/asiatique/européen
- Man ples (ni-Vanuatu), Man nara ples (étranger au Vanuatu)
- Compétence linguistique : langue(s) vernaculaires locale(s)/langues métropolitaines
- Économie : traditionnelle (de subsistance)/moderne (de rente)
- Travailleur salarié/sans-emploi
- Syndiqué/non syndiqué
- Ordre public/justice : système traditionnel/système européen

Langue maternelle/langue vernaculaire/dialecte

Il existe actuellement au Vanuatu plus de 100 langues vernaculaires dont la plupart présentent différents dialectes, tout ceci, pour une population de moins de 200 000 habitants. Cela donne donc un rapport d'environ une langue pour 2 000 personnes. Dans bien des cas, les communautés linguistiques ne comptent pas plus de quelques centaines d'individus, voire encore moins. La vaste majorité des ni-Vanuatu ont une langue austronésienne comme langue maternelle, en général celle de leur village natal. Un petit nombre de ni-Vanuatu urbanisés parlent un pidgin dérivé de l'anglais, le bislama, comme langue première. C'est notamment le cas des enfants de couples originaires d'îles différentes ou parlant des langues maternelles différentes. Le pays consiste ainsi en un grand nombre de petites communautés linguistiquement définies qui, comme nous l'avons vu, n'ont généralement aucune structure héréditaire de

pouvoir. Du point de vue des compétences linguistiques et des choix identitaires, la société vanuatuanne est généralement exogame, ce qui conduit les enfants à apprendre en priorité la langue de leur mère, puis celle de leur père. Dans les zones où sont parlées les principales langues locales, les deux parents ont la même langue maternelle. Une très faible minorité de ni-Vanuatou ont l'anglais ou le français comme langue maternelle.

Homme/femme

La société vanuatuanne est également caractérisée par une importante division séparant l'univers des hommes de celui des femmes car dans la tradition, ces dernières ne jouissent que d'un pouvoir politique très limité hors de leur famille immédiate. Dans les zones urbaines, cette situation est en pleine évolution car les femmes qui ont quitté la société traditionnelle de leurs îles d'origine se trouvent parfois amenées à assumer des rôles très différents, qui suscitent fréquemment des tensions avec leurs époux. Cette question est approfondie ci-dessous, à la section traitant des conflits entre zones urbaines et zones rurales.

Village/clan/nakamal /aire culturelle/île/province

La loyauté première de l'individu, et sa principale identité, le rattachent à sa famille immédiate et à son clan. Pour les hommes du centre et du Nord de Vanuatu, l'accent est très largement mis sur la société des grades et la position qu'on y occupe qui est attestée par l'appartenance à un *nakamal* ou maison des hommes. Là encore, la sphère d'influence du *nakamal* est étroite et ne dépasse guère les quelques villages alentour. Si l'individu se reconnaît une identité plus vaste, elle sera essentiellement limitée à l'aire culturelle, reconnue comme telle du fait de l'adhésion à des pratiques coutumières analogues. Dans les petites îles, le sentiment d'appartenance à l'île est fortement marqué, à l'inverse du reste de l'archipel. Dans les plus grandes îles, comme Santo et Malakula par exemple, la notion d'intégrité insulaire est bien moins présente. Il n'existe ainsi aucun terme vernaculaire qui désigne les îles de Malakula ou de Santo. Si les villageois reconnaissent une unité plus vaste que leur île, il peut s'agir de la province et il en existe six. C'est dire que dans l'ensemble, le sentiment d'identité régionale et la loyauté qu'il suscite sont fondés sur une zone géographique des plus limitées, et la notion d'appartenance à des groupements plus vastes, tels que l'État ou la nation, n'est guère développée.

Citadin/rural

Autre opposition fondamentale de la société vanuatuanne, la division entre citadins et ruraux qui met en évidence une dichotomie essentielle. À l'heure actuelle, citadin

implique moderne et principalement non-traditionnel, alors que les ruraux ont un mode de vie bien plus traditionnel. Cette situation a certes des conséquences économiques, dans la mesure où la plupart des ruraux ont une économie vivrière tandis que l'économie de rente est la règle quasi-absolue dans les villes. On constate cependant de manière encore plus marquée que les structures sociales et les modes de contrôle traditionnels ont un fort impact dans les zones rurales situées à l'extérieur de Port-Vila et Luganville, et qu'à *contrario*, elles s'affaiblissent en zone urbaine. Les citadins ont souvent reçu une formation et une éducation sensiblement meilleures que celle des ruraux et ont été davantage exposés aux idées et aux biens de consommation occidentaux. Il convient toutefois de noter que les villageois vivant dans les îles situées au-delà d'Efate jouissent encore pour la plupart d'un mode de vie traditionnel où l'argent a une moindre importance au quotidien, même s'il est vrai qu'ils sont inéluctablement entraînés dans l'économie de rente. L'une des importantes caractéristiques de cette dichotomie est que la majorité des ni-Vanuatu qui partent à la ville pour y parfaire leur éducation ont tendance à rester urbanisés toute leur vie.

Langues métropolitaines : français/anglais

Que l'éducation d'un enfant soit assurée en anglais ou en français, les deux langues d'enseignement, dépendait avant toute chose - et dépend encore dans bien des cas - de son appartenance religieuse, car il n'y avait pas d'enseignement public à Vanuatu avant les années 1960, l'enseignement étant le fait exclusif des écoles confessionnelles. Les catholiques enseignaient et enseignent encore en français tandis que le reste des missions utilisent l'anglais comme langue d'enseignement. Dans les années 1960, les gouvernements français et britannique mirent en place des structures éducatives et un enseignement laïque est disponible depuis lors. Pour assurer l'avancement potentiel de la famille, il n'était pas rare de voir des parents envoyer la moitié de leurs enfants à l'école française et l'autre moitié à l'école anglaise.

Chrétien/coutumier/John Frum

L'une des principales oppositions qui perdure aujourd'hui sépare les ni-Vanuatu chrétiens, qui sont la vaste majorité, des « coutumiers », ces citoyens qui ne sont pas chrétiens et vivent encore selon un système de croyances traditionnelles. On les trouve à l'intérieur des grandes îles telles que Santo, Malakula, Pentecôte, Ambrym et Tanna. À Tanna, existent aussi des cargo-cultes, dont le principal est le mouvement John Frum, plus récemment appelé John Brum. Il subsiste donc une opposition fondamentale entre les « Églises » ou *skul* et la *kastom*, en dépit du rapprochement constaté entre la « coutume » et les Églises depuis l'indépendance.

Confessions : Églises établies/nouveaux ministères

À une époque relativement récente, notamment depuis l'indépendance en 1980 et encore plus dans les années 1990, les Églises établies ont perdu nombre de leurs fidèles du fait de la constitution de petits « ministères », notamment en zones rurales, dont l'émergence relève également du fondamental impératif d'auto-promotion au sein de la société.

Partis politiques

Au moment de l'indépendance, il n'existait que deux grands groupes politiques, le Vanuaaku Pati, anglophone, et l'Union des partis modérés, francophone. Depuis 1987, on assiste à une fragmentation progressive des partis et, à l'approche du nouveau millénaire, on compte quatre grands partis, plusieurs partis de moindre importance ainsi que des membres indépendants du Parlement. L'affiliation politique est un important marqueur identitaire dans la mesure où les partis politiques sont apparus au Vanuatu au début des années 1970 et restent vivaces aujourd'hui.

Scolarisé/non scolarisé

Par le passé, la scolarisation équivalait à l'affiliation à une église, mais le gouvernement a désormais assumé la responsabilité de l'éducation, tout en intégrant les écoles confessionnelles. Nombre de ni-Vanuatu d'âge mûr ne sont pas allés à l'école ou n'ont reçu qu'une éducation limitée, c'est notamment le cas de ceux qui n'avaient pas la chance de vivre à proximité d'une mission. À l'heure actuelle, l'enseignement primaire concerne environ 80 pour cent des enfants et 15 à 20 pour cent seulement des élèves poursuivent leurs études au niveau secondaire. Cette situation a nécessairement pour corollaire la création d'une élite cultivée.

Big man/politicien/pasteur/assesseur/entrepreneur (secteur privé)

Diverses voies permettent d'acquérir statut et pouvoir. À cet égard, nombre de filières sont en concurrence. On peut jouir d'un statut spécial en étant big man au sein d'une société de grades ou du fait de sa position de chef. D'autres acquièrent un statut particulier en devenant pasteur ou prêtre d'une Église ou d'une autre ou en embrassant une carrière politique. D'autres encore rechercheront des fonctions élevées dans la fonction publique ou deviendront hommes d'affaires dans le secteur privé.

Chefferies héréditaires/société des big man

Dans la société traditionnelle de Vanuatu, il existe diverses aires où le pouvoir est hérité par la lignée des chefs; c'est notamment le cas de la région d'Efate et des îles

Shepherd. Ailleurs, même là où existe une société de grades, cela peut être le cas, mais c'est l'exception plutôt que la règle. Face à ce principe héréditaire prédomine le système des entrepreneurs qui caractérise la plupart des sociétés du centre et du Nord du pays.

Race : ni-Vanuatu/asiatique/européen

On constate aussi fréquemment des oppositions fondées sur la race. La race ou l'appartenance ethnique constitue un marqueur identitaire important, tout comme la langue et la religion. Nombre de ni-Vanuatu font par ailleurs une différence entre les métis et les descendants de parents d'origine purement mélanésienne.

Man ples (ni-Vanuatu) , Man nara ples (étrangers)

La société vanuatuane établit fréquemment une distinction marquée entre *man ples* (les ni-Vanuatu) et les *man nara ples* (les étrangers venant d'autres pays). C'est notamment le cas dans les zones urbaines où les *man ples* jouissent de droits, notamment en matière de propriété ou de jouissance foncière, droits qui sont aux refusés aux *man nara ples*.

Compétence linguistique ; langue(s) vernaculaires locale(s)/langues métropolitaines

Les langues vernaculaires constituent d'importants marqueurs identitaires, mais il en va de même de la compétence linguistique dans l'une des langues métropolitaines, l'anglais et le français, voire dans ces deux langues. La capacité à s'exprimer en bislama est elle aussi significative car il existe de nombreuses régions, notamment dans les zones rurales du pays, à Tanna par exemple, où le bislama n'est toujours pas parlé, l'anglais et le français encore moins. Cette situation a engendré des groupes sociaux fondés sur la compétence linguistique.

Économie : Traditionnelle (de subsistance)/moderne (de rente)

Une autre série d'oppositions perdure dans la société vanuatuane; elle oppose économie rurale à économie urbaine, la première étant essentiellement vivrière alors qu'à la ville règne l'économie de rente. Cette situation engendre naturellement d'énormes différences de perceptions entre les citadins et les ruraux. On ne manquera toutefois pas de signaler que les économies rurales deviennent-elles aussi de plus en plus tributaires de l'argent, ne serait-ce que parce que les droits de scolarité doivent être acquittés en espèces.

Travailleur salarié/sans-emploi

À Port-Vila et Santo, les deux agglomérations urbaines de Vanuatu, sévit un chômage considérable, notamment chez les jeunes, même si d'autres segments de la population sont touchés. Les jeunes sans emploi, tels que ceux qui viennent d'îles autres qu'Efate, se désignent eux-mêmes sous le sigle SPR, *sperem pablik rod*, se créant ainsi une identité qui les distinguent de leurs frères plus chanceux qui ont trouvé un emploi. On trouve par ailleurs un grand nombre de chômeurs plus âgés dont beaucoup se sont retrouvés au chômage technique suite aux contractions de personnel résultant du programme de réforme globale.

Syndiqué/non syndiqué

Dans le secteur de l'emploi et notamment en zone urbaine, on décèle encore une autre distinction entre d'une part, les travailleurs protégés du fait de leur affiliation à un syndicat et, d'autre part, ceux qui n'ont que des emplois temporaires ou travaillent dans de petites entreprises du secteur privé et ne jouissent d'aucune protection de la sorte.

Ordre public/justice : Système traditionnel/système européen

Enfin, l'un des plus profonds clivages qui existe peut-être dans la société vanuatuane oppose le droit coutumier ou traditionnel à la justice occidentale, ces lois européennes imposées par les anciens maîtres coloniaux et qui sont encore en vigueur aujourd'hui, constituant la principale référence juridique de la société actuelle du pays. À l'inverse, on trouve la loi coutumière ou des codes coutumiers qui diffèrent d'une aire à l'autre. Ces codes sont en mesure de répondre à toutes les situations sociales justifiant l'intervention de la loi or, ils sont souvent laissés pour compte, notamment en zone urbaine, ce qui engendre maintes tensions et incertitudes.

Conclusion

Les ni-Vanuatu sont amenés à faire un grand nombre de choix identitaires et assument ainsi des identités très variées, celle qui prédomine à un moment donné dépendant des circonstances ou du climat dans lesquels se trouve l'individu. Cette situation est sans doute analogue à celle constatée dans nombre d'autres sociétés. Vanuatu ne dispose cependant pas de structure généralisée de transfert héréditaire du pouvoir ; il s'agit davantage d'une société d'entrepreneurs fondée sur l'auto-promotion et la capacité à diriger, une société de « big man » qui amène l'individu à assumer tour à tour différentes identités au fil de sa quête de pouvoir et d'enrichissement.

Il n'est pas rare qu'un individu qui ne joue aucun rôle important au sein du système *nimangki*, par exemple, cherche à s'élever au sein d'une église, en devenant

pasteur ou diacre. Au cours des années récentes, on a vu assez fréquemment des personnes changer de confession ou quitter une église établie pour aller fonder leur propre secte ou « ministère ». À l'époque du Condominium, on pouvait devenir conseiller juridique ou « assesseur » ou acquérir un quelconque statut en intégrant la hiérarchie administrative. Le même phénomène se déroule aujourd'hui sur la scène politique, autre voie potentielle d'auto-promotion et de pouvoir, où les politiciens des deux grands partis d'origine se sont divisés en plusieurs partis de petite taille qu'ils peuvent quitter ou rallier à leur guise pour servir leur quête de pouvoir ou de statut.

Pour résumer notre propos, on retiendra trois points saillants :

1. L'existence d'une multitude de microsociétés au Vanuatu en particulier, de même que dans l'ensemble de la Mélanésie, qui ont suscité un esprit de clocher et des comportements souvent sectaires faisant obstacle à une vision nationaliste.
2. Les institutions et infrastructures introduites par les colons européens n'ont pas permis d'élargir cette vision étroite et n'ont fait qu'y superposer de nouveaux éléments de compétition.
3. L'actuelle instabilité des États mélanésiens résulte de la conjugaison de ces deux facteurs. Cette situation est sans doute due au fait que les structures administratives imposées par les pouvoirs coloniaux n'ont pas su tenir suffisamment compte des valeurs et systèmes traditionnels de leurs anciennes colonies.

Bibliographie

- Ambrose, D., 1996, « A coup that failed? Recent political events in Vanuatu », in *State, Society & Governance in Melanesia*, Canberra, ANU, Discussion Paper 96/3.
- Bonnemaison, J., Huffman, K., Kufmann, C., and D. Tryon (eds), 1995, *Arts of Vanuatu*, Bathurst, Crawford House Press, 338 p.
- Miles, Williams, F.S., 1998, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

L'identité tahitienne: réalités humaines et idéologie historique

Pierre Vérin

LORS d'un colloque intitulé « identité, nationalité et citoyenneté outre-mer » tenu à Papeete en novembre 1998 des juristes et des décideurs politiques ont examiné les situations calédonienne et tahitienne pour lesquelles les textes ont souvent voulu précéder les institutions des hommes. Peut-être arrive-t-il à nos légistes d'imaginer, surtout lorsqu'ils sont de tradition française, que les textes juridiques, dans un souci normatif, et parfois jacobin, doivent fonctionner comme un lit de Procuste, à l'égard de ce qu'on croit être socialement juste, quitte à le figer comme le sont les imprescriptibles droits de l'homme. Mais il faut désormais féliciter ces mêmes légistes car ils sentent aussi à quel point leur attitude a ses limites. Ils souhaitent désormais confronter les découvertes des Sciences humaines avec l'habillage juridique des institutions

Cette volonté des juristes de faire une place aux spécialistes des autres disciplines des Sciences Humaines n'est pas sans péril pour leur discipline mais elle a en l'occurrence mené à une clarification de l'identité que les sociétés, où les individus qui les composent, revendiquent.

La dichotomie entre les identifications juridiques et les réalités identitaires que vivaient les habitants des territoires d'outre-mer était jadis clairement décelable dans le système sujet-citoyen qui fut reconduit sous d'autres modalités, même quand on eut proclamé l'égalité des personnes. Ainsi Lorsqu'après 1945, tous les habitants des territoires d'outre-mer accédèrent à la citoyenneté, la dichotomie subsista. En Afrique et à Madagascar, les collèges électoraux restaient distincts, et pour devenir citoyen de statut européen, il fallait renoncer à ses coutumes locales par un acte qui paraissait au journal officiel de la République française¹. Y souscrire c'était donc adhérer à une nouvelle identité qui parfois s'avéra particulièrement réductrice.

¹ Certes, la citoyenneté pour tous en Afrique et à Madagascar avait, mis fin à l'interdiction faite aux sujets d'utiliser la 1^{re} classe des trains, mais une disparité économique subsista longtemps. Renoncer à ses coutumes locales, c'était adopter un nom patronyme fixe, mais aussi bénéficier de l'indexation des expatriés si on était fonctionnaire. On comprend l'empressement que les employés des TOM eurent à accéder à la citoyenneté de statut européen.

En Polynésie, la citoyenneté pour tous, en 1945, ne constituait aucune nouveauté aux îles de la Société et à Tubuai, mais à Rurutu et à Rimatara, elle consacrait l'abolition des lois locales, en matière foncière notamment lois auxquelles les habitants tenaient tant. Le souci égalitaire du législateur de promouvoir des citoyens privait désormais les gens des Australes orientales d'une protection de leurs terres dont ils avaient jusque là contrôlé le fonctionnement². Le dessaisissement foncier survenu à Tahiti au XIX^e siècle aurait pu servir de leçon à l'égard de ceux qui affirmaient avoir cru bien faire en remplaçant le droit d'usage polynésien par la phobie anti indivision du Code civil.

Il est banal de dire que l'identité d'une société humaine se définit sur divers plans: ethnique, mais aussi culturel et linguistique; le cadrage juridique auquel je viens de faire allusion se voulait être une légitimation de situations où l'assimilation des temps coloniaux paraissait désirable. À l'aube de l'an 2000 on observe plutôt le désir de protéger la singularité des cultures au point d'en finir par en perdre le meilleur, la dynamique. Mais quelle que soit la stratégie choisie pour gérer les situations identitaires, on constate que la culture, la langue et l'histoire vécues en commun constituent avant tout de puissants leviers pour déterminer des choix politiques.

Notons au passage que l'analyse de l'identité ne saurait se confondre avec la recherche de l'inauthenticité qui en matière culturelle peut mener à un protectionnisme obsessionnel, qui en voulant isoler les différences institue des réserves culturelles³.

Les deux contributions sur l'identité de pays d'outre-mer francophone du Pacifique qui furent données au colloque de 98 procèdent de deux approches bien différentes. Angleviel sur la Nouvelle-Calédonie présente l'émergence d'identités juxtaposées livrées par l'histoire, à partir de laquelle des métissages s'opèrent⁴. Peltzer n'installe pas de préalable historique mais cherche à poser les critères démarcatifs de l'identité tahitienne telle qu'elle est perçue aujourd'hui. Outre, la langue et la culture, elle signale également, le territoire multi insulaire, une pratique religieuse originale, des valeurs de sociabilité qu'on oublie hélas si souvent.

La personnalité identitaire du Tahitien est aujourd'hui bien connue: comme le pense Louise Peltzer je crois aussi qu'elle se fonde avant tout sur l'appartenance accepté à la langue maohi; peu importe l'aspect racial du sujet. Les Polynésiens savent distinguer le *ta'ata tahiti*, du « demi », du *hotu painu*, non enraciné, et du *popa'a*

² En réalité le système persista, car les chroniques généalogiques consignées par écrit sur les livres des ancêtres *parau tupuna* continuèrent à être utilisés par des demandeurs qui se référaient à des arbitres coutumiers.

³ Sur ce sujet voir la contribution de Hermano Viana à propos de la culture yoruba dans le journal *Le monde* du jeudi 15 août 1991.

⁴ Il est courant en Nouvelle-Calédonie d'entendre aujourd'hui des membres du groupe « caldoche » revendiquer l'ancestralité d'une grand-mère mélanésienne. Cette évocation était impensable au début des années 60.

expatrié. Ce n'est pas au phénotype qu'ils s'intéressent mais plutôt à l'adhésion à un mode de vie et à une langue dans un système social prodigieusement intégrant.

Dans une aire où les traditions ethniques et culturelles se côtoient les individus peuvent assumer des comportements divers selon les milieux où ils se meuvent. Bastide parlait de coupure à propos des attitudes de Brésiliens qui fréquentaient des branches familiales racialement et socialement différentes. Quant à la créolité telle qu'elle est vécue dans la Caraïbe elle n'est pas forcément oppositionnelle entre groupes. En effet, la ligne de partage entre créolité et non créolité passe par chaque individu qui assume son identité créole ou non créole selon les contextes où il se trouve. La société tahitienne « demie » revendique la tahitianité où la personnalité occidentale selon les situations auxquelles ses membres peuvent ou doivent faire face. Mais par rapport à la situation créole elle n'a pas de contentieux historique du type maître/esclave à régler et les Polynésiens ne se sont jamais perçus comme colonisés

Comme l'a bien perçu Louise Peltzer « la cohabitation de deux identités en Polynésie française ne pose pas réellement de problèmes dès lors que chacune se veut dans le respect de l'autre » La fin officielle de la négation de l'identité polynésienne a aidé au rapprochement entre la République et le territoire. À une exception près les ministres du gouvernement de Polynésie française s'expriment dans les deux langues et de hauts fonctionnaires d'États, à commencer par le haut commissaire se sont mis à l'étude de la langue, qui est porteuse ou signe de reconnaissance de dignité culturelle.

Pour aménager cette coexistence identitaire la culture demie a trouvé ses propres passerelles. La plus mal comprise de ces procédures de communication réside certainement dans l'emploi de l'alternance codique, le *code switching* des Anglo saxons. Elle consiste à user de mots de Tahitien, ou mieux de phrases dans des conversations où l'on choisit l'une ou l'autre langue parce que « ça passe mieux ». Contrairement à ce que croient certains expatriés, il n'y a là ni dégradation, ni pidginisation. Les prétendus spécialistes du français langue seconde sont incapables d'analyser ces phénomènes car la pratique bilingue du français et du tahitien leur fait défaut. Montaigne conseillait que « le gascon y aille si le français ne pouvait y aller ».

Une complication apparaît pour certains locuteurs originaires des Marquises, mais elle n'est qu'apparente. Par fierté on voudrait renforcer une prétendue inintelligibilité du tahitien et du marquisien. Certes les différences sont réelles mais on ne saurait faire fi de la capacité des Polynésiens à s'adapter à l'apprentissage d'une langue sœur. Il se crée aussi dans les archipels une mesolangue dont le noyau dur est le tahitien biblique et qui incorpore des termes du vieux lexique local où permute les consonnes pour obtenir des prononciations hautement démarcatives (*koe* pour 'oe entre le tahitien et le marquisien, où au contraire chute du h tahitien dans le parler maohi des Australes).

À Tahiti, on devine que le modèle de cette culture à choix possibles, choix qui ne sont pas seulement linguistiques, est le résultat d'un enchevêtrement culturel où genre

de vie rural et urbain, mais aussi religion et modernité, en constante redéfinition, forment et recréent une réalité historique relevant de ce que les sociologues ont coutume de dénommer une idéologie.

Notre contribution ne fait pas, bien sûr, d'impasse sur les paramètres qui ont contribué à cette identité et parmi lesquelles figurent: la connaissance des origines maritimes par ceux qui ont conquis l'océan, l'attachement à la terre où est enterré le cordon ombilical, l'adhésion à la religion chrétienne porteuse d'écriture et de civilisation. Mais alors qu'une modernité, fondée sur le consumérisme et la télévision importée, met en question l'équilibre plus que centenaire d'une vie traditionnelle polynésienne où l'école du dimanche se mariait avec la civilisation matérielle appréciée des Nott et des Ellis, de nouveaux critères identitaires apparaissent. Ils sont fondés sur l'adaptation à la technologie, à des activités économiques jusque là inconnue mais aussi sur une redéfinition de la dimension politique du territoire.

Ainsi l'identité polynésienne ne se mesure pas à l'aune d'anciennes croyances mais à un christianisme dont l'école du dimanche a protégé la capacité à penser et raisonner en tahitien. La coexistence linguistique vécue par les quadragénaires bilingues issus de l'école du dimanche ne s'est jamais exercée aux dépens du français. Je laisse cette opinion à quelques stratèges égarés de l'éducation nationale française pour lesquels l'échec scolaire serait dû à la persistance de la langue tahitienne.

Cette redéfinition va de pair avec une réaffirmation culturelle forte où la résurrection d'un passé idéalisé joue un rôle essentiel. La grandeur des Polynésiens conquérants de l'Océan est retrouvée par des institutions aussi diverses que le ministère territorial de la culture, l'office du tourisme, les communes qui s'efforcent de valoriser la composante d'une identité nouvelle. Les *marae* restaurés deviennent des points festifs pour célébrer des cultes que l'ancienne culture n'a pas connus. Les peaux s'ornent de motifs de tatouage qu'on est allé retrouver sur les planches de *Von der Steinen*. Les décors tatoués hérités de l'esthétique ancienne tout comme les restaurations, qui redonnent visage à des ruines, apparaissent comme des points d'encrage de la culture dans des vestiges visibles. Les danses s'assujettissent aux nécessités d'une chorégraphie sans pour autant perdre leurs affrontements compétitifs. *Marae*, tatouages et danses contribuent à meubler des supports de l'identité polynésienne, en recréant une nouvelle mémoire océanienne

Ces redécouvertes popularisées par les media participent aussi de moyen d'enseignement pour les jeunes générations et nul ne devrait s'en contrarier car cette perception populaire est du même ordre que les images d'Épinal qui font visiter les écoles par Charlemagne où rendre la justice par Saint Louis sous son chêne. Les mythes tiennent ce rôle. Ils sont la bande dessinée d'une culture.

L'identité des groupes est trop souvent présentée comme en soi même intemporel et transcendant. En vérité elle se construit dans un processus de recomposition

permanente dans lequel les événements politiques, économiques et sociaux jouent un rôle essentiel et prennent parfois l'allure de ruptures radicales avec le passé. Une réécriture de l'histoire s'opère alors donc le plus souvent, en particulier dans le champ scolaire. Si les recherches archéologiques effectuées depuis un demi siècle pouvaient contribuer à l'apprentissage d'un passé glorieux on aurait facilité l'éclosion d'une identité que l'école saura magnifier.

Bibliographie

- Carpentier C., 1999, (coordinateur) *Identité nationale et enseignement de l'histoire. Contextes européens et africains*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Faberon J. Y., et Gautier Y, 1999, *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*, Centre des Hautes études sur l'Afrique et l'Asie moderne, Paris
- Guiart J., 1996, Réflexion sur le concept de culture appliqué au Pacifique Sud, *Etudes mélanésiennes*, Nouméa, mars No. 30 pp 33-59.

Fondements et évolution de la coutume en Nouvelle-Calédonie

Jean-Pierre Doumenge

Ce qui frappe lorsqu'on entre en contact avec les Mélanésiens en Nouvelle-Calédonie, c'est l'importance qu'ils accordent au mot « coutume » pour justifier de leur comportement. Les fondements de cette coutume font inmanquablement référence à la « parole des vieux », à des normes sociales transmises oralement de génération en génération, mais aussi à des formes d'interprétation spécifiques de la modernité.

Il y a trente ans de cela, de nombreux vieux se désespéraient de voir les plus jeunes ne plus écouter le message des générations précédentes et de ne plus traduire autant qu'ils l'auraient souhaité la « parole » en « acte », car la coutume était pour eux un « code de bonne conduite » qui n'avait de pertinence que s'il était appliqué tant dans la vie de tous les jours qu'au cours d'événements exceptionnels, périodique (comme les cérémonies de dons des ignames des cadets aux aînés ou des neveux aux oncles) ou durant des manifestations apériodiques (mariages, levées de deuil).

Pratiquer la coutume, c'était pour un Kanak mais aussi pour un non-Kanak au contact de Kanak « montrer son visage », « travailler au bien commun ». Le registre d'utilisation était donc immense, visait même à englober tous les actes de la vie : ce devait être un acte total, tout caractère partiel apparaissait donc partial, il pouvait alors s'ensuivre le soupçon, la crainte de manipulation, le piège dont on ne peut plus s'extraire. Mais pour le Kanak évoluant dans le « monde des Blancs », à Nouméa ou sur mine ou pour le non-Kanak vivant dans le fond des vallées de la Grande Terre ou aux îles ; la coutume pouvait, elle-même, être pesante et donner l'impression à certains individus d'être piégés. Si bien que l'observateur intéressé, mais extérieur au monde mélanésien, pouvait être embarrassé dans la traduction de ce phénomène d'apparence complexe. Très souvent même, un interlocuteur kanak lui faisait comprendre qu'il n'était pas véritablement concerné, qu'il était en marge du système de vie des Mélanésiens, qu'il était toléré et que le mieux était de ne rien dire, quitte tout de même

à partager certains « secrets » quand cela pouvait être utile aux Kanak. Des fois, ce même observateur connaissant certains secrets embarrassants pouvait de lui-même conclure que sa connaissance de la coutume devait être minimale pour éviter de commettre le moins d'impairs possible et qu'il valait mieux assumer un statut passif plutôt qu'actif vis-à-vis des relations sociales que les Kanak entretenaient entre eux.

Toutefois si cet observateur avait un objectif d'analyse scientifique, il se trouvait bien obligé d'être en éveil permanent pour essayer de comprendre les dires et les faire qu'on lui présentait généralement comme « vérité » incontournable. Souvent l'observateur trouvait qu'il n'y avait pas cohérence entre le constat des faits et la présentation explicative qui en découlait. D'où la double question : est-ce que la grille de compréhension utilisée pour l'interprétation des faits est pertinente ? Y-a-t-il réellement contradiction d'intérêts entre adhérents aux mêmes coutumes, en ce cas à qui profite la situation ?

C'est souvent de l'analyse d'un conflit que naît la compréhension d'une réalité complexe. En Nouvelle-Calédonie, le déclenchement de ma quête en matière de compréhension de la coutume a correspondu à mon engagement de chercheur pour décrypter et, évidemment, proposer des éléments de solution à un problème majeur, celui du malaise foncier né de l'occultation d'une société agraire multiséculaire par une entreprise séculaire de colonisation agricole : les colons et l'Administration ont interprété l'extensibilité de certains terrains comme une vacance d'appropriation. Or traditionnellement, toute terre agricole était appropriée, dans le monde océanien. La terre kanak n'était pas seulement un garde-manger, c'était aussi une carte d'identité pour les hommes qui y résidaient. Pour les vieux interrogés dans le but de connaître les fondements socio-agricoles du monde mélanésien, « la perte d'une terre était un grand malheur » et pas uniquement durant la période d'implantation de colons venus d'Europe. C'était un grand malheur, parce que l'humanité préexistante en un lieu accaparé par des gens venus de l'extérieur était obligée de se disperser ; dès lorsque les relations sociales ne pouvaient plus se transmettre, la coutume disparaissait et, ce faisant l'identité devait être reconstruite sur de nouvelles bases. Ceci nous mène donc à nous interroger sur les bases mythiques (donc intemporelles) de la coutume.

Les fondements des coutumes multiséculaires prévalant en Nouvelle-Calédonie

Si un Kanak parle de la « coutume » au singulier, l'observateur extérieur parlera plus facilement de « coutumes » au pluriel, car l'histoire des pays kanak fait référence à une relative mobilité des populations et à une souplesse de leurs comportements. Même s'il est difficile de remonter dans la connaissance précise de l'implantation des hommes sur plus de deux siècles, les mythes fondateurs des groupes humains les mieux

structurés font référence à des origines multiples. La coutume, semble-t-il fréquente, de prendre un chef venu de l'extérieur pour médiatiser un conflit opposant en un lieu deux ou plusieurs groupes est là pour le rappeler.

Dans une société où la transmission des codes de bonne conduite se faisait par l'oral, les valeurs fondamentales ou les coutumes devaient être simples, d'autant plus que cette simplicité facile à mémoriser devait toujours laisser une marge d'interprétation aux individus et aux groupes.

La référence à la famille et à ses membres sur trois générations ayant, en règle générale, aptitude à vivre ensemble en un lieu est certainement le pilier central de la coutume : les jeunes doivent respect aux vieux dépositaires des savoirs usuels et magiques par antériorité d'expérimentation, par extension, les derniers venus en un lieu doivent respect aux habitants pré-installés, les plus anciennement établis ayant le plus de pouvoir en matière agraire (de contrôle foncier tout autant que de fructification agricole) puisqu'ils ont été les premiers à « couper la racine », à « défricher », à mettre en valeur, ils sont donc les médiateurs entre puissances surnaturelles, dépositaires du lieu, et groupes humains, usufruitiers. Dès lors la coutume n'accepte l'ascendant d'un homme, et par extension d'un groupe, sur un lieu que s'il le fait fructifier. Dans toute l'Océanie, et pas uniquement chez les Kanak de Nouvelle-Calédonie, le contrôle foncier va de pair avec la présence propitiatoire d'un « maître » sur ce lieu (dit « maître de terre »), mandataire des vieilles familles de « propriétaires fonciers » vis-à-vis des « gens venus après ceux qui ont coupé les racines » de la végétation originelle.

Pour tenir compte du feuilletage humain mis en place au cours des siècles, les maîtres des terres se considèrent les oncles de l'homme emblématique (le « chef », « grand fils » et « grand frère ») en charge de la sécurité et du commandement symboliques des populations (ils lui ont souvent fourni une épouse, pour s'ancrer et légitimer son ascendant politique sur le lieu de co-résidence) ; le pouvoir de médiation des hommes et des divinités se fait par le « frère puîné/père » du détenteur de pouvoir politique, le pouvoir de fructification des terres revenant au « frère benjamin/grand-père » du « frère aîné », centre de l'organisation sociale dite en « chefferie ». La dualité du grand « fils/frère aîné », du « puîné/père » et du « benjamin/grand-père » est la conversion de la parole et du temps mythique en un contrôle de l'espace géographique, la terminologie coutumière d'expression généalogique étant produite en l'occurrence pour légitimer le contrôle territorial.

Avec le temps, le rôle du chef pouvait changer de titulaire au sein de la communauté, mais la trame spatio-temporelle évoquée gardait sa pertinence. Si bien qu'on a des fondements de la coutume, une perception intemporelle, voire éternelle. Evidemment son exercice n'était pas toujours harmonieux ; elle demandait pour cette raison de réinterpréter tous coups de force, de remanier le discours mentionnant le déroulement des générations pour justifier l'implantation d'un groupe non souhaité en

redistribuant les toponymes. Ceux-ci constituaient les actes authentiques de propriété des résidences et des terroirs agricoles.

Bénéficiaire d'une position prééminente dans l'échelle du prestige n'était pas synonyme de toute puissance, car il y avait recherche permanente d'équilibre de différents acteurs sociaux. Ces derniers étaient des personnes physiques, mandataires de groupes, de personnes morales de structure lignagère. Au-delà des groupes familiaux existaient des rassemblements basés sur l'alliance et l'échange conventionné des femmes, des communautés claniques, voire des confédérations polyclaniques.

L'influence des constructions politiques induite par des éléments polynésiens venus d'Océanie centrale s'est traduite, dans les îles périphériques et en certains points du littoral de Grande Terre néo-calédonienne, par la mise en place de chefferie démographiquement étoffées, dans le courant des XVIII^e et XIX^e siècles. Mais les superstructures pré-étatiques importées n'ont pas altéré, semble-t-il, les principes d'harmonie et de complémentarité à l'intérieur des collectivités préétablies.

Dans cet univers d'horticulteurs, tous les hommes y compris les chefs, devaient participer activement aux travaux agraires, fondement des économies insulaires. La non-participation était, considérée insultante, voire sacrilège. L'entraide conventionnée entre gens n'ayant pas les mêmes disponibilités foncières, les mêmes talents, magico-techniques, le même ascendant politique était la règle. L'équilibre des pouvoirs et des devoirs était gage de stabilité du corps social à toutes échelles : la pratique de dons et de contre-dons appuyée, lors de grands rassemblements, par des discours circonstanciés, rappelait périodiquement les solidarités fondamentales devant exister entre individus et, au-delà, entre groupes, d'autant plus que hors d'un groupe de référence, « l'individu n'était plus rien ». Un individu a toujours été considéré comme un organe d'un corps social d'essence familiale (le lignage) et, au-delà, politique (le clan).

Les compétitions entre groupes lignagers aristocratiques étaient d'autant mieux tolérées qu'elles s'inscrivaient dans la magnificence d'un clan, voire d'une chefferie polyclanique, sans sécréter pour autant de système oppressif en matière d'utilisation des terres de culture et de prélèvement des récoltes. Bien au contraire, des dons rituels en tubercules (*iolekeu*, *ihotekeu*, toujours pratiqués en pays drehu) permettaient, chaque année, une bonne répartition des vivres, la consommation festive des surplus était l'occasion de reformuler les alliances de rappeler leurs fondements, sans jamais remettre en cause l'expression familiale de l'appropriation du sol. En définitive, la base de tout regroupement politique et territorial était l'autosuffisance alimentaire de ses membres, car elle était aussi le support de l'équilibre psychique de tous. Par la même, la coutume voulait qu'en fonction de la situation de son « cadre écologique » un groupe puisse échanger ses surplus d'ignames de culture pluviale contre des taros de culture irriguée ou contre des produits de la mer (eau salée, poissons et crustacés). Des lieux d'échange, des marchés, existaient à cet effet tant à proximité du bord de mer qu'en moyenne vallée, à la naissance des terrasses alluviales.

La coutume avait donc une base « géosystémique » qui ne pouvait souffrir de remise en cause radicale. Et si l'accès de quelques nouveaux venus en un terroir était généralement perçu comme signe de bonne fortune (de « renouvellement du sang »), le déferlement de centaines voire de milliers de nouveaux venus était annonciateur de catastrophe ; d'où le traumatisme lié au développement du grand élevage et de l'agriculture de plantation voulu, à partir du milieu du siècle dernier, par les colons européens, car l'espace perdu de gré ou de force, par les Mélanésiens, entraînait des refoulements de population et le statut nouveau de réfugiés au sein de territoires-reliques dénommées « réserves » (à partir de 1868). Quant aux Européens, le reproche majeur qui leur était fait, était de ne pas avoir négocié avec les hommes préalablement installés dans le pays « l'autorisation de couper à nouveau la racine », un droit de mise en valeur conventionné.

Évolution des coutumes du pays, apparition de nouvelles coutumes et problèmes induits

Au sein des périmètres fonciers octroyés par la puissance publique aux collectivités mélanésiennes (principalement entre 1868 et 1903) et qui sont devenues *de facto* le nouveau cadre d'expression de la coutume, de nouvelles règles s'instaurèrent pour faire face à une situation non prévue, d'assujettissement à une organisation étatique d'essence étrangère.

La coutume fit en sorte de conférer des droits d'utilisation du sol aux réfugiés, droits qui ne posaient aucun problème pour les cultures annuelles, droits qui devinrent sujets de controverse lorsque des plantes pérennes (caféier, cocotier, arbres de bois d'œuvre) furent implantées dans les réserves car l'usage de la terre n'était plus précaire. Il y eut ainsi conflits entre usufruitiers (voulant transformer leurs droits d'usage en droit de propriété) et mandataires cadastraux des propriétaires terriens, garants des droits coutumiers en matière agraire. Il y eut encore plus de complication lorsqu'un Mélanésien obtenait à titre personnel un terrain domanial (donc de colonisation) qui se situait sur la terre d'origine d'un autre groupe. En 1978, 18 000 ha étaient détenus en concession individuelle ou en propriété privée par des Mélanésiens. Dans le cadre de la dévolution de nouvelles terres au titre de la réforme foncière (120 000 ha environ aux collectivités mélanésiennes), la mise en valeur se réalise facilement lorsqu'il n'y a pas d'ambiguïté foncière des nouveaux attributaires et si le travail est conduit à titre collectif ou familial.

Or dans la loi qui met en place la réforme foncière, le gouvernement français n'intégra pas de manière privilégiée les principes coutumiers d'appropriation du sol. L'insatisfaction importante ressentie par les Mélanésiens vivant en tribu déboucha, avec le renouvellement des générations, sur une remise en cause radicale non

seulement de la réglementation foncière mais aussi des principes de souveraineté territoriale : dans les années 1980, la terre n'était plus un enjeu foncier comme c'était le cas dans les années 1960, mais la base d'une revendication politique, pour les mandataires de la communauté kanak, il ne s'agissait plus de recouvrer les meilleurs terroirs agricoles pour produire plus d'ignames ou d'autres plantes horticoles, mais de récupérer une prééminence en matière de contrôle « global » sur l'archipel néo-calédonien.

Certes, différents textes législatifs ont gommé, depuis la fin des années 1980, certaines contradictions entre droit français et coutume mélanésienne, en matière foncière : les groupements familiaux ont été ainsi réhabilités comme propriétaires fonciers « naturels ». Mais en transformant la revendication foncière (récupération des terroirs agricoles des ancêtres) en remise en cause territoriale (le contrôle de l'espace et les droits de souveraineté exercés par l'État français étant revendiqué par les plus anciens occupants de l'archipel), la coutume investit le domaine du politique, dans sa dimension moderne (étatique). La communauté kanak a toujours été bien représentée, depuis 1950, dans les instances de la République (tant en terme de représentation au Parlement national qu'à l'Assemblée territoriale). Certains de ses mandataires prennent appui, dans les années 1990, sur la « coutume » pour négocier une meilleure position dans la gestion des affaires locales mais aussi dans la vie associative et les milieux d'affaires.

Actuellement, les autorités coutumières sont ainsi associées, et de fait dirigent la mise en exploitation de certains sites miniers, hors des espaces traditionnels de mise en valeur, alors même que l'État, propriétaire du sous-sol, concède réglementairement l'activité d'extraction à des compagnies minières. Cette nouvelle pratique pourrait, à terme, remettre en cause le principe d'appropriation du sous-sol par l'État, ce qui serait une véritable révolution dans le contexte français.

Les autorités coutumières exigent de façon parallèle de profiter des emplois non-spécialisés que la création d'un service public peut procurer. Elles ont réussi à Touho à ce que les adultes originaires du lieu de construction du lycée professionnel de la côte Est bénéficient de manière prioritaire d'un emploi salarial de surveillant ou d'ouvrier, ce qui contrevient au principe de recrutement par concours anonyme, règle prévalant dans la fonction publique pour accéder à un emploi permanent statutaire, voire pour un emploi précaire de contractuel.

La coutume est ainsi astucieusement instrumentée au sein du « monde technique importé », afin de capter une rente monétaire au profit des groupes traditionnels, compte tenu de l'attitude « dérogatoire » adoptée par le gouvernement français pour traiter des affaires de la Nouvelle-Calédonie. Car l'évolution et l'élargissement de la référence à la « coutume » ne s'applique pas seulement au contrôle de l'espace, mais surtout au statut des personnes.

La législation française a reconnu dès l'origine un statut de droit particulier pour les Mélanésiens vivant sur les terres coutumières alors dénommées « réserves indigènes ». Ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale qu'ils accédèrent tous à la citoyenneté. Leur spécificité statutaire fut renforcée en 1982, lorsque les juridictions de droit commun s'adjoignirent des assesseurs ayant compétence pour « dire la coutume » et l'inclure dans la décision du juge lorsque les plaignants étaient de droit particulier. Les représentants coutumiers nommés par l'autorité administrative, après avis des responsables des groupes traditionnels, ont capacité à régler les litiges ou les délits mettant aux prises des membres de leur collectivité tribale.

Le maillage coutumier a été conforté par la loi référendaire de novembre 1988 avec la mise en place de conseils coutumiers, à l'échelle de huit aires culturelles et du territoire. À la suite des accords de Nouméa de mai 1998 et de la loi organique du 19 mars 1999, « le statut civil coutumier et la propriété coutumière » sont placés au cœur du dispositif d'évolution institutionnelle de la Nouvelle-Calédonie (Titre I).

Pour toute loi de pays à prendre par le Congrès, le Sénat coutumier (nouvelle appellation du Conseil consultatif coutumier) doit être obligatoirement consulté pour toute matière touchant l'identité ou la cohésion kanak, au régime des terres coutumières aux gens de statut civil particulier.

Récemment des leaders du mouvement d'indépendance kanak ont sollicité des juristes français d'origine métropolitaine pour essayer d'entreprendre la codification des coutumes. Le sujet est un débat vieux de trente ans qui met périodiquement aux prises tenants d'un oral toujours adaptable et tenants d'une écriture partielle, pensant ainsi garder les principes coutumiers hors du champ de la manipulation. Si pour beaucoup de Mélanésiens, « l'adhésion à la coutume est à la source de l'identité kanak » pour certains autres « la coutume est un frein à l'évolution du monde kanak » (sous-entendu : « Dans un sens de plus grande modernité »). Sans vouloir se positionner sur un tel débat, se posent effectivement divers problèmes liés à l'héritage ou à la gestion des conflits entre individus.

Jusqu'en 1999, les Mélanésiens qui avaient opté pour le droit commun ou qui l'étaient de fait par suite du choix d'un de leurs ascendants, ne pouvaient réintégrer le statut de droit particulier et se trouvaient de facto exclus de leur communauté d'origine, ce qui était particulièrement frustrant. Désormais, tout ressortissant d'origine mélanésienne peut revendiquer le statut civil particulier.

Pourtant, certains plaignants adhérant à ce droit préfèrent parfois le recours aux juridictions de droit commun. C'est en particulier le cas de jeunes filles victimes de viols occasionnés par des hommes d'âge mûr de leur parenté : les sévices soumis à l'autorité coutumière sont souvent moins réprimés que par les tribunaux ordinaires.

Se pose aussi de plus en plus le problème pratique du mariage arrangé entre famille. Dans la société kanak d'aujourd'hui cette pratique n'est plus forcément du

goût des jeunes gens en cause. Encore moins est appréciée la collecte obligatoire en numéraire (en vue d'un mariage d'un membre illustre de sa parenté ou simplement de sa chefferie de référence) que des membres de la tribu effectuent auprès de familles vivant essentiellement à Nouméa ou dans sa banlieue (donc hors des réserves). La ponction financière est parfois si élevée qu'elle s'apparente à un impôt ou est carrément interprétée comme du racket (dès l'instant où la règle de la réciprocité du don n'est pas formellement établie).

S'il est de bon ton, en milieu mélanésien comme ailleurs, d'apporter des cadeaux en revenant dans son village d'origine, le dépouillement exercé par la parentèle ou simplement des voisins dissuade de plus en plus les jeunes gens ayant réussi dans le monde urbain de se ressourcer régulièrement dans leur espace rural de référence. Car pour l'essentiel, les kanak ayant des compétences techniques les valorisent à la ville-capitale (Nouméa) ou dans les centres urbains secondaires de la côte Ouest (La Foa, Bourail, Koné). Il est donc des dérives de la coutume révélant à tous les contradictions du monde mélanésien tiraillé entre ruralité communautariste et citadinité plus individualiste.

Il ne faut pas croire, pour autant, que la coutume mélanésienne n'est qu'un facteur de régulation des groupes autochtones vivant dans leur cadre rural d'origine. L'importance des migrations durables en milieu urbain a fait que la ville, hier assimilée « au monde des Blancs », entre à présent dans l'univers de la coutume. Des actes symboliques de réappropriation ont même eu lieu dans Nouméa pour indiquer le désir d'ancrage des Kanak dans un cadre de vie qui sans être celui de leurs origines, est celui qui pourvoit aux besoins de leur vie quotidienne depuis trente ans (en 1970–1980 déjà, près de 80% de l'argent circulant en tribu provenaient du travail salarial même en ville ou à la mine).

Des solidarités de districts s'organisent dans l'agglomération nouméenne autour du sport (football pour les hommes, cricket pour les femmes), d'activités culturelles, de la politique, de pratiques commerciales, pour la préparation de grandes fêtes, en particulier pour l'organisation de grands mariages.

Aujourd'hui, les coutumes des Mélanésiens s'entrecroisent avec des pratiques héritées d'autres groupes culturels. Ainsi lorsqu'un Kanak devient éleveur, il mime le plus souvent le « stockman » européen, dans ses attitudes, voire dans son mode de vie. De même, lorsqu'une coopérative s'organise en milieu coutumier, elle tente de valoriser la sociabilité de ses membres dans des pratiques économiques respectant les lois du marché mondial.

Il arrive d'entendre, dans les tribus, que certains hommes politiques trahissent, par leur comportement, la coutume. Mais en fait, n'appliquent-ils pas toujours sans se rendre compte des coutumes propres aux jeux de la politique moderne ? Pourquoi certains politiciens devraient-ils être plus « purs » que d'autres, au motif qu'ils

représentent une ethnie particulière ? En ce cas la coutume ne serait-elle pas l'habillage d'un intégrisme ethnique ? C'est la question qu'on peut se poser en certaines circonstances. Toutefois, lorsqu'on côtoie les habitants des tribus sur une longue durée, on se rend compte qu'il y a un décalage important entre le principe de vie qu'ils défendent et la pratique de sociabilité qui s'impose à eux sous la pression des « gens de l'extérieur ». Le « contentieux colonial » s'explique pour bonne partie par le manque de savoir vivre et de respect des coutumes d'autrui dont ont fait preuve certains colons, commerçants et mineurs, en rupture avec leur société d'origine. Mais en corollaire, l'exigence des Kanak d'imposer des règles de portée générale, au sein de la société globale de Nouvelle-Calédonie, sur la base des seules coutumes mélanésiennes, ne pourra être comprise et acceptée par les ressortissants d'autres communautés que lorsque le monde mélanésien prouvera, par le comportement de ses membres, qu'une éthique collective peut transgresser les clivages ethniques et que les valeurs de sociabilité de chacun peuvent être cumulées, au-delà de l'hégémonie localiste.

À y regarder de près, le respect d'autrui, de son environnement, de son histoire est le fait de toutes les civilisations. Chaque peuple est porteur de valeurs de convivialité relativement comparables. Cela demande évidemment le temps d'observer et de comprendre leurs présentations particulières et leur exacte mise en pratique pour saisir les éléments d'universalité que peut véhiculer une coutume. Dans le monde à haute technicité et à survalorisation des éléments de la vie matérielle, peut-être chacun devrait-il prendre plus de temps pour reconnaître les éléments fondant la vie en groupe. Il n'est de voir, en milieu océanien, le succès de l'acclimatation de multiples valeurs issues du christianisme (importées par les puissances occidentales mais d'origine moyen-orientale, faut-il le rappeler) pour être persuadé du partage possible de certaines coutumes. Cela suppose évidemment qu'on se soit mis d'accord sur un projet de vie en commun et que le localisme ne s'exacerbe pas dans la litanie sans fin du « tu n'es pas chez toi », justifiant tous les abus et les déviances, comme c'est parfois le cas dans la « brousse » calédonienne... entre Mélanésiens natifs de vallées différentes tout autant qu'entre Kanak et descendants de colons arrivés il y a déjà plus d'un siècle.

Qu'on le veuille ou non, les coutumes mélanésiennes prennent en compte (pas suffisamment pour certains) des éléments de culture européenne ou asiatique. Il y a un débat d'autant plus vaste à couvrir que derrière la notion de « coutume » se profile celle d'un choix de société ; d'équilibre entre membres d'un même corps social, le centre du débat étant : quelle doit être « l'assiette de la cohésion sociale » en Nouvelle-Calédonie ? L'unité du « peuple kanak » ou la construction d'un « peuple calédonien » intégrant les communautés ethno-culturelles d'origine polynésienne, européenne ou asiatique ?

De la réponse à ces questions découlera un avenir plus ou moins ambitieux pour la Nouvelle-Calédonie et une position particulière de ce pays dans l'environnement océanien. Au demeurant, où qu'on se trouve, il ne peut y avoir de bonnes coutumes, s'il n'y a pas transaction et partage entre représentants du jeu social.

La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud

Paul de Deckker

Les archipels du Pacifique alimentent les fantasmes depuis plus de deux siècles tout en offrant à l'Occident un espace de réflexion de nature philosophique et anthropologique. Inventée, créée pour servir les interrogations de l'Europe de la fin du XVIII^e siècle, l'Océanie est depuis confinée à n'être que le champ de confirmations d'hypothèses préalablement élaborées : paradis social égalitaire pour Jean-Jacques Rousseau et ses émules comme Louis-Antoine de Bougainville ; enfer économique fixiste, retardataire, degré zéro de l'économie, pour d'autres. Les représentations occidentales de l'Océanie insulaire oscillent entre ces deux extrêmes et ses populations sont réduites à n'être que des figurants exotiques ou des porte-parole des discours pour les visiteurs en tous genres.

De leurs côtés, les Océaniens se sont complus à projeter l'image attendue d'eux tout en s'efforçant de maintenir leurs valeurs et leur *modus vivendi*. Depuis la fin de la guerre froide, les enjeux stratégiques de l'Océanie s'étant estompés, les archipels se retrouvent confrontés à leur destin. Jusqu'alors déresponsabilisés puisque les puissances pensaient, décidaient et agissaient en leur nom, il leur faut aujourd'hui trouver leur place dans le nouvel ordonnancement mondial.

L'immensité océanienne s'est vue réduite à n'abriter que des entités négligeables, compte tenu de la taille des terres émergées, des PNB dérisoires et de populations minuscules composées de grands enfants incapables de discernement.

Tenus en isolats jusqu'à récemment, on requiert aujourd'hui des entités insulaires de ne plus se contenter d'être des faire-valoir mais de s'ouvrir aux réalités du monde. Les derniers relents de paternalisme motivent encore les quelques protections et financements accordés à certaines d'entre elles, la bonne conscience et le politiquement adéquat empêchant qu'elles ne tombent trop rapidement dans l'oubli.

Les diagnostics exprimés relevant de symptômes imaginés, les archipels doivent néanmoins se plier à des protocoles mal adaptés à leur situation pour continuer à

figurer dans la communauté internationale. Pourtant, ces îles du Pacifique disposent de leurs propres ressorts, de leurs propres mécanismes, de leur propre énergie pour compenser les effets apparents du mal dont on les accuse. Ces sociétés insulaires se distinguent par leur capacité à privilégier la dimension humaine et sociale, traduite par un attachement viscéral à des principes de vie communautaire et d'une volonté partagée d'y adhérer. Cette « façon de vivre », cette « façon de faire » que cautionne la tradition est qualifiée de coutumière.

La coutume est ainsi agitée comme l'étendard de toute la région. Les Océaniens considèrent que c'est elle qui est à même de les représenter au mieux. Même si certains la disqualifient du fait de son origine conceptuelle occidentale et de son contenu insaisissable, il n'en est pas moins vrai que c'est le terme retenu par les Océaniens pour exprimer leur identité. *Coutume, Kastom, Custom, Traditional Rules*, ces variations lexicales englobent une seule et même croyance dans un style de vie différent car empreint de la fierté d'être Océanien.

La coutume fédère en son nom les énergies, suscite les reproches ou attire les louanges. Mais elle demeure toujours la référence primordiale à laquelle les Océaniens se rapportent pour comprendre et saisir leurs propres réalités. Indépendamment des perturbations, des mutations et des ruptures, la coutume est en quelque sorte un « totem » protecteur de l'intégrité des communautés.

L'intérêt que nous portons à la réalité coutumière provient du constat suivant : mode de gestion interne aux communautés océaniques depuis des temps immémoriaux, la coutume est devenue ces dernières décennies un fer de lance identitaire dont la vocation est d'affirmer, en l'extériorisant, sa force, sa valeur et la nécessité de sa prise en compte. La coutume est ainsi affichée comme une sphère spécifique aux Océaniens envers laquelle les étrangers ne doivent avoir aucune emprise.

Répétitive, immanente, elle doit son existence à la volonté du plus grand nombre de s'y assujettir à l'instar des anciens, tout en étant modulée au gré des sollicitations et des transformations des communautés d'Océanie.

Omniprésente, la coutume inspire la totalité des faits sociologiques et instille ses effets jusque dans les arcanes de la gestion administrative des États et des institutions régionales. En ceci, elle relève du « fait social total » tel que l'a défini Marcel Mauss.

Pour appréhender la façon dont la coutume exprime sa vivacité, nous avons privilégié l'analyse des trois sphères majeures qui caractérisent les sociétés contemporaines, et sur lesquelles elle entend maintenir son contrôle.

Il s'agit en fait d'envisager la façon dont les populations océaniques entendent favoriser l'émergence de structures étatiques qui reflètent leur identité et, de ce fait, poussent la coutume à étendre son emprise à la fois sur les faits politiques, juridiques et économiques.

Nous confrontons coutume et politique dans le souci de montrer combien leurs domaines respectifs se superposent, s'intègrent, se complètent ou, parfois, s'opposent. Pour se garantir dans sa mise en œuvre, l'État océanien assoit sa légitimité en érigeant la coutume au rang de norme juridique. Légalisée, constitutionnalisée ou systématisée, la coutume devient alors un élément essentiel du fonctionnement de l'État. Parfois décriées et accusées de former un frein majeur à l'émancipation économique des populations océaniques, les obligations coutumières, en subordonnant la productivité aux besoins sociaux, peuvent, néanmoins, offrir les garanties d'un développement durable et plus équitable.

Notre prétention n'est autre que de mettre en perspective le débat entre tradition et modernité, faux débat s'il en est puisque nous visons à démontrer qu'aucune incompatibilité n'existe entre ces deux dimensions conceptuelles, dès lors qu'elles se combinent ou se conjuguent avec aisance en Océanie. Ceci n'est pas exclusif aux archipels du Pacifique, bien sûr. Mais comme ce débat alimente à tous les niveaux les réflexions de tout un chacun dans les diverses sphères des réalités sociales, culturelles, économiques, juridiques ou politiques, nous souhaitons y apporter une contribution. Celui-ci intègre des éléments du passé pour donner le relief nécessaire aux réalités contemporaines.

Coutume et politique

La coutume est érigée au rang, de principe constitutionnel par les textes fondamentaux organisant l'État en Océanie. Il en est de même, d'ailleurs, pour ce qui concerne la religion chrétienne :

En témoignage, à titre d'exemple¹, le préambule de la République des Samoa occidentales :

Au nom de Dieu, Le Tout Puissant, L'Amour Éternel,

Attendu que la Souveraineté de l'Univers appartient au seul Dieu Omniprésent, que l'autorité qui se doit d'être exercée par le peuple des Samoa occidentales en vertu des limites dictées par Son commandement est un héritage sacré :

Attendu que les dirigeants des Samoa occidentales ont déclaré que les Samoa occidentales se doivent d'être un État indépendant, fondé sur les principes chrétiens, les coutumes et les traditions samoanes ;

¹ Donnons aussi, en passant, le préambule de la Constitution de Kiribati : « *Nous, Peuple de Kiribati, reconnaissons Dieu comme le Père tout Puissant dans lequel nous avons mis notre confiance, ainsi que notre foi dans la valeur durable de nos traditions et de notre héritage, nous accordons aujourd'hui cette Constitution établissant un État démocratique souverain* » ; celui des îles Salomon : « *Nous, le peuple des Îles Salomon, fier de notre sagesse et des coutumes valables de nos ancêtres, conscient de notre héritage divers et commun, au fait de notre destin commun, établissons aujourd'hui, sous la main guidante de Dieu, l'État souverain démocratique des îles Salomon* », in *Pacific Constitutions*, 1983, vol 2, Independent States of Melanesia and Micronesia, Suva, University of the South Pacific, p. 422 pour Kiribati et p. 321 pour les Salomon.

Et attendu que la Convention Constitutionnelle représentant le peuple des Samoa occidentales a résolu de rédiger une Constitution pour l'État indépendant des Samoa occidentales

En vertu de laquelle l'État devrait exercer ses pouvoirs et son autorité par les représentants choisis du peuple ;

En vertu de laquelle devraient être pleinement garantis au peuple ses droits fondamentaux ;

En vertu de laquelle devrait être maintenue l'administration impartiale de la justice

Et en vertu de laquelle l'intégrité des Samoa occidentales, son indépendance et tous ses droits devraient être sauvegardés.

Dès lors à partir de ce jour, nous, Peuple des Samoa occidentales, par notre charte constitutionnelle, en ce vingt-huitième jour d'octobre 1960, adoptons, décrétons et nous donnons par la présente cette constitutions².

La coutume est donc clairement revendiquée et elle fait partie intégrante du fonctionnement de l'État océanien. Lorsqu'eut lieu le référendum aux Samoa occidentales sous l'égide de représentants de l'ONU en 1961, l'ensemble de la population en âge de voter exprima à l'unisson son aspiration à l'indépendance constitutionnelle. Dans le même temps, les Samoans entérinèrent le texte constitutionnel qui prévoyait que dorénavant seuls les *matai* c'est-à-dire les détenteurs d'un titre coutumier, pussent élire aux fonctions parlementaires d'autres *matai*. C'était accepter, en fait, l'idée que seuls les chefs coutumiers avaient la capacité, c'est-à-dire la sagesse, de déterminer quels sont les chefs coutumiers les plus aptes à gérer le pays. Dans cette société à emprise aristocratique, c'était aussi reconnaître la place, le rang de chacun en fonction ou non de la détention de son ou de ses titres coutumiers. Depuis, le référendum d'octobre 1990 a élargi le champ des électeurs à tous les Samoans âgés de plus de 21 ans, mais seuls les *matai* en titre ont la faculté d'être élus au parlement.

La coutume fédère et demeure la référence primordiale à laquelle les Océaniens se rapportent pour comprendre et saisir leurs réalités. Indépendamment des perturbations, des mutations et des ruptures, la coutume est en quelque sorte, un « totem » protecteur de l'identité et de l'intégrité des communautés.

Coutume et droit

Le terme de coutume provoque aujourd'hui un réflexe pavlovien universel. Elle n'est plus, comme auparavant, l'apanage de l'espace mental des communautés autarciques dans la mesure où elle relève d'un concept intellectualisé par l'ensemble des composantes d'un pays qui lui accordent une valeur commune nouvelle. À ce stade, la coutume possède une propension politique et identitaire. Elle n'est plus un refuge face à l'Autre ; elle soutend dorénavant tout message.

² *Preamble for the Constitution of the Independent State of Western, Samoa, Apia, Government Printer, 1960.*

C'est ainsi qu'elle sert de justification à l'existence de la dualité qui s'insinue dans les nouveaux rapports socio-politiques internes. La coutume devient l'instrument par lequel la nouvelle élite manipule de façon consensuelle les différentes composantes du pays pour assurer, d'une part, l'assise de son pouvoir politique et garantir, d'autre part, la cohésion nécessaire à l'émergence de l'État. Ce faisant, la coutume n'est plus le moteur de la dynamique du peuple, elle n'est plus le fruit de *l'opinio juris* et des pratiques quotidiennes répétées, la coutume n'est plus le reflet d'un *modus vivendi*, on la fige, on l'assimile à la tradition et on nie son essence afin de véhiculer les nouvelles dynamiques voulues par les élites.

Ainsi, la nécessité impérieuse de créer une élite est apparue pour véhiculer les concepts démocratiques, les principes des droits de l'Homme, le droit à l'autodétermination ou encore le pluralisme juridique. Ce fut le cas très clairement en Irian Barat ou aux Nouvelles-Hébrides en tant qu'enjeu entre deux puissances extérieures. Ce l'est actuellement, en Nouvelle-Calédonie avec le programme 400 cadres issu des accords de Matignon-Oudinot.

C'est au nom de la coutume que se justifie le recours à une sorte de dualité systémique, que ce soit au plan juridique avec la double existence d'un statut de droit particulier et d'un statut de droit civil commun en Nouvelle-Calédonie, ou encore au plan judiciaire avec l'instauration des assesseurs coutumiers ou au plan politique avec celle du conseil consultatif coutumier. C'est tout autant au nom de la coutume que sera élaborée dans les années 1960 la première constitution de Fidji, définissant un système électoral qui inquiéta jusqu'à l'ONU et dont on connaît les résultats ultérieurs³.

Ainsi, dénaturée pour des raisons et des causes politiques, la coutume devient bientôt une idéologie d'État qui permet de justifier l'apparition de nouvelles dichotomies sociales.

La coutume comme vecteur de transition sociétale

Par les lois qu'il instaure, l'État se doit de concilier jeu démocratique et jeu des instances coutumières. C'est le chemin de *la nouvelle alliance* qui repose sur les coutumiers et pour le bénéfice des coutumiers. Ils deviennent le passage obligé entre l'élite et le peuple car l'État, au nom des impératifs budgétaires liés à la viabilité de son appareil, est forcé de composer entre tradition (coutume) et modernité (finance). L'État va devoir ainsi réformer les réalités en matière de droit foncier coutumier, par exemple, pour des raisons liées aussi au développement ou au progrès économique. La coutume fonde en fait le discours national et assure la cohérence apparente du système légal. En devenant idéologie d'État, la coutume devient loi de l'État. Est-ce cela que nous entendons par droit coutumier ? Est-ce l'instrument à privilégier pour la construction

³ Voir P. de Deckker, « Anthropologie d'un coup d'État », Papeete, BSGPF, 1991.

nationale ? Mais on ne pourra faire l'impasse sur l'importante question que la coutume, en tant que concept, induit une polysémie ouverte à toutes les déclinaisons.

Coutume et économie

Pourtant, en réduisant la coutume à la tradition, en la confinant trop souvent à cette seule dimension, on l'a rendue antinomique de modernité et de développement. Néanmoins, elle autorise à une certaine souplesse dans le jeu politique interne et assure une résistance à l'étranger dans la mesure où elle reste un sas de sécurité.

L'État océanien est contraint de délivrer un double message, interne et externe. Au plan interne, son message est diffusé par le relais des instances coutumières qui le formule par la parole, se réservant ainsi la détention du pouvoir réel. Ce sont, en fait, les instances coutumières qui avalisent l'autorité de l'État. Au plan externe, l'État océanien doit présenter des garanties de stabilité et de sécurité au regard des contraintes budgétaires inhérentes à son existence ; c'est la raison pour laquelle est fortement émis le souhait de passer de la parole à l'écrit.

Faut-il dès lors rédiger la coutume dans le souci d'avaliser l'État mélanésien comme interlocuteur des organisations internationales ou des investisseurs par exemple ? Ce serait priver de son essence dynamique la coutume, à moins de la confiner par des faux-semblants à un nouveau type de code des investissements auquel on attribuerait une saveur coutumière...

D'un côté, des chercheurs⁴ ont bien démontré combien les sentiers coutumiers, en Papouasie-Nouvelle-Guinée par exemple, étaient porteurs de modernité, de développement de type même capitaliste. En effet, laissée à elle-même et à ses propres rythmes, la coutume est tout à fait à même de répondre à l'attrait développementaliste tout en servant de régulateur vis-à-vis des impératifs de cohésion sociale et politique. C'est la raison pour laquelle, en tant que corollaire d'autochtonie et de spécificité, la coutume se doit d'être précisée, d'être clairement définie pour éviter tout égarement, voire toute perversion en fonction des acceptions plurales qu'elle autorise.

Finalement, le débat portant sur la dimension coutumière se situerait *in fine* sur l'opposition tradition-modernité, sensé en cela confiner la coutume à une dimension traditionnelle aux relents obsolètes, voire passéistes. Nous pensons le contraire. Encore aujourd'hui, la coutume va bien au-delà des seules valeurs traditionnelles. En fait, vouloir préserver la coutume est ethnocentrique, réducteur, voire négateur car cela équivaut à lui donner une dimension folklorique au sens français du terme. La coutume océanienne, en dépit des processus d'acculturation qui ont pu l'affecter trop rapidement, est tout autre : elle reste source d'inspirations socio-politique, culturelle et religieuse. Prenons acte de la force avec laquelle elle continue d'assurer son rôle de

⁴ Ben Finney, Leopold Pospisil, etc.

filtre, de sas de sécurité avons-nous dit, vis-à-vis des emprises externes qui se sont exprimées ces temps récents à Santo, à Panguna ou encore au travers du Fer de Lance mélanésien. La coutume ne reste-t-elle pas un faire-valoir ethnique que l'on renvoie au gré des quêtes exotiques et qui est à même d'apporter le réconfort nécessaire à la logique de culpabilisation inhérente à l'Occident.

Conclusion

Deux logiques incompatibles? Dans la logique du système communautaire, l'enrichissement n'est jamais une fin en soi et le pragmatisme économique s'exerce au travers de paramètres visant, dans un souci d'équité, à la répartition des fruits du labeur, qu'ils soient en nature ou en espèces. C'est aux coutumiers que revient la tâche ou le rôle de garantir cette équité en régulant l'exploitation des ressources naturelles. Certes, cet idéal est loin de toujours se réaliser dans les faits pour des raisons moins structurelles qu'humaines mais il n'empêche que coutume et économie ne sont point antinomiques dans le contexte culturel océanien.

Ne faut-il donc pas tirer de ce constat la nécessité réelle d'une meilleure prise en compte des réalités insulaires, fluctuantes d'un archipel à l'autre, dans les programmes de développement initiés ou soutenus par les institutions internationales ?

Le gouvernement de la République de Fidji est confronté à l'arrivée sur le marché de l'emploi d'une population de jeunes sans qualification. Les chiffres du recensement de 1993 estiment à 24% de la population du pays se situant dans la tranche d'âmes « 14-25 ans », soit une population de 187 000 jeunes, dont 60% vivent en zone rurale. 12 000 jeunes quittent chaque année le système scolaire alors que l'économie fidjienne ne génère annuellement que 2 000 emplois. Considérant les dérives potentielles qui menacent d'affecter une bonne partie de ces jeunes sans qualification (délinquance juvénile, désespoir, drogue, déviance criminelle liée à l'urbanisation sauvage, etc.), le gouvernement fidjien juge prioritaire d'endiguer le phénomène en favorisant le développement personnel, culturel et spirituel de cette jeunesse.

Pour réaliser ces objectifs, le gouvernement a acquis, fin 1995, un domaine agricole de plus de 1 000 ha dénommé *Viti Corps*⁵. Toutes les études pour évaluer la

⁵ Ce domaine agricole, constitué à la fin du 19^e siècle pour la production de canne à sucre, est le plus grand du Pacifique Sud. Les anciens propriétaires privés ont tenté de diversifier leurs productions au sortir du second conflit mondial par de la viande bovine et des produits laitiers, mais une gestion conservatrice, un manque d'injection de capitaux frais et le cyclone Wally en 1980 ont mis fin aux tentatives de rentabiliser la propriété. Par la suite et avec l'aide de la Banque mondiale, le gouvernement fidjien de l'époque fit développer les infrastructures du domaine agricole pour prévenir, grâce à des retenues d'eau et à des canalisations appropriées, toute destruction des récoltes ou la noyade du bétail en cas de fortes intempéries. Cette entreprise de réhabilitation terminée, une compagnie privée se porta acquéreur du domaine agricole et le mit en exploitation : viandes bovine (250 têtes) et porcine (3 200 têtes par an), produits laitiers (3 500 litres par jour) et cultures tropicales (gingembre, taro, muscade, etc.).

rentabilité du projet ont été effectuées de façon probante et le Premier ministre à l'époque, Rabuka entendait que les bénéfices tirés de l'exploitation du domaine servent à financer la formation des jeunes. Formés pendant plusieurs semaines par des cours théoriques et des stages pratiques appliqués, ces jeunes retourneraient sur leurs terres coutumières pour se mettre à leur compte, participant ainsi à l'économie nationale. L'importance sociale, voire spirituelle, de ce projet est fondamental aux yeux de Sitiveni Rabuka. Soucieux de résorber une partie de la fracture sociale touchant la jeunesse fidjienne, Rabuka se heurta néanmoins à des considérations financières qui mirent en péril la viabilité même de l'opération, tant dans ses aspects productifs que sociaux.

En effet, il a fallu recourir à un emprunt de sept millions de dollars fidjiens⁶, accordé par une banque australasienne à un taux élevé et contre la garantie du gouvernement fidjien, pour acquérir la propriété. Pour construire les infrastructures d'accueil (classes, dortoirs, etc.), une somme supplémentaire de trois millions de dollars fidjiens fut nécessaire et sollicitée sous la forme d'un prêt ou d'un don en plus de celles couvrant l'emprunt principal contracté auprès de la banque.

Le remboursement de l'emprunt est exorbitant et le gouvernement fidjien a cherché par tous les moyens à résorber sa dette en sollicitant des prêts supplémentaires à taux bonifiés. Seulement, en tant que pays moyennement avancé (PMA), Fidji ne peut bénéficier de dons ou de prêts à taux zéro, à la différence de Vanuatu ou de Samoa, par exemple.

En dépit de l'engagement personnel du Premier ministre fidjien dans ce projet, de ses objectifs sociaux et de son potentiel de réussite économique, les organismes financiers occidentaux se cantonnent dans une seule estimation : l'échéancier du remboursement de l'emprunt contracté auprès de la banque australasienne. Le coût financier ultérieur des plans sociaux qu'il faudra mettre en œuvre pour pallier, le cas échéant, les conséquences de l'échec de *Viti Corps* ne les préoccupa nullement et ce, même si en voulant s'attaquer au réel problème du désœuvrement des jeunes, Sitiveni Rabuka entendait en faire un pôle de développement dans lequel auraient été accueillis les jeunes d'autres pays de la zone Pacifique.

En Nouvelle-Calédonie, un souci développementaliste a animé les partis signataires des accords de Matignon en 1988. La volonté politique d'apporter l'apaisement s'est accompagnée de mesures visant à favoriser le rééquilibrage économique entre les provinces de l'archipel calédonien. L'État français a ainsi organisé l'achat d'un domaine minier privé par une société d'investissement kanak créée à cet effet sur fonds d'origine gouvernementale. Les bénéfices réalisés dans le secteur minier furent affectés, par le biais de deux sociétés d'économie mixte

⁶ Le dollar fidjien équivaut à 4 FF environ.

(SOFINOR et SODIL, respectivement pour la province Nord et la province des îles Loyauté), aux secteurs touristique et aquacole. Ces divers investissements ont permis l'accès à l'emploi d'environ 1 500 personnes et représentent un bel exemple d'intégration du monde mélanésien à l'économie marchande.

Les archipels du Pacifique ont expérimenté tous les modèles de développement que l'Occident leur a proposés depuis la période coloniale. Développement imposé, développement suscité, force est de reconnaître que les résultats obtenus sont assez peu probants.

Faisons nôtre cette réflexion de mon ami ici présent, Tuiatua Tamasese « Les nouvelles réalités requièrent réévaluation ; les vieilles formules requièrent rénovation. Les gens recherchent des guides. Pourquoi ne pas commencer par un réexamen des points de référence⁷? »

⁷ Tuiatua Tupua Tamasese, *Englishing my Samoan*, Suva, 1995, The University of the South Pacific, p. 50, 123 p.

L'identité polynésienne dans des contextes multiculturels

Matori Yamamoto

Nombre d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires et de lettrés européens ont été attirés par l'homogénéité des cultures polynésiennes. Les recherches sur les origines et l'évolution des traits culturels distinctifs des Polynésiens telles que leurs langues, mythes, techniques, organisation sociale, etc. ont montré qu'ils sont probablement tous issus d'une même souche¹

Toutefois les Polynésiens n'ont commencé que tardivement à prendre conscience de l'homogénéité de leur culture. C'est après la seconde guerre mondiale qu'ils ont entamé leurs migrations vers les pays du bassin du Pacifique² où ils sont entrés en contact avec leurs frères et sœurs originaires d'autres pays polynésiens. En outre, après l'accession à l'indépendance des pays insulaires océaniques, les échanges entre Polynésiens se sont nettement intensifiés.

Tout en reconnaissant l'homogénéité de leur culture, les Polynésiens se constituent une identité présentant un fort caractère contextuel. L'identité polynésienne (ou même océanique) a suscité au plan politique un sentiment partagé de solidarité entre les nations du Pacifique³. Parallèlement, on a accordé une importance telle à l'identité ethnique des communautés insulaires constituées en « État-nations » que l'homogénéité culturelle polynésienne n'a pas engendré de « communauté imaginaire ». Mon propos sera d'examiner la possibilité d'une identité commune aux Polynésiens et aux autres Océaniques vivant dans un contexte multiculturel. Je commencerai par analyser, à partir de mes données, la situation des immigrés samoans installés dans les pays du bassin du Pacifique.

¹ Buck, 1938, 1959 ; Dixon, 1916 ; Goldman, 1970 ; Williamson, 1924, 1933.

² Connell, 1987.

³ Crocombe, 1976 ; Mara, Ratu Sir K. , 1997 ; Hau'ofa, 1994.

Les migrations des Samoans

Les migrations des Samoans, comme celles des autres Polynésiens, ne commencèrent à prendre une réelle ampleur qu'après la seconde guerre mondiale. Ils furent nombreux à se rendre à Auckland, à Honolulu et dans les grandes villes de Californie où ils finirent par s'installer.

Avant de poursuivre, permettez-moi de rappeler que l'archipel samoan est politiquement divisé en deux. Le Samoa - anciennement Samoa occidental - a d'abord été colonisé par l'Allemagne pour devenir ultérieurement un territoire sous tutelle administré par la Nouvelle-Zélande. Les Samoa américaines relèvent aujourd'hui encore des États-Unis d'Amérique. Ce découpage colonial explique l'ampleur des migrations de ce peuple sur les deux flancs du bassin du Pacifique. On trouve maintenant de nombreuses communautés samoanes implantées dans les villes de la côte Ouest des États-Unis, à Honolulu, en Nouvelle-Zélande et même en Australie. Et, de plus en plus, elles gagnent d'autres villes ou régions⁴.

Au recensement de 1991, la Nouvelle-Zélande dénombrait 84 000 Samoans installés sur son territoire⁵, tandis que ce chiffre s'établissait à 63 000 dans le recensement réalisé en 1990 par les États-Unis⁶. Les communautés samoanes de l'étranger ont rapidement augmenté lors même que la population totale de l'archipel affiche une certaine stabilité, avec 161 000 personnes recensées aux Samoa occidentales⁷ en 1991 et 47 000 autres dénombrées aux Samoa américaines lors du recensement⁸ de 1990. Si l'on tient compte d'un sous-dénombrement probable dans les recensements américains et néo-zélandais, on peut estimer que la population actuellement implantée à l'étranger est plus importante que celle des territoires d'origine.

Les immigrés samoans sont pour la plupart concentrés dans les zones urbaines des pays du bassin du pacifique. En raison de leur mauvaise connaissance de l'anglais, de leur manque de formation ou de ressources financières, ils sont généralement employés comme ouvriers non qualifiés, quand encore ils le sont. On ne s'étonnera pas de ce que leur taux de chômage soit supérieur à la moyenne⁹.

Cela étant, les Samoans immigrés fournissent tout de même une importante contribution économique à leurs familles demeurées dans les îles. Ils demeurent étroitement liés à leur parenté, que ce soit à l'étranger ou dans leur pays d'origine, ce qui illustre bien leur identité samoane.

⁴ Yamamoto, 1997.

⁵ Département néo-zélandais de la statistique, 1997, p. 21.

⁶ Berringer, Gardner & Levin, 1993, p. 275.

⁷ Gouvernement de Samoa, Département de la statistique, 1996.

⁸ Gouvernement des Samoa américaines, Département du commerce, 1996.

⁹ Franco, 1987, Département américain du commerce, 1993.

Obligations familiales et identité samoane

La cérémonie d'échange, appelée *fa'alavelave*, constitue un point de départ intéressant pour la description de l'identité samoane. Cet échange marque certaines occasions telles que :

1. Les cérémonies à caractère matrimonial et notamment le mariage, les festivités qui entourent la naissance du premier enfant et la cérémonie reconnaissant le concubinage d'un couple.
2. Les cérémonies touchant les personnes titrées, telles que la cérémonie d'octroi du titre et les funérailles d'un chef ou d'un orateur.
3. La consécration des églises et des maisons¹⁰. Sauf les consécrations d'églises, les cérémonies se tiennent pour le compte d'une ou deux personnes dont la famille est chargée de présider la cérémonie. S'il s'agit de la consécration d'une église, ce sont les familles de la paroisse qui assument la direction du protocole. Elles reçoivent des objets de valeur de leur parenté arrivée avant la cérémonie pour leur prêter main forte. Un contre-don est présenté par les familles d'accueil. Comme ces contre-dons sont généralement de valeur moindre, les familles d'accueil récoltent une belle moisson d'objets de valeur.

À l'heure actuelle, les biens échangés dans ces occasions sont généralement des nattes de belle qualité, des aliments et de l'argent. Ils sont en outre sexo-spécifiques : les belles nattes sont l'affaire des femmes. Par le passé, les biens masculins étaient principalement des cochons et des taros mais ils peuvent de nos jours être remplacés par des cartons de conserves de poisson ou de corned-beef, des barillettes de bœuf salé, etc. L'argent est aussi une monnaie d'échange apparentée aux biens masculins. Les aliments étant désormais achetés dans le commerce, l'argent (parfois emprunté) permet des échanges de valeur fort appréciable.

Par le passé, les cérémonies d'échange étaient fonction du statut de la personne. Elles étaient en effet réservées aux détenteurs de certains titres, comme celui de grand chef, de « prince de la couronne » (destiné à succéder au grand chef) ou de « princesse ». En raison sans doute de la démocratisation des titres de chef, n'importe quelle famille ou presque peut aujourd'hui présider une cérémonie d'échange si tant est qu'elle en ait les moyens. Ce sont les immigrés samoans qui fournissent l'argent nécessaire à ces manifestations. Bien qu'ils ne soient guère fortunés dans la société de leur pays d'accueil, ils sont bien plus aisés financièrement que les membres de leurs familles restés au pays. En outre, ils viennent parfois eux-mêmes assister aux cérémonies importantes. Les mariages et les octrois de titres sont souvent organisés pendant les fêtes de fin d'année où nombre de Samoans rentrent chez eux. Les obsèques sont par nature impossibles à planifier et les immigrés y assistent moins facilement.

¹⁰ Yamamoto & Yamamoto, 1996, p. 153–160, Yamamoto, 1997, p. 67–68.

À l'heure actuelle, les immigrés organisent de grandes cérémonies dans leurs propres communautés. Ils invitent des membres de leur famille restés au pays à venir y prendre part. On apprécie généralement les vieux chefs et les femmes âgées en raison de la bonne connaissance qu'ils ont du protocole. La parenté en visite se présente à ces cérémonies avec de belles nattes et des aliments traditionnels.

Dans les transactions entre les immigrés et la famille demeurée au pays, on constate un flux permanent de biens. L'argent transite des communautés immigrées à la terre d'origine tandis que les nattes sont expédiées par la famille du pays à la communauté implantée à l'étranger. Dans les alliances, la coutume voulait autrefois que les biens à caractère masculin aillent de la famille de l'homme à celle de la femme, les biens féminins suivant le cheminement inverse. Les biens masculins étaient produits et consommés en route alors que ceux des femmes circulaient au sein de la communauté. Cette circulation assume aujourd'hui un caractère différent. Les biens féminins sont en effet conservés par les communautés vivant à l'étranger. On trouverait sans doute nombre de fort belles nattes dans les placards des familles samoanes émigrées, parmi lesquelles figureraient certainement des nattes magnifiques ayant valeur d'antiquité. Les noms et titres de chefs samoans sont également attribués aux immigrés en signe de reconnaissance de l'aide qu'ils ont apportée à leur famille¹¹.

En théorie, le principe de réciprocité gouverne les cérémonies d'échange des Samoans. Cependant, depuis l'introduction de l'économie de marché et les grandes migrations qui ont engendré des écarts d'aisance matérielle en fonction du lieu de résidence, les échanges ne sont plus régis de manière aussi rigoureuse par ce principe.

Pour les Samoans demeurés au pays, il va de soi de participer aux échanges concernant leur famille, ce qui n'est pas le cas pour les immigrés. Cette contribution est attendue des uns comme des autres, mais la défaillance est moins périlleuse pour un immigré qui peut plus facilement assumer le risque de se faire exclure de la branche familiale et de la communauté à laquelle il appartient. Ainsi, de jeunes immigrés de la première génération ont soudainement disparu de leurs communautés après s'être trouvés plusieurs fois en défaut. Les jeunes Samoans de la seconde génération demandent fréquemment à leurs parents pourquoi ils doivent payer si cher pour quelques vieilles nattes.

Ceux qui sont restés fidèles à la coutume, qu'ils vivent à l'étranger ou sur la terre d'origine, sont très critiques à l'égard de leurs compatriotes qui ne respectent pas le principe de réciprocité et disent de ces derniers : « Ce ne sont plus des Samoans ». Il semble en effet que la participation même à l'échange soit liée à l'identité samoane sur laquelle pèse toujours la menace d'exclusion. Car ce sont bien les liens familiaux qui sont progressivement rompus dès lors qu'un individu cesse de contribuer à l'échange. S'il ne rend pas visite à sa parenté, sa situation devient problématique, isolée et précaire au sein de la communauté samoane qui est si restreinte et si soudée.

¹¹ Yamamoto, 1994.

Il y a également un aspect positif à cette contribution qui, lui aussi, est rattaché à l'identité samoane (ou de la famille samoane). Une contribution hors du commun donne lieu à l'octroi d'un titre de chef. Par le passé, il était difficile d'obtenir un titre car on ne pouvait en attribuer que quelques-uns au sein d'un clan donné tandis qu'aujourd'hui, on peut aisément les octroyer à plusieurs personnes appartenant à un seul et même clan. Au pays, les titres sont importants car ils garantissent l'accès à la propriété foncière et aux droits d'usufruit mais pour les immigrés, ils ne sont guère utiles. Pourquoi donc sont-ils recherchés ? Il me semble que pour les Samoans expatriés, le titre a valeur d'identité : identité avec une famille ou avec le lieu d'où leur famille est originaire. Le titre atteste également de la fidélité à l'égard de la famille. Leurs détenteurs sont respectés dans les communautés expatriées et lors des rassemblements de la branche familiale. Ils sont une cause de réelle fierté pour l'individu concerné, mais aussi pour sa femme et ses enfants, pour ses neveux et nièces¹².

Identité polynésienne ou océanienne

Par comparaison avec l'identité samoane discutée jusqu'ici, je souhaiterais maintenant examiner la façon dont les Samoans immigrés se construisent une identité polynésienne ou océanienne. Comme je l'ai déjà signalé, les Polynésiens eux-mêmes commencent à prendre conscience de l'homogénéité de leur culture. On constate, cependant, que les formulations à caractère politique mettent davantage l'accent sur l'appartenance au Pacifique. Le titre de toutes les organisations régionales comporte le mot Pacifique. Le festival des Arts du Pacifique et les Jeux du Pacifique se tiennent tous les quatre ans. Les pays d'accueil ont rajouté à leurs questionnaires de recensement une catégorie appelée Océaniens. À Auckland, le *Festival Pasifika* se tient tous les ans au début du mois de mars.

Les États-Unis n'ont carrément pas hésité à regrouper Asiatiques et Océaniens au sein d'une même catégorie. La majorité des Samoans qui vivent aux États-Unis trouveraient sans doute bien étranges d'être classés dans la même catégorie que les Asiatiques étant donné les importantes différences qui existent entre eux. Les mouvements politiques toujours à l'affût de larges coalitions ont parfois adopté ces regroupements, peut-être même au détriment des intérêts des Océaniens. J'ai ainsi rencontré un étudiant samoan engagé dans le militantisme communautaire qui participait à un rassemblement politique des étudiants asiatiques et océaniens dans le but de faire reconnaître leurs droits à l'université. Il se plaignait de ce que les étudiants asiatiques étaient très fortement représentés tandis que la représentation des Océaniens était infime. De surcroît, les étudiants océaniens étaient confrontés à des

¹² Yamamoto, 1994, 1997.

problèmes très différents de ceux des Asiatiques, de sorte qu'ils voyaient mal comment une action commune était envisageable. À Hawaï, cette catégorie se justifie davantage dans la mesure où il existe une importante population océanienne résidente.

Il demeure que nombre de problèmes surviennent au sein même de la catégorie regroupant tous les Océaniens. Hormis les rares mouvements politiques où figurent quelques chefs communautaires samoans, on ne voit guère d'interaction entre les différentes communautés polynésiennes des États-Unis, même si les amitiés et les mariages mixtes y sont relativement fréquents. J'ai par exemple constaté qu'une organisation samoane œuvrant pour le développement communautaire ne savait pas s'il existait une organisation analogue dans la communauté tongane de la baie de San-Francisco. Les différents groupes polynésiens semblent n'avoir que très peu d'activités partagées et ne mettent pas en commun l'expérience acquise dans le cadre d'interventions de même nature. Par ailleurs, il ne paraît pas y avoir beaucoup d'échanges communautaires constructifs entre les différents groupes polynésiens. En revanche, on assiste à des bagarres dans les bars et entre les jeunes des différents groupes.

En Nouvelle-Zélande, les Océaniens constituent une catégorie bien mieux implantée. Le *Festival Pasifika* qui se tient à Auckland attire un très grand nombre d'entre eux, sans doute parce que beaucoup prennent part à l'organisation du festival et aux activités qui le composent. L'Église presbytérienne océanienne constitue, elle aussi une organisation intéressante. Elle a été fondée après la seconde guerre mondiale par des immigrants polynésiens de diverses origines appartenant aux Églises établies dans leurs pays respectifs par la *London Missionary Society*. À ses débuts, les différents groupes polynésiens comptaient individuellement trop peu de membres pour justifier des Églises indépendantes et il a fallu coopérer. À l'heure actuelle, cette Église regroupe des Polynésiens originaires du Samoa, des îles Cook, de Niue et de Tokelau. Un office en langue anglaise se tient le matin tandis qu'il est proposé dans l'après-midi un office dans chacune des langues. Les Églises de cette obédience comptent fréquemment un ou plusieurs pasteurs multilingues qui, pour beaucoup, ont été ordonnés en Nouvelle-Zélande.

Les membres de l'Église presbytérienne océanienne ont tendance à faire valoir leur origine polynésienne avant de se déclarer originaires du Samoa, de Niue, de Tokelau ou des îles Cook. J'ai assisté à une conversation entre un membre influent de cette Église qui racontait à un fidèle l'anecdote suivante : « J'ai pris l'appel téléphonique et on m'a demandé s'il y avait un ministre du culte samoan dans notre Église. J'ai répondu qu'il n'y avait qu'un pasteur polynésien ». L'épouse d'un pasteur a également signalé qu'ils préfèrent « se mélanger » à l'Église afin de favoriser la communication entre les différents groupes polynésiens. Ici, les échanges sont nombreux, au moins entre les responsables. L'office en langue anglaise constitue une sorte de « terrain neutre » mis en commun. En outre, si l'un des fidèles vient à décéder, tous les

membres de la congrégation participent aux obsèques, ce qui impose un panachage de différents rites funéraires.

J'ai pu constater que les immigrés de longue date et leurs enfants demeurent généralement au sein de cette Église tandis que les nouveaux venus tendent à préférer leur Église samoane. L'Église de la congrégation chrétienne du Samoa, dont les offices ne sont proposés qu'en langue samoane, a récemment vu sa popularité grandir en Nouvelle-Zélande. Certains de ses fidèles déclarent qu'ils préfèrent s'en tenir au culte de chez eux. Les Samoans se regroupent ainsi autour de leur identité ethnique. Lorsque l'accent est mis trop fortement sur leur propre culture et identité, il en résulte parfois une indifférence à l'égard des autres groupes et un isolement plus marqué par rapport aux Océaniens en général.

Quoi qu'il en soit, la jeune génération samoane de Nouvelle-Zélande se mélange davantage aux autres Océaniens. L'anglais est fréquemment leur première langue. Nombre d'entre eux comprennent le samoan, mais ne le parlent pas. Ils ont de leurs coutumes et de leur culture une vision plus lointaine et plus objective. Au marché polynésien du centre ville d'Auckland, j'ai rencontré un jeune Polynésien qui achetait à prix fort un grand tapa tongien. Je me suis mis à discuter avec lui et lui ai demandé pourquoi il achetait ce tapa. Il m'a expliqué que ses amis allaient se marier et qu'il voulait leur faire un beau cadeau de mariage. Les jeunes mariés venaient l'un de Niue et l'autre des Tonga. Mon interlocuteur était quant à lui Samoan et ils se connaissaient tous de l'université. Quelques jours après, il m'a présenté des étudiants Tongiens à l'occasion d'une réception de levée de fonds organisée par le Club des étudiants samoans de l'université. J'ai été sidéré de constater l'ampleur de son réseau de connaissances dans tous ces groupes ethniques du Pacifique.

On trouve aujourd'hui en Nouvelle-Zélande nombre de jeunes artistes océaniens qui appartiennent pour la plupart à la seconde génération d'immigrés. *Tautai* constitue pour eux une sorte de guide qui cherche à promouvoir des expositions conjointes et à organiser des conférences, des colloques et d'autres activités. Dans leur ouvrage intitulé *Speaking in colour* (Parler en couleur), Mallon et Pereira (1997) présentent les artistes océaniens et leurs travaux et montrent très clairement qu'à la faveur des migrations, de l'exposition à différents systèmes d'éducation et des mariages mixtes, nombre d'entre eux ont de la vie une expérience transculturelle. La quête identitaire est toujours l'un des thèmes essentiels de leur production artistique.

Je m'intéresse beaucoup à leur art et à leurs activités dans la mesure où leur vision de l'identité est qualitativement très différente de celle caractérisée par les obligations familiales liées aux cérémonies d'échange, c'est-à-dire très différente de l'identité des immigrés de première génération. Pour ces derniers, l'identité résulte de leurs rassemblements, du don et contre-don de « richesses traditionnelles », de la circulation de la fortune samoane en cercle fermé. Pour demeurer dans le cercle, il faut

en suivre les règles. S'ils font don d'argent et d'objets de valeur, ils sont Samoans; s'ils ne donnent pas, ils ne le sont pas. La quête de la jeune génération se fonde sur la notion d'une identité à construire et n'exige aucune contrainte intrinsèque. Il se peut que leur identité dépasse les frontières ethniques samoanes.

Conclusions : tourisme et culture polynésienne

À Hawaï, les revues de danses polynésiennes se composent de tableaux multiples. On y retrouve les danses distinctives de chacun des archipels : véritables *hula* réalisés par des danseuses revêtues du traditionnel *mu'umu'u* hawaïen, *tamure* exécutés par des danseuses portant les jupes de paille et les hautes coiffes de Tahiti, *poi* et *haka* de Nouvelle-Zélande, danses du feu endiablées du Samoa et autres. Dans ces revues polynésiennes, le public découvre toute une palette de chorégraphies qui illustrent les fines différences de goût des cultures polynésiennes. Les étudiants océaniques de l'université Brigham Young présentent au centre culturel polynésien de Laie les danses de leurs pays d'origine. À Waikiki, les danseurs viennent de pays insulaires différents mais les tableaux sont les mêmes et la troupe a inscrit à son répertoire le registre complet des danses polynésiennes. Une fois parvenues à Waikiki, les danses et cultures polynésiennes sont devenues des marchandises.

La revue de danse polynésienne de style hawaïen est aussi très prisée dans les autres pays insulaires. Les anciens lauréats de l'université Brigham Young qui dansaient au Centre culturel polynésien dirigent parfois des troupes de danse semi-professionnelles dans leur pays d'origine. Dans d'autres cas encore, les danseurs intègrent à leur répertoire des styles nouveaux qu'ils ont vus ailleurs. Les grands hôtels des pays du Pacifique proposent de plus en plus fréquemment des revues de danses polynésiennes semblables à celles de Hawaï.

Je souhaiterais rappeler une histoire qui a fait la couverture du magazine *Pacific Island Monthly*¹³ en 1982. Elle montre qu'une identité polynésienne est possible dans certains contextes. Ioteve est originaire des îles Australes et fait partie d'une troupe de danse polynésienne de Waikiki appartenant à M. Tavana, lui-même descendant de l'aristocratie tahitienne. Ioteve voulait se faire tatouer de la tête aux pieds, dans le style des îles Marquises. M. Tavana a alors tenté de trouver aux Marquises un tatoueur compétent et a été sidéré d'apprendre que cela faisait cent vingt ans que de tels tatouages n'avaient plus été réalisés dans ces îles ! C'est finalement au Samoa occidental qu'il a déniché le tatoueur polynésien capable de réaliser le rêve de Ioteve : un jeune homme des îles Australes qui danse dans une troupe de danse à Waikiki, veut se faire tatouer dans le style des Marquises et parvient finalement à réaliser son rêve au Samoa occidental. Ioteve, M. Tavana et le tatoueur étaient positivement ravis de ces

¹³ Tunumafono, 1982, *Pacific Island Monthly*.

détours de la culture polynésienne. L'émergence d'une identité culturelle polynésienne de ce type est tout à fait envisageable dans le contexte multiculturel d'Honolulu¹⁴.

Le festival des Arts du Pacifique réunit les pays océaniens tous les quatre ans et les troupes de danse de chaque pays y rivalisent. À cette occasion, chaque groupe ou pays est en mesure de faire valoir ses caractéristiques propres dans le but d'impressionner les autres par son originalité. Ils sont également conscients de devoir afficher leurs ressemblances pour asseoir leur solidarité. Les similitudes et les différences sont ainsi reconnues et la distance s'affirme dans la solidarité. Cette identité des pays insulaires océaniens demeure contextuelle. Il en va de même de l'identité des immigrants océaniens : elle est encore en devenir.

¹⁴ Linnekin, 1990, p. 161 ; Yamamoto, 1987, pp. 434–435.

Bibliographie

- American Samoa Government, Department of Commerce, Statistics Division, 1996, Statistical Yearbook 1996, Pago Pago: American Samoa Government.
- Buck, Peter, H., (Te Rangi Hiroa), 1938, *An Introduction to Polynesian Anthropology*, Bernice Pauahi Bishop Museum, Bulletin No. 187, Honolulu, Bishop Museum.
- Buck, Peter, H., (Te Rangi Hiroa), 1959, (1938), *Viking of the Pacific*, Chicago: The University of Chicago Press (first edition under the title of *Viking of the sunrise*).
- Berringer, H. & Garner, R. & Levin, M., 1993, *Asian and Pacific Islanders in the United States*, New York, Russell Sage Foundation.
- Connell, John, 1987, "Paradise left? Pacific Island voyagers in the modern world" in James, T. Fawcett & Benjamin, V., Carino (eds), *Pacific Bridges: The New Immigration from Asia and the Pacific islands*, New York: Center for Migration Studies, pp. 375–404.
- Crocombe, Ron, 1976, *The Pacific Way: An Emerging Identity*, Suva: Lotu Pasifika Productions.
- Dixon, R. G., 1916, "The Mythology of all Races", vol. IX, *Oceanic*, Boston: Marshall Jones Compagny.
- Franco, Robert, W., 1987, *Samoans in Hawaii: A Demographic Profile*, Honolulu: Population Institute, the East-West Center.
- Hau'ofa, Epeli, 1994, "Our Sea of Islands", *The Contemporary Pacific*, 6, (1), pp. 180–202.
- Hau'ofa, Epeli, 1998, "The Ocean in us", *The Contemporary Pacific*, 10, (2), pp. 392–410.
- Goldman, Irving, 1970, *Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Linnekin, Jocelyn, 1990, "The Politics of culture in the Pacific," in *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, J. Linnekin and L. Poyer (eds), Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 149–173.
- Mallon, Sean & Pandora, F., Pereira, 1997, *Speaking in Colour: Conversations with Artists of Pacific Island Heritage*, Wellington, Te Papa Press.
- Mara, Ratu Sir Kamise, 1997, *The Pacific Way: A Memoir*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- New Zealand Department of Statistics, 1997, 1996, *New Zealand Census of Population and Dwellings, Ethnic Group*, Wellington, Department of Statistics.
- Samoan Government, Department of Statistics, 1998 *Annual Statistical Abstract*, Apia, Government Printer.
- Tunumafono, Apelu, 1982, "Reviving an old art for \$35,000", *Pacific Island Monthly*, No. 53, 1, pp. 23–24.
- US Department of Commerce, Bureau of the census, 1993, *We the American... Pacific Islanders*, Washington DC, Bureau of the Census.
- Williamson, R.W., 1924, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, 3 vols., Cambridge University Press.

- Williamson, R.W., 1924, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, 2 vols., Cambridge University Press.
- Yamamoto, Matori, 1987, "Polynesia: Discovery of the culture of self through assimilation and change", in Eikichi Ishikawa (ed.), *Tradition and change in Oceania*, Tokyo, Yamakawa Publishing Co., pp. 418–437.
- Yamamoto, Matori, 1994, "Urbanisation of the chiefly system: Multiplication and role differentiation of titles in Western Samoa, in *The Journal of the Polynesian Society*, No. 103, 2, pp. 171–202.
- Yamamoto, Matori, 1997, "Samoan Diaspora and Ceremonial Exchange", in Ken'ichi Sudo and Shuji Yoshida (eds.), *Contemporary Migration in Oceania: Diaspora and Network*, Osaka, Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, pp. 65–76.
- Yamamoto, Yasushi & Yamamoto, Matori, 1996, *Economy as a ritual: Gift-giving, Power and Sexuality in Samoan Society*, Tokyo, Kobundo, (in Japanese).

Identité et langue

Louise Peltzer

Un simple survol de la situation en Europe montre à l'évidence le lien étroit qui unit les langues et les nations. À de très rares exceptions près chaque pays a sa langue dite langue nationale, rarement plusieurs, qui d'ailleurs prend souvent le nom du pays. En dehors de toute autre considération, ce simple constat montre la place prépondérante occupée par les langues dans la situation de l'Europe telle qu'elle existe aujourd'hui. À l'origine nous savons que la situation était toute autre et que la diversité des langues était grande, d'ailleurs les langues régionales ou minoritaires, comme on les appelle aujourd'hui, présentes dans tous les pays sans exception, sont encore là, malgré la pression de la langue dominante, pour l'attester.

Les anciens avaient, au sujet des langues, des attitudes qui pourraient surprendre encore aujourd'hui où personne ne s'étonne, si ce n'est le Conseil de l'Europe, que l'on puisse interdire l'usage de leur langue maternelle à des communautés entières.

Dans son introduction historique au droit, le professeur Rouland nous rappelle opportunément qu'en fait « Rome ne fut pas impérialiste dans le sens où elle ne chercha jamais à couler les pays conquis dans un moule unique qu'elle aurait formé. Chaque peuple pouvait garder ses droits locaux, sa langue, ses dieux ». Cependant ajoute-t-il « il était possible à tous d'adhérer aux valeurs romaines sans pour autant nécessairement se dépouiller de son identité originelle. »

Des dizaines de langues sont parlées dans l'empire de Charlemagne sans qu'il soit possible de trouver une réglementation privilégiant une langue au détriment des autres. En 842, les *Serments de Strasbourg* partagent l'empire entre les fils héritiers et attestent pour les linguistes la naissance du gallo-roman qui deviendra plus tard le français.

La royauté se montrera également très libérale sur ce sujet, le seul événement notable sera l'ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539 faisant obligation de rendre la justice en français. On notera que cette déclaration vise expressément le latin en usage dans les prétoires et non pas les parlars régionaux de l'époque.

À la veille de la Révolution, le français de la cour occupe une place prépondérante grâce au travail passionné des grammairiens et des écrivains et déborde même les

limites du royaume pour s'étendre aux cours étrangères comme l'atteste le concours de 1783 de l'académie de Berlin sur l'universalité de la langue française.

Avec la Révolution, la politique linguistique, jusqu'alors très libérale, change complètement. Les idées révolutionnaires ne peuvent se répandre parmi le peuple que si celui-ci parle la même langue, le rapport de l'abbé Grégoire montre que ce n'est le cas que pour la moitié environ de la population. Bien que cette supposition soit manifestement erronée ; les idées n'ont pas besoin du support d'une langue particulière pour se transmettre. L'idée d'une langue commune, dès lors que sont respectés les idiomes régionaux, apparaît comme légitime. Mais très vite cette vision est dépassée sous prétexte que les campagnes sont moins perméables aux idées modernes que les villes, on en vient à considérer les idiomes locaux et autres patois non seulement comme une gêne ou un obstacle mais littéralement contre-révolutionnaires. Les langues régionales deviennent l'ennemie de la révolution, elles doivent disparaître. L'étonnant est que cette idée particulièrement néfaste pour le développement culturel perdure jusqu'à aujourd'hui non plus sous sa forme initiale évidemment mais dans l'idée que la reconnaissance des langues régionales serait un danger pour la République.

Certains datent l'émergence de la nation de l'époque révolutionnaire, de Valmy plus précisément, beaucoup sont d'un avis contraire mais nous n'entrerons pas dans ce débat, en revanche ce qui apparaît c'est qu'il ne suffit pas de crier « Vive la nation » pour que celle-ci existe, il faut que les individus qui la composent prennent conscience qu'ils appartiennent à une même communauté, qu'ils ont un passé et un destin communs. Autant la France s'était montrée précurseur dans ses efforts pour créer une langue nationale et faisait l'admiration de nombreux pays européens autant ses initiatives dans la construction de l'identité nationale furent tardives ce qui s'explique en partie par les idées uniformisantes de la révolution et du rejet du capital culturel traditionnel des provinces de France et de leurs langues.

Il s'agit donc de mettre à jour et de faire l'inventaire de tous les éléments habituels : l'origine, l'histoire, l'expérience, le patrimoine culturel et de les transformer en une aventure cohérente apte à emporter l'adhésion de la communauté toute entière.

Cette recherche identitaire n'est pas antérieure au 18^e siècle d'après l'universitaire A. M. Thiesse dans son ouvrage *La création des identités nationales* : « Rien n'est plus international que la formation des identités nationales » dit-elle ?

Le paradoxe est de taille puisque l'irréductible singularité de chaque identité nationale a été le prétexte d'affrontements sanglants. Elles sont bien pourtant issues du même modèle dont la mise au point s'est effectuée dans le cadre d'intenses échanges internationaux. Tout le processus de formation identitaire a consisté à déterminer le patrimoine de chaque nation et à en diffuser le culte.

La publication en 1761 du poème épique de Fingal composé par son fils Ossian et traduit du gaélique par James Macpherson, marque le début de cette recherche identitaire. L'œuvre rapidement traduite aura, dans toute l'Europe, des conséquences profondes non seulement parce qu'elle entraînera des émules dans les pays voisins mais elle modifiera la vision culturelle centrée à l'époque sur l'héritage gréco-latin au détriment de celui du peuple. L'antiquité gréco-romaine était l'unique source des cultures contemporaines et le classicisme en était le fidèle héritier. L'épopée d'Ossian « prouve » désormais qu'il existe d'autres traditions fondatrices des cultures européennes autochtones et non plus étrangères et qu'on peut en retrouver les chefs-d'œuvre.

L'Europe entière se met à l'ouvrage pour retrouver les fondements de son héritage et de sa culture populaire au détriment de la culture classique et aussi française qui en est la meilleure illustration.

Périodiquement sont mis à jour des trésors d'art populaire enfouis dans les mémoires ou les archives remises à jour et livrées à la passion du public dans tous les domaines que sont l'origine des peuples, la mythologie, les religions, les contes et légendes, la poésie, l'histoire, l'art en général, la langue, l'architecture, les modes, coutumes et traditions etc. Autant d'éléments fondateurs d'une prise de conscience d'appartenance à une communauté de se situer dans le temps et dans un espace géographique.

Herder sera le grand théoricien de cette recherche des identités nationales et plus tard les frères Grimm apporteront une contribution inégalée dans la construction des cultures nationales.

La France imprégnée de classicisme tarde à participer à cette évolution, il faudra attendre la fin de l'époque révolutionnaire pour que des voix s'élèvent comme celle de Volney en 1795, qui affirme qu'il faut recourir à d'autres sources culturelles que la Grèce et Rome et suggèrent que l'on s'intéresse aux antiquités celtiques. Les Gaulois sont élus ancêtres de la nation au détriment des envahisseurs Francs dont se réclame une partie de la noblesse ce qui permet à Guizot d'interpréter la révolution comme un conflit ethnique.

À Napoléon, dont la légende dit qu'il ne se déplaçait jamais sans emporter avec lui le poème épique d'Ossian mais dont on sait aussi qu'il était féru de culture classique, reviendra le mérite de mettre un terme à la révolution, de réconcilier les Français entre eux, l'empire avec la papauté et le peuple avec les deux sources de sa culture classique et populaire.

En 1805, à Paris, sera créée l'Académie celtique qui, grâce au support administratif des préfets créé par Napoléon, permettra de recueillir dans toute la France une riche moisson culturelle et linguistique.

Dans toutes ces recherches identitaires, la langue joue un rôle primordial. Herder sera le chantre de ce support incontournable des cultures et des identités nationales. Il

est bien regrettable que sa philosophie universaliste des cultures ait été détournée de sa véritable intention par un gouvernement totalitaire au 20^e siècle. Cela ne doit pas entacher son mérite, personne mieux que lui n'a œuvré à l'émergence des langues et des identités de toute l'Europe en proclamant à chaque fois leur égale dignité.

« Une langue, une nation », a été à la base de toute constitution identitaire. À la fin du 20^e siècle, chaque État-nation est pourvu d'une langue nationale bien identifiée, normée par des dictionnaires et des grammaires et dont l'enseignement est une des bases fondamentales de l'éducation.

L'histoire de la formation de chacune de ces langues, qui s'étend parfois sur plus d'un siècle, est édifiante. Elle est rarement enseignée dans les écoles, ce qui est regrettable compte tenu de son importance capitale. Ce qui différencie la politique linguistique des États c'est leur approche vis-à-vis des langues minoritaires. Certains États sont très hégémoniques comme la France, d'autres au contraire tolèrent, eu égard à la nécessité d'apprentissage de la langue nationale, les parlers historiques locaux.

Cette construction identitaire des pays d'Europe n'a-t-elle pas eu finalement pour conséquence de dresser de nouvelles frontières culturelles et linguistiques aux frontières géographiques déjà existantes ? Les nations et leur identité exaltées sont-elles à l'origine des conflits dramatiques du 20^e siècle ? Certains le pensent, d'autres ne sont pas convaincus, mais il est évident que la recherche identitaire exalte la fierté nationale et développe le patriotisme, sentiment bien légitime. Toujours est-il qu'à la fin de la seconde guerre mondiale, nation et identité adoptent un profil bas. La mode est au cosmopolitisme et on se prétend plutôt citoyen du monde. Seuls sont acceptés, et encore avec commisération, les efforts identitaires des pays du tiers-monde accédant à l'indépendance.

Un demi-siècle plus tard, la construction européenne, la signature des traités de Maastricht et d'Amsterdam interrogent les gouvernements et les citoyens de tous les pays concernés, l'inquiétude gagne tous les esprits. Que vont devenir les nations et les identités nationales ?

Les États sont réticents à céder une parcelle de leur souveraineté; on reproche au Parlement européen, entre autre, une régionalisation sournoise pouvant amener à plus ou moins long terme à la disparition des nations et des identités nationales au profit d'un gouvernement supranational dans le cadre d'une fédération ou confédération hypothétique.

Devant le danger imminent, on redécouvre les valeurs de la nation, des identités et de la citoyenneté et même le patriotisme ne fait plus sourire. Qu'un parlementaire se croit obligé, il y a quelques semaines à peine, de proclamer « aimer son pays n'est pas un péché » en dit long sur la dégradation du sentiment national largement répandu en Europe. L'identité redevient à la mode comme le montre, entre autre, la déclaration du Premier ministre dans son message de vœux pour 1999, je cite de

mémoire « parmi les nombreux problèmes que nous avons à résoudre, celui de l'identité nationale retiendra toute mon attention. »

Nous laisserons les problèmes de l'Europe en suspens pour nous intéresser plus particulièrement à celui de l'identité et son rapport avec la langue en Polynésie Française.

C'est à un homme d'origine modeste Pouvana'a Oopa, originaire des îles sous-le-Vent, que reviendra le mérite de parler à la fierté des Tahitiens et à leur dignité. Le peuple est touché, il en fera son *Metua*, le père, le guide des Polynésiens pendant toute sa longue carrière politique pleine d'aléas. Bien qu'il comprenne le français il ne s'exprime qu'en tahitien émaillé de versets bibliques et par allégories, forme traditionnelle qu'affectionnent les Tahitiens. Pouvana'a sera l'initiateur du renouveau culturel et politique qui ne s'éteindra pas.

Il faut attendre les années 1960 pour qu'une revendication identitaire apparaisse à Tahiti. Elle est principalement le fait d'étudiants de retour de métropole, dont quelques théologiens en rupture de formation. Leur revendication concerne la langue tahitienne toujours interdite même à l'école et le passé de la communauté gouvernée par l'administration coloniale. Leur action, quoique modeste, articles de journaux, émissions radiophoniques, documentaires, poèmes, est importante, elle initie un processus qui, sous des formes diverses, se prolongera jusqu'à aujourd'hui.

Bien que ces revendications s'adressent à la population, elles n'emportent pas une adhésion massive pour deux raisons : - la première tient à la personnalité des protestataires d'origine urbaine, de famille aisée, en somme, ils revendiquent d'autant plus fort une identité qu'ils ont en partie perdue. La grande majorité de la population quant à elle, que ce soit celle des districts de Tahiti ou celle des îles, mène une vie traditionnelle peu différente de celle de leurs parents, la modernité à cette époque ne les a pas effleurés. Les langues vernaculaires sont parlées quotidiennement, les rapports avec l'Administration, représentée dans les îles par la seule présence d'un gendarme, sont quasi inexistantes. De fait la politique assimilatrice mise en place par l'administration coloniale n'a joué son rôle destructeur culturellement qu'après de certaines familles de la capitale. La population, d'une façon générale, se trouve peu concernée par ces revendications.

Cette seconde raison explique la lente maturation des esprits qui ne s'épanouira que dans les années 1980 et se concrétisera par l'importante décision de l'Assemblée territoriale n° 2036 du 28 Novembre 1980 :

La langue tahitienne est, conjointement avec la langue française, langue officielle du Territoire de la Polynésie Française. Dans les actes juridiques la langue française fait foi.

Cette décision qui n'a pas force de loi, l'Assemblée territoriale n'ayant pas de pouvoir législatif, est néanmoins signée du haut commissaire de l'époque.

Il est difficile d'imaginer l'importance capitale de cette décision sans faire un historique de la situation linguistique en Polynésie qui ne peut prendre place dans ce bref exposé.

Pour résumer, disons que depuis l'Annexion en 1880, la culture et les langues locales sont ignorées ou interdites par l'administration coloniale, la justice est rendue dans une langue incompréhensible du justiciable, l'école est calquée sur celle de métropole et le tahitien est interdit même pendant les récréations sous peine de sanctions. En histoire, comme tout un chacun, on apprend nos ancêtres les Gaulois comme tribut à la déesse « indivisibilité » de la République.

Il faut donc attendre 1980 pour que les langues du pays soient enfin reconnues. Si l'attitude de l'Administration est comparable à celle en vigueur en métropole vis-à-vis des langues régionales, le parallèle s'arrête là ; en effet la langue tahitienne, langue véhiculaire pour l'ensemble de la Polynésie n'est ni régionale ni minoritaire mais la langue du peuple autochtone représentant à l'époque près de 80 % de la population totale.

La décision de l'Assemblée territoriale marque, dans les faits, la fin de la politique d'assimilation, condamnée depuis par le Conseil de l'Europe, et le début d'un renversement de la situation en faveur de la culture locale. Le bilinguisme officiel répond aux vœux des populations pour qui l'adhésion aux valeurs de la République ne doit pas conduire à renier ses origines. Cette décision va créer en Polynésie un climat serein, favorable au développement des deux langues sans pour autant fragiliser la République, bien au contraire.

On remarque que la première revendication identitaire à être satisfaite concerne la langue, tout comme en Europe, nous l'avons vu, son importance n'échappe à personne.

Dans l'enseignement, il faut attendre l'extension de la loi Déixonne de 1951 à la Polynésie, qui interviendra le 12 mai 1981, pour que le tahitien fasse à nouveau sa réapparition dans les écoles, ce qui se produira dès la rentrée suivante.

Cette situation sera officialisée dans le nouveau statut de 1984 au Titre II de l'identité culturelle, art. 90 :

La langue tahitienne est une matière enseignée dans le cadre de l'horaire normal des écoles maternelles et primaires. Cet enseignement est organisé comme matière facultative et à option dans le second degré.

L'étude et la pédagogie de la langue et de la culture tahitiennes seront à cet effet enseignées à l'École normale mixte de Polynésie Française.

À partir de cette date l'évolution sera rapide et l'enseignement du tahitien s'étendra au cycle secondaire puis dans l'enseignement supérieur. Dans le cadre de l'université Française du Pacifique (UFP) mise en place en 1987 seront successivement créés un DEUG de *Reo Ma'ohi* en 1990, puis une licence en 1993.

Enfin en 1997, le ministère de l'Éducation nationale créera, à l'instar de ceux des langues régionales de métropole, un CAPES tahitien-français dont la première promotion, après deux années d'étude et de stage, est sortie cette année.

Hormis l'enseignement, les Tahitiens se saisiront de tous les domaines d'activités culturelles traditionnelles dont certains prendront une ampleur imprévisible comme le chant, la danse, la sculpture ou l'artisanat. De tradition orale et malgré l'école nous restons encore fâchés avec l'écrit, les publications en langue vernaculaire restent trop modestes.

Nous avons vu le cheminement pris par la recherche identitaire au 18^e siècle en Europe. Bien que la Polynésie ne soit qu'à l'aube de sa reconquête culturelle, on peut d'ores et déjà prédire que la société empruntera des chemins bien différents de ceux d'Europe, sa situation n'étant pas comparable.

C'est à la même époque où l'Europe se recherche que les Polynésiens accueillent leurs premiers visiteurs européens. C'est dire que jusqu'au milieu du 18^e siècle la société polynésienne est ethniquement et culturellement intacte ; c'est la terre des hommes comme disent joliment les Marquisiens, le nombril du monde...

Nous connaissons la suite de l'histoire, d'abord, avec les premiers visiteurs, les maladies qui entraîneront les Tahitiens à une situation proche de l'extinction. Puis au début du 19^e siècle, le premier choc culturel de l'évangélisation, la conversion sera chose faite en 1815 et les Tahitiens se répandront dans les îles pour annoncer la bonne parole à leurs frères du Grand Océan. Mais le christianisme n'est incompatible avec aucune culture, les Tahitiens comme d'autres peuples en feront la démonstration, même si le socle profondément religieux de la culture polynésienne vient de s'écrouler. Plus contestable sera l'intervention de missionnaires dans tous les actes de la vie quotidienne et culturelle de la population, les missionnaires seront incapables de dégager du message chrétien leur vécu de la société occidentale à laquelle ils appartiennent. En revanche leur travail sera remarquable au niveau de la langue et de l'enseignement.

En 1842 la France impose le Protectorat. Les missionnaires de la *London Missionary Society* (LMS) s'en vont et seront remplacés par des missionnaires protestants et catholiques de métropole. À partir de 1880, date de l'Annexion, l'Administration mettra en place sa politique d'assimilation, la langue tahitienne disparaît de la vie publique, sur le plan culturel, ce qui n'est pas interdit par l'Administration est déconsidéré par les Églises, c'est la mise en veilleuse d'une culture millénaire, c'est à peine si on tolère quelques manifestations folkloriques pour fêter le 14 Juillet.

Mais compte tenu de sa dimension réduite, Tahiti ne sera jamais une colonie de peuplement, fonctionnaires et colons seront toujours en proportion faible, moins de 5 % par rapport à la population totale.

La vie dans les îles se déroule pratiquement comme autrefois ponctuée désormais par le Jour du Seigneur chaque dimanche, occasion mise à profit par les Églises par le

biais de l'École du dimanche pour apprendre aux enfants à lire et à écrire dans leur langue maternelle. À cela l'Administration ne peut faire obstacle. Par ailleurs, de tradition orale la transmission des savoirs s'effectue comme autrefois dans les familles, les réunions de village et les activités festives. Nous n'avons pas besoin de ressusciter Ossian, il est dans toutes les mémoires, il a pour nom Hiro, Hono'ura, Rata, Tafa'i... et bien d'autres, nous savons qui, pourquoi, comment a été créé le monde, les plantes, les animaux et les humains, nous connaissons le nom du dieu qui a sorti nos îles du fond de l'océan, celui qui a façonné nos montagnes, celui qui a réglé la course du soleil et le nom de la déesse de l'immortalité qui a châtié les humains. La riche mythologie polynésienne avait créé un monde stable, intelligible et cohérent, c'était sa fonction. À défaut d'y croire encore, cette fabuleuse aventure mythologique a laissé, outre une inépuisable source de thèmes folkloriques, un sentiment de plénitude, d'harmonie, de travail accompli.

Malgré un certain métissage, le peuple polynésien est toujours présent et visible, nous portons en quelque sorte notre identité sur notre visage. Nous savons que nous appartenons à une grande famille au-delà des mers, nous parlons tous la même langue. Notre tête est pleine de dieux, de héros d'histoire, de légendes, de généalogies interminables et de tabou de toutes sortes ; nous appartenons à une communauté. Notre identité c'est de faire parti de cette communauté à laquelle nous sommes attachés et que notre isolement a préservée.

Les Polynésiens n'ont donc pas de recherche identitaire à faire sinon à la préserver, améliorer nos connaissances, conserver les acquis, en particulier la langue comme fondement de notre communauté et développer les activités traditionnelles, il s'agit d'une œuvre culturelle plutôt qu'identitaire. C'est en pensant à cette situation particulière que j'ai dite lors d'un colloque en 1992 que les Polynésiens ne sont pas à la recherche de leur identité car ils ne l'ont jamais perdue. Mais l'une nourrit l'autre, il s'agit d'une même recherche, d'un même combat d'un peuple qui veut rester fidèle à lui-même et à son héritage.

Les avatars de l'histoire que nous avons décrits ont bien armé les Polynésiens aux défis futurs qui s'annoncent, dont le prochain s'appellera mondialisation.

La situation linguistique en Polynésie est relativement simple comparée à d'autres pays, nous n'avons qu'une seule langue avec des variantes dans les archipels. Largement majoritaire, le tahitien s'est imposé de lui-même comme langue véhiculaire sans pour autant nuire à ces variantes insulaires toujours utilisées aujourd'hui encore, par une population très réduite pour certaines mais fortement attachées à les conserver. Elles sont d'ailleurs en usage dans l'enseignement maternel et primaire des archipels concernés, et pour certaines enseignées à l'université. Conscient de l'importance à conserver ce patrimoine culturel, le Gouvernement de Polynésie envisage la création d'académies à l'instar de l'Académie tahitienne. L'Académie

marquisienne sera la première à voir le jour l'année prochaine, ses statuts sont en cours d'examen au ministère de la Culture.

Si les demandes du Territoire, concernant l'enseignement des langues vernaculaires, ont été en grande partie satisfaites, celle concernant la reconnaissance officielle de la langue tahitienne ne l'est toujours pas. La signature le 7 Mai 1999 par le gouvernement de la Charte Européenne des langues régionales ou minoritaires avait fait naître des espoirs mais le débat au Parlement pour sa ratification est bien mal engagé. Après avoir été soupçonnées d'être anti-révolutionnaires les langues régionales sont taxées de porter atteinte à la République alors que l'expérience de la Polynésie a démontré tout le contraire.

Renan dans sa conférence à la Sorbonne en 1882 avait défini la nation comme un plébiscite de tous les jours et une fidélité à un héritage commun. Il n'a pas cru bon mettre la langue en exergue comme le conçoit l'idée populaire que c'est le français qui a fait la France. Si son rôle fondateur ne peut être exclu, il faut aussi créer une dynamique par l'adhésion à des valeurs et à un projet commun qui nourrit en permanence le désir de vivre ensemble. Ce plébiscite ne peut exister que si chaque individu et chaque communauté dans leur diversité trouvent les conditions de leur épanouissement.

Des voix toujours plus nombreuses s'élèvent pour le demander.

Je terminerai donc en citant celle de Georges Lemoine clôturant son discours de remerciements lors de la remise de la médaille de l'ordre de Tahiti nui par le Président du gouvernement de Polynésie Française :

La République sera grande dans la reconnaissance de sa diversité non dans son exclusion.

Bibliographie

- Abou S., 1981, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos.
- Faberon J.Y., & Gauthier Y., 1999, *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*. Centre des Hautes études sur l'Afrique et l'Asie moderne, Paris.
- Rouland N., 1998, *Introduction historique au droit*, Paris, PUF.
- Thiesse A.M., 1999, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil.
- Tryon D., & De Deckker P., 1998, *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Bordeaux, Cret, Collection « îles et archipels », No. 26, 190 p.

Construire un espace intellectuel océanien¹

Eric Waddell

Avertissement

Le texte qui suit prend la forme d'une réflexion inspirée de mon expérience de la dernière décennie dans le Pacifique, à titre de chercheur occasionnel et d'observateur permanent, bien sûr, mais surtout en tant qu'enseignant aux Fidji (université du Pacifique Sud) ayant été appelé à faire de brefs séjours aux Hawaï (université d'Hawaï), en Nouvelle-Calédonie (université de la Nouvelle-Calédonie), et à participer à bon nombre de colloques régionaux. À la différence du chercheur dont le vécu océanien se limite à quelques passages " sur le terrain ", cette situation privilégiée m'aura permis d'être le témoin d'une classe intellectuelle océanienne en pleine formation ; et ainsi, d'écouter sa parole, accompagner le déroulement de ses revendications et assister à sa configuration progressive.

À vrai dire, c'est à partir de quelques publications seulement, aussi bien dans le domaine scientifique que littéraire, et de quelques événements ponctuels émanant de plusieurs pôles géographiques [Honolulu, Suva, Nouméa, Auckland...], que se façonnera un réseau d'intellectuels ne comptant que quelques dizaines de personnes au maximum. Variant dans l'espace et le temps, il s'agira d'un ensemble fragmenté, voire fragile et même conditionnel, mais où s'inscriront des préoccupations et des thèmes communs revenant constamment : soit d'être entendu et compris, lente ré-appropriation du *mana* (pouvoir, puissance, influence) perdu.

Ce que j'aimerais signaler avec force, en ce qui me concerne, c'est l'impact d'un événement marquant à Honolulu, en 1995 : à savoir la tenue du colloque " Terrain

¹ Une première version de ce texte a été présentée à Nouméa en juillet 1999, dans le cadre du symposium sur " Les identités dans le Pacifique ", et une deuxième version à Paris en décembre 1999, dans celui du cycle de séminaires PRODIG/PACIFICA sur le thème de " l’Affirmation identitaire et territoriale dans l’aire Asie-Pacifique ”.

contesté : savoir et pouvoir dans le domaine des études océaniques », dominé en fait par des chercheurs océaniques. C'était une première, et ce fut une révélation de voir enfin des ressortissants jusque là étudiés par les autres, reprendre possession de leur propre parole. Depuis, on a mis au point le programme de conférences publiques de l'ADCK (Agence de développement de la culture kanak), à Nouméa, et du Centre océanique, *Oceania Centre*, à Suva. Venant marquer le passage de l'oral à l'écrit, plusieurs maisons d'édition régionales apparaîtront alors, de même que des revues insulaires, telles *Mwà Vée*. On remarquera également, dans la liste des contributeurs aux revues universitaires dites " internationales ", genre *The Contemporary Pacific*, la présence de plus en plus significative de chercheurs océaniques.

Parmi ces intellectuels, il importe de mentionner Epeli Hau'ofa et Konai Thaman (Tonga), Teresia Teaiwa (Banaba), Tarcisius Tara Kabutaulaka et David Welchman Gegeo (Iles Salomon), Déwé Gorodé (Nouvelle-Calédonie), Vicente Diaz (Guam), Haunani-Kay Trask (Hawaï), Duro Ra'apoto (Polynésie française), Sia Figiel (Samoa), sans oublier le grand absent, Jean-Marie Tjibaou (Nouvelle-Calédonie). Ce qui frappe d'abord chez ces penseurs océaniques ayant connu pour la plupart des parcours universitaires classiques, c'est l'absence de préoccupations strictement disciplinaires, ainsi qu'un constant va-et-vient entre savoir scientifique et création littéraire, bref entre l'oral et l'écrit.

En 1993, dans le cadre du programme d'activités marquant le 25^e anniversaire de l'université du Pacifique Sud² (USP), j'ai prononcé une conférence publique portant sur Jean-Marie Tjibaou et dont le titre se lisait comme suit : *Kanak Witness to the World* (Témoignage kanak devant le monde). En y repensant, je dois avouer que j'étais nerveux, extrêmement nerveux. Au cours des semaines qui avaient précédé l'événement, je ne sais combien de fois j'avais repris le texte, tant je me sentais " sur la corde raide ". C'était comme si je me lançais en terre inconnue, pour la première fois. En vérité, c'est à peine si je comprenais les raisons de ma propre angoisse.

Il y avait sans nul doute le fait que, dans le monde universitaire, les sympathies de la plupart de mes consœurs et confrères allaient vers Djubelly Wéa ; celui qui, dans un ultime geste de désespoir, avait abattu Jean-Marie, à Ouvéa, en mai 1989. Djubelly était un homme qui avait vécu plusieurs années à Fidji, maîtrisait bien la langue anglaise et envoyait régulièrement des étudiants kanak parfaire leur formation à l'USP. À vrai dire, il rêvait d'établir dans son île calédonienne une antenne de l'université du Pacifique Sud et espérait sans doute, en bout de ligne, que le peuple kanak allait sortir

² L'université du Pacifique Sud (*The University of the South Pacific*) est une institution régionale anglophone de haut-savoir, desservant quelque 12 pays du Pacifique insulaire, et ayant son siège social et sa principale antenne aux Fidji.

du giron franco-français pour s'inscrire sinon s'intégrer dans la mouvance du Pacifique anglophone. Cependant, on aimait aussi Djubelly Wéa parce qu'il apparaissait, aux yeux de ses défenseurs, comme un homme intègre et qui ne faisait pas de compromis. Bref, un pur et dur, un intransigeant.

Jean-Marie Tjibaou présentait, par contre, aux yeux de plusieurs, un profil et des contours beaucoup plus imprécis. Il ne parlait pas anglais, parcourait peu le Pacifique anglophone en quête d'alliances éventuelles, et surtout ne remettait pas en question son appartenance à l'espace culturel franco-français. C'était un modéré qui cherchait toujours trop, dans l'esprit de ses détracteurs, la voie du compromis. En d'autres mots, un faible, et peut-être même, un " vendu " (au sens québécois du terme).

À l'origine de mon angoisse, c'était bien plus que le simple choix du personnage qui se détachait. Je savais trop bien qu'en cherchant à explorer les fondements de la pensée de Jean-Marie Tjibaou, et en tentant, si on veut, de traduire et transmettre sa parole, il allait falloir me mettre à nu devant mes collègues et amis océaniens d'en face. Et, j'allais rentrer de plein pied dans leur univers le plus intime : celui de la parole, celui de la pensée, celui des valeurs. Ainsi, avais-je le sentiment que j'allais dévoiler un peu l'être océanien, " pénétrer à l'intérieur des codes de la tribu ". Et ce, pour un *palagi* (Européen, étranger) de passage, quelle arrogance et quelle présomption ! Quel risque à courir autant pour eux que pour moi.

C'est alors qu'en parcourant l'un de mes carnets de voyages surgirent ces mots qui m'avaient fait si souvent réfléchir alors que je découvrais la parole d'un activiste océanien :

Aussi longtemps que nous [Hawaïens] conserverons les clefs des trésors de nos temples, nous sauvegarderons toute notre richesse spirituelle. Si nous donnons ces clefs à des Haoles [Étrangers, Blancs] indiscrets, ils s'empareront de notre connaissance pour faire de nous des pauvres. Ce que nous savons et ce qu'ils ignorent, voilà tout ce qui nous reste.

Bien que reconnaissant d'emblée le bien-fondé et la légitimité d'un tel sentiment - qu'on entend par ailleurs formulé de manières différentes, un peu partout dans le Pacifique - j'étais néanmoins convaincu que le savoir océanien proposait des éléments de réponse essentiels aux besoins pressants de dialogue interculturel et dont dépendait notre avenir à tous.

Comment exprimer avec plus de précision ce que je ressentais et ressens toujours ? J'ai quelquefois l'impression qu'en Europe et en Amérique on peut dire un peu n'importe quoi sur le Pacifique. Que ce soit à titre de provocations ou pour jouer le jeu des modes intellectuelles, on peut pratiquement tout dire et dans le fond cela n'a pas d'importance. Mais en Océanie même, c'est comme si la vérité était là, droite devant nous, incontournable, et qu'on ne peut y échapper. Et pourtant !... Au-delà de la parole de tous les Océaniens qui ont le courage de s'affirmer, demeure une certaine retenue qu'on appréhende à travers cette gêne et ces regards fuyants qui en disent long sur la condition

vécue ! Quelque chose nous prend à la gorge, nous révélant indiciblement toute l'angoisse et la souffrance des peuples ayant été si longtemps contraints d'assimiler la connaissance, la mémoire et l'histoire de l'Autre, sans pouvoir révéler et imposer les leurs en contrepartie !

Je crois que j'ai réussi alors, dans ma conférence, à relever le défi de donner expression à toutes ces contradictions angoissantes. Si bien que le lendemain, je me retrouvais inondé par les nombreux témoignages de collègues ou d'étudiants et qui tous partaient du cœur. L'une des réactions que j'ai reçues, émanant d'un historien salomonais, se détache avec force, et depuis, n'a pas cessé de me toucher :

Les idées et les défis formulés dans la conférence m'ont amené à apprécier, à être fier, et ressentir de l'estime pour moi-même et pour ma société, m'écrivait-il.

Je suis resté debout tard dans la nuit, pensant à l'homme qui est à l'intérieur de moi. Un homme qui a vécu des milliers d'années. Il m'a adopté à ma naissance d'une mère qui l'avait adopté avant moi. Il a hérité de moi, tout comme j'ai hérité de lui, et il a vécu en moi, tout comme j'ai vécu en lui. À travers les années, depuis la fin du XV^e siècle, il a été subjugué, marginalisé et peut-être même oblitéré par des étrangers qu'il avait accueillis, en tant que visiteurs, dans sa maison. Pendant des années il a somnolé, mourant, pendant que je restais indifférent et silencieux; moi, qu'il a nourri et alimenté pendant des années avec ses sages paroles et une expérience de vie sur cette terre, des siècles durant.

Je ne sais pas comment vous remercier, vous l'homme blanc qui avez fait renaître l'homme en moi. L'homme en moi n'a pas de mot pour dire " merci ". Ce n'est pas parce qu'il n'apprécie pas, mais plutôt parce que l'appréciation est si profonde qu'il n'existe pas de mots pour l'exprimer. De plus, c'est parce que l'homme en moi sait que ce qui est donné sera un jour retourné, rendu. Pas de votre vivant peut-être, mais du vivant de vos petits-enfants ; parce que, pour l'homme en moi, les relations et les valeurs humaines n'ont pas de limite dans le temps.

Depuis l'homme en moi, il y a des mots qui arrivent en miettes. Mon grand-père me disait : " quand je mourrai, jetez de la terre sur ma tombe, mais ne jetez pas mes mots ". Je crois qu'il avait raison. L'homme en moi est la parole qui perdure. Il est ce que les anthropologues et d'autres savants appellent " la société mélanésienne ". Il fait partie de moi, et moi je fais partie de lui.

Je suis fier qu'il soit en existence [cet homme] et je le respecte tout comme il me respecte. À travers lui et à travers les expériences que je recueille ailleurs, une société meilleure peut être construite pour tous.

Nous avons toujours existé, deux personnes à l'intérieur d'une seule, mais parfois sans nous en rendre compte.

Vous, professeur Waddell, tagio tumas... pour avoir permis à chacun de prendre conscience de l'existence de l'autre.

Vous savez, j'ai pleuré des larmes chaudes à la lecture de cette lettre trouvée sous la porte de mon bureau, ce matin-là.

Mais, qu'avais-je donc fait au juste dans le cadre de cette conférence ? D'abord et surtout, je crois que j'avais laissé parler Jean-Marie Tjibaou. en traduisant tout simplement et en transmettant ses paroles. Des paroles qui étaient moins les siennes que celles de ses ancêtres et de sa civilisation. Des paroles qu'il adressait à la fois aux siens, à l'ensemble des habitants de la Nouvelle-Calédonie, aux autres Océaniens, à la France, à la communauté internationale et enfin, qu'il offrait au monde. À tout le monde.

Je suis à peine intervenu en cours de processus. Au mieux, j'ai raconté l'itinéraire de Jean-Marie, en le replaçant dans le cadre d'un peuple et d'un pays pris " dans la tourmente ", et en regroupant ses réflexions autour de quatre grands thèmes : l'être, la parole, le temps et la terre.³ J'ai réfléchi également à son désir profond de construire et de jeter des passerelles entre les civilisations mélanésienne et européenne, entre le passé et l'avenir, entre le local et l'universel, entre l'éphémère et l'éternel. Et j'ai fait part de la conviction profonde qui l'habitait par-dessus tout et qui l'amenait à dire que la civilisation mélanésienne était une civilisation " chaude " et spirituellement riche, alors que la civilisation occidentale se retrouve " froide " et caractérisée par un grand vide spirituel. D'où surgissait la proposition, si on voulait bien écouter Tjibaou, que la culture kanak, tout comme la culture mélanésienne et la culture océanienne dans son ensemble, contenait et contient quelque chose d'essentiel et de fondamental à offrir " pour la suite du monde ".

En donnant la parole à Jean-Marie Tjibaou, c'était comme si je... ou plutôt ce dernier libérait d'un fardeau énorme l'assistance qui écoutait sa voix et son chemin. Étonnante et significative réaction pour les habitants d'un univers que les chercheurs occidentaux prétendent si bien connaître, s'il faut se fier ici à la quantité quasi-illimitée d'études ethnographiques qui reposent sur les rayons de nos bibliothèques universitaires.

En y repensant bien, deux mots émergent particulièrement de la courte réflexion de mon collègue salomonais : parole et silence. Commençons avec le silence.

Il y a bien sûr les hésitations et les silences faisant partie du discours même de Jean-Marie. " Je parle comme les idées me viennent ", affirmait constamment ce dernier ! Et, puisque les idées viennent de loin, il faut se mettre attentivement à leur écoute et les laisser arriver à leur rythme. C'était ainsi qu'il tentait parfois, par ces échanges de silence et de parole, d'évaluer ses interlocuteurs européens et tous ces émissaires d'une

³ Voir Waddell, 1994.

civilisation occidentale qui a tellement peur du silence ! Peut-être parce que les Occidentaux n'ont souvent plus de mémoire du silence ou oublient peut-être qu'ils en ont eu un jour, s'il faut rappeler, à leur sujet, les mots de l'écrivaine samoane Sia Figiel faisant allusion aux " *No memory people* " [peuples de la non-mémoire].

Comment chercher, en effet, la parole des ancêtres et leur sentiment vis-à-vis cette parole si on ne se met pas d'abord à leur écoute ? Devant une telle interrogation, Déwé Gorodé a eu un jour la réponse que voilà :

Nous n'apprenons pas seulement par la parole, parce que c'est dans le silence que se manifestent nos dieux; dans le silence du rêve ou de la solitude où on peut les entendre, et où ils peuvent nous apprendre des choses. Cela peut être dans le silence du rêve, le silence du sommeil ou le silence d'un lieu, par la voix du vent dans les arbres, ou par une brindille qui tombe là, à nos pieds, à terre⁴...

Toutefois, un tout autre silence règne encore en Océanie et c'est celui dont il est question ici : celui que Jean-Marie a réussi à briser, l'espace d'un soir, à Suva. Car partout, autour des îles, existe un silence terrible. Celui qui provient d'abord de la rupture de transmission de la connaissance et du refoulement des connaissances sous le masque d'une culture importée ; et aussi, ce silence encore plus sournois et dérivant de cette pratique qu'a l'Occident de vouloir confiner les gens à leurs particularismes culturels locaux et ainsi, à les refouler dans un exotisme tout insulaire qui les place spontanément en marge, en dehors ou dans un irrémédiable ailleurs. À l'origine, il s'agissait là d'une stratégie bien planifiée par les missionnaires et les régimes coloniaux. Il fallait absolument briser les *tapu*, effacer les grands mythes, casser tout lien avec le passé, voire avec la terre même dans laquelle s'inscrivait ce passé, et les priver tous de leur *mana*. Mais, les temps ont changé, s'efforce de répéter le discours libéral actuel. Et pourtant, nous sentons tous très bien, d'instinct, que la trajectoire reste essentiellement la même, comme le manifestent tous les jours nos institutions d'enseignement, ayant pris la relève sur la dissémination de religions imposées. Pour entrer, en effet, dans une salle de cours, l'étudiant océanien doit faire une croix sur son passé et sur son savoir ancestral. On est bien forcé d'admettre ici que l'étudiant mélanésien, afin d'avoir accès à l'Occident, doit se livrer corps et âme à ce " nouveau savoir ". Matière. Méthode. Grille d'analyse. Vocabulaire. Il lui faut alors s'assimiler au regard que l'Autre n'a cessé de jeter sur lui. Et tout autant saisir le véritable sens du mot " environnement " ou l'idée de " foncier ". Comment alors arriver pour nous tous à méditer sur les implications et les conséquences de tels concepts vis-à-vis de la culture d'origine ! Tout est nouveau. Le rapport à la parole venant, d'entrée de jeu, modifier toute relation mentale.

Or, la réalité la plus difficile à saisir pour un étudiant océanien procède de cet étrange rapport que l'Occident entretient avec la parole écrite ; parole qui ne peut s'exprimer qu'à

⁴ Voir Gorodé, 1998, pp. 80-81.

travers l'exploitation compulsive de notes et de références bibliographiques. Et, par-là, l'obsession systématique de la société occidentale avec le plagiat. En Occident, la parole est devenue propriété privée. Étroitement liée à une culture livresque, la parole appartient toujours à quelqu'un, à un individu, à celui qui a prononcé tel mot ou telle expression pour la toute première fois. Ainsi, la source doit-elle être indiquée. C'est exactement dans cet ordre de rapports que réside la propriété intellectuelle qu'on prétend détenir sur des gens, sur des peuples et... sur ce qu'on appelle parfois " mon peuple ". Un tel bien devient vite marchandé à la bourse universitaire mondiale, souvent pour des mises assez élevées. Savoir local, débat intellectuel, grande théorie: tout est objet d'exclusivisme et de négociations quant au droit d'auteur.⁵

Par sa logique, son contenu et ses contraintes, c'est cette autre parole qui condamne des générations successives d'écoliers et d'étudiants inscrits aux universités à se réfugier dans le silence, pour se transformer, selon Patrice Godin, en cet énigmatique et combien frustrant (du moins pour les enseignants) " enfant silencieux⁶. "

Or, nous savons tous qu'un individu n'existe pas en dehors de son rôle social, en Océanie, et que la parole appartient donc à tout le monde et à personne. Elle vient de loin, de très loin, cette parole. Elle traverse les gens et les générations ; elle change de forme, de rythme et de vitesse et accélère ou hésite, un peu comme une rivière coulant vers la mer. Elle est également imprégnée de rituels, se repose sur des fleurs, flotte dans le vent, hésite encore, perchée, posée momentanément sur la bouche d'un être vivant. Oui, elle se transforme et se traduit, en battements de tambour, en chants, en serments, en conversations modulées sous les dialogues que s'échangent les flûtes de pan. À la fois secrète et partagée, elle se raidit et s'assèche, cette parole, sitôt posée sur papier, pour agoniser dans les notes infrapaginales, parce qu'on aura fait d'elle un corps entièrement figé⁷.

Incidentement, je pense souvent au regard qui émane des étudiants universitaires ni-vanuatou, wallisiens, futuniens, samoanes et tongiens, que ce soit à Nouméa ou à Suva. Je les vois et les revois toujours ces étudiants, installés au fond des salles de cours, le sourire un peu gêné, les yeux un peu fuyant et la tête légèrement baissée.

⁵ Autrement dit, la notion même du plagiat est une création de la civilisation dominante, qui affirme que la vérité - donc l'autorité - d'un récit dépend de l'identification des sources.

⁶ Ceci dit, il existe dans les mœurs océaniques une toute autre dimension à ce type de comportement, à savoir le respect de la parole des aînés.

⁷ Je réfléchis parfois à ce titre de " missionnaire " dont on coiffe les enseignants de passage à Nouméa ou à Papeete, et je me demande si c'est seulement par pur hasard qu'on utilise un tel terme ou s'il ne s'agit pas là d'un héritage plus important qu'on ne pense et qui se retrouve jusque dans le sens même attribué à la parole ?

Toute cette attitude de l'être en retrait et s'enveloppant d'un silence énigmatique, du moins dans ses rapports vis-à-vis des enseignants.

Faut-il encore le répéter, le regard que les chercheurs occidentaux jettent, par contre, sur l'Océanie est une chape froide et foncièrement autoritaire. C'est une attitude qui enveloppe le passé d'un épais chloroforme et qui lui enlève tout pouvoir pour laisser les gens dans un état d'anomie et de désespoir culturels profonds, les condamnant à l'isolement et au silence.

Il est paradoxal de constater combien cet Occident, qui affirme pourtant être si ouvert aux richesses et aux différences culturelles, se comporte en même temps comme l'unique détenteur de l'humanité moderne, faisant de l'Autre un être qui doit évoluer à son image ou mourir. Le savoir scientifique, malgré ses prétentions, est loin de faire exception à cette règle, avec son incroyable capacité à vouloir tout expliquer, tout analyser, tout comprendre et... ne rien imaginer !

Un collègue et ami salomonais me faisait remarquer ce qui suit, il y a quelques années. Cela fait trente ans, disait-il en substance, que nous écrivons sur les systèmes fonciers dans le Pacifique, et en dépit de rayons entiers de livres et d'articles, ainsi qu'une succession interminable de conférences, ce travail nous a mené nulle part. Sauf si nous considérons la tragédie de Bougainville comme étant le fruit empoisonné de nos labeurs. Pourquoi alors ? Parce qu'à son avis nous n'avons pas écouté. Nous n'avons fait qu'analyser, interpréter, traduire, codifier, évitant ainsi systématiquement de saisir, par exemple, jusqu'au sens du mot " terre " et sa valeur géographique dans l'esprit des peuples !

Déjà, à l'époque de la colonisation allemande du Pacifique, au tournant du XX^e siècle, les gens de Yap utilisaient la métaphore de la pirogue brisée, pour décrire leur solitude et leur impuissance, et, en même temps la perte systématique de mémoire dont ils se voyaient impartis !

Que faire, alors, sinon retrouver, avec urgence, la parole qui donne accès à la mémoire. C'est l'écrivain uruguayen Eduardo Galeano qui nous rappelle que " pour les navigateurs en quête de vent, la mémoire est un port où lever l'ancre ". On ne pourrait pas dire mieux pour bâtir le destin océanien.

Nos ancêtres ne sont pas des Gaulois ou des descendants directs de Mozart. Nous ne sommes pas des hommes d'ailleurs. Nous sommes des hommes sortis de cette terre

affirmait Jean-Marie Tjibaou, en parlant des siens, le peuple kanak. Quelle est donc la parole émanant de cette terre, quelle est la mémoire apportée par les ondes du Grand Océan, quelles sont les connaissances qu'il importe de puiser et transmettre sur les gens et les pays d'ici, afin de mieux négocier et mieux dialoguer avec tous les mots

venus d'ailleurs et imposés par osmose avec les impératifs de l'enseignement formel ? Bien sûr, en affirmant la spécificité fondamentale de son peuple, Jean-Marie savait fort bien qu'il importait, au départ, d'œuvrer au niveau des idées.

Et c'est exactement ici que se situe le défi de construire un espace intellectuel océanien. Comment produire un espace de référence dans lequel les gens pourront s'inscrire et se reconnaître, individuellement et collectivement, localement et régionalement ? C'est là un chantier de l'esprit où se retrouvent de nombreux intellectuels océaniens depuis l'époque même des indépendances nationales, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, aux Fidji, à Hawaï, à Guam, en Nouvelle-Calédonie et, également, en " Terre du long nuage blanc... " (*Aotearoa...* ou Nouvelle-Zélande).

Ainsi, le grand défi intellectuel qui nous incombe à tous est-il celui de faire connaître la pensée océanienne. Tout d'abord, aux Océaniens eux-mêmes qui traversent nos institutions d'enseignement en quête d'une formation pour se lire eux-mêmes et lire le monde, et ensuite à cet Occident en panne d'inspiration qui se cherche partout un nouvel espoir et une nouvelle vision.

Or, quel est le contenu de cet espace intellectuel en devenir, quelles sont les revendications de ses principaux acteurs, leurs observations et leurs analyses ? Le sujet est vaste et la production littéraire et scientifique océanienne déjà considérable et je ne peux donc qu'en donner quelques aperçus ici.

Il importe de constater d'abord que le champ des connaissances, voire du savoir océanien, est un " terrain contesté ". Et je reprends ici, consciemment, le titre du colloque d'Hawaï, lequel avait fait fuir, dès la première journée, de nombreux participants de l'Occident qui s'y étaient inscrits. Il y a actuellement une lutte en cours pour occuper la tribune et dont l'objet est de négocier le passage de l'étude d'une culture autre à celle de l'étude de sa propre culture, pour sortir du piège terrible de l'exotisme dans lequel l'insulaire est constamment refoulé. Le but ultime d'une telle lutte est d'éliminer la cassure au cœur de l'expérience intellectuelle occidentale, à savoir entre le " là-bas " (le lieu du terrain, de la recherche, de l'exotisme et des êtres humains - celui des sentiments et des émotions, donc de l'expérience) et l'" ici " (le lieu du discours universitaire, des concepts, des théories et des notes de terrain - celui des informateurs et de la raison). Cette génération montante, faite de gens qui vivent et étudient simultanément leur propre culture, arrive non seulement d'un lieu géographique autre mais également d'un passé autre⁸. La génération de leurs parents et celle de leurs grands-parents sont peuplées, pour citer un chef maori :

Des morts vivants qui sont restés pour pleurer le rapt de la mer, de la terre, de la nourriture et des gens.

Avec un tel bagage culturel et historique, la nouvelle génération d'intellectuels océaniens est amenée non seulement à s'opposer aux théories scientifiques et au

⁸ Voir Geertz, 1989 et Teaiwa.

corporatisme disciplinaire qui ne sont que des grilles occidentales et des entraves à la promotion du savoir océanien, mais elle doit forcément s'exprimer autrement, trouver un nouveau mode et une liberté nouvelle. Comment s'adresser au cœur... et aux ancêtres sans refuser la raison, d'une part, et comment affirmer, d'autre part, son appartenance aux lieux, tout en refusant de se laisser encercler par l'Occident dans ces mêmes lieux ?

Le défi est de taille et c'est pourquoi la lutte qui se déroule sur ce terrain est parfois âprement contestée et connaît des dérapages, notamment à Hawaï et en Nouvelle-Zélande et ce, pour des raisons ethniques et historiques évidentes.

Prêtons l'oreille à ces paroles adressées en 1974 à l'archéologue Bertrand-F. Gérard (IRD), par un vieux Tahitien qui tenait le rôle de prêtre et de maître de cérémonies lors des manifestations folkloriques qui se déroulaient chaque année sur un *marae* restauré par la Société des études océaniques :

Toi, Européen, tu fais de notre passé ton métier, tu en vis alors que nous en mourons, car c'est au nom de notre passé que l'on nous a condamnés à être chrétiens, cessant ainsi d'être nous-mêmes. De notre passé nous ne savons plus rien, et le peu que nous en savons encore nous ne te le dirons pas. Tu étudies les pierres, mais nous sommes, nous, l'âme de ces pierres, nous sommes ce que tu ne peux comprendre.

Rechercher ce passé pour qu'un Européen l'apprenne à nos enfants qui ne parlent plus tahitien, nous ne le voulons pas. Je préfère pour eux le mystère des explications des vieux qui n'existent plus. Ils sauront que les vieux ont su et garderont en eux la nostalgie de leur être, alors que si tu leur expliques le passé à ta façon qui n'est plus la nôtre, ils deviendront des Européens comme ceux des Hawaï qui ne sont plus que des Américains à la peau brune, qui sont des Américains que les Américains ne veulent pas. Si ce que tu nous dis est vrai, que tu t'intéresses aux Tahitiens et à leur passé, si tu veux vraiment protéger ce passé, alors rentre chez toi car, ici, tu n'es qu'un voleur⁹.

Et voilà pourquoi quelques intellectuels insulaires, issus des peuples encore colonisés et surtout minorisés affirment à l'occasion qu'eux seuls ont le droit d'étudier leur propre culture, et d'assister aux conférences où il est question de cette culture.

Une réaction prônant l'exclusion systématique s'avère tout de même un phénomène marginal, mais elle exprime une exaspération qu'on ne peut passer sous silence. Et c'est ainsi que pour mieux comprendre ce qui se passe *in toto*, il importe d'ajouter une autre voix, d'écouter un autre appel, diffusé d'ailleurs le plus souvent sur les mêmes tribunes. "Redonnez-nous notre *mana*, lequel nous appartient de toute façon."

⁹ Bertrand-F. Gérard, in Julien et al. dir., 1996, p. 65.

Qu'est-ce qu'on veut dire par *mana* ? Souvent les Occidentaux l'entendent comme revendication purement politique : celle de la réappropriation des instruments du pouvoir. Or, le *mana* est bien plus que cela, puisqu'il évoque l'esprit, l'âme, l'affection et le mystère qui sont aux sources du pouvoir. Le *mana* est la voix des ancêtres et le treillis de filiations par rapport au passé et aux lieux de l'être. Le *mana* est donc à l'origine d'un autre regard sur le monde et fait référence aux sentiments qui se cachent derrière les faits, et à cette angoisse, ce sentiment profond d'inquiétude que tant de chercheurs occidentaux ont ressenti dès leur première incursion en Océanie. Cet espace terre-mer formant en quelque sorte le verso de l'Occident.

En évoquant le *mana*, les penseurs océaniens s'engagent dans une lutte pour reprendre propriété du savoir, le leur, en posant comme exigence qu'il soit réintégré au contexte social et culturel dans lequel il est conçu et exprimé. Ce qui veut dire que ce savoir doit être exprimé autrement et conduire, donc, à un nouveau langage permettant qu'il soit entendu autant par les Océaniens que par l'ensemble de la communauté scientifique internationale. Comment faire en sorte que la voix d'une civilisation ancienne, devenue muselée par rapport à elle-même, soit redonnée à ses propres ressortissants au point où elle puisse influencer pleinement le destin du monde pour le bénéfice de tous ?

Je m'explique, en relatant une anecdote souvent entendue en pays kanak de Nouvelle-Calédonie. Une fois, Jean-Marie Tjibaou était en train de traverser un des ponts sur la Seine, près de l'église Notre-Dame, où il avait l'habitude d'aller prier avec sa femme lorsqu'ils passaient à Paris. Devant les milliers de personnes qui avançaient vers lui, sur les trottoirs, ce dernier était frappé par le fait qu'il ne connaissait personne, que personne ne se connaissait, et qu'il s'agissait tout simplement d'une mer d'individus, tous seuls en fait. C'est alors qu'il s'est rendu compte, à ce moment précis, qu'en l'espace de quelques minutes il avait croisé plus de gens qu'il pourrait en rencontrer dans son propre pays à l'intérieur d'une année entière ! Et... dans son pays, il connaissait tout le monde. Ce qui l'a frappé c'est de constater jusqu'à quel point la liberté individuelle occidentale est froide et anonyme, et combien, en contrepartie, la société kanak est chaude et conviviale.

Chaud et froid cette dualité évoque bien la dichotomie entre deux façons de pensée et deux manières d'être au monde, deux civilisations. C'est là une distinction qui nous amène au cœur de l'Océanie et à la compréhension de laquelle je donnerai deux exemples, l'un provenant de la plume d'un chercheur occidental et l'autre exprimée par un des penseurs-clef de l'Océanie contemporaine.

Bill Clarke est un géographe culturaliste ayant séjourné longtemps dans les îles et qui, un peu comme Joël Bonnemaison, aura connu un certain dépassement, “ devenant un peu poète, rêveur, philosophe, sans cesser en aucun moment, cependant, de se sentir géographe¹⁰ ”. Dans un article publié en 1994, intitulé *Learning from Ngrapo: Indigenous Knowledge and Sustainable Agricultural Development* il rendra hommage à un homme, et, à travers lui, à tous ces insulaires, qui lui auront enseigné tant de choses, les rendant par le fait même non pas informateurs mais maîtres à penser. C'est cette expérience particulière - certains diraient “ transformation ” - qui amènera Bill Clarke à réfléchir sur la façon toute occidentale d'extraire spontanément le savoir d'un peuple et du contexte dans lequel il est exprimé. Processus qui aura comme conséquence directe non seulement de le déformer, mais de le rendre, finalement, inutile ou impuissant envers lui-même.

Plus spécifiquement, Clarke affirme que si le savoir indigène - *indigenous knowledge* ou *IK* comme on le dit dans le jargon accrédité -, tellement recherché à l'heure actuelle comme valeur écologique transcendante, est délocalisé, il ne peut plus alors jouer ce rôle que les chercheurs étrangers veulent bien lui accorder dans la promotion du développement durable.

Ayant vécu longtemps parmi les cultivateurs des Hautes-Terres de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, Bill Clarke illustre ses propos en faisant référence aux jardins (plantations) de ces derniers. Les chercheurs occidentaux font recours aux concepts scientifiques pour les décrire. Ce sont, aux yeux de ces experts étrangers, des écosystèmes qui doivent être analysés comme tels. Ils ne peuvent, en conséquence, être ni beaux ni laids. Ils sont fonctionnels - froids -, un point c'est tout. Mais pour Ngrapo, homme de ces montagnes et maître des lieux, tout comme pour ses compatriotes, ces mêmes jardins sont empreints de qualités esthétiques inhérentes et sont donc des œuvres d'art, nimbées de sens, qui donnent plaisir et qui sont donc objet d'affection. Ces “ jardins exotiques ”, que Joël Bonnemaison a fréquenté ailleurs en Mélanésie, sont donc à la fois des lieux intimes et des expériences chaudes. Et leur santé écologique toute locale provient essentiellement de ce fait.

Autrement dit, ce que l'Océanie et les intellectuels océaniens contestent chez le chercheur occidental, c'est son savoir compartimentalisé et désincarné. En conséquence, ce qu'ils proposent à sa place, c'est un savoir intégré à la civilisation qui l'a fait naître. Bref, un savoir chaud et enraciné dans les gens et les lieux.

Tongien d'origine, mais né en Papouasie-Nouvelle-Guinée, un des penseurs-clef de l'Océanie contemporaine a pour nom Epeli Hau'ofa. Formé dans divers pays du Pacifique insulaire, en Australie et au Québec, il a enseigné au niveau universitaire en

¹⁰ Je reprends ici, très librement, des sentiments exprimés par Joël Bonnemaison devant son jury de thèse

Papouasie-Nouvelle-Guinée et occupé, durant deux ans, le poste de “ rédacteur de discours ” pour le roi de Tonga. Depuis 1997, il est directeur-fondateur de l'*Oceania Centre for Arts and Culture*, sur le campus de l'université du Pacifique Sud à Suva.

Epeli Hau'ofa est passé par tous les états d'âme. D'abord chercheur “ autochtone ”, formé à l'occidentale, il a pleinement assimilé des modèles étrangers afin de “ mesurer le progrès de ses concitoyens ”, en termes de dépendance et développement économique. Pourvu donc de la formation intellectuelle lui octroyant provisoirement assurance et autorité, il sera amené à porter jugement autant sur le passé que le destin des insulaires, à travers des ouvrages scientifiques tels *Mekeo* et *Our Crowded Islands*. Par la suite, son expérience d'écrivain officiel à Tonga lui aura permis d'observer le manque inhérent de compréhension dans les rapports établis entre insulaires et étrangers, les premiers au titre de débutants dans l'étrange aventure de développement économique et social, et les deuxièmes au titre de donneurs de leçons au sein d'un nouvel ordre devenu mondial. C'est à ce moment qu'il s'est volontairement défroqué de ses habits d'anthropologue pour basculer vers l'humour rabelaisien, en écrivant un recueil de nouvelles intitulé *Tales of the Tikongs* qui connaîtra un vif succès. Plus tard, cependant, porté par une vague de mélancolie et de colère, il publiera ses premiers poèmes et fera paraître une œuvre de fiction, *Kisses in the Nederends*. Mais jamais Epeli, malgré une phase de questionnements douloureux et quelquefois d'une rage sourde, ne sombrera dans le désespoir ; et aujourd'hui, la confiance l'anime à nouveau.

Epeli Hau'ofa a deux préoccupations majeures en ce moment. La première est de sortir l'Océanie et les Océaniens de leur état d'isolement et de marginalité imposé par le discours développementaliste afin de créer un espace de référence à la mesure de la nouvelle géographie régionale. Son objectif est de montrer comment l'éloignement, la condition d'encercllement culturel au sein de sociétés locales, la petitesse des pays et leurs destins problématiques sont de pures fabrications de l'imagination occidentale. La réalité est toute autre, à son sens. Les insulaires vivent au sein d'un univers de dimensions aussi énormes que variables, et ainsi, au-delà des particularismes locaux, se profile une trame commune fondamentale : l'océan s'avère, de fait, un espace chaud et familier traversé de routes et de réseaux multiples reliant et réunissant les îles depuis des temps immémoriaux. Ainsi, les îles de Tonga se trouvent-elles, par exemple, au centre d'une vaste toile d'araignée poussant ses pointes de Nuku'alofa à Auckland, Sydney, Honolulu, Los Angeles, Salt Lake City... etc. Tout cela répond simplement à une question de perspectives et à une trame géographique que le *world view* univoque et accredité empêche justement de voir !

Ainsi, à travers deux textes largement cités dans les communautés intellectuelles du Pacifique, *Our Sea of Islands*, 1993 et *The Ocean in Us*, 1998, Epeli Hau'ofa ne cesse-t-il de dévoiler l'univers nouveau (et très ancien) ancré dans une perspective mobile ayant pour devise : “ Nous, les Océaniens ”. Il s'agit dès lors d'un univers où on

puise dans la mémoire pour mieux apprivoiser l'avenir, où on s'inspire de la mer océane commune - des voix et des voies qui la traversent - pour mieux construire un avenir plein d'espoir.

On ne saurait, cependant, trop insister sur une autre préoccupation de fond d'Epeli : celle de vouloir libérer la parole des insulaires, de rompre enfin sa subordination obligée à des modes de pensée forcées, importées exclusivement de l'étranger. Ceci, afin de trouver les nouvelles formes d'expression qui permettront enfin aux insulaires du Grand Océan d'entrer de plein pied dans le dialogue de l'univers en disant les choses " autrement " pour le bénéfice même de l'univers.

En 1994, donc, Epeli Hau'ofa se rendait à Honolulu, convié à un colloque d'écrivains du Pacifique, où chacun, entre autres choses, devait lire un extrait de son œuvre. Or, ce dernier rentrait d'un voyage dans son île natale Misima dans les Entrecasteaux, à l'extrémité est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée ; son dernier séjour " chez lui " remontant, de fait, à une trentaine d'années, il en avait gardé un souvenir tendre et rassurant. Il revint de ce " retour au pays natal " tout à fait horrifié par ce qu'il avait vu. Le " paradis " de son enfance avait été transformé en un énorme site minier - une plaie béante à ciel ouvert - géré par une société multinationale canadienne, *Placer Pacific*. Il n'y avait pas d'autre choix ce soir-là que de raconter à son auditoire, avec urgence et de la façon la plus explicite possible, ce qui était arrivé aux Insulaires de son enfance. Ainsi, a-t-il donné, presque à l'impromptu, emporté par la déprime et la colère, une conférence-témoignage en trois volets, " Histoires de Misima ", empruntant le triple mode de lire-sentir, d'interpréter et d'être au monde.

Se comportant d'abord en chercheur attiré et chevronné, Epeli racontera " l'histoire véridique de ce qui est arrivé " à Misima depuis ses premiers contacts avec l'Occident : l'irruption de chercheurs d'or en provenance de Queensland ; l'installation du régime colonial australien ; la naissance d'un mouvement millénariste (d'opposition) ; la deuxième guerre mondiale, avec l'invasion japonaise et la fuite des Australiens... suivie de leur retour inattendu à la fin de la guerre ; la pendaison publique, pour servir d'exemple, de quelques insulaires qui avaient osé s'opposer et éliminer certains envahisseurs, ceci mettant brusquement fin au mouvement proto-nationaliste ; l'arrivée de *Placer Pacific* et la subséquente destruction des jardins, des forêts, des rivières, des zones de pêche, et même de la montagne, que les étrangers dynamitaient progressivement...

" Voilà le sort de l'île. Et c'est ça, l'Histoire. "

Dans un deuxième volet, fort de son identité d'insulaire pleinement assumé, Epeli passera à la tradition orale afin de mieux livrer " un conte que j'ai inventé et qui est basé sur l'Histoire " et qui se déroulera à peu près comme suit.

" Il était une fois une île... ", avec une montagne au milieu et une grotte au sommet de la montagne. Au fond de la grotte, se trouvait un trou qui descendait

jusqu'au paradis. C'est ici que les insulaires vivaient dans un état de parfait bonheur. Seuls leurs chefs s'inquiétaient de la possibilité que leur paradis puisse être découvert un jour et envahi par des étrangers et c'est pourquoi ils avaient dépêché des gens pour garder l'entrée de la grotte, faire des jardins, construire des villages, protéger leur île, commercer, enterrer leurs morts et faire quelques sacrifices aux ancêtres qui résidaient en bas. L'irruption d'étrangers - " ressemblant à des Australiens " - brisera subitement cet équilibre. Des gens venus d'ailleurs s'empresseront de saccager les villages, tuer les cochons, fusiller les guerriers afin, aux dires d'un vieux, de trouver le " chemin qui mène au paradis ". Les villageois se sont alors regroupés à l'entrée de la grotte, pour demander secours auprès des gens d'en bas. Et puis, un jour, les étrangers sont partis sur un bateau, comme ils étaient arrivés - sans préavis - et cela, on le devine, donnera suite à de vives célébrations parmi les insulaires.

Mais voilà qu'au milieu même des célébrations, se pointera un autre bateau, équipé, cette fois-ci, de bulldozers et d'hélicoptères. Ces derniers commencèrent à dynamiter le territoire, et les vieux dirent alors que ces nouveaux étrangers voulaient, cette fois-ci, " creuser leur chemin jusqu'au paradis ". De peur de perdre contact avec leurs ancêtres d'en bas, les insulaires se réfugièrent alors à l'intérieur de la grotte. Mais, il y eut une explosion énorme et l'entrée de la grotte s'est fermée sur elle-même. C'est ainsi que l'histoire s'est terminée.

Sauf que... aux dires du maître-conteur de la soirée, " ils auront eu de la chance puisqu'ils finiront par retrouver leurs ancêtres. "

Mais voilà que dans un troisième volet, Epeli Hau'ofa se saisira de sa production d'écrivain pour lire un extrait de son roman *Kisses in the Nederends*. Il s'agira de la partie qui aborde la question de l'impérialisme... " une des choses les plus obscènes qui soit jamais arrivée. " Le livre raconte l'histoire d'une personne qui souffre d'une terrible douleur au cul et qui fait le tour d'une série de guérisseurs à la recherche d'un remède. Il rencontre alors Seru, lequel fait le rêve incroyable de penser que " le corps humain est le microcosme du monde ". Le corps est peuplé, d'une part, d'*Upper Tuktuks*, qui habitent le cerveau, et d'autre part, de *Lower Tuktuks*, qui habitent l'abdomen, le cul et la région anale. Les premiers sont convaincus de leur supériorité et arrivent à convaincre tous les autres de leur autorité en inventant un système de hiérarchies qui englobent tous les habitants de cet univers corporel. Toutefois, ils convoitent les ressources - notamment le *Liebfrau Fromage* et les *Nambawan Ninongs* - de la région occupée par les *Lower Tuktuks*. En dépit de la résistance de ces derniers, ils bombardent la grotte où les *Nambawan Ninongs* sont entreposés et les marais où le *Liebfrau Fromage* se trouve, envahissent la région, tuent les *Lower Tuktuks* et s'emparent de leurs richesses. Mais ce faisant, les *Upper Tuktuks* attrapent un terrible mal au cul.

Or, pour Epeli Hau'ofa, cette douloureuse lutte à l'intérieur du corps n'est qu'une simple métaphore du monde moderne, du développement économique, des relations

Nord-Sud, et donc le drame du Pacifique insulaire. Pour raconter ce drame, il aura recours à un réalisme grotesque passant par l'humour, la satire, l'exagération, la dégradation, etc. ; mais ce qui importe de retenir, c'est que pour soigner les maux de chacun, il faudra lire et traiter le monde dans son ensemble...

C'est ainsi que Epeli Hau'ofa arrive à montrer comment le rôle, la fonction et le vécu du chercheur, de l'Océanien et du romancier, peuvent s'entrecroiser et se compléter au sein d'une seule et même personne. Et comment, aussi, la juxtaposition et la conjonction de genres différents - histoire, mythe et fiction - peuvent affûter le pouvoir d'explication.

Bien qu'il ait prononcé cette conférence à plusieurs reprises depuis 1994, Epeli refuse toujours de la mettre sous forme écrite et de la transformer en publication. Ceci, afin de rester entièrement libre. Et aussi, pour deux autres raisons : d'abord, pour témoigner du fait que la plupart des cultures mondiales sont toujours essentiellement orales ; et aussi, pour arriver à dire les choses autrement. Car, Epeli est convaincu que le pouvoir réside dans la parole et ce, aussi bien dans sa fluidité que dans sa capacité de répondre aux événements, dans son pouvoir d'explication, et sa capacité de rejoindre l'Océanien dans sa propre culture. Ce qui permet finalement à ce dernier d'échapper à la subordination où il a été assujéti par le système mondial.

En raison de son originalité et de l'impact qu'elle aura exercé, cette conférence est un peu devenue le modèle et le prototype de nombreuses conférences qui auront été données ces dernières années par les intellectuels océaniens. Il s'agit d'interventions où se mélangent librement et s'interpénètrent science et poésie, témoignage et rationalité, émotions et rituel, alors qu'on s'adresse à la fois au cœur, à l'âme, à l'esprit et à la raison. Bref, on cherche à s'approprié culturellement le champ de son expérience comme fondement à toute communication intellectuelle, afin de créer, par là, une situation où l'étranger se sentira dérangé et où " les gens auront peur de nous " (Haunani Kay-Trask). Car, il est temps que les insulaires entrent dans la conversation, " pour ne pas être comme des feuilles emportées par le vent. "

Il serait facile d'interpréter cette volonté de construire un espace intellectuel océanien comme étant un geste posé exclusivement par des Océaniens à l'égard de l'ensemble de la pratique scientifique occidentale et ce, surtout à la lumière des écrits de Haunani-Kay Trask et de Linda Tuhiwai Smith. Certes, il y a chez la vaste majorité des chercheurs occidentaux une rigueur et un détachement dominant, motivé par des règles disciplinaires, des exigences scientifiques, des considérations théoriques, et par des enjeux propres aux institutions du haut savoir des pays métropolitains, qui provoquent un sentiment de désarroi, de colère et de frustration chez maints penseurs

océaniens. Et pourtant, un certain contre-courant se dessine en Occident également et ce, notamment, dans le milieu francophone. Je pense, bien sûr, aux écrits de Joël Bonnemaïson, à sa poursuite de la parole des gens et de la mémoire géographique inscrite dans la magie des lieux mélanésien, à son désir de dire les choses autrement, à son engagement aussi à l'égard de la survie culturelle et à son profond désir de " refaire l'unité du monde ".

Mais Joël n'était pas seul, loin de là. Il faisait partie d'une école de géographes tropicalistes, et de penseurs libres des entraves disciplinaires, centrée sur l'IRD, tentant de s'affranchir en demeurant volontairement " proches du terrain ", favorisant " l'écoute attentive des habitants¹¹ " et qui optaient pour le " séjour long et paisible " en portant sur la nature " un regard amical¹² ", qui savaient que " toute étude dépend en dernière analyse de la rencontre entre deux vérités, celle du chercheur qui vient, celles de ceux qui habitent le terrain¹³ ". Cette " école ", aux écrits et aux réflexions multiples, n'a pas fini de nous étonner, ni dans ses observations sur la pratique géographique, ni dans sa compréhension de l'univers mélanésien, ni dans sa critique du discours développementaliste, ni enfin dans sa tentative " de porter cette réflexion culturelle aux dimensions du monde¹⁴. "

Au-delà du terrain proprement géographique, on sent autre chose pointer à l'horizon. Notamment, ce nouvel espace culturel et intellectuel convoité par les géopoéticiens, sous l'inspiration de l'essayiste, poète nomade et ancien professeur de poésie du XX^e siècle à la Sorbonne, Kenneth White. Ce sont des gens qui cherchent à " lire les lignes du monde ". Ce sont des penseurs qui savent que la biosphère est menacée et que la vie contemporaine est animée par " une étrange maladie " - ce désir fou de vouloir tout maîtriser, doublé d'une incapacité chronique de peser la portée de nos gestes sur le monde. Ici c'est un " retour au fondamental " qui est proposé, retour passant par la création d'un " champ unitaire ", où science et poésie, rigueur et méditation sont de nouveau réunies autour des grandes questions sur la nature même de la vie sur terre.

La démarche géopoétique comprend trois " modules " en étroite interdépendance : tout d'abord, l'affirmation que l'intelligence primordiale est poétique : en second lieu, l'exigence de la rigueur scientifique, et finalement, le besoin de cheminer vers la nature. Observer, laisser surgir, et exprimer : voilà les éléments constitutifs d'une école de pensée voisine de la géographie culturelle et qui évoque à maints égards l'ouvrage d'Éric Dardel, *L'homme et la terre*, que la discipline avait reçu avec une indifférence totale, au moment de sa sortie, en 1952.

Et finalement, il y a les écrivains-voyageurs, ceux qui rédigent des récits de voyage, tant appréciés à l'heure actuelle dans le milieu anglo-saxon : Bruce Chatwin, Paul

¹¹ Antheaume et al., 1983, p. 10.

¹² Bonnemaïson, 1993, p. 55.

¹³ Bonnemaïson et Peltre-Wurtz, 1993, p. 6.

¹⁴ Champaud, 1997, p. 9.

Théroux, Barry Lopez, entre autres... Ils ne sont jamais loin de l'esprit des lieux, et les dieux qu'ils recherchent ne sont pas dissociés de l'incarnation géographique. Le plus grand d'entre eux, à mon avis, est Barry Lopez, l'auteur de *Rêves arctiques* ouvrage bien connu, ayant tenté si habilement de traquer le désir et l'imagination géographiques de l'univers nordique. Dans un texte magique intitulé *American Geographies*, Lopez écrit ce qui suit :

Si je m'apprêtais à visiter un autre pays, avant d'entrer dans un musée ou quelque librairie, quelque entreprise ou quelque ville de renom, je demanderais à mon compagnon du coin de marcher avec moi dans le pays de sa jeunesse, de me dire le nom des choses et comment, de façon traditionnelle, elles avaient été assemblées pour constituer une communauté. Je demanderais qu'on me raconte les histoires et qu'on me fasse entendre la voix de la mémoire sur la terre. Je demanderais qu'on me fasse goûter les noix sauvages et les fruits, qu'on me montre les appâts pour la pêche, les bouquets, les clôtures. Je demanderais qu'on me raconte l'histoire des tempêtes, l'âge des arbres, la couleur des collines en hiver. C'est à ce moment seulement que je demanderais de voir les musées. Je voudrais expérimenter d'abord le sens de l'endroit véritable et savoir que je n'habitais pas une idée. Je voudrais d'abord connaître la configuration du terrain, la géographie réelle, et évaluer quelque peu l'amour que lui porte mon compagnon avant de me tenir devant les peintures ou lire les travaux savants. Je voudrais avoir quelque chose de réel et de vécu contre quoi je pourrais évaluer leur vérité¹⁵.

Il me semble qu'un tel témoignage réponde, à sa façon, aux attentes les plus profondes des intellectuels océaniens... et que les extrêmes géographiques arrivent à se toucher.

Comment terminer ? En rappelant peut-être la joyeuse envolée de Derek Walcott, poète de Sainte-Lucie, aux Antilles, et prix Nobel de littérature en 1992, et qui, en parlant de ses propres îles, s'exclamait :

Enfin des îles sur lesquelles on n'écrit plus, mais qui s'écrivent elles-mêmes.

¹⁵ *If I were to now visit another country, I would ask my local companion, before I saw any museum or library, any factory or fabled town, to walk me in the country of his or her youth, to tell me the names of things and how, traditionally, they had been fitted together in a community. I would ask for the stories, the voice of memory over the land. I would ask to taste the wild nuts and fruits, to see their fishing lures, their bouquets, their fences. I would ask about the history of storms there, the age of trees, the winter color of the hills. Only then would I ask to see the museums. I would want first the sense of a real place, to know that I was not inhabiting an idea. I would want to know the lay of the land first, the real geography, and take some measure of the love of it in my companion before I stood before the paintings or read works of scholarship. I would want to have something real and remembered against which I might hope to measure their truth. Lopez, 1998, p. 144.*

Puisse son vœu être également exaucé en Océanie ! Non seulement pour mieux comprendre la civilisation océanienne, mais afin de pouvoir construire de meilleures passerelles entre toutes ces cultures de la marge en passe de devenir la nouvelle centralité, éclatée ou pas, et dont le monde a tellement besoin pour se survivre à lui-même. Autrement, le rendez-vous risque d'être à jamais manqué. Et nous, Occidentaux, n'aurons plus qu'à admettre, en reprenant l'expression de T. S. Eliot, que " nous avons vécu l'expérience mais nous avons raté le sens ". Cela, parce que nous n'aurons pas su profiter de ce temps d'arrêt obligatoire pour plonger dans le silence des îles et écouter la parole des Océaniens. Pour ce qui est de nos collègues océaniens, ils n'auront qu'à se réfugier de nouveau dans le silence.

Il est plus que temps qu'on cesse de dissocier espace intellectuel, espace géographique, espace aborigène et espace océanien...

Les migrations rurales en Papouasie-Nouvelle-Guinée

Ryutaro Ohtsuka

Je souhaite remercier le comité organisateur de ce symposium, et tout particulièrement Monsieur l'ambassadeur Garrigue-Guyonnaud, de m'avoir permis de participer à cette manifestation et d'y présenter cet exposé.

Je mène en Papouasie-Nouvelle-Guinée des recherches en écologie humaine, principalement conduites en zone rurale. J'ai examiné les conclusions de mes travaux dans l'optique d'en extraire celles qui pourraient utilement contribuer à la connaissance des identités du Pacifique et il m'a semblé que les migrations des ruraux vers la ville - qui posent aujourd'hui un problème majeur dans ce pays - constituaient un thème particulièrement approprié.

Je présenterai d'abord brièvement la population de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

J'exposerai ensuite ma vision de la relation entre les migrations rurales-urbaines en Papouasie-Nouvelle-Guinée et l'identité ou les identités des gens de ce pays.

Enfin, j'exposerai certaines des conclusions de travaux récemment entrepris sur deux populations distinctes, l'une vivant sur sa terre d'origine, l'autre partie s'installer à Port-Moresby, la capitale. Cette étude avait pour objet de préciser les facteurs de risque des maladies cardio-vasculaires qui sont de plus en plus prévalentes dans le pays et sont devenues un sujet d'étude prioritaire de l'écologie médicale.

Quelques mots sur la population de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Elle peut être sommairement divisée en deux groupes en fonction des migrations anciennes. La première vague de peuplement, il y a sans doute plus de 50 000 ans de cela, a été le fait de gens de langue non-austronésienne. Lors de migrations plus récentes, il y a quelques milliers d'années seulement, des populations de langue austronésienne se sont installées dans le Nord du pays, pour peupler ensuite les îles du nord-est.

La Papouasie-Nouvelle-Guinée est connue pour sa grande diversité linguistique, notamment en langues non-austronésiennes. Il semble d'ailleurs que la langue soit un facteur prépondérant océanien pour la reconnaissance de leur ethnicité et de leur identité.

Au plan administratif, le pays est divisé en 19 provinces, auxquelles il faut ajouter le district national du centre constitué par Port-Moresby. Les 19 provinces composent quatre grandes régions.

La Papouasie s'étend sur le sud du pays, les Hauts-plateaux se situent au centre tandis que la Nouvelle Guinée compose la partie nord du pays. On notera aussi les îles périphériques.

Les Austronésiens ont peuplé la plupart des îles et les zones côtières de Nouvelle-Guinée. Le reste du pays, à savoir la majeure partie de la Nouvelle-Guinée, les Hauts-plateaux et la Papouasie, est habité par des non-Austronésiens.

Au recensement de 1990, la population totale du pays s'établissait à 3,6 millions d'habitants vivant pour la plupart en zone rurale. Port-Moresby comptait alors un peu moins de 200 000 habitants et constitue de loin le plus grand centre urbain du pays.

Une analyse par lieu de naissance des résidents de Port-Moresby montre que seuls 42% d'entre eux sont nés dans la capitale, ce qui atteste bien de l'ampleur des migrations rurales.

Il me semble que l'identité ou les identités des Papouan-néo-guinéens comportent diverses facettes que j'ai tentées de répartir en aspects biologiques, socioculturels et cognitifs.

Ces différents aspects identitaires subissent des transformations à la faveur de la migration des ruraux vers la ville et ils ont été examinés dans nos travaux de recherche. Les aspects socioculturels concernent l'emploi, les habitudes alimentaires, la langue, les contacts quotidiens avec d'autres groupes ethniques et l'organisation matrimoniale. Pour les aspects biologiques, on examinera l'allure physique, les caractéristiques génétiques ainsi que la prédisposition aux maladies cardio-vasculaires. Les aspects cognitifs revêtent évidemment une grande importance et ils me semblent être particulièrement significatifs chez les gens de Papouasie-Nouvelle-Guinée, notamment au regard de la façon dont ils appréhendent leurs relations avec les autres groupes ethniques.

Dans nos travaux, nous n'avons pas systématiquement examiné chacun de ces éléments. Pour objet d'étude, nous avons sélectionné deux populations, les Balopa, un groupe austronésien originaire de l'île de Manus, et les Huli, population non-austronésienne de la province du Sud des Hauts-plateaux.

Nous avons retenu trois caractéristiques socio-culturelles concernant les immigrés Balopa et Huli. Les deux groupes affichent des différences marquées. Les Balopa sont employés dans le secteur formel en plus grand nombre que les Huli et ils occupent aussi leurs propres logements dans une proportion bien supérieure. Les Huli vivent dans des quartiers d'habitation appelés « peuplements » qui sont sortis du sol de façon spontanée, à la manière des squats.

Ces différences marquées entre les deux groupes sont très largement fonction du mode de vie des gens non seulement à Port-Moresby mais aussi sur leurs terres

d'origine. Les Balopa font partie des groupes les plus occidentalisés du fait de leurs contacts précoces avec les Européens, notamment des missionnaires, qui ont commencé à leur faire l'école il y a près d'un siècle de cela. En outre, depuis longtemps déjà, les Balopa tirent leur subsistance de plantations commerciales : cocotiers d'abord, puis cacaoyers, arachides et vanille. Les Huli en revanche ont longtemps vécu isolés des centres modernes et ont conservé leur mode de vie traditionnel. Ces différences qui résultent de l'ancienneté de leur contact avec l'éducation occidentale, expliquent leur mode d'existence et leurs conditions de vie, à la capitale comme dans leurs régions d'origine.

Nos recherches ont montré que les Balopa et les Huli immigrés à Port-Moresby se sont installés dans des endroits différents et n'ont eu aucun contact les uns avec les autres.

La carte dressée par mon collègue, Dr Kumagai, répertorie les différents peuplements de Port-Moresby en fonction du lieu d'origine des immigrés : Papouasie, Hauts-plateaux et Nouvelle-Guinée. En règle générale, on ne trouve dans un peuplement donné qu'un seul groupe ethnique ou linguistique ou un rassemblement de plusieurs groupes voisins. Aucune zone de peuplement n'a été mentionnée pour les immigrés des îles du fait que ces derniers ne vivent pas en « peuplements » mais dans des zones d'habitation résidentielle. Ce que je souhaitais mettre en évidence ici, c'est que les immigrés vivant à Port-Moresby sont tenus à l'écart.

Je voudrais maintenant revenir aux conclusions de notre étude et vous présenter des données sur l'allure physique et l'apport en nutriments qui ont été collectées à la fois à Port-Moresby et sur les terres d'origine des immigrés étudiés.

Au nombre des caractéristiques physiques, nous avons retenu l'indice de masse corporelle : IMC qui fournit une bonne indication du physique. Pour calculer l'IMC, on divise la masse corporelle, exprimée en kilogrammes, par le carré de la taille, exprimé en mètres. Deux grandes observations s'imposent. Tout d'abord, on constate des différences dans l'IMC des Balopa et des Huli vivant sur leurs terres d'origine, notamment chez les femmes. La valeur très faible enregistrée chez les femmes Huli peut s'expliquer par leur dur labeur agricole, tandis que les femmes Balopa qui passent moins de temps aux jardins affichent un IMC bien plus élevé.

En outre, si l'on compare les IMC enregistrés en zone rurale avec ceux de Port-Moresby, on constate des valeurs plus fortes à la capitale et ce, pour les deux groupes et les deux sexes, notamment chez les femmes Huli.

Les habitudes alimentaires constituent un autre facteur déterminant de l'IMC. Nous n'avons pas été en mesure de collecter des données sur le régime alimentaire des immigrés Balopa et il m'est donc difficile de parler de leur apport en éléments nutritifs. Chez les Huli, les immigrés consomment bien plus de protéines et de graisses. Cela tient au fait que dans les Hauts-plateaux, ils mangent beaucoup de patates douces et

d'aliments riches en glucides alors que les immigrés se tournent plus volontiers vers les nourritures riches en graisses : fritures de farine de blé, poulet et poisson en conserve.

J'ai voulu illustrer la relation entre l'indice de masse corporelle des immigrés Huli et leur durée de séjour à Port-Moresby. Une absence de corrélation entre l'allure physique et la période de résidence à la capitale signifie que le physique des immigrés se modifie rapidement après leur arrivée à la ville.

Je voudrais maintenant présenter les facteurs de risque cardio-vasculaires enregistrés pour les deux populations d'immigrés. Ils sont au nombre de six éléments : indice de masse corporelle, tension artérielle systolique et systolique, ainsi que trois indicateurs des lipides sériques, à savoir cholestérol total, cholestérol HDL ou cholestérol à lipoprotéines de haute densité et lipoprotéines-a. J'ai indiqué les valeurs normales correspondant à chaque indicateur. On notera que les valeurs indiquées ici sont des moyennes. Si l'on compare les moyennes à la normale, on constate que le cholestérol HDL des hommes Huli est la seule valeur inférieure à la normale. À part cela, une bonne proportion des deux groupes affiche, pour chacun des sexes, des valeurs hors de la normale.

J'ai voulu mettre en évidence la proportion d'individus présentant des valeurs hors de la normale. Ici, l'hypertension a été déterminée par la combinaison des tensions diastolique et systolique, c'est-à-dire que l'on a considéré comme hypertendu tout individu présentant, dans un cas ou dans l'autre, une valeur supérieure à la normale. Les astérisques signalent les différences statistiquement significatives entre les Huli et les Balopa. On peut tirer de ces chiffres trois grandes conclusions. Tout d'abord, c'est chez les personnes présentant un faible taux de cholestérol HDL que l'on trouve la plus forte proportion d'individus à risque. Je ne peux toutefois expliquer pourquoi chez les Huli, ce sont les hommes qui sont le plus à risque, alors que chez les Balopa, ce sont les femmes.

En deuxième lieu, l'obésité, qui est déterminée par l'indice de masse corporelle, constitue un facteur de risque majeur chez les Balopa. En outre, plus de 30 % des femmes Huli peuvent aussi être considérées comme obèses. Le physique est principalement fonction de l'équilibre entre ration énergétique et dépense énergétique soit, en d'autres termes, entre le mode d'alimentation et la dépense physique journalière.

Troisièmement, une forte proportion des hommes et des femmes Huli présente des valeurs de lipoprotéines-a supérieures à la normale. S'agissant des lipoprotéines-a, il est important de noter que cet indicateur des lipides sériques est dans une large mesure génétiquement déterminé. L'étude des taux de lipoprotéines-a que nous avons effectuée est sans doute la première du genre réalisée en Papouasie-Nouvelle-Guinée, voire même dans le Pacifique tout entier. On ne peut donc guère se livrer à des généralisations. Il est néanmoins fort possible que les gens des Hauts-plateaux, sinon l'ensemble des Austronésiens, soient génétiquement plus vulnérables à l'égard des maladies cardio-vasculaires du fait de leur niveau élevé de lipoprotéines-a.

Notre étude visait à mettre en évidence divers facteurs de risque cardio-vasculaires chez les Balopa et les Huli.

Je montre que les habitudes alimentaires et l'emploi se modifient rapidement à la suite de la migration. Il en va d'ailleurs de même du physique qui a tendance à se transformer peu de temps après l'installation en milieu urbain.

Bien que nous n'ayons pas systématiquement collecté des données sur la question, il paraîtrait que d'autres changements interviennent dans les premiers temps suivant les migrations, à la fois du point de vue linguistique et dans les contacts avec d'autres groupes. Pour ce qui est de la langue, je rappellerai que la plupart des gens de Papouasie-Nouvelle-Guinée parlent le pidgin, même en zone rurale. Les problèmes linguistiques n'ont de ce fait plus guère d'importance aujourd'hui.

S'agissant des contacts avec d'autres groupes, on constate deux tendances, l'une en faveur de relations amicales, l'autre caractérisée par l'hostilité des rapports.

L'organisation matrimoniale est intéressante. On s'attendrait tout logiquement à une augmentation des mariages entre individus de différents groupes du fait qu'ils vivent dans la même zone urbaine. Or, de tels mariages sont très rares. Les ruraux venus s'installer à Port-Moresby tendent à conserver leurs usages traditionnels en la matière et se trouvent généralement un conjoint au sein du même groupe ethnique.

Par ailleurs, comme en attestent les différences de niveau des lipoprotéines-a, on peut penser que les gens de Papouasie-Nouvelle-Guinée ont conservé depuis longtemps leurs propres caractères génétiques.

J'aborderai enfin les aspects cognitifs et la manière dont les gens installés en ville appréhendent leur identité à la suite de leur migration. L'accroissement des contacts avec d'autres groupes ethniques installés à Port-Moresby permet de temps à autre le développement de relations amicales, mais de manière générale, si l'on en juge par la fréquence des conflits, on ne peut que conclure à une intensification de l'hostilité inter-ethnique. Nous avons également noté que les relations inter-ethniques ont gagné en complexité et en densité. Les Huli par exemple ont toujours entretenu des rapports conflictuels avec les Kono, un autre groupe ethnique vivant à proximité de leurs terres ancestrales. Or, il arrive à Port-Moresby que les deux clans s'allient pour combattre des groupes originaires d'autres provinces. Par la suite, leur hostilité refait toutefois rapidement surface en raison des antagonismes qui les opposent dans leur région d'origine.

Je dirai pour conclure que les identités des gens de Papouasie-Nouvelle-Guinée doivent selon moi être envisagées à partir de perspectives multiples. Les migrations à la ville favorisent l'assimilation et lissent certaines différences entre les groupes ethniques, telles que le mode de vie quotidien et l'allure physique, mais d'autres aspects identitaires perdurent comme en atteste la persistance des caractéristiques génétiques, de l'organisation matrimoniale et des relations cognitives avec d'autres groupes ethniques.

Les mutations récentes du christianisme en Océanie

John Barker

Au cours de sa brève histoire dans le Pacifique, le christianisme s'est répandu avec une vitesse et une intensité telles que les thèmes et symboles de sa tradition religieuse se retrouvent dans la plupart des représentations identitaires et dans toutes les couches de la société. Rares sont les cas où l'on assiste parallèlement à une totale oblitération des identités autochtones, contrairement aux prévisions alarmistes des critiques de la mission. Bien au contraire, les Océaniens ont mêlé et juxtaposé les éléments identitaires chrétiens et autochtones de multiples façons, souvent consciemment, mais plus fréquemment encore du fait d'accommodements tacites. D'un bout à l'autre de la région, on signale nombre de cas où les gens ont réinterprété leurs traditions orales en fonction des thèmes de la bible ou identifié leurs ancêtres et lieux ancestraux avec les grands récits bibliques et les valeurs chrétiennes. Les catholiques de Pulape constituent un exemple typique : ils sont convaincus que la conversion a permis de renforcer leurs valeurs « traditionnelles » d'amour, de pitié et de compassion (Flinn 1990) ; sur Santa Isabel, aux îles Salomon, les enseignements chrétiens sont venus consolider la chefferie en tant qu'institution (White 1991) ; on évoquera aussi ce théologien hawaïen qui a réécrit l'histoire de son peuple selon la théorie du diffusionnisme chrétien du père Wilhelm Schmidt et qui a remporté un franc succès (Kikawa 1994). La chrétienté figure en outre au premier plan des expressions de nationalisme naissant. La constitution de la Papouasie-Nouvelle-Guinée reconnaît au même titre les traditions ancestrales et le christianisme ; Vanuatu a choisi comme devise nationale *Long God yumi stanap* tandis que les nationalistes fidjiens ont justifié les coups d'État par des arguments bibliques qu'ils ont adaptés à leur pays (Rutz 1995).

Avec le recul, on ne saurait s'étonner de ce type d'accommodement. Comme cela a souvent été souligné, l'histoire de la chrétienté depuis ses origines, il y a deux mille ans de cela, a été caractérisée par sa fusion syncrétique avec les cultures locales (Hefner 1993). La récupération de la chrétienté par les idéologies nationalistes n'est pas non plus chose nouvelle. Ce qui est en revanche bien plus remarquable, c'est le changement d'attitude de

la plupart des Églises à l'origine de la fondation des missions. Il n'y a pas si longtemps de cela, nombre de missionnaires et d'ecclésiastiques autochtones auraient été soupçonneux, voire hostiles, à ces amalgames, les interprétant comme autant de preuves de la persistance des croyances « animistes ». Toutefois, au cours des trente dernières années, les missions d'autrefois ont pour la plupart été remplacées par des Églises locales et les Églises missionnaires ont affiché une attitude nettement plus ouverte à l'égard de cette interface entre chrétienté et culture locale (Arbuckle 1978). Aujourd'hui, les mots à la mode sont « acculturation », « localisation » et « contextualisation ». Les collègues de théologie enseignent les anciens textes sacrés mais aussi les langues et les cultures océaniques. Les étudiants les plus doués réécrivent quant à eux la théologie en « noir » et « brun », en s'inspirant de l'ensemble de ces sources (Trompf 1987).

Pour aussi pénétrante qu'elle soit, nombreux sont ceux qui jugent très fragile cette fusion entre chrétienté et tradition dans les identités du Pacifique. Il est clair qu'elle est mise en péril par les forces sécularisantes de l'économie mondiale en pleine expansion. Les chefs religieux du Pacifique ont cependant reconnu de longue date une menace plus immédiate. Faisant écho à une opinion largement répandue, Feu Sione Latukefu faisait état « depuis la seconde guerre mondiale d'une invasion du Pacifique par de nouveaux mouvements religieux » qui recrutent leurs fidèles dans les « Églises établies » pour les détourner vers des formes de chrétienté à la théologie bien plus conservatrice (Ernst 1994 : v). Il n'y a pas si longtemps en Papouasie-Nouvelle-Guinée et à Vanuatu, des responsables religieux ont en vain fait pression sur leurs gouvernements respectifs pour tenter d'enrayer la poussée de ces nouvelles missions. En 1989, la Conférence océanique des Églises et le Collège de théologie du Pacifique ont engagé un sociologue allemand en vue de la réalisation d'une étude sur trois ans des « nouveaux groupes religieux ». Ce travail d'enquête a donné lieu à une étude de grande valeur, intitulée *Winds of change* (Les vents du changement). Il contenait une moisson de données quantitatives et qualitatives tant sur ces « nouveaux » groupes que sur les Églises implantées de longue date. Les conclusions de son auteur confirment sans détour les plus vives craintes des chefs religieux du Pacifique. Il déclare que « le type de christianisme prôné par les nouveaux groupes religieux s'apparente de manière générale à une forme de christianisme spécifique aux États-Unis. On n'y trouve rien d'océanien, de local ou de contextuel... » (*ibid.* : 285). Il ajoute encore ceci :

Il convient de formuler clairement une solution de rechange à la théologie proposée par les nouveaux groupes religieux qui, du point de vue de l'auteur, est oppressante et paternaliste. Un examen historique, comparatif et critique montre que cette théologie est indéfendable en termes bibliques. Par ailleurs, la théologie fondamentaliste professée par la majorité des nouveaux groupes religieux axés sur l'individualisme n'a strictement rien à offrir au regard de la multitude de problèmes sociaux, économiques et politiques d'aujourd'hui et de demain (Ernst 1994 : 287).

On serait tenté d'écarter ces accusations et de n'y voir que moqueries de l'hôpital à l'égard de la charité si Ernst n'appuyait pas ses conclusions d'un abondant corpus de preuves soigneusement examinées et qu'il a pour la plupart, rassemblées par lui-même. Ses données montrent clairement qu'à l'exception notable des catholiques, les Églises « établies » du Pacifique perdent effectivement leurs fidèles au profit des mormons et de groupes essentiellement évangéliques, fondamentalistes et pentecôtistes. En outre, ces groupes sont effectivement caractérisés par un style « américain » très marqué et sont largement tributaires de leurs Églises américaines de tutelle qui les soutiennent et leur fournissent leurs responsables religieux. Il est tout aussi significatif de noter que nombre d'Océaniens sont de toute évidence attirés par l'éthique conservatrice et individualiste de ces Églises. Les fidèles y ont un comportement bien plus hostile à l'égard de la culture autochtone qu'ils apparentent au « paganisme ». Ils ont tendance à se détourner, avec leurs familles, de tout un ensemble de comportements coutumiers. On signale de plus en plus de cas où certains de ces fidèles condamnent et perturbent des manifestations à caractère syncrétique, qu'il s'agisse de rituels coutumiers liés à la mort ou des festivals culturels de leur pays (Errington et Gewertz 1995 ; Miles 1998).

Les données de Ernst sur les mutations religieuses en Océanie sont éloquentes et doivent être prises au sérieux, même si je ne suis guère convaincu par son interprétation. Dans ce bref exposé, je propose une critique des principaux points de son argumentation. Selon moi, il faut accorder bien plus d'attention à ce que font les Océaniens eux-mêmes des identités religieuses de substitution qui sont désormais à leur disposition. De ce point de vue, le changement auquel nous assistons n'est pas tant une « invasion » qu'une diversification croissante du marché religieux qui ressemble aujourd'hui davantage au foisonnement de possibilités prévalant dans d'autres régions du monde où le christianisme est majoritaire.

L'argumentation de Ernst : une critique

En dépit de son habillage sociologique, on voit aisément que l'argumentation de Ernst n'est autre qu'une douce jérémiade qui se présente en gros comme ceci : dans un passé récent, une forme de christianisme océanien fondé sur les principes communautaires inhérents aux cultures autochtones et à la chrétienté des premiers jours a pris naissance dans le Pacifique insulaire. Dans le même temps toutefois, les conditions socio-économiques permettant à la culture de village de subsister de manière autonome ont été progressivement mises en péril par la pénétration du capitalisme mondial. Des Océaniens en nombre sans cesse croissant, notamment des jeunes, se sont retrouvés aliénés de leur culture traditionnelle du fait de l'éducation occidentale qu'ils avaient reçue. Ils sont allés s'installer en zone urbaine en quête d'improbables emplois et ont fait l'expérience de l'injustice de l'économie monétaire. Au lieu de

réagir, les Églises océaniques ont relâché leur vigilance. Une oligarchie indélogeable, grassement nourrie, voire corrompue par les privilèges de l'ancienneté fit obstacle à l'avancement de jeunes ecclésiastiques novateurs qui auraient peut-être été mieux à même de répondre à la situation. Du fait de cette absence de réaction des Églises océaniques, de nouvelles sectes ont envahi le Pacifique, proposant des théologies fondées sur le salut individuel plutôt que sur la responsabilité commune, creusant l'écart entre les Océaniens et leurs Églises locales et substituant à un christianisme distinctement océanique une identité religieuse à l'américaine, taillée pour un gabarit unique. La vraie chrétienté océanique ne pourra refaire surface qu'à partir du moment où les Églises de la région se pencheront sur le nouveau contexte auquel sont confrontés leurs fidèles et élaboreront en réponse à leurs problèmes quotidiens des théologies bien fondées.

Si l'on considère l'argumentation de Ernst comme un appel aux armes adressé au clergé des Églises établies, son propos semble convaincant. Cependant, du point de vue de l'analyse historique ou sociologique, il ne se justifie guère et la chose devient claire si l'on change de perspective pour passer de l'expérience des Églises aux choix des individus et des communautés locales, notamment si l'on adopte une analyse ascendante et non descendante. Ce sont les données réunies par Ernst lui-même - au nombre desquels des entretiens détaillés avec les fidèles et le clergé des « nouvelles » Églises - qui autorisent cette démarche. Du point de vue des individus qui se tournent vers les nouveaux groupes religieux, trois des hypothèses retenues par Ernst dans sa complainte paraissent d'emblée douteuses. Tout d'abord, il s'avère que ces Églises prolifiques ne sont ni si « nouvelles », ni si dirigées de l'extérieur qu'il n'y paraît. En deuxième lieu, le choix du changement d'allégeance religieuse se révèle bien moins anormal et ne semble pas résulter de quelque sentiment de privation spirituelle. Enfin, on peut douter que l'appartenance aux « nouvelles » Églises implique nécessairement une rupture totale avec les identités et les traditions culturelles autochtones. Permettez-moi de développer tour à tour chacun de ces points.

Des éléments indirects de preuve semblent bien suggérer qu'une nouvelle invasion missionnaire du Pacifique soit en route. On a en effet vu surgir, dans les grands centres urbains, nombre d'Églises pentecôtistes tentaculaires du style « Église de la Sainte Culbute ». Elles ouvrent la voie à un ardent renouveau chrétien qui se répand dans le pays tout entier. On peut de ce fait avoir l'impression que ce sont des Églises très nouvelles et principalement pentecôtistes qui engrangent les plus grands succès.

Les données scrupuleusement rassemblées par Ernst sur l'adhésion aux Églises depuis le début des années 1990 présentent un tableau bien plus nuancé. À l'exception de la Foi baha'ïe qui est l'unique confession non chrétienne introduite dans le Pacifique et qui rencontre un certain succès auprès des Océaniens, toutes les Églises qui enregistrent actuellement une forte expansion sont implantées dans la

région depuis les années 1920 au moins. La plus importante de toutes et de loin, l'Église des saints des derniers jours (à savoir les Mormons) est établie à Hawaï depuis bien plus d'un siècle et a envoyé ses premiers missionnaires dans les îles du Pacifique Sud en 1844. Par ailleurs, à l'exception notable des Assemblées de Dieu, aucune des Églises parmi celles présentant la croissance la plus soutenue ne sont des Églises pentecôtistes. Il est vrai qu'elles ont leur origine aux États-Unis et qu'elles reçoivent de leurs fondations respectives un soutien considérable en argent et en personnel missionnaire. On ne saurait toutefois ignorer qu'il existe chez les Mormons, les Adventistes du septième jour (ASD), les Assemblées de Dieu et les Témoins de Jéhovah un nombre impressionnant de prédicateurs océaniques qui reproduisent ainsi un mode d'évangélisation inauguré il y a bien longtemps par les églises établies. On assiste donc - du moins pour ce qui est de l'adhésion aux Églises à proprement parler - à ce qui semble être une réaffectation des fidèles entre les Églises déjà implantés dans le Pacifique et non à une invasion étrangère.

Que penser cependant des grandes manifestations religieuses - rassemblements, assemblées du renouveau, croisades et autres missions - qui constituent la face la plus visible du « nouveau » christianisme dans une bonne partie du Pacifique ? Là, des recherches s'imposent, mais j'ai quant à moi l'impression que nombre de ces manifestations, sinon la plupart, sont le fait d'organisations para-religieuses entretenant des liens diffus avec une large palette d'Églises évangéliques. Les personnes qui prennent régulièrement part à ces manifestations ne quittent pas pour autant l'Église à laquelle ils appartiennent. Bien au contraire, ils semblent souvent réinjecter dans ces Églises la ferveur exaltée dont ils font l'expérience dans ces croisades et rassemblements. Il ne me paraît pas anodin que les « nouveaux groupes religieux » se soient tous développés aux dépens des congrégations protestantes et anglicanes. Les catholiques semblent quant à eux avoir conservé leurs fidèles. Parallèlement, nombre de congrégations catholiques du Pacifique et d'ailleurs ont désormais adopté des formes de piété charismatique très semblables à celle des Pentecôtistes. Cette tendance est claire chez les anglicans et dans les autres Églises bien implantées. Nous employons le terme pentecôtiste pour décrire un certain style dévotionnel mais cette forme de piété est probablement plus courante aujourd'hui dans les Églises établies que dans celles qui s'autoproclament pentecôtistes.

Par ailleurs, je doute sérieusement que la popularité croissante de groupes tels que les Mormons ou les Adventistes du septième jour puisse raisonnablement s'expliquer par des carences d'ordres divers, supposées créer une situation anormale qui justifierait une explication autre que pour les convertis au catholicisme ou au luthéranisme. Il faut demeurer conscient que les gens choisissent une affiliation religieuse pour tout un ensemble de raisons personnelles au nombre desquelles figure souvent l'espoir d'en retirer des avantages sociaux, matériels ou politiques. Certains critiques expliquent

fréquemment la croissance des « nouveaux groupes religieux » par l'ampleur des ressources que leurs Églises de tutelle, américaines notamment, injectent dans le Pacifique. Cela est partiellement vrai. Je connais en effet des Océaniens qui sont devenus Mormons entre autres choses parce qu'ils espéraient ainsi intégrer l'université Brigham Young et, à partir de là, immigrer aux États-Unis, ou du moins accéder à de meilleurs emplois dans leur propre pays. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, la plupart des gens pensent - sans doute avec quelque raison - que les écoles des Adventistes du septième jour sont nettement supérieures à l'école publique. Sur ce point aussi, les données de Ernst proposent néanmoins un tableau plus ambigu. Les gens qui s'affilient aux « nouveaux groupes religieux » - c'est-à-dire les nouvelles sectes intégristes et pentecôtistes, qu'elles soient petites ou grandes - assument de lourdes charges matérielles et sociales. Une dîme est partout attendue des fidèles qui doivent directement reverser 10 % de leurs revenus à leur église et qui en soutiennent les projets, à la fois par leur travail et par leur participation financière. Les frais de scolarité sont élevés. En outre, dans bien des cas, ils doivent supporter l'hostilité de leurs voisins et de leurs familles qui désapprouvent leurs églises. On attend également d'eux qu'ils appliquent le strict code moral et les règles de conduite définis par leurs églises. À titre de comparaison avec la facilité d'adhésion aux principales confessions, il semble que le ralliement à la plupart de ces groupes dynamiques requiert un acte de volonté considérable.

Peut-être que les retombées matérielles restent néanmoins supérieures au coût personnellement encouru. Je ne pense pourtant pas que l'on puisse partir de ce principe sans examiner la question plus avant. Il ne faut pas ignorer que depuis toujours, les missions rivales s'accusent mutuellement de « vols de brebis » qui seraient appâtées par diverses formes de gratifications. On n'oubliera pas non plus que toutes les églises établies continuent à recevoir des fonds importants de leurs fondations respectives situées dans les pays occidentaux. Ces financements passent davantage inaperçus pour la simple raison parce que ces églises sont bien plus importantes que le plus puissant des nouveaux groupes religieux. L'Église anglicane de Papouasie-Nouvelle-Guinée par exemple est sans conteste la plus pauvre des églises établies localement. Il n'empêche qu'elle gère plusieurs hôpitaux de brousse et deux des lycées les mieux cotés du pays, entreprises qui ne sont rendues possibles qu'en raison du soutien financier qu'elle reçoit régulièrement de l'étranger.

Ce qu'il y a de plus dérangeant dans l'affirmation selon laquelle les insulaires s'affilient aux « nouvelles » Églises pour combler divers manques, c'est qu'elle nous oblige à réfuter ou à passer outre les raisons invoquées par les intéressés eux-mêmes. Leurs motivations ne sauraient être examinées dans le cadre d'un exposé aussi bref, mais il est intéressant de constater que les personnes interrogées par Ernst font valoir des motivations spirituelles et positives à l'appui de leur conversion. J'entends par-là

qu'elles ne présentent pas leur nouvelle demeure religieuse comme un refuge ou une « solution » à leurs problèmes personnels.

Comme je l'ai signalé plus haut, l'adhésion à la plupart des nouveaux groupes religieux est assortie d'un coût considérable pour la personne. Dans la plupart des cas, il s'agit d'embrasser des théologies dont on peut dire, après Weber, qu'elles impliquent un renoncement au monde. L'être humain est en effet considéré en état de péché constant et tenté par des périls grandissants. Les membres de ces Églises adoptent de rigoureux codes de conduite qui les distinguent du reste de la communauté. Dans bien des cas, l'un des éléments essentiels de leur engagement consiste à se tenir à l'écart des incroyants. L'évangélisation repose donc souvent sur une critique acérée et une condamnation des conditions extérieures de cette vie. La quasi-totalité de ces groupes proscrivent la toxicomanie, l'alcoolisme, le divorce, la polygynie, le jeu et ainsi de suite. Nombre d'entre eux condamnent, par ailleurs, diverses pratiques coutumières qui impliquent de leur point de vue le culte des ancêtres, des déités et des esprits locaux et détournent donc les gens de l'adoration du dieu des chrétiens.

Les nouveaux groupes religieux ont des théologies très diverses mais, à l'exception de la Foi bahá'ia principalement, ils mettent tous l'accent sur une relation personnelle entre le croyant et Dieu. Dans leur rhétorique, la conversion est présentée comme une rupture totale d'avec le monde du péché. Au plan social, cela signifie que le converti rompt avec sa communauté d'appartenance et plus particulièrement, avec les croyances et pratiques qui tissent des liens communs. En revanche, il doit embrasser une spiritualité de conception bien plus individualiste qui n'entretient pas nécessairement le moindre rapport avec sa culture ancestrale. À en juger par ce schéma de conversion, on penserait que les personnes qui deviennent par exemple adventistes du septième jour abandonnent, entre autres choses, leur identité culturelle océanienne pour un christianisme générique individuel. Le monde étant essentiellement immoral et condamné, les croyants ont tendance à se détourner de toute tentative visant à modifier ou améliorer les conditions économiques et politiques, au moins en dehors de leurs propres congrégations.

Il va sans dire qu'adhérer à l'un des nouveaux groupes religieux impose l'adoption d'une position hautement critique à l'égard de sa propre vie et de la société. Cela impose-t-il toutefois l'abandon de son identité et de sa culture océanienne au profit d'une personnalité imprégnée d'un individualisme à l'américaine ? Je ne le pense pas et ce, pour trois raisons. Tout d'abord, les études empiriques les plus diverses nous ont enseigné qu'à moins de sombrer dans les pires situations d'oppression, les croyances et les comportements des individus demeurent façonnés par les orientations culturelles acquises pendant la petite enfance. Des études sur les communautés de mormons des Tonga et sur les fondamentalistes chrétiens de Malaita ont clairement mis en évidence une continuité culturelle. Elles montrent en outre que les Océaniens sont

parfaitement conscients de ce qu'ils vivent et pratiquent leur foi chrétienne de manière différente des Européens et des autres étrangers, c'est-à-dire qu'ils ont un style culturel distinctif (Burt 1994 ; Gordon 1990). Il n'y a là rien de surprenant. D'ailleurs, les études sur l'évangélisation de l'Océanie et d'ailleurs sont depuis toujours truffées de prévisions annonçant le total effondrement des cultures indigènes, prévisions qui se sont révélées alarmistes. Deuxièmement, un fait reconnu de longue date nous incite également à la prudence : il y a un gouffre entre la théologie officielle et la pratique effective. Congrégations et individus tissent avec leurs voisins des relations qui contredisent parfois les règles imposées. Ainsi, dans les communautés parmi lesquelles je travaille en Papouasie-Nouvelle-Guinée, il m'a souvent été donné de voir les membres d'une petite église pentecôtistes participer à des rites funéraires où l'on invoque les ancêtres. Alors qu'il jette sa lance de chasse, le chef du groupe, comme tous les autres hommes Maisin, crie le nom de l'un des ses ancêtres. Un homme qui tient une place importante au sein de l'Église des Adventistes du septième jour est personnellement très intéressé par les traditions orales des Maisin. Enfin, je doute quant à moi que nous puissions apparenter les théologies de ces églises à une forme « d'individualisme à l'américaine », sans chercher plus avant de quoi il retourne. Ce genre d'étiquette passe sous silence les différences entre les nouveaux groupes religieux et notamment le caractère foncièrement communautaire de plusieurs d'entre eux, mormons en tête. Elle pourrait de surcroît laisser à penser que ces groupes sont prépondérants au sein de la culture américaine alors qu'ils constituent de toute évidence des religions minoritaires aux États-Unis, et que là-bas tout comme en Océanie, leurs dogmes sont fermement rejetés par la plupart des églises établies.

En bref, j'ai donc voulu m'inscrire en faux contre trois hypothèses retenues par Ernst dans sa plainte : l'idée que les « nouveaux groupes religieux » soient si nouveaux et si étrangers que cela dans le contexte religieux océanien ; l'affirmation selon laquelle les conversions sont motivées par des situations de manque et la notion voulant que les convertis se dépouillent de leur identité océanienne au profit d'une identité américaine. En guise de conclusion, je souhaite aborder la principale des hypothèses formulées par Ernst, à savoir qu'il s'agit moins tant de créer un christianisme distinctement océanien que de le ressusciter. L'analyse de cette hypothèse amène, me semble-t-il, à une façon autre d'envisager les changements qui balayaient aujourd'hui le christianisme dans le Pacifique.

Plus les choses changent...

Au cours de ses deux mille ans d'existence, le christianisme a évolué dans une dialectique opposant les autorités religieuses et les communautés de fidèles, c'est-à-dire entre le christianisme austère des églises et les cultures au sein desquelles vivaient les

fidèles. De ce point de vue, des formes proprement océaniques de christianisme ont vu le jour dès lors que les premiers Océaniens furent convaincus de l'existence du dieu des chrétiens et de la nécessité de se remettre à lui. L'histoire du christianisme en Océanie comme partout ailleurs a été marquée par des interactions créatives, souvent vives et conflictuelles, entre les versions locales et autorisées, populaires et officielles de la religion. On peut dire à cet égard que le christianisme n'a jamais connu « d'âge d'or » dans le Pacifique. À dire vrai, les tentatives engagées par les églises établies pour se réconcilier avec les cultures autochtones ont été marquées par nombre de tensions et d'ironies, bien des fidèles ayant fait obstacle aux pressions exercées par leurs chefs religieux dans le but de redonner vie à des rituels abandonnés de longue date pour avoir jadis été condamnés comme « païens » (Arbuckle 1978). La cadence et l'impétuosité de la dialectique opposant le dogme officiel et ses adaptations locales se sont certes intensifiées au fil des ans, mais la dialectique demeure. Sans doute le Pacifique a-t-il entamé une nouvelle phase, mais il n'a pas basculé pour autant dans un nouvel univers religieux.

Toute tentative visant à expliciter la situation actuelle à partir d'une seule des perspectives de cette dialectique ne saurait en donner qu'une vision parcellaire. Dans son analyse des changements religieux du Pacifique d'aujourd'hui, Ernst adopte le point de vue des Églises et minimise de ce fait la créativité des chrétiens qui modèlent leur propre univers spirituel. Bien que je n'ai pas ici évoqué leurs travaux, certains missiologues et sociologues bien intentionnés vont à l'extrême inverse et ne décèlent dans le christianisme océanien que le reflet des cultures autochtones sous-jacentes (Barker 1992). De telles perspectives ne font que creuser l'abîme culturel entre les missionnaires et les autochtones, entre l'Occident et le reste de la planète. Je suis, quant à moi, convaincu que le christianisme océanien s'est constitué à la faveur d'un va-et-vient constant. On y trouve à la fois la continuité et le changement et ce schéma ancien perdure dans les « nouveaux » véhicules que sont ces Églises en pleine expansion.

Bien que je souligne la persistance d'une dialectique, mon propos n'est certes pas de prétendre que l'histoire ne fait que se répéter. Je suis persuadé que le christianisme océanien entre dans une phase qui diffère grandement de celle prévalant dans le passé récent. Sa situation actuelle ressemble fortement à celle d'autres régions chrétiennes du globe, j'entends par-là la croissance soutenue de formes de protestantisme à l'américaine (et de religions dérivées, telles le mormonisme) aux dépens principalement de confessions protestantes plus anciennes. Les formes pentecôtistes de dévotion principalement ont rencontré un franc succès, à la fois au sein de confessions qui s'identifient comme telles et dans le cadre de mouvements charismatiques en pleine évolution au sein des Églises établies. L'essor de sectes jusqu'ici marginales qui intègrent désormais le principal courant religieux préoccupe

vivement les ecclésiastiques des grandes Églises qui ont vu leur influence et le nombre de leurs fidèles décliner dans le monde entier et ont, dans bien des cas, perdu leur monopole religieux. Sur un plan mondial, il semblerait donc que l'on assiste à une expansion du marché de la chrétienté, particulièrement d'ailleurs dans le tiers-monde. Les liens directs entre les communautés et leurs diverses obédiences sont rompus depuis longtemps déjà dans la plupart des pays industrialisés où les gens ont le choix entre plusieurs confessions ou une absence pure et simple d'affiliation religieuse. Dans une grande partie du reste de la planète, ce n'est qu'aujourd'hui qu'il devient véritablement possible de se rallier volontairement à une Église. (Poewe 1994).

Alors que le marché religieux se diversifie toujours davantage, les Églises sont de plus en plus en concurrence pour la promotion de leurs « produits » respectifs. C'est de toute évidence ce qui se passe dans les pays insulaires du Pacifique avec pour conséquence que, depuis quelques années, les activités et symboles chrétiens occupent plus manifestement le devant de la scène et sont commercialisés avec une âpreté nouvelle. Au nombre des signes les plus visibles figurent les assemblées de renouveau religieux, les « croisades » itinérantes, les radios évangéliques et les médias chrétiens en plein essor, pour ne citer que ceux-là. Les zones les plus reculées sont ainsi touchées, à ce point que nul n'ignore aujourd'hui que la chrétienté se présente sous des choix multiples.

Les travaux de recherche engagés en Océanie sont jusqu'ici restés très limités par comparaison avec l'Amérique latine et le reste du monde et l'on ne sait guère ce que font les gens de cette multiplicité croissante de choix religieux. L'étude de Ernst nous offre des ouvertures intéressantes quant aux effets des migrations et de l'urbanisation sur l'identité religieuse, notamment dans le Pacifique central. Il conviendrait d'y accorder bien plus d'attention. Les anthropologues qui travaillent essentiellement dans les zones rurales des pays mélanésiens signalent l'émergence de deux courants aussi distincts que bien établis. Depuis la fin des années 1960, les Églises pentecôtistes et les mouvements du renouveau se sont implantés en bien des régions de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (Barr 1983). Il s'agit de mouvements populaires, souvent menés par des prophétesses, qui exploitent abondamment les thèmes autochtones de la richesse et de la moralité. Ce que ces mouvements ont sans doute de plus frappant, c'est la rapidité avec laquelle ils diffusent leurs thèmes et récits dont beaucoup trouvent leur origine dans certaines des églises les plus intégristes d'Occident. Strathern & Stewart ainsi que leurs collaborateurs ont rassemblé nombre d'informations sur la rapide diffusion des thèmes apocalyptiques chrétiens dans les Hauts-plateaux et sur la diabolisation des catholiques qui lui fait pendant. Pourquoi ces idées plutôt que d'autres sur le marché de la chrétienté se sont-elles imposées si aisément et que signifient-elles pour les gens... Voilà autant de questions en voie d'examen.

Les gens qui vivent dans des zones rurales christianisées de longue date semblent moins attirés par les scénarios d'apocalypse et les nouveaux mouvements religieux, même si l'on y sent tout de même l'influence pentecôtiste. Dans la plupart de ces communautés, les villageois se reconnaissent depuis longtemps dans une Église ou une autre, ce qui reflète en partie la façon dont les colonies distribuaient les régions entre les différentes missions. Là aussi les choses changent, car les gens qui ont séjourné ailleurs pendant quelque temps reviennent au village avec l'intention d'y introduire les confessions nouvelles. Des tensions surgissent invariablement, dans la mesure où l'identification entre la communauté et une confession particulière est perdue. Les réactions à ce type de pressions diffèrent d'une communauté à l'autre. Dans certains cas, des villages tout entiers ont changé d'obédience, en quête de la plus juste adéquation. Ailleurs, des divergences d'opinion ont divisé les fidèles des confessions anciennes et ceux des nouveaux mouvements, incapables de s'entendre sur ce qu'autorisent la culture autochtone et la pratique chrétienne (Errington et Gewerts 1995). Dans la région où je travaille, l'implantation des nouvelles Églises a laissé dans son sillage deux meurtres et au moins une église incendiée. Au moment même des faits, l'église établie affichait pourtant dans ses chants et sa liturgie un évangélisme bien plus marqué. L'apparition de différentes identités chrétiennes dans la société villageoise n'a pas entraîné une perte d'identité, mais elle fait de l'identité une question à part entière qui ne saurait être plus longtemps tenue pour acquise.

Bibliographie

- Arbuckle, Gerald A., 1978, "The Impact of Vatican II on the Marists in Oceania", in *Mission, Church and Sect in Oceania*, J. A. Boutilier, D. T. Hughes, and S. W. Tiffany, eds, pp. 275-299, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Barker, John, 1992, "Christianity in western Melanesian ethnography", in *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, J. Carrier ed., pp. 144-73, Berkeley, University of California Press.
- Barr, John, 1983, "A Survey of Ecstatic Phenomena and 'Holy Spirit Movements'" in *Melanesia*, Oceania 54, p. 109-132.
- Burt, Ben, 1994, *Tradition & Christianity: The Colonial Transformation of a Solomon Island Society*, London, Harwood.
- Ernst, Manfred, 1994, *Winds of Change: Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva, Pacific Conference of Churches.
- Errington, Frederick & Gewertz Deborah, 1995, "Articulating Change in the *Last Unknown*", Boulder, Westview.
- Flinn, Juliana, 1990, "Catholicism and Pulapese Identity", in *Christianity in Oceania*, J. Barker ed, pp. 221-236, Lanham, MD: University Press of America.

- Gordon, Tamar, 1990, "Inventing the Mormon Tongan Family", in *Christianity in Oceania*, J. Barker ed, pp. 197-220. Lanham, MD: University Press of America.
- Hefner, Robert W., 1993, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley: University of California Press.
- Kikawa, Daniel, 1994, *Perpetuated in Righteousness: The Journey of the Hawaiian People from Eden (Kalana i Hauola) to the Present Time*, Kane'ohe, Hawaii: Aloha Ke Akau Publishing.
- Miles, William F.S., 1998, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm: Identity and Development in Vanuatu*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Poewe, Karla, 1994, *Charismatic Christianity as a Global Culture*, University of South Carolina Press.
- Rutz, H.J., 1995, "Occupying the Headwaters of Tradition: Rhetorical Strategies of Nation Making in Fiji", in *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, R. Foster, ed., pp. 71-94, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Trompf, G.W., 1987, *The Gospel is not Western: Black Theologies from the Southwest Pacific*, Maryknoll, New York: Orbis.
- White, Geoffrey M., 1991, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Identités locales et nationales en Papouasie-Nouvelle-Guinée

Andrew Strathern & Pamela Stewart-Strathern

Notre communication traite de la région des Hauts-Plateaux de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les habitants de cette zone densément peuplée, située à l'intérieur des terres, pratiquent principalement l'horticulture et portent un intérêt considérable à la vie politique contemporaine du pays, sans toutefois se définir au premier chef comme des insulaires océaniens. Pourtant, les divers thèmes que nous aborderons ici sont en rapport direct avec des questions déjà soulevées au cours de cette conférence par des chercheurs qui travaillent dans le Pacifique.

Marshall Sahlins, dans sa déclaration d'ouverture, a évoqué l'évolution chronologique de la pensée analytique des anthropologues qui sont passés de la notion de découragement à celle de dépendance, puis d'identité (voir Sahlins dans ce même volume). Notre propos est de montrer ici, à la lumière des informations recueillies au cours de nos recherches, que ces trois éléments sont intimement liés et s'expriment simultanément au travers de situations complexes. Ainsi, l'identité des populations des hauts plateaux intègre aujourd'hui à la fois le découragement, la dépendance et l'espoir en un avenir meilleur. Par ailleurs, il n'est pas inutile de rappeler, comme l'ont déjà indiqué certains des orateurs précédents, que l'identité s'exprime principalement par le biais de la relation à l'autre et suppose que chaque individu s'implique dans cette relation. Il convient par conséquent d'identifier avec précision cet autre déterminant. Nous avons pour notre part choisi de mettre en exergue le rapport entre les gens et l'État. Nos observations feront écho aux remarques de Tuiatua Tamasese sur la corruption des gouvernements et à celles du vice-recteur de l'université du Pacifique Sud sur « l'abus de culture » qui caractérise selon lui l'exercice du pouvoir décisionnel (voir Tamasese au présent volume). Enfin, à l'instar de Tuiatua Tamasese, nous entendons souligner l'importance des questions intéressant l'indépendance de la recherche et la place qu'elle occupe dans la construction des nations.

Les éléments d'appréciation sur lesquels nous nous fondons découlent pour l'essentiel des travaux de recherche que nous avons menés sur le terrain entre mai et

juillet 1999, dans deux régions différentes. En fait, c'est uniquement pour assister à ce symposium et prendre part au débat sur les identités du Pacifique que nous avons quitté la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Nous nous intéressons particulièrement à cette question dans la mesure où nous travaillons depuis quatre ans, par l'entremise de la *Association for Social Anthropology in Oceania*, et en collaboration avec plusieurs co-auteurs, à la réalisation d'un ouvrage¹.

L'identité nationale est une question qui intéresse et préoccupe à la fois les responsables politiques et les électeurs des pays insulaires océaniques. Les fondements et les cadres qui définissent la construction de cette identité sont très divers². Nous examinerons pour notre part la façon dont les communautés locales de certaines régions des hauts plateaux appréhendent ces divers concepts³, et notamment le rapport entre leur sens de l'histoire et des considérations plus pratiques liées à l'accès aux services modernes, en d'autres termes entre leur perception du passé et leurs inquiétudes face au présent et à l'avenir.

L'identité ne se construit pas à partir d'un vide amorphe, elle naît de processus historiques interprétés et contextualisés dans le lieu et l'instant présents, qui se nourrissent cependant d'une vision imaginaire et espérée du futur. S'agissant de l'identité nationale, l'historien Benedict Anderson (1991) avance qu'une nation est un exemple de « communauté imaginaire » et que le fait d'imaginer cette communauté suppose un récit narratif retraçant l'histoire et le combat qui ont donné forme à la notion même de communauté. Toutefois, comme le notait Darrell Tryon dans son exposé sur Vanuatu, qui rappelle à de nombreux égards la situation observée en Papouasie-Nouvelle-Guinée, il est difficile de bâtir une identité nationale dans un pays où cohabitent des micro-sociétés multiples et solidement structurées, caractérisées par une grande diversité linguistique et culturelle, qui s'engagent dans des démarches identitaires concurrentielles (voir Tryon au présent volume). La construction de l'identité, si elle est énoncée en ces termes, pose nécessairement problème dans le contexte de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, et ce pour de nombreuses raisons. Trois questions particulières se dégagent :

1. Quel rôle la notion de « culture » peut-elle jouer dans la construction de l'identité ?
2. Comment les gens perçoivent-ils leur passé colonial et leur présent postcolonial ?
3. Comment les gouvernements peuvent-ils influencer sur la création du sentiment national ?

Ces questions ont une incidence directe sur la façon dont les gouvernements fixent, en fonction de leurs budgets annuels, les priorités des institutions et des

¹ Stewart, P.J. & Strathern, A. (eds.) 2000.

² Foster, R., 1995., Gewertz, D., & Errington F., 1999., Otto T. & Thomas N., 1997.

³ Stewart, P. J. & Strathern A., 1999a., Strathern, A. & P.J. Stewart, 2000a.

services publics. À cet égard, les mesures prises par les autorités nationales de Papouasie-Nouvelle-Guinée au début de 1999 méritent d'être analysées de plus près : le gouvernement a décidé de réduire de manière drastique, voire dans certains cas d'interrompre, le financement dont bénéficiaient jusqu'alors divers organismes publics créés au lendemain de l'Indépendance, proclamée en 1975, dans le but spécifique de promouvoir l'émergence d'un sentiment d'identité nationale. Cette décision a suscité bien des commentaires, tant en Papouasie-Nouvelle-Guinée qu'à l'étranger. Ainsi, dans un article paru le 28 juin 1999 dans le quotidien *Papua New Guinea Post-Courier*, Carol Kidu, député de la circonscription de Port Moresby Sud, juge inacceptable de priver de financement des organismes tels l'Institut national de recherche. Selon elle, il est impératif que la Papouasie-Nouvelle-Guinée forme ses propres experts et chercheurs et dispose de solides capacités nationales en matière de recherche fondamentale ou appliquée, toutes disciplines confondues. Qualifiant l'Institut de « pépinière nationale de savoir », Carol Kidu insiste sur la nécessité de le doter de moyens adéquats pour en faire l'égal des organismes de recherche du monde entier et rend hommage à l'action menée par l'Institut qui pendant 24 ans a été à l'origine de multiples publications. Elle rappelle par ailleurs que les gouvernements ont la fâcheuse habitude de commander des rapports sans pour autant en appliquer les recommandations. Enfin, elle souligne que les dirigeants politiques, soucieux de gagner des voix, n'hésitent pas à tuer le cochon et à festoyer avec les masses, mais sont prêts dans le même temps à affamer les organismes nationaux de recherche.

Les commentaires de Mme Kidu ont été repris et appuyés dans l'éditorial du même numéro du *Papua New Guinea Post-Courier*, selon lequel les pouvoirs publics doivent se fonder sur des conseils avisés avant d'adopter des décisions politiques ayant une incidence déterminante sur le devenir du pays⁴.

Toutefois, force est de constater que l'Institut National de Recherche de Papouasie-Nouvelle-Guinée n'est qu'un des organismes touchés par la politique de restriction budgétaire du gouvernement. Le même sort a été réservé au Musée National, à l'université de Papouasie-Nouvelle-Guinée et à l'Institut des études de Papouasie-Nouvelle-Guinée, entités ayant pour vocation première de contribuer à bâtir la nation en préservant les cultures et les savoirs traditionnels qui constituent le « patrimoine national », ou en favorisant l'acquisition de connaissances et le développement technique, au bénéfice des générations futures. Pourtant, dans les années 1970, toutes ces institutions ont bénéficié du soutien vigoureux des responsables politiques de la première génération, arrivés au pouvoir au lendemain de l'indépendance. Que s'est-il donc passé depuis ?

Selon nous, ces événements s'inscrivent dans le cadre d'une controverse permanente sur ce qu'est la « nation » et sur le rôle de l'État dans l'édification de cette nation. Si la

⁴ *Post-Courier*, édition du 28 juin 1999, pp. 8-10.

« pénurie de fonds publics » est l'argument systématiquement évoqué pour justifier la réduction des budgets, c'est davantage la nature du jeu politique qui est à l'origine des difficultés rencontrées. De fait, en conférant une dimension politique à l'affectation des fonds publics, le gouvernement tente de former au sein du Parlement une majorité de coalition en sa faveur. Les députés reçoivent en effet une dotation annuelle de l'ordre d'un million de kina qu'ils affectent librement aux projets intéressant leurs circonscriptions. Aux yeux du public, les députés semblent disposer de pouvoirs considérables et les mandats parlementaires sont l'objet de convoitises et d'ambitions immenses. Comme le souligne Carol Kidu, les députés sont devenus les nouveaux *big men* et *big women* du pays. Cette situation n'est pas sans entraîner des problèmes de planification à long terme et d'affectation des financements publics, notamment dans le secteur de la santé et de l'éducation en milieu rural.

C'est à cet égard que nous avons constaté une tendance nostalgique, caractérisée par un retour sur l'histoire ancienne comme modèle de fonctionnement national.

Nous mentionnerons en particulier les quelques exemples suivants :

Ru-Kundil, un notable de la communauté Kawelka établie à Mount Hagen, dans la province occidentale des Hauts-Plateaux, exprimait en mai 1999 son sentiment face à la situation actuelle du pays ; il soulignait que la véritable Papouasie-Nouvelle-Guinée est terre de « tradition » et que son authenticité tient à des pratiques culturelles sans équivalent au monde, comme le *moka*, rite d'échange compétitif longtemps pratiqué dans les tribus de Hagen, ou les manifestations rituelles consacrant les esprits féminins et masculins et aujourd'hui tombées dans l'oubli. Selon lui, la Papouasie-Nouvelle-Guinée d'aujourd'hui n'a rien en commun avec celle de jadis ; elle est artificielle et, dans sa forme actuelle, vouée à disparaître⁵.

Dans une émission de radio diffusée en mai 1999, Ru-Kundil parle de l'enregistrement vidéo d'une cérémonie culturelle *Amb Kor* (esprit féminin) que Chris Owen, de l'Institut des Études de Papouasie-Nouvelle-Guinée, a réalisé entre 1983 et 1984 et qui a été récemment présenté à Port Moresby, capitale de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, à des personnalités invitées. Ru-Kundil raconte notamment qu'après avoir visionné le film, plusieurs responsables politiques de haut rang lui ont fait part de leur admiration et l'ont félicité d'avoir contribué, par le biais de ce document, à immortaliser, dans l'intérêt des générations futures, un rituel désormais abandonné. Nous avons également publié un livre contenant plus de cent photos sur le rite du *Amb Kor* pratiqué à Hagen⁶ et nous travaillons dans les régions de Hagen et de Duna en vue de recueillir auprès des anciens des informations sur les pratiques rituelles qui ont cessé d'être transmises aux jeunes générations et sont peu à peu tombées en désuétude⁷.

⁵ Strathern, A., & Stewart, P.J. 2000b.

⁶ Strathern, A. & Stewart, P.J., 1999b.

⁷ Stewart, P.J. & Strathern, A. (eds.), 1997, Stewart, P.J. & Strathern, A., 1998a., Stewart, P.J. & Strathern, A., 1999a., Strathern, A. & Stewart, P.J., 1998a., Strathern, A., & Stewart, P.J., 2000c.

Ru-Kundil, comme la plupart des habitants de la région de Hagen, est de confession chrétienne⁸ (il suit les préceptes de l'Assemblée de Dieu). Lorsque le christianisme a été introduit à Hagen dans les années 1930, beaucoup y ont vu un ensemble complexe et puissant de gestes rituels nouveaux, comparables à ceux qui avaient déjà gagné la région avant les premiers contacts avec les Européens⁹. Ainsi, le culte du *Amb Kor*, que Ru-Kundil a lui-même pratiqué, a été à l'origine importé de la région de Tambul, située à proximité de Hagen, et était jugé bien plus puissant que les rites locaux perpétués auparavant. Ces facteurs historiques nous rappellent que les rituels et concepts culturels sont en constante évolution et que les « traditions » héritées du passé, que nous considérons parfois avec nostalgie, ont constitué en d'autres époques des innovations importantes.

Les observations de Ru-Kundil sur la situation de la Papouasie-Nouvelle-Guinée d'aujourd'hui, qu'il qualifie d'artificielle et de non viable dans sa forme actuelle, rejoignent les déclarations d'un autre notable appelé Au, de la région de Duna, dans la province sud des Hauts-plateaux. Ce dernier, déçu par l'évolution de la Papouasie-Nouvelle-Guinée moderne, considère que, « avant l'indépendance, l'État était tel une clôture protectrice érigée autour d'un jardin ; aujourd'hui la clôture est percée de toutes parts et les cochons sauvages se sont introduits dans le jardin, réduisant à néant les efforts des populations qui tentent de faire prospérer leur terre ». C'est là ce qui, selon lui, rend le présent si difficile et le futur si incertain.

De fait, les personnes avec lesquelles nous travaillons en Papouasie-Nouvelle-Guinée éprouvent pour la plupart un réel désarroi face à l'incapacité du gouvernement à trouver les fonds nécessaires à l'approvisionnement des dispensaires en médicaments, à la réparation des routes et à la construction des écoles. Aujourd'hui, les populations de Papouasie-Nouvelle-Guinée se tournent de plus en plus fréquemment vers les sociétés privées dans l'espoir d'obtenir d'elles les services de base que l'État assurait dans le passé. Ces sociétés sont confrontées à des demandes d'intervention toujours plus nombreuses, ce qui complique singulièrement leurs opérations. Pourtant, certaines d'entre elles ont provoqué des dégâts écologiques considérables qu'aucune indemnisation, quel qu'en soit le montant, ne pourra jamais compenser entièrement. L'un des paradoxes du « développement » induit par les sociétés privées tient au fait que, dans certains cas, elles contribuent à la fois à la transmission du savoir et à la création des identités, les populations locales s'efforçant d'assimiler et d'intégrer les bouleversements que ces sociétés provoquent dans leurs existences.

Les populations de Duna, dans la vallée de la Aluni, ont été amenées à négocier avec des entreprises les modalités relatives au paiement des redevances foncières dues aux propriétaires terriens. Dans un tel cas de figure, il est dans l'intérêt des jeunes

⁸ Stewart, P.J. & Strathern, A., 1998b., Strathern, A. & Stewart, P.J., 2000d.

⁹ Stewart, P.J. & Strathern, A., 1999b.

comme des anciens de connaître les histoires « traditionnelles » qui retracent les origines de la communauté (*malu*), les mythes fondateurs du clan et les déplacements du groupe dans l'espace. Ces *malu* racontent également les lieux sacrés des clans : les trous d'eau qui abritent des esprits bienfaisants ou malveillants, gardiens de l'environnement ; les grottes de calcaire dans lesquelles étaient célébrés les rites de chasse magiques et qui servaient également de sépulture ; les arbres sacrés jalonnant le parcours des ancêtres fondateurs¹⁰.

Dans les années 1990, les *malu* ont été invoqués pour déterminer le montant des redevances que la société minière Porgera, qui exploitait un gisement d'or, devait verser, conformément à la décision des pouvoirs publics, aux propriétaires terriens, en compensation du déversement de résidus miniers dans la rivière Strickland. Dans un autre cas, les *malu* de plusieurs clans ont permis de définir les modalités de répartition entre les différents propriétaires terriens concernés des indemnités versées par une compagnie pétrolière ayant effectué des forages le long de la Strickland, face à la piste d'atterrissage de Egali, dans la vallée de la Aluni. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la plate-forme de forage avait été installée du côté Oksapmin de la rivière, en face de l'aire Duna. Or, les propriétaires fonciers de plusieurs clans Duna considèrent que le grand voyage mythique du clan retracé dans les *malu* trouve son origine en territoire Oksapmin et que le lien entre les deux aires passe sous la rivière. Selon les indications recueillies, la société pétrolière aurait effectivement versé la redevance foncière demandée en échange de l'installation de la plate-forme de forage et des bâtiments annexes. Toutefois, la foreuse a heurté une formation rocheuse qu'elle n'a pu percer et s'est finalement brisée. La société a aussitôt levé le camp et déplacé tous ses équipements, dans l'idée de revenir plus tard, le cas échéant. Les Duna nous ont pourtant confirmé la présence d'un gisement de pétrole sous la rivière Strickland et nous ont dit que la société pétrolière ne l'avait pas trouvé parce qu'elle avait installé la plate-forme au mauvais endroit. Il aurait fallu l'aménager non pas du côté Oksapmin mais du côté Duna de la rivière. On nous a également raconté l'histoire d'un enfant Duna du clan Yangone piqué par une abeille à proximité de la plate-forme de forage. Un esprit féminin, *Payame Ima* (dans d'autres versions, il y a deux esprits) a alors conduit le jeune garçon dans les entrailles de la terre. Là, l'enfant découvrit une cité entièrement construite en pièces de monnaie. Selon la légende, il rencontra un homme assis, de stature imposante, au corps transpercé de trous béants, qui lui demanda de lui venir en aide en échange de quelques présents. Le garçon prit le tuyau en acier que lui tendit le géant, *tindi auwene* (l'esprit qui possède la terre) et se mit à taper sur la foreuse qui s'approchait du cœur de *tindi auwene*. Il s'y reprit à plusieurs fois et finit par casser la foreuse qui ne parvint pas à percer la poitrine du géant. Ce dernier, fort satisfait, demanda au garçon ce qu'il souhaitait recevoir en récompense et

¹⁰ Stewart, P.J. & Strathern, A., 1999c.

lui donna ce qu'il avait demandé : un tee-shirt assez grand pour trois ou quatre hommes, plusieurs packs de bière, des poulets congelés et 120 kina. Il invita le jeune garçon à emporter tous ses présents avec lui et lui demanda de donner 20 kina à sa mère.

Nos interlocuteurs Duna nous ont expliqué que les perforations dans le corps de *tindi auwene* avaient été provoquées par les opérations de forage et d'extractions minières réalisées dans la région. Des parties de son corps, dont on dit qu'il se prolonge sous terre jusqu'aux différentes régions de Papouasie-Nouvelle-Guinée où des mines sont exploitées, lui avaient ainsi été arrachées. La raison invoquée pour expliciter l'échec de la compagnie pétrolière est que le point de forage était situé juste au-dessus du cœur de l'esprit de la terre et que la foreuse aurait pu le tuer, annihilant dans le même temps la vitalité, la fertilité et la richesse de la terre de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Les exemples ci-dessus illustrent les multiples facettes d'une question particulièrement complexe pour les habitants de Papouasie-Nouvelle-Guinée en quête d'identité : comment appréhender le passé au regard du présent et de l'avenir ? Selon l'hypothèse avancée par Ru-Kundil, l'identité véritable réside dans le passé, un passé qu'il a contribué à préserver par le biais d'images enregistrées. Aux yeux de Ru-Kundil et des siens, le passé est porteur d'une identité authentique du fait même qu'il n'existe plus. Cette identité revêt également une dimension culturelle annonciatrice de l'émergence d'une nation en devenir au plan politique, et sert par ailleurs de référence, de point d'ancrage. Née du passé, elle a d'autant plus de poids qu'elle est juxtaposée à un présent douloureux à bien des égards. De même, Il faut lire dans les observations déjà citées précédemment une allusion directe à un autre chapitre de l'histoire de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, la période coloniale, durant laquelle les populations se sont souvent senties protégées par les autorités étrangères qui administraient le pays. C'est précisément ce sentiment de sécurité aujourd'hui perdu qui explique en partie la fabrication et l'utilisation grandissantes d'armes à feu de conception artisanale dans la région du sud des Hauts-Plateaux. Ce phénomène n'est pas sans rappeler les événements survenus au début des années 1980 dans la province occidentale des Hauts-Plateaux, lesquels ont entraîné de violents conflits interclaniques qui durèrent une décennie¹¹. Cette réflexion sur le passé permet en fait aux communautés du sud des Hauts-Plateaux d'apporter des solutions à leurs problèmes, en s'inspirant notamment des méthodes de règlement des litiges utilisées avant la période coloniale, auxquelles ils associent des démarches d'inspiration étrangère. L'image du passé n'exclut pas le présent ; elle est en fait créée pour justifier l'action présente.

L'exemple fort complexe mentionné plus haut montre que les schémas de la pensée mythologique sont étroitement liés à la manière dont sont perçus les grands projets miniers. On peut y voir l'émergence d'une véritable image « nationale » qui a

¹¹ Strathern, A., Stewart P.J., 2000e.

néanmoins la particularité d'être, à l'origine, de dimension locale, puisque le cœur de l'esprit de la terre est censé être situé dans une région précise du pays, là où la compagnie minière a effectué des forages. Ici, passé, présent et futur possible se mêlent pour former un concept créatif, celui du *malu*, auquel est associée une imagerie que seule une culture porteuse de *malu* est à même de produire et d'appréhender. La nation de Papouasie-Nouvelle-Guinée doit encore trouver l'expert en rituels qui saura créer une imagerie de dimension nationale aussi évocatrice et puissante, susceptible de trouver une résonance à l'échelle locale, et non le contraire. De toute évidence, en défendant l'idée que la Papouasie-Nouvelle-Guinée est avant tout « terre chrétienne », les responsables religieux tentent précisément de construire cette imagerie commune. Pourtant, les pratiques chrétiennes n'ont en fait rien d'homogène et se fragmentent aujourd'hui en églises, sectes et confessions multiples qui divisent et opposent dans une compétition d'un nouveau genre les membres de la communauté. Ainsi, le débat sur la polygamie et la violence familiale a déclenché une véritable polémique sur les pratiques « traditionnelles » que la nation devrait préserver et celles qui, à l'inverse, devraient être abandonnées¹².

Ces débats témoignent de la complexité des problèmes liés à la définition des concepts de « coutume » et de « culture ». Les responsables religieux et les groupes de femmes ont exhorté les membres du Parlement à déposer un projet de loi visant à interdire la polygamie, pratique qui conduit fréquemment à la violence au sein de la famille. Voilà qui nous amène à nous interroger sur la façon dont on peut revendiquer, de manière sélective, certaines pratiques héritées du passé et en rejeter d'autres. De fait, la constitution de Papouasie-Nouvelle-Guinée défend à la fois les principes du christianisme et les coutumes ancestrales, qui constituent les fondements de la nation, sans pour autant préciser comment concilier deux systèmes de valeur aussi différents. Au plan local, nous avons constaté que les gens des Hauts-Plateaux comprennent parfaitement que leurs identités sont un mélange d'éléments passés et présents et qu'elles s'articulent en fonction de circonstances en constante évolution¹³.

Aux yeux des populations, les sociétés privées opérant en Papouasie-Nouvelle-Guinée donnent autant qu'elles prennent. Elles fournissent aux communautés locales des services de base et mettent à leur disposition des avantages divers, tout en pillant les richesses du sous-sol. Le *tindi auvene* du *malu* des Duna incarne la résistance au processus de spoliation dont le pays est victime. Dans certains cas, il est dépeint sous une forme féminine et prend l'apparence d'un python géant lové sur un gisement de pétrole (d'or, de gaz ou de cuivre) qu'il protège comme s'il s'agissait de ses œufs. Si le pétrole venait à être retiré du sol, la terre s'assècherait et sa fertilité serait menacée. Certes, les compagnies minières s'opposent, à certains égards, aux images symbolisant

¹² Stewart, P.J., Strathern A., 1999b.

¹³ Stewart, P.J., Strathern, A. 1998c., Strathern, A., Pamela J. Stewart 1998b.

la nation. Pourtant, par leurs actions en faveur de la communauté, elles rappellent aussi les colons bienfaiteurs des siècles passés et jouent en partie le rôle qui devrait être dévolu à l'État.

Il va sans dire qu'un gouvernement jugé « faible » ne saurait susciter un profond sentiment d'identité nationale. Les restrictions budgétaires imposées aux institutions ayant précisément pour vocation de promouvoir une identité collective ne font qu'accentuer cette impression de « faiblesse » de l'État et ajoute au désarroi que provoquent les coupes budgétaires et les raisons qui y ont conduit, notamment la dévaluation du kina. Ces problèmes doivent impérativement être pris en compte si l'on veut améliorer l'image de l'État et lui permettre de contribuer au développement du pays et non à la destruction de l'identité nationale, laquelle se nourrit d'un sentiment de fierté, de réussite, et de la volonté de coopérer avec d'autres pays face aux enjeux de portée mondiale. Compte tenu de l'évidente puissance évocatrice des concepts liés à l'identité locale, comme celui du *malu* des Duna, le débat sur les moyens de concilier les sentiments d'identité locale et nationale est plus que jamais d'actualité.

Remerciements

Nous tenons à remercier les organisateurs du symposium international sur les identités du Pacifique de Nouméa et le ministère français des Affaires étrangères de nous avoir invités à Nouméa (Nouvelle-Calédonie) pour y présenter cette communication et prendre part aux débats. Nous souhaitons également remercier les participants qui nous ont aidés à mieux comprendre comment les identités se construisent et de quelle manière nous qui œuvrons dans le domaine des sciences humaines pouvons contribuer à l'émergence de ces identités et rester sensibles aux communautés dont nous projetons les images.

Bibliographie

- Anderson, B., 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, deuxième édition, Londres, Verso.
- Foster, R., 1995, *Nation Making: Emergent identities in Postcolonial Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Gewertz, D., Errington F., 1999, *Emerging Class in Papua New Guinea*. Cambridge, Cambridge, University Press.
- Otto, T., Thomas, N., 1997, *Narratives of Nation in the South Pacific*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- Stewart, P. J., Strathern A., (eds.) 1997. *Millennial Markers*. Townsville, JCU, Centre for Pacific Studies.

- Stewart, P. J., Strathern A., 1998a, *Money, Politics, and Persons in Papua New Guinea*. *Social Analysis* 42(2): 132–149.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1998b, “End Time Frustrations in Hagen: The Death of Moka and Polygamy. Is There a Better World?”, *Humiliation and Transformation: Emotion, Subjectivity, and Modernity in Melanesia* (Humiliation et transformation : émotion, subjectivité et modernité en Mélanésie), 97^e session, American Anthropological Association, Philadelphia.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1998c, “Life at the End: Voices and Visions from Mt. Hagen, Papua New Guinea”. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. n°4, pp. 227–244.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999a, “Female Spirit Cults as a Window on Gender Relations in the Highlands of Papua New Guinea”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°5.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999b, “The Great Exchange: Moka with God”. *Pentecostal and Charismatic Christianity in Oceania*, (Mouvements chrétiens pentecôtistes et charismatiques en Océanie), Social Anthropology, Hilo, Hawaiï.
- Stewart, P. J., Strathern A., 1999c, “Time at the End: The Highlands of Papua New Guinea”, in *Expecting the Day of Wrath. Versions of the Millennium in Papua New Guinea*. Christin Kocher-Schmid (ed.). Boroko, Papouasie-Nouvelle-Guinée, pp. 131–144.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1998a, Shifting Places, Contested Spaces: Land and Identity Politics in the Pacific. *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 9, n° 2, pp.209–224.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1998b, *A Death to Pay for: Individual Voices*, Pennsylvania State University Media Service. Pittsburgh: Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1999a, “Global, National, Local: Sliding Scales, Constant Themes”, In *Globalization and National identities*. traduite en portugais par Joao Barroso, San Paulo, Brésil: Editora Atlas S.A. Publishers, pp. 39–64.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1999b, *The Spirit is Coming! A Photographic-Textual Exposition of the Female Spirit Cult Performance in Mt. Hagen*. Ritual Studies Monograph Series, Monograph n°1, Pittsburgh: Deixis Publishing Foundation.
- Strathern, A., Stewart P. J., 1999c, “Duna Landscape: Trackways, Zones, Cycles, and Transformation”, *The Cultural Production of Nature in the Tropics* (Production culturelle de la nature dans les tropiques), Washington D.C.
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000a, *Kuk Heritage: Issues and Debates in Papua New Guinea*. The National Museum of PNG and the JCU, Centre for Pacific Studies, and the Okari Research Group, Department of Anthropology, University of Pittsburgh.

- Strathern, A., Stewart P. J., 2000b, *Stories, Strength, and Self-Narration: Western Highlands, Papua New Guinea*, Bathurst, Australie, Crawford House Publishing (sous presse, parution au printemps 2000).
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000c, *The Python's Back: Pathways of Comparison between Indonesia and Melanesia*, Westport, Conn.: Bergen and Garvey Publishing (sous presse, parution au printemps 2000).
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000d, "Further Twists of the Rope: Ongka and Ru a transforming world", in *Identity Work: Constructing Pacific Lives*, Stewart P.J., Strathern A. (eds.), Association for Social Anthropology in Oceania Monograph Series n°18, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press (sous presse, parution au printemps 2000).
- Strathern, A., Stewart P. J., 2000, *Arrow Talk: Transaction, Transition, and Contradiction in New Guinea Highlands History*. Kent, Ohio: Kent State University Press.

La voix du peuple

Identité ethnique et construction

de la nation à Fidji

Brij V. Lal

Les sociétés ethniquement divisées confrontent les politologues et les artisans constitutionnels à de complexes enjeux de construction de la nation. Les loyautés premières qui entremêlent religion, race, coutume et langue sont en effet profondément ancrées. Les clivages sociaux, fréquemment institutionnalisés, font obstacle à l'intégration nationale et à la cohésion du développement politique. Les opinions âprement contestées quant à l'authentique caractère de l'âme de la nation prennent invariablement le pas sur la recherche d'un espace commun à partager. Les gens invoquent diverses métaphores et font valoir des expériences culturelles et historiques différentes pour justifier le bien-fondé de leurs prétentions et leur droit légitime - parfois jugé prioritaire - à intervenir dans les affaires de la nation. Quels sont les rituels, symboles, cérémonies et pratiques culturelles publiquement reconnus et honorés... Il ne s'agit pas là de questions anodines car elles touchent au cœur même de la façon dont les gens se définissent et dont ils sont perçus dans le cadre général de la vie politique.

Au cours de l'histoire, les États ont adopté différentes stratégies pour résoudre les tensions entre diversité et division institutionnalisées, d'une part, et intégration politique unificatrice de l'autre. La question a parfois été tranchée par la reconnaissance explicite des différences et leur traduction dans des structures et des politiques consociationnelles (Lijphardt, 1977). De temps à autre, les solutions antidémocratiques prévalent. D'autres fois encore, le groupe dominant manipule le système démocratique et les processus législatifs pour imposer sa volonté à la population (Horowitz, 1985). La violence ou la menace de violence constitue également de puissants moyens de subordination. À court terme, ces procédés peuvent certes susciter une paix frileuse mais ne permettent en aucun cas de jeter les bases d'une stabilité politique durable. Celle-ci ne peut résulter que d'un

consensus des citoyens quant aux prémisses et objectifs fondamentaux du gouvernement et ne saurait être instaurée par la coercition.

La question qu'il y a donc lieu de poser est bien la suivante : quelles sont les dispositions constitutionnelles adaptées aux sociétés ethniquement divisées et susceptibles d'instaurer une paix et une stabilité durables? Quelles sont les dispositions qui permettent d'élargir l'espace commun sans abusivement malmener les intérêts légitimes, les préoccupations et les aspirations d'importants segments particularistes de la scène politique? La question se complique d'une dimension supplémentaire dans les sociétés comptant une importante population autochtone qui exige la reconnaissance de ses traditions - jugées uniques et d'une richesse sans pareille - par le corps politique. Toutes ces difficultés viennent se superposer aux questions auxquelles sont ordinairement confrontés les artisans des constitutions, à savoir les règles et procédures du gouvernement, l'équilibre entre les droits que les individus veulent conserver en propre et ceux qu'ils sont prêts à concéder à l'État dans l'intérêt collectif, les règles régissant l'affectation des biens et des services publics.

Cet exposé retrace l'expérience acquise lors de l'élaboration de la Constitution d'un État ethniquement divisé du Pacifique Sud. La République des îles Fidji est un État multiracial dont la population comptait en 1996, 780 000 personnes, dont 51% sont des autochtones et 43% des Fidjiens d'origine indienne. Ancienne colonie britannique, le pays a accédé à l'indépendance en 1970 et s'est doté d'un gouvernement de type Westminster ; dans le cadre obligatoire de sa démocratie parlementaire, il a adopté des mesures législatives particulières visant à la prise en compte des intérêts et préoccupations propres aux Fidjiens (Lal, 1992). Lors des années tumultueuses qui succédèrent à l'indépendance, les principes et ententes qui sous-tendaient l'ordre des choses ont été de plus en plus mis à mal par les forces du changement social et économique (Taylor, 1987). En 1987, un coup d'État militaire renversa le gouvernement en place dont l'idéologie ébranlait les fondements de l'État post-colonial et instaura un ordre politique qui redonnait place au *statu quo*. On en voit l'expression dans la Constitution édictée en 1990 et dont les dispositions étaient des plus litigieuses, pour des raisons que nous examinerons bientôt.

En 1995, le Parlement fidjien constitua une commission indépendante en vue de la révision de la constitution de 1990. La Commission reçut pour mandat de recommander des dispositions constitutionnelles susceptibles de satisfaire les besoins actuels et futurs de la population fidjienne, de promouvoir l'harmonie raciale, l'unité nationale et le progrès social et économique de toutes les communautés vivant à Fidji. Ces dispositions devaient garantir la pleine protection et la promotion des droits, intérêts et préoccupations des Fidjiens de souche et des communautés de Rotuma, tenir pleinement compte des droits, intérêts et préoccupations de l'ensemble des groupes ethniques présents dans le pays et se fonder sur les normes et principes

internationalement reconnu en matière de droits des personnes et des collectivités. Pour s'acquitter de sa mission, la Commission était invitée à procéder à un examen approfondi de la Constitution, à favoriser le plus large débat quant à sa substance et, après s'être dûment informée de l'opinion de la population, à émettre des recommandations quant aux améliorations pouvant être apportées à la Constitution de 1990 dans le but de satisfaire les besoins de Fidji, société pluri-ethnique et multiculturelle (Rapport, 1996).

Il convient d'expliquer ici comment la Commission a interprété la mission dont elle avait été saisie. Ce que je souhaite notamment partager avec vous - et tout au long de cet exposé, je m'exprimerai en ma qualité de membre de la Commission - ce sont certaines des choses entendues au cours de notre tournée dans le pays, les craintes et préoccupations profondes que nous ont présentées les gens quant à la structure constitutionnelle dont ils aimeraient disposer. J'illustrerai mon propos d'exemples précis qui mettent en évidence l'écart considérable - qui nous a parfois semblé un gouffre infranchissable - entre les attentes des deux grandes communautés ethniques. Leurs exigences divergentes, pour ne pas dire diamétralement opposées, s'exprimaient dans les exposés qu'ils présentaient à la Commission. Certaines d'entre elles sont rapportées ici afin de donner au lecteur une idée de l'abîme qui séparait les deux communautés de Fidji et de la difficile mission à laquelle était confrontée la Commission chargée d'édifier un cadre constitutionnel acceptable pour ce pays.

Suprématie contre parité

Avant toute autre chose, les grands partis en présence étaient en désaccord sur la signification du terme « révision ». Pour les Fidjiens de souche, et notamment Sitiveni Rabuka, une révision, ce n'était qu'une révision et non une obligation de réforme. Pour ses opposants politiques en revanche, il s'agissait - bien évidemment - d'un préambule à la réforme, car en cas contraire, ce n'aurait été rien de plus qu'un exercice futile et coûteux. Une majorité écrasante de Fidjiens déclara que la Constitution de 1990 était parfaite ou quasiment et qu'il fallait donc la conserver. « La Constitution de 1990 est ici pour durer. » déclara le SVT dans une longue déclaration écrite chargée d'émotion :

Il convient de l'amender pour que ses dispositions tiennent plus étroitement compte de la position et de la sensibilité de l'ensemble des communautés de la société pluri-ethnique et multiculturelle de Fidji.

Toutefois, cet amendement ne s'entendait que dans la mesure où Fidjiens et Rotumans conservaient les rênes du gouvernement et du Parlement, où les chefs se voyaient dotés d'un rôle constitutionnel et national prépondérant et où l'on maintenait la clause constitutionnelle garantissant l'adoption de mesures de

promotion sociale en faveur des deux communautés autochtones. Le SVT rajouta à l'intention de la Commission que :

Les Fidjiens veulent être certains qu'aucun des acquis résultant des coups d'État de 1987 et de la Constitution de 1990 ne sera contesté ou compromis.

Manasa Lasaro, secrétaire général de l'Église méthodiste et bouillant partisan de la tendance dure, se fit l'écho des mêmes sentiments, exprimés en termes tout aussi intransigeants :

Les Fidjiens ne sont pas ici pour négocier mais pour réaffirmer l'authenticité de leur position et rappeler qu'ils ont un droit exclusif à la gouvernance et au pouvoir, pour la raison claire et simple qu'ils sont les premiers occupants de cette terre dont ils sont les véritables propriétaires.

Pour appuyer leurs revendications de contrôle politique, les Fidjiens invoquaient leur culture autant que leur histoire ainsi que les instruments internationaux relatifs aux droits des peuples autochtones, dont ils donnaient d'ailleurs une interprétation quelque peu étroite. Au plan culturel, leur droit à la suprématie politique se justifiait par le concept de *Taukei-Vulagi*. Les *taukei* sont les propriétaires autochtones de la terre qu'ils ont été les premiers à occuper. L'antériorité de leur arrivée leur conférait le droit inaliénable de gouverner le pays. Les *vulagi*, ou étrangers arrivés plus tardivement, ne sauraient jamais prétendre à des droits égaux à ceux des *taukei*. Ils devaient en revanche apprendre à accepter humblement leur condition, à connaître la place qui leur revenait dans la hiérarchie sociale et se mettre au service des *taukei*. Comme le signalait le nationaliste fidjien Asesela Ravuvu :

Les 'vulagi' sont généralement les bêtes de somme des milieux physiques et sociaux où ils se sont implantés. Ils cherchent à faire de leur mieux pour être acceptés par les 'taukei', (Ravuvu, 1992:58).

Si les *vulagi* tentaient d'asseoir leurs droits ou réclamaient la reconnaissance de leurs services, ils cherchaient les problèmes.

Tout se passe bien si le 'vulagi' est humble, respectueux, tolérant et coopératif. Toutefois si l'invité ne se conforme pas aux attentes de son hôte, il fait mieux de partir plutôt que d'attendre de se faire jeter dehors.

Ravuvu ajoutait encore :

Pour les Fidjiens, les 'taukei' ont un droit absolu au pouvoir politique à Fidji en vertu du fait qu'ils sont les descendants du peuple qui a occupé ces îles pendant 3 500 ans, avant que les Indiens et les Européens ne s'y installent. Cette conviction peut paraître choquante au regard des principes modernes d'égalité, mais les Fidjiens n'ont jamais reconnu l'égalité du droit au pouvoir politique comme ayant une quelconque pertinence pour le bien-être futur de ce pays multiracial.

Pas de ressentiment, pas de problème : les choses sont comme ça, elles l'ont toujours été et c'est comme ça qu'elles doivent demeurer.

De nombreux Fidjiens justifiaient également leur droit de primauté politique par le concept de « suprématie des intérêts fidjiens ». Comme la famille Cakobau le signala à la Commission, Fidji avait été cédée « étant entendu et reconnu que les intérêts fidjiens continueraient à primer [et que] cette suprématie [serait] sauvegardée par la Grande-Bretagne ». Les mots « suprématie fidjienne » firent leur apparition dans le vocabulaire colonial au début du 20^e siècle bien que l'on s'entende généralement à en attribuer l'origine à l'Acte de cession du 10 octobre 1874 par lequel la Grande-Bretagne officialisa l'acquisition de Fidji en tant que colonie de la couronne d'Angleterre. En fait, les mots ne figurent pas dans ce document qui dispose seulement que les chefs ont « décidé de transmettre sans condition » leur souveraineté sur ces îles à la reine Victoria et à ses successeurs, « confiants dans la justice et la générosité » dont Sa Majesté ferait preuve à l'égard de ses sujets. Les chefs avaient l'espoir que la cession permettrait de promouvoir « la civilisation » et le « christianisme » et garantirait un gouvernement stable et avisé. En contrepartie de quoi, Sir Hercules Robinson qui avait accepté la cession au nom de la couronne d'Angleterre, s'engagea à ce que :

Les droits et intérêts dudit Tui Viti et des autres grands chefs, parties de l'Acte de cession [seraient] reconnus dans la mesure où ils [étaient] conformes à la souveraineté britannique et au gouvernement colonial.

Nombre de Fidjiens firent aussi valoir dans leurs déclarations que l'Acte de cession ayant été signé par les grands chefs fidjiens et la monarchie britannique, une tierce partie ne saurait prendre une quelconque part à son abrogation. De leur point de vue, le pays aurait dû être restitué, lors de son accession à l'indépendance, aux chefs et au peuple fidjiens qui étaient à l'origine de la cession de ces îles. Les choses ne s'étant pas passées ainsi, l'indépendance accordée en 1970 ne constituait pas une décolonisation en bonne et due forme du pays. Si l'on avait sollicité l'opinion des Fidjiens, ils auraient massivement voté pour la restitution du pouvoir politique aux Fidjiens après l'indépendance et n'auraient consenti qu'une participation marginale - et non un partenariat plein et entier - aux autres communautés ethniques. Certains prétendirent même que les chefs fidjiens qui défendaient alors les revendications nationalistes autochtones avaient délibérément laissé la population dans l'ignorance de ce qui se tramait véritablement.

Certes le gouvernement colonial instaura-t-il le principe de suprématie par réel souci d'assurer la protection des intérêts autochtones. Mais c'était aussi un moyen rhétorique pour protéger les intérêts du gouvernement colonial lui-même. C'était enfin un procédé conçu pour entraver toute évolution politique par l'instauration d'une liste commune réclamée par les Indo-Fidjiens. En tout état de cause, il ne fait aucun doute que le gouvernement colonial avait adopté ce concept comme principe de protection. À l'époque de la cession, le premier gouverneur, Sir Arthur Gordon, qui

était pour son époque un homme exceptionnellement sensible au bien-être des peuples autochtones, avait créé des institutions spéciales destinées à protéger les Fidjiens des enjeux et des pressions du monde moderne. Une administration fidjienne distincte fut mise en place afin de répondre aux besoins spécifiques de la population autochtone. Les modalités du régime foncier traditionnel furent décryptées et édifiées en clauses rigides afin d'empêcher l'aliénation des terres et de garantir aux Fidjiens un droit permanent et inaliénable à la propriété foncière. Les principes inhérents aux pratiques et usages coutumiers furent reconnus. Une réglementation autochtone particulière fut élaborée dans le but de structurer la mobilité et l'avancement de la population et de conserver intact le tissu social traditionnel. Dans le vocabulaire de la colonie, l'expression « suprématie des intérêts fidjiens » renvoyait aux questions relevant de la gouvernance intérieure de la société fidjienne, questions au regard desquelles l'opinion des Fidjiens prévaudrait toujours.

Cette interprétation « protectrice » ne fut jamais remise en question jusqu'à la décolonisation du Pacifique dans les années 1960. C'est alors que les chefs rouvrirent le débat, avec la lettre désormais célèbre de Wakaya dans laquelle ils énoncèrent, dès 1964, diverses conditions liminaires à l'indépendance (Lal, 1992). Il s'agissait notamment de garanties absolues concernant le droit des autochtones à la propriété foncière, du droit de veto des Fidjiens sur tout texte législatif ayant trait aux affaires autochtones et de la déclaration de Fidji en tant que nation chrétienne. La Constitution bancaire de 1966 - entrée en vigueur après une conférence constitutionnelle houleuse tenue un an auparavant à Londres - assura aux Fidjiens les fins qu'ils désiraient et la question ne fut pas soulevée. De 1966 à 1987, le gouvernement demeura entre les mains d'un parti à prédominance fidjienne dirigé par un grand chef, ce que la population autochtone jugeait à la fois normale et convenable. Après l'indépendance, le concept de suprématie fidjienne en arriva, pour diverses raisons, à ne plus être considéré comme un simple principe de protection mais bien comme l'affirmation d'une réalité, l'idée étant que les intérêts fidjiens ne pouvaient être garantis que dans la mesure où le pouvoir était détenu par des Fidjiens. C'est ainsi que suprématie des intérêts fidjiens en vint à signifier suprématie des intérêts politiques fidjiens. À chacune des élections organisées après l'indépendance, chaque fois que les résultats semblaient serrés et que le principal parti fidjien se sentait en péril, la menace de violence resurgit. « Le sang coulera » devint une expression caractéristique des campagnes électorales.

C'est dire que du point de vue des Fidjiens, le coup d'État était totalement prévisible. Ils acceptaient en effet la règle du jeu, mais seulement dans la mesure où ils marquaient les points. Dès lors qu'ils perdirent le pouvoir, ils échafaudèrent un coup d'État pour remettre les Fidjiens au gouvernement. La Constitution de 1990 dont l'adoption est imputable au président de l'époque, Ratu Sir Penaia Ganilau, était donc

une démarche logique visant à donner forme aux « objectifs du coup ». Même les Fidjiens modérés jugèrent ses dispositions racistes en faveur des Fidjiens de souche comme des mesures provisoires nécessaires pour que ces derniers puissent « rattraper les autres communautés ». Tout changement apporté à la Constitution se devait d'être modéré et progressif. De nombreux Fidjiens souhaitaient voir la communauté indienne participer au processus national de décision, sans qu'il soit jamais question d'une égalité pleine et entière. Cette opinion était partagée par le gros des électeurs ainsi que par certains groupes minoritaires, dont une partie de la communauté musulmane, qui était prête à se rallier au principe de la suprématie politique fidjienne en échange de quelques sièges au Parlement.

Pour la majorité des Indo-Fidjiens cependant, la Constitution de 1990 n'offrait pas de solution aux problèmes auxquels était confronté le pays. Bien au contraire, elle était à l'origine de nombre de difficultés que connaissait Fidji. Ils firent de sa révision par un organe impartial l'un des axes principaux de leurs campagnes électorales de 1992 et de 1994 (Lal, 1998). Ils dirent de cette Constitution qu'elle était destructrice et source de discorde et qu'elle réduisait les Indo-Fidjiens à des citoyens de seconde classe. La Constitution les avait exclus du pouvoir, les défavorisait dans la fonction publique et dans l'affectation des ressources nationales et avait engendré un climat politique préjudiciable au progrès, au développement national et à l'unité. Selon la Ligue des jeunes et des étudiants de Fidji :

La Constitution de 1990 est un document raciste et antidémocratique. Nombreux sont ceux qui la considèrent comme une abomination à jeter au feu. Nous avons ce document en horreur. Notre conscience nous dicte de le faire abroger. C'est une honte pour le peuple de Fidji. La Constitution pue le racisme et l'oppression d'une large proportion de la population du pays. Elle prive les Indo-Fidjiens du droit d'exister sur un pied d'égalité avec le reste de la population, les Fidjiens de souche tout principalement.

Alors que les Fidjiens invoquaient leur statut d'autochtones pour revendiquer le droit au contrôle politique du pays, les Indo-Fidjiens fondaient leurs demandes d'égalité politique sur la contribution qu'ils avaient apportée au pays. Ainsi l'Arya Samaj déclarait-il :

Les Indo-Fidjiens ne sont pas arrivés ici en colonisateurs ou en conquérants mais bien comme travailleurs à contrat (bel euphémisme pour l'esclavage). Ils ont pris une immense part au développement de ce pays. Il est particulièrement humiliant de s'entendre dire, quatre générations plus tard, que leurs droits sont inférieurs à ceux des autres communautés dans le pays même où ils sont nés.

La communauté indienne interprétait le concept de suprématie des intérêts fidjiens de manière fort différente des Fidjiens de souche. Pour les leaders indo-fidjiens, les intérêts fidjiens tels que le rôle et le statut du *Bose Levu Vakaturaga*, la

propriété foncière fidjienne, la signification et l'interprétation des pratiques coutumières, devaient demeurer enchâssés dans la Constitution et les chefs fidjiens ou leurs représentants nommés ou élus au Parlement devaient continuer à exercer leur droit de veto en la matière. Ils étaient toutefois en total désaccord avec l'idée selon laquelle la suprématie fidjienne impliquait le maintien perpétuel au pouvoir d'un gouvernement fidjien et envisageaient toujours cette expression comme le principe de protection qu'elle était à l'origine, c'est-à-dire l'assurance que rien ne viendrait perturber le régime foncier, la culture ou le régime administratif (provincial et communal) particulier des *tauvei*. Ils exprimèrent des regrets à l'égard des difficultés sociales et économiques de la communauté autochtone, se déclarèrent en faveur de mesures destinées à y remédier, mais s'inscrivirent en faux contre toute interprétation de la suprématie des intérêts fidjiens qui équivaldrait à perpétuellement garantir la réélection d'un gouvernement à majorité fidjienne.

De même que les dirigeants fidjiens avaient invoqué l'Acte de cession pour étayer leurs revendications et s'assurer une position privilégiée dans la vie politique du pays, les Indo-Fidjiens s'appuyèrent sur un autre document historique pour justifier leurs prétentions à la parité politique. Il s'agissait de la Dépêche de Salisbury de 1875, laquelle posait comme « condition indispensable » à l'envoi de nouveaux travailleurs à contrat que les gouvernements coloniaux ayant importé des travailleurs désireux de demeurer dans leur colonie d'accueil s'engagent à ce que ces derniers :

soient à tous les égards des hommes libres dont les privilèges ne sauraient être en aucune manière inférieurs à ceux d'une quelconque autre catégorie de sujets de Sa Majesté résidant dans les colonies.

La politique préconisée dans ce document ne fut jamais appliquée ce qui, du point de vue de certaines personnes, en annulait la signification au plan pratique. Toutefois, comme la Commission Crewe le fit valoir en 1910 :

La substance même de la correspondance engagée entre l'Inde et la colonie montre que c'est à cette condition [la jouissance de droits égaux] que l'envoi de travailleurs à contrat à Fidji avait été autorisé par le passé et toute mesure visant à amoindrir le statut politique des immigrants ou à restreindre leur liberté intrinsèque constituerait, de notre point de vue, un abus de confiance à l'égard des intéressés.

L'engagement moral visant à garantir l'égalité ne faisait aucun doute (Lal, 1997).

Les Indo-Fidjiens ne manquèrent pas de faire valoir la question de l'égalité des droits auprès de la Commission. Dans l'un des dossiers présentés qui faisait écho au sentiment exprimé dans de nombreux autres, il était dit :

La Constitution doit réaffirmer que tous les citoyens de Fidji, quels que soient leur race, leur couleur, leur croyance, leur religion ou leur sexe, ont également droit à vivre dans la paix et l'harmonie et le plein respect des déclarations des Nations Unies sur la liberté des individus et les droits de la personne.

Il s'agissait là d'une proposition éminemment sensée pour quiconque a l'oreille et le raisonnement accordés au discours moderniste et universaliste. Le principal parti fidjien quant à lui voyait les choses de manière fort différente. Tout d'abord, faisait valoir le SVT :

L'inégalité de la représentation politique au Parlement ne doit pas nécessairement être considérée comme antidémocratique ou comme une privation de droits pour les personnes des autres communautés. Ce qui importe, c'est que les gens aient la possibilité de participer à la prise de décision ou d'influer sur les décisions du gouvernement en faisant peser leurs intérêts dans la balance.

En tout état de cause, poursuivait le SVT :

les revendications d'égalité politique de la communauté indienne ne trouvent guère d'écho ou de soutien auprès des Fidjiens qui ont des droits politiques une vision hiérarchisée et collective bien plus qu'individualiste. Ils s'intéressent au peuple et se préoccupent du peuple, et non de l'individu.

Le SVT n'éprouvait donc aucune difficulté à soutenir que le *Bose Levu Vakaturaga* devait devenir l'organe suprême du pays tout entier.

La population de Fidji doit reconnaître le 'Bose Levu Vakaturaga' comme dépositaire du pouvoir en tout ce qui touche à la nation fidjienne. Il est le fondement et la source dont émane le pouvoir de gouverner. Il constitue l'assemblée suprême de cette terre et demeurera à tout jamais la source de pouvoir, la source de miséricorde et la source d'honneur.

Le BLV n'était donc rien moins que la main de Dieu et, en tant que tel, devait être respecté par tous, non-Fidjiens inclus. La majorité des Indo-Fidjiens respectaient le BLV pour ce qu'il était, l'organe suprême des Fidjiens de souche, et nombre d'entre eux souhaitaient le voir renforcé et protégé par la Constitution. Ils reconnaissaient également le rôle qu'il avait joué dans l'histoire contemporaine du pays mais ne pouvaient se rallier à la vision grandiose et immodérée que voulait en donner le SVT. En effet, le BLV n'avait-il pas cautionné les coups d'État et la Constitution qu'ils avaient eux-mêmes rejetés comme autant d'actes de racisme ? On trouvait même des Fidjiens qui désapprouvaient le soutien partisan et exclusif que le BLV avait accordé à un parti politique, le SVT, au détriment des autres partis fidjiens. Nombre d'Indo-Fidjiens souhaitaient avoir un Fidjien de souche pour président de la République, afin de marquer symboliquement leur reconnaissance de Fidji en tant que nation autochtone, mais ils voulaient, d'une manière ou d'une autre, participer au choix du titulaire de cette charge. Ils reçurent à cet égard le soutien inattendu du Conseil fidjien des Églises :

C'est une époque de démocratie et de responsabilité. Notre société est en pleine transition. Les chefs traditionnels ont un rôle à jouer. Il ne saurait toutefois être question de revenir à l'époque où les leaders étaient désignés ou nommés ex cathedra.

Les gens doivent élire leurs décideurs. Le gouvernement doit être fondé sur un leadership démocratique et responsable qui reflète la volonté du peuple.

Les deux camps invoquèrent les conventions internationales à l'appui de leurs revendications. Les partisans de la suprématie citèrent la Convention n° 169 de l'OIT concernant les populations autochtones et tribales ainsi que le projet de Déclaration sur les droits des peuples autochtones. L'article 3 (1) de la Convention 169 dispose que :

Les populations autochtones et tribales jouissent pleinement des droits de la personne et des libertés fondamentales, sans entrave ni discrimination.

L'article 1 de la Déclaration stipule quant à lui que :

les peuples autochtones ont droit à la jouissance pleine et entière de tous les droits de la personne et des libertés fondamentales énoncées dans la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit international sur les droits de la personne.

L'article 4 du même document dispose que :

Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de consolider leurs caractéristiques politiques, économiques, sociales et culturelles distinctives ainsi que leurs systèmes juridiques, sans préjudice de leur droit à participer pleinement, s'ils en font le choix, à la vie politique, sociale et culturelle de l'État.

Ces dispositions visent à assurer qu'au plan national, les peuples autochtones disposent des mêmes droits et privilèges que les autres citoyens. On ne trouve dans ces instruments nulle mention du fait que les peuples autochtones jouissent d'un droit prépondérant ou d'une suprématie à l'égard du gouvernement de leur pays. La Commission a retenu l'argument selon lequel les concepts tels que « souveraineté » et « autodétermination » ne peuvent être invoqués par les communautés autochtones pour justifier de leur domination sur les autres groupes constituant la société nationale.

Il y avait une évidente tension entre d'une part, la revendication de suprématie et les droits autochtones et, d'autre part, l'argument de la parité et de l'acceptation de l'universalité des droits de la personne. Il était très émouvant de constater la sincérité, la transparence et la passion avec lesquelles les partisans des deux camps défendaient leurs convictions profondément ancrées sur ces questions. Ce qui était inouï, c'était surtout de se rendre compte qu'en dépit de cent années de vie commune, les positions restaient si éloignées les unes des autres. Il ne semblait guère y avoir de terrain d'entente entre les principales communautés et si peu d'accord sur la nature et la finalité d'une existence partagée.

La religion

L'autre question qui souleva une énorme controverse fut la question religieuse. Le SVT, ainsi que l'Église méthodiste à laquelle appartiennent environ 80 pour cent des

Fidjiens de souche, exigeaient que Fidji soit déclaré État chrétien. Il convient toutefois de signaler que ce sentiment n'était pas partagé par l'ensemble des confessions chrétiennes æ catholiques, anglicans et autres. Certains des responsables de l'Église méthodiste elle-même, bien que minoritaires, n'approuvaient pas cette exigence. Pour appuyer sa demande, le SVT faisait valoir plusieurs arguments. Le christianisme faisait désormais partie intégrante de la culture et du mode de vie fidjiens.

Sa pleine reconnaissance avait sa place aux côtés des concepts de suprématie et de souveraineté des intérêts des Fidjiens de souche, les 'tauvei' ou descendants des premiers occupants.

On invoquait également :

Le respect dû à la contribution du christianisme à la civilisation de ce pays, à l'éducation et au bien-être social des Fidjiens de souche, et à la croyance profonde et sincère que nous [Fidjiens de souche] sommes bénis par le Seigneur. Notre engagement religieux ne saurait trouver meilleure traduction que la déclaration du pays comme État chrétien.

O Baba se faisait l'écho du même sentiment :

Ce sont les chrétiens qui ont civilisé Fidji, qui ont mis fin aux guerres tribales et au cannibalisme et ont apporté la paix aux habitants de cette nation. Toutes les autres religions ont été introduites ultérieurement et seulement une fois que la paix eut été établie au sein de la nation.

Tel était l'argumentation qui justifiait la reconnaissance du christianisme dans la Constitution.

La plupart des pays insulaires océaniques évoquent le christianisme dans le préambule de leur Constitution. En outre, n'était-il pas vrai que la reine d'Angleterre elle-même était appelée « Protecteur de la foi » et qu'elle était chef de l'Église anglicane, faisaient valoir nombre de fervents partisans de l'Église méthodiste. La Malaisie avait fait de l'islam la religion d'État, tout en reconnaissant aux autres confessions leur liberté de culte et de religion. Manasa Lasaro invoqua un autre argument auprès de la Commission :

Nous demandons simplement, puisque nous avons reconnu l'Acte de cession comme un accord passé à la fois entre Fidji et la Grande-Bretagne, mais aussi comme un accord spirituel entre nos ancêtres et Dieu, incarné par son fils Jésus-Christ, que la reconnaissance de Fidji en tant qu'État chrétien soit formellement énoncée dans la Constitution.

La bible fut également citée :

Bénie est la nation dont le Seigneur est Dieu le et béni peuple qu'il a choisi comme héritier.

L'argument démographique fut lui aussi avancé. Les Fidjiens et les Rotumans étaient devenus la communauté majoritaire du pays et la Constitution devait donc

refléter les valeurs, les vœux et aspirations de la majorité. Faire droit à la demande du SVT ne signifiait rien de plus qu'entériner l'usage actuel où le christianisme était honoré lors des grandes occasions telles que la fête nationale du 10 octobre. D'autres encore étaient fermement convaincus que faire de Fidji un État chrétien favoriserait l'évangélisation et permettraient de convertir les infidèles au christianisme. À l'époque du coup d'État militaire, Sitiveni Rabuka lui-même avait invoqué ce motif (Rabuka, 1998). Certains des déposants avaient en tête d'autres desseins. Au cours des récentes années, nombre de sectes nouvelles, pour la plupart originaires des États-Unis, s'étaient implantées à Fidji et provoquaient maintes dissensions dans les villages où elles venaient prêcher. Il fallait enrayer leur progression et faire du christianisme (version méthodiste) la religion d'État ne pouvant que faciliter les choses à cet égard.

La majorité des religions non chrétiennes, ainsi d'ailleurs que certaines confessions chrétiennes, était opposée à cette idée. Ratu Jone Madraiwiwi, grand chef et porte-parole de l'Organisation inter-confessionnelle déclarait :

Il convient de soutenir le principe de la séparation de l'Église et de l'État car Fidji est désormais le foyer de nombreuses religions. Le christianisme ne doit pas chercher à s'imposer du fait de son association à l'État. Son influence doit s'exercer par l'exemple, guidé par la main du Seigneur et par la puissance aimante de l'Esprit Saint. La vie du Christ parle pour elle-même ainsi que pour nous.

L'Arya Samaj était du même avis. Selon lui,

mettre l'accent sur une religion en particulier, au détriment des autres grandes religions auxquelles appartient des segments importants de la population, revient à nier les droits de la personne à l'égard de la liberté de conscience, ce qui ne saurait créer un climat de confiance et de compréhension entre les grands groupes culturels et religieux de Fidji. La nouvelle Constitution doit traiter avec un respect égal toutes les cultures et toutes les religions, de même qu'elle doit avoir pour objectif la réconciliation des différences entre les groupes et communautés et l'instauration de la stabilité politique. L'État ne saurait se ranger aux côtés d'un groupe religieux en particulier.

Des craintes furent en outre exprimées quant aux conséquences que pourrait avoir au plan pratique l'adoption d'une confession donnée comme religion d'État. N'y avait-il pas un risque de voir cette dernière jouir de faveurs qui seraient refusées aux autres ? En Malaisie en effet, les non-musulmans se plaignaient d'être la cible d'actes de discrimination et de victimisation et la conversion des musulmans à d'autres religions était légalement interdite et punissable devant la loi. Comme certains le faisaient posément valoir, mieux valait vivre sa vie en bon chrétien que d'imposer le christianisme à autrui ce qui, déclarait-on, était contraire au christianisme.

La langue

La question linguistique suscita également un débat considérable. Dans leurs exposés, de nombreux Fidjiens parlèrent avec grande éloquence du caractère unique de la culture et du patrimoine fidjiens et rappelèrent que tous les habitants du pays devaient en adopter les valeurs fondamentales. Comme le dit Jonetani Kaukimoce, membre du SVT siégeant au Parlement :

Je suis persuadé que les valeurs, les traditions, les coutumes et le mode de vie fidjiens sont uniques, ce qui veut dire que la race fidjienne est spéciale et qu'il convient de la préserver.

À cette fin entre autres, nombre de Fidjiens souhaitaient que leur langue devienne la langue officielle du pays ainsi que celle du gouvernement, ce qui aurait pour effet de reconnaître symboliquement Fidji en tant que nation autochtone. Les Indo-Fidjiens étaient nombreux à convenir qu'ils auraient dû faire davantage d'efforts pour apprendre la langue locale ; en effet, dans les zones rurales à l'ouest de Viti Levu, beaucoup de gens parlaient couramment le dialecte du cru. Certaines des écoles Sangsam envisageaient aussi d'enseigner le fidjien. Mais, comme c'était déjà le cas avec la religion, on s'inquiétait des conséquences qu'aurait au plan pratique l'adoption du fidjien comme langue officielle. Cela signifierait-il que les autres langues se verraient exclues du domaine public ? Ces craintes étaient exacerbées dès qu'on les replaçait dans le contexte de l'exigence fidjienne de suprématie politique. Pour la plupart, les Indo-Fidjiens pensaient que privilégier une langue était contraire à la vision de Fidji en tant que société pluri-ethnique et multiculturelle. Il fallait encourager l'acquisition des autres langues et les trois grandes langues du pays, le fidjien, l'hindi et l'anglais devaient se voir accorder un statut égal dans la Constitution. Ce fut la recommandation de la Commission et elle trouva sa place dans la nouvelle Constitution.

La communauté de nom

La communauté de nom fut également discutée dans nombre des exposés présentés à la Commission, principalement par des non-Fidjiens, mais aussi par d'autres personnes. Beaucoup considéraient, en effet, que ne pas disposer d'un nom commun à tous constituait une grave lacune rappelant cruellement l'absence de l'indispensable conscience nationale qui permettrait d'unifier le pays. Comment en effet construire une nation multiraciale cohérente tant que ses citoyens étaient maintenus dans des cloisonnements raciaux et qu'ils ne peuvent s'entendre sur leur identité commune ? Comme le signalèrent Vijay Naidu et Ganesh Chand dans une communication personnelle :

L'absence d'un nom commun à tous les citoyens, exacerbé par la défense de loyautés et d'identités parcellaires, a eu une influence préjudiciable sur l'édification de buts et

objectifs nationaux acceptés par l'ensemble de la population. Les Indo-Fidjiens ne se sentent aucune affinité avec l'État et ses appareils qu'ils perçoivent comme la propriété et les exécutants des Fidjiens de souche. Les fonctionnaires d'origine indienne sont quant à eux considérés comme au service des intérêts de ces derniers.

Le Conseil fidjien des Églises fit à quelque chose près la même remarque :

Une communauté de nom serait porteuse de sens et ouvrirait la voie à une mission commune, elle lèverait des obstacles afin que nous puissions progresser de conserve. Ainsi, le mot fidjien, considéré à juste titre par bien des gens comme définissant le premier peuple de Viti, celui qui a levé les obstacles et fait de ces îles leur foyer, qui a élaboré sa langue, ses coutumes et sa culture en accord profond avec le 'vanua' et l'océan qui les abritaient, le mot fidjien doit donc être élargi dans son acception à tous ceux qui, par la suite, sont aussi venus lever des obstacles. Il doit traduire et définir notre identité en tant que nation.

Pour faire bon poids bonne mesure, le Conseil cita les Éphésiens 2 : 4 :

Car il est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un et qui a renversé le mur de séparation, l'inimitié.

Mais tout le monde ne souhaitait pas une identité commune ; certains lui préférait le confort et la sécurité de leur propre identité ethnique. Pour la plupart, les Fidjiens ne voulaient pas que l'on utilise le terme générique « Fidjien » qui pourrait désigner les citoyens du pays. Les propos de Jone Duicagi Tuiwai, chef du Yavusa Nuburayi, traduisent fort bien un sentiment largement partagé par les siens :

Il ne faut pas que « fidjien » devienne le nom commun à l'ensemble des gens vivant dans ce pays. Ce terme est le patrimoine exclusif des autochtones de Fidji. Nous ne voulons pas le partager avec les gens qui ont immigré ici, pratiquent encore leurs propres coutumes et traditions et parlent leur propre langue. Ils ne veulent s'approprier ce nom que pour être considérés comme natifs de ce pays. Tôt ou tard, ils invoqueront le droit du sang pour exiger leur part de nos terres. La Commission de révision doit trouver un nom commun à tous et chaque race doit par ailleurs chérir et honorer le nom qui lui est propre, comme cela se fait en Grande-Bretagne : tous sont britanniques, mais l'Angleterre conserve le terme anglais, le Pays de Galles le terme gallois, l'Écosse est écossaise et l'Irlande, irlandaise. Ces gens sont fiers d'être ce qu'ils sont et ils protègent leurs races respectives au sein d'un pays multiracial.

La déclaration de Tuiwai souleva deux difficultés. Il y avait tout d'abord le questionnement - proche de l'exaspération - de ceux qui se demandaient bien pourquoi les Indiens voulaient se faire appeler Fidjiens ? N'étaient-ils donc pas heureux d'être ce qu'ils étaient, fiers de leur identité ethnique ? En tout état de cause, comme le rappelèrent Naidu et Chand, la communauté de nom n'était pas la panacée à tous les problèmes du pays. Jone Banuve partageait cet opinion :

Il faudra davantage qu'un nom commun à tous pour mettre fin à la désunion raciale dans un pays tels que Fidji.

L'Inde, l'Irlande, l'Indonésie, l'Égypte et la Somalie désignent tous leurs citoyens d'un nom unique ce qui n'a pas nécessairement favorisé la cause de l'unité nationale. On craignait en second lieu que l'appropriation du nom Fidjien ne constitue que la première étape d'une machination plus vaste, ourdie par les autres ethnies, pour faire main basse sur d'autres possessions fidjiennes et notamment les terres. Comme le signalèrent certains, l'utilisation de ce nom par d'autres communautés « ternirait aux yeux du monde l'image de la race autochtone et de son patrimoine culturel ».

Quelle que soit notre opinion en la matière et pour aussi irrationnels et sans fondement que ces sentiments puissent paraître à des esprits occidentaux rationnels, il demeure qu'ils étaient et sont encore très répandus chez nombre de Fidjiens de modeste condition. Des objections tout à fait fondées furent par ailleurs présentées quant au choix de Fidjien comme nom de nationalité. Ce mot figure, en effet, dans l'intitulé de nombre d'institutions traitant spécifiquement des questions autochtones, telles que le Conseil des affaires fidjiennes, l'administration fidjienne, pour ne citer que ces deux-là. Appliquer ce nom à des citoyens non-autochtones serait une cause de confusion. Au bout du compte, la Commission recommanda que le pays prenne le nom de République des îles Fidji, permettant ainsi à ceux qui le désiraient de se définir en tant que « citoyen des îles Fidji ». Ce compromis semble avoir été dans l'ensemble bien accepté par la population.

La citoyenneté

En matière de citoyenneté aussi, les opinions divergeaient considérablement. De nombreux Fidjiens étaient opposés au principe de la double nationalité, sauf pour les autochtones. Les Fidjiens de souche sont tous enregistrés au *Vola ni Kawa Bula*, le registre autochtone des naissances. Leur inscription au registre atteste de leur appartenance à tel ou tel clan propriétaire de terres. Une fois qu'il a été procédé à leur enregistrement, ils restent membre de ce clan à vie. Quel que soit leur lieu de résidence, les Fidjiens peuvent réclamer une parcelle de terre appartenant à leur *mataqali*. C'est dans cette perspective que nombre d'entre eux firent valoir qu'un Fidjien reste toujours un Fidjien, même s'il prend une autre nationalité. Ils furent nombreux à demander que cet état de chose soit reconnu par la Constitution. De leur point de vue, même doté d'une autre nationalité, un Fidjien conserve toujours ses liens émotionnels et spirituels à la terre. Au demeurant, autoriser la double nationalité pour les autres groupes ethniques ne leur plaisait guère. Ils craignaient en effet que ces derniers n'en tirent quelque avantage politique préjudiciable aux Fidjiens. Le fait qu'un nombre important d'Indo-fidjiens résidant à l'étranger puissent solliciter la

double nationalité renforçait encore la résistance des Fidjiens de souche. En dépit de son caractère éminemment discriminatoire, leur refus d'en accorder la possibilité aux autres ethnies tout en y consentant pour les autochtones ne parut pas contradictoire à l'autre camp.

Des opinions fort divergentes furent également présentées sur la question des droits des femmes à la citoyenneté. La Constitution de 1990, comme la précédente, désavantageait ces dernières sur un point important. Les femmes étrangères avaient automatiquement droit à la citoyenneté dès lors qu'elles épousaient un citoyen fidjien, ce qui était refusé aux hommes. Ceux-ci ne pouvaient solliciter la nationalité qu'après une période donnée de résidence dans le pays. Il était difficile de déterminer l'envergure du problème à Fidji, mais pour la plupart des femmes, la question essentielle tenait au caractère discriminatoire des dispositions de la Constitution en matière de citoyenneté. La majorité des gens jugeraient éminemment raisonnable cette exigence de parité entre les sexes, mais il convient d'envisager un instant l'opinion de ceux - effectivement minoritaires - qui voyaient les choses autrement. L'un des arguments avancés tenait à la crainte de voir les femmes du pays exploitées par les étrangers. On redoutait en effet que ces derniers ne se servent des femmes fidjiennes qui n'avaient guère d'expérience ou de connaissance du monde extérieur pour briguer la citoyenneté nationale. Une fois introduits dans le pays, ils se serviraient de leurs connaissances et de leurs compétences supérieures pour déloger les Fidjiens de leurs emplois.

Un argument de caractère plus culturel fut également invoqué. Dans la société fidjienne traditionnelle, les femmes suivent leurs époux après le mariage. Il revenait à l'homme de s'occuper de son épouse et de sa famille. Les femmes qui se mariaient à des étrangers savaient donc ce qu'elles faisaient. Que la femme ramène son mari chez elle était un mode de fonctionnement étranger aux valeurs de la société traditionnelle. Certains des anciens implorèrent la Commission de ne pas acculer la société traditionnelle à s'ouvrir à la culture et aux valeurs occidentales. Obligée par son mandat qui lui imposait de s'inspirer des conventions internationales sur les droits de la personne, la Commission opta toutefois en faveur de la parité des sexes - à la grande satisfaction des organisations de femmes - mais non sans avoir au préalable examiné le contexte culturel avec le plus grand sérieux.

Le pacte

Après avoir pris connaissance de toutes les déclarations dont elle fut saisie, la Commission acquit la conviction que les gens de Fidji voulaient que toutes les communautés en présence participent à un degré ou un autre au cabinet et que les électeurs aient la possibilité d'accorder leurs voix à des candidats relevant de

communautés autres que la leur. Ils étaient en désaccord sur la façon de parvenir à ce résultat ainsi que sur la cadence et l'orientation de la pluri-ethnicité, mais la finalité d'ensemble faisait l'objet d'un large consensus. La Commission estimait quant à elle que l'harmonie entre les races, l'unité nationale et le progrès social et économique de tous ne seraient atteints qu'en s'acheminant vers le partage du pouvoir entre l'ensemble des communautés. Dans les sociétés pluri-ethniques, les dispositions constitutionnelles devaient avoir pour objectif la mise en place de gouvernements pluri-ethniques. Elles devaient en outre assurer la protection des droits, des intérêts et des aspirations de tous les citoyens et notamment des populations autochtones. Elles devaient enfin motiver les partis politiques à œuvrer en faveur de la coopération multiraciale et entreprendre une réorientation progressive, mais néanmoins décisive du système de représentation politique, pour le dégager des particularismes communautaires. La suprématie des intérêts fidjiens devait être reconnue, comme par le passé, en tant que principe de protection afin d'assurer la participation fidjienne à un gouvernement pluri-ethnique, aux côtés de représentants des autres communautés, et de veiller ainsi à ce qu'ils tirent profit de mesures de promotion sociale fondées sur l'égalité des races et garantissant une affectation des ressources jugée globalement acceptable par tous. Les intérêts des Fidjiens ne sauraient être subordonnés à ceux des autres communautés. En fin de compte, la meilleure garantie que l'on puisse offrir aux intérêts de tous les groupes ethniques est une Constitution incitant l'ensemble des partis politiques à ne pas adopter des politiques qui privilégient une communauté davantage que les autres. Bien au contraire, la Constitution doit les amener à envisager les grands intérêts de chaque communauté comme étant ceux de la nation et donc, à les satisfaire par les efforts concertés de tous.

L'avènement d'une société pluri-ethnique soudée, démocratique, ouverte et libre est l'objectif recherché par nombre de recommandations de la Commission.

Le pays doit être rebaptisé « République des îles Fidji » afin de permettre à ceux qui y vivent de se présenter comme « citoyens des îles Fidji ».

Les trois grandes langues du pays, le fidjien, l'hindoustani et l'anglais doivent jouir d'un statut égal.

Le pays ne doit pas être déclaré État chrétien, mais la Constitution doit faire expressément mention de l'importance de cette religion et de sa contribution à la nation, aux côtés des autres confessions.

La Commission recommanda en outre l'adoption d'un pacte où seraient enchâssés certains principes et valeurs que devraient respecter tous les gouvernements lors de la formulation de leurs politiques. Le Parlement se rangea à cette vue. Le pacte énonce certains principes, à savoir :

- Les droits de tous les individus, communautés et groupes sont pleinement respectés.

- Les principes fonciers relatifs à la propriété des terres fidjiennes conformément à la coutume fidjienne, à la propriété des terres franches et aux droits des propriétaires et locataires aux termes de baux agricoles sont tous protégés.
- Toute personne a le droit de pratiquer librement sa religion et de conserver sa langue, sa culture et ses traditions.
- Les Fidjiens et les Rotumans ont, entre autres droits, celui de relever d'un système administratif distinct.
- En tant que citoyens, les membres de toutes les communautés jouissent de droits égaux, et notamment celui de faire des îles Fidji leur résidence permanente.
- Au nombre de leurs droits, les citoyens peuvent créer des partis politiques et en devenir membres, participer à des campagnes politiques, voter et se porter candidat lors d'élections libres et équitables à la Chambre des représentants, qui se tiennent à bulletin secret et sont fondées sur le principe de l'égalité des suffrages.
- La constitution du gouvernement est approuvée à la majorité des membres de la Chambre des représentants, sur la base du soutien électoral accordé aux divers partis politiques regroupés ou non en coalition ; s'il s'avère nécessaire ou souhaitable de former une coalition entre les partis en concurrence, la constitution du gouvernement repose sur leur volonté de s'allier en vue de former et de soutenir un gouvernement.
- Lors de la constitution du gouvernement, de la conduite ultérieure des affaires de la nation, de l'adoption de textes législatifs ou de la mise en œuvre de politiques administratives, les intérêts de l'ensemble des communautés doivent être pleinement pris en considération.
- Lorsque les intérêts des différentes communautés semblent ne pas concorder, toutes les parties intéressées négocient de bonne foi dans le but de parvenir à un accord.
- Lors de telles négociations, le concept de suprématie des intérêts fidjiens reste applicable en tant que principe de protection afin de garantir que les intérêts de la communauté autochtone ne soient pas subordonnés à ceux des autres communautés.
- L'affectation des ressources doit être jugée globalement acceptable pour toutes les communautés et permettre la mise en œuvre de programmes de promotion et de justice sociale garantissant l'égalité des chances et de l'accès aux installations et aux services aux Fidjiens, aux Rotumans et à toutes les autres communautés, aux hommes comme aux femmes, ainsi qu'à tout citoyen ou groupe défavorisé du pays.
- Le partage équitable du pouvoir politique entre toutes les communautés des îles Fidji s'accompagne d'un partage équitable du pouvoir économique et commercial afin de veiller que toutes les communautés jouissent pleinement du progrès économique de la nation.

Les trois membres de la Commission enrichirent ce travail de révision de leurs propres opinions et idées de la justice, de l'équité et de l'égalité. Ils furent unanimes sur la plupart des points importants. Non seulement avons-nous reconnu la contribution du *Bose Levu Vakaturaga*, mais nous en avons également spécifié le rôle et la fonction dans la Constitution. Nous avons recommandé qu'il soit érigé en organe indépendant, doté de ses propres effectifs, afin qu'il puisse s'acquitter de sa mission de manière indépendante et sans ingérence de la part du parti au pouvoir. Cette recommandation a été rejetée au profit de l'actuel *statu quo*, à savoir que le fonctionnement du BLV reste régi par les dispositions du Règlement sur les affaires fidjiennes.

Nous avons également recommandé que le chef de l'État soit un Fidjien de souche. Nous n'avons guère hésité à proposer cette recommandation dans la mesure où elle était soutenue par une majorité écrasante de gens. Toutefois, le chef de l'État étant le symbole de l'unité de la nation tout entière, il convenait que la population puisse prendre part à son élection. À cette fin, nous avons recommandé que les deux chambres du Parlement constituent un collège électoral et choisissent le président (ainsi que son coéquipier, comme c'est le cas aux États-Unis) à partir d'une liste de trois à cinq noms présentés par le BLV. C'était là de notre point de vue un compromis à la fois raisonnable et fonctionnelles qui permettait de tenir compte de l'ensemble des préoccupations et intérêts exprimés par toutes les communautés du pays. Cette proposition a été rejetée en faveur du *statu quo* actuel où le BLV nomme le président.

Après avoir longtemps et scrupuleusement examiné la plus fondamentale des questions, la Commission a estimé que les sociétés multiraciales devaient se doter de gouvernements pluri-ethniques. Exclure un grand groupe ethnique du pouvoir au profit d'un autre en invoquant des motifs purement raciaux (religieux ou linguistiques) ouvre sûrement la voie à l'instabilité et à l'infortune persistante du pays. Le particularisme communautaire n'est pas parvenu à résoudre les problèmes politiques et économiques du pays ; il les a au contraire exacerbés en isolant les gens dans des cloisonnements raciaux. Il a favorisé une culture de défiance et de division et cultivé le sentiment qu'une communauté ne pouvait progresser qu'au détriment d'une autre. Nous avons jugé que pour Fidji, le plus sûr chemin était de se départir, de manière progressive mais néanmoins décisive, des politiques fondées sur la race et l'ethnicité pour s'ouvrir à une vision non raciste, élargir l'espace commun de la conscience nationale et rassembler la nation. L'avenir de Fidji se situe dans l'intégration et non dans le fractionnement politique.

La vision de la Commission fut rejetée au profit d'un système électoral à prédominance ethnique. Deux tiers des sièges de la Chambre des représentants seraient attribués en fonction de critères raciaux, chacun des groupes ethniques élisant les candidats de son ethnie ; les sièges restants seraient attribués sans considération des

critères de race. Les leaders politiques étaient si habitués à un fonctionnement politique fondé sur les particularismes communautaires qu'ils ne pouvaient envisager un système fondé sur des principes non raciaux. Pour justifier leur façon de voir, ils avancèrent que les élections à Fidji s'étaient toujours déroulées sur la base de tels critères. C'était certes le cas, mais cela était dû à un système électoral conçu à cette intention et qui faisait la part belle aux comportements particularistes. Je crains quant à moi que cette obsession étreinte à l'égard de la race ne vienne imprégner les autres niveaux de la vie sociale et que les gens se préoccupent davantage de leur identité culturelle, provinciale et régionale que de l'identité nationale.

Les travaux de la Commission de révision de la Constitution font désormais partie de l'histoire de Fidji et sont dès lors soumis à l'analyse et à l'interprétation des érudits. Je ne saurais dire comment ils seront jugés. La seule chose que je puis dire, c'est que je suis aussi fermement convaincu aujourd'hui que je l'étais lorsque nous avons présenté notre rapport au président que la voie que nous avons tracée pour Fidji était la bonne. Peut-être sera-t-elle un jour considérée comme la pierre de touche à laquelle seront éprouvés les progrès politiques du pays.

Lorsque nous nous sommes embarqués dans cette aventure, nous n'avions aucune idée de notre destination finale, aucune notion de l'aboutissement de nos travaux. En chemin, nous avons connu de nombreux jours de désespoir, des instants d'intense pression et des moments de sérieux doute quant à notre capacité à réaliser la quadrature du cercle. Mais comme l'a dit un jour Abraham Lincoln :

La probabilité que nous puissions échouer dans notre lutte ne saurait nous dissuader de soutenir une cause que nous croyons être juste.

Je dois dire pour ma part que cette expérience aura été une grande leçon d'humilité où je me suis senti, tel un jeune étudiant d'histoire, engagé dans un processus historique de changement et de renouveau. Les visages des gens qui ont comparu devant nous se sont effacés de ma mémoire... Visages des centaines de citoyens ordinaires qui nous ont révélé leurs plus profondes craintes et les espoirs qu'ils formulaient pour eux-mêmes et l'avenir de leurs enfants... L'expression de tristesse et de désespoir dans les yeux de certains, l'air de triomphe et de défi dans les yeux de certains autres ; la tension d'une part, entre la peur que rien ne sorte de cette révision et d'autre part, l'inquiétude de voir nos travaux aboutir... Les visages se sont évanouis, mais les voix continuent à me hanter.

Les choses du passé n'appartiennent qu'au souvenir; les choses du futur relèvent du domaine de l'espoir.

Bibliographie

Pour des raisons évidentes, la bibliographie est ici succincte. Les textes qui donnent le contexte de notre compte rendu sont transcrits, les citations des propositions faites à la Commission de la révision de la Constitution proviennent de documents en ma possession. Ils ont tous été microfilmés par le Bureau des Manuscrits du Pacifique et sont à la disposition des chercheurs.

- Fiji Constitution Review Commission, 1996, *Towards a United Future*, Suva.
- Horowitz, Donald., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley.
- Lal, Brij V., 1992, *Broken Waves: A history of the Fiji Islands in the 20th century*, Honolulu.
- Lal, Brij V., 1997, *A Vision for Change: AD Patel and the Politics of Fiji*. Canberra.
- Lal, Brij V., 1998, *Another Way: The politics of constitutional reform in post-coup Fiji*, Canberra.
- Lijphardt, Arend, 1977, *Democracy in Plural Societies. A Comparative Exploration*, New Haven.
- Rabuka, Sitiveni, 1988, *No Other Way*, with Eddie Dean and Stan Ritova, Sydney.
- Ravuvu, Asesela, 1992, *A Facade of Democracy. Fijian Struggles for Political Control, 1830-1987*, Suva.
- Robertson, Robert, T., 1998, *Multiculturalism and Reconciliation in an Indulgent Republic: Fiji after the coups, 1987-1998*, Suva.
- Taylor, Michael, (ed.) 1987, *Fiji: Future Imperfect*, Sydney.

L'impossible héros, Chefs et leaders en pays kanak

(Nouvelle-Calédonie XIXe-XXe siècle)

*Alban Bensa*¹

L'adhésion au groupe par l'identification de ses membres à un seul d'entre eux n'est jamais aussi forte, selon Marshall Sahlins² reprenant les thèses classiques de Chadwick³, que dans « ces entités politiques héroïques (où) le roi est la condition de possibilité de la communauté⁴. Tel était vraisemblablement le cas chez les anciens Germains, les Zoulous, les Fidjiens ou encore les Maoris de Nouvelle-Zélande qui liaient leur destin collectif aux décisions et à la vie de leur souverain. Ainsi la communauté des affidés suivait-elle comme un seul homme son leader lorsque celui-ci s'engageait dans un conflit, entreprenait de migrer ou adoptait une nouvelle religion; venait-il à mourir, le groupe se dissolvait aussitôt pour se reconstituer ou non, plus tard, autour d'un nouveau personnage emblématique.

Les Kanak d'avant la colonisation se reconnaissaient semble-t-il, eux aussi dans des hommes de référence, sortes de points nodaux autour desquels les liens sociaux se resserraient temporairement ou de façon plus durable⁵. Qu'il s'agisse du maître d'un

¹ EHESS - Paris: Projet de Recherche Interdisciplinaire « Pacifique sud contemporain » et Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains; CNRS: Laboratoire de langues et civilisations à traditions orales.

² Sahlins, 1989, p. 53.

³ Chadwick, 1926.

⁴ La notion de « société héroïque » ne saurait constituer, comme le note Sahlins (1989, p.79), qu'un simple repère à partir duquel il serait erroné de construire des typologies.

⁵ Cet article se fonde principalement sur des enquêtes ethnographiques réalisées au centre nord de la Grande Terre (aires de langues paicî et cêmuhi) dans le cadre du projet « Études des sociétés kanak » (ministères des DOM-TOM et de la Culture, 1988–1998). Il s'appuie aussi sur des travaux d'histoire et d'ethnologie coloniale de la Nouvelle-Calédonie ancienne et contemporaine réalisés grâce à ce programme de recherche (Cf. Merle, 1995; Naepels, 1998; Wittersheim, 1997, 1998, 1999; Bensa, 1998) et sur les écrits de D. Shineberg, 1973, J. Dauphiné, 1989 et B. Douglas, 1998.

hameau, du chef d'un terroir intégrant plusieurs unités domestiques ou de l'initiateur victorieux d'une guerre ou d'une migration, chacun d'eux liait sa réussite au nombre de gens qu'il pouvait attirer sur son domaine ou drainer dans son sillage. Pour le responsable d'une aire de résidence, le jeu politique consistait à réduire, autant que possible, la population des sites ennemis et à développer le sien en augmentant le nombre de ses occupants par des alliances de mariage patrilocales, l'accueil de nouveaux venus (réfugiés, groupes en quête de protection et de stabilité) ou la capture des épouses des vaincus et de leurs enfants. Toutes ces personnes vivantes contribuaient par leur présence, leur production, leurs spécialisations diversifiées (guetteurs, magiciens des cultures, protecteurs du chef, pêcheurs, etc.), à faire du site un terroir vaste et complexe, un pays. Quant aux morts, ils protégeaient leurs descendants par l'intermédiaire de reliques entretenues, véritables sources de puissance garantes de la présence ici-bas d'un collectif d'ancêtres aussi large que possible⁶. Mais, au-delà de ces stratégies, le développement du site supposait que son chef assurât la sécurité et la prospérité de ceux qui venaient les rejoindre. Sa réputation reposait sur sa valeur de guerrier, la stabilité de son implantation, l'importance de ses alliés politiques et matrimoniaux, attributs aléatoires et incertains dans un monde en perpétuelle recomposition.

Les positions prééminentes dans une région s'avéraient en effet d'autant plus difficiles à tenir que le prestige d'un lieu de résidence n'était pas seulement fonction de la réussite militaire et politique de ses occupants mais aussi de l'ancienneté de sa fondation: les premiers habitats fondés par les plus lointains ancêtres se voyaient dotés d'une qualité supérieure que les aînés du clan étaient chargés de « garder » mais qu'aucune initiative politique ne pouvait fondamentalement augmenter. Ainsi un terre faiblement peuplé ou même inoccupé pouvait porter un nom très prestigieux sans être en mesure d'associer à ce titre élevé une quelconque puissance matérielle. En revanche, un site riche en personnes développait une grande force sociale sans pour autant être en mesure de s'arroger l'aura associée aux lieux originels. Cette contradiction entre notoriété héritée (les noms des tertres les plus anciennement fondés étant ceux des lignages les plus cotés (et puissance acquise par les armes et l'entregent pouvait se résoudre par la conjugaison des deux légitimités. On voyait ainsi des fondateurs de tertres ajouter quelque puissance à leur renommée en faisant appel à un valeureux guerrier, accueilli comme un sauveur et recevant en retour terres et titres locaux. À l'inverse, un leader s'imposant par les armes comme le maître d'une institution forte pouvait chercher à inscrire sur son blason quelques lettres de noblesse

⁶ Cette exigence impliquait que les corps des ennemis tués ne soient pas laissés aux mains de ceux qui auraient pu, eux aussi, par des rites funéraires, les ancestraliser; on les emportait donc pour les réduire à néant, éventuellement en les mangeant, privant ainsi les adversaires du soutien de nouveaux défunts. Cf. Bensa, Goromido, 1997.

supplémentaires, en incitant des notables dotés de noms prestigieux à venir s'installer auprès de lui. Mais les deux principes de renommée pouvaient aussi travailler indépendamment l'un de l'autre et susciter l'explosion du groupe local: soit on rappelait à son chef, guerrier autrefois reçu et intronisé, qu'il n'était à l'origine qu'un étranger sans nom à peine socialisé; soit celui-ci s'en prenait aux notables vénérables dont l'antique qualité portait ombrage à ses plus récents succès militaires et mondains. Dans l'un et l'autre cas, le conflit contraignait les personnages de haut rang à fuir.

Cette succession de situations, contrastées fait apparaître deux situations politiques alternées: celle du « chef » ou du notable local immobile, qui tente d'amplifier la puissance et la renommée des espaces qu'il occupe; celle du « leader » en fuite cherchant à être accueilli ailleurs ou à se poser en « ancien » par la fondation au cours de ses déplacements de terres d'origine⁷. Ces deux comportements se trouvaient étroitement liés dans la mesure où un groupe local était toujours susceptible d'éclater sous l'effet de crises internes ou après une défaite infligée par un voisin plus fort. Ainsi, le chef local bien implanté dans un terroir pouvait, d'un jour à l'autre, devenir un souverain défait, un fuyard tentant de fonder au loin une autre unité. À la stabilité et au relatif enracinement du chef qui rassemble autour de lui un grand nombre de personnes s'oppose ainsi l'image de celui qui, victime de complots locaux ou de rivaux belliqueux, doit quitter les lieux et chercher fortune ailleurs, en compagnie d'une fraction seulement de ses anciens supporters. Une telle dynamique, qui maintenait une tension permanente entre des unités locales toujours menacées d'être détruites et dispersées, engageait la réflexion kanak à mettre en avant une gamme diversifiée de vertus politiques, allant de la *celeritas* (l'habileté et la ruse du grand guerrier) à la *potestas* (majesté immobile du notable bien enraciné⁸).

Il faut souligner que c'est d'une ethnographie actuelle et des archives que se dégage cette opposition entre la mobilité du guerrier et l'assise paisible du souverain. Sans présumer des situations politiques antérieures à l'arrivée des Européens (par définition inaccessibles à l'enquête de terrain (cette modélisation binaire doit sans doute beaucoup à l'histoire de la Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle dont le souvenir sans cesse repris pèse sur le présent⁹. L'information disponible couvre en effet tout au plus les deux derniers siècles, c'est-à-dire une période profondément marquée par la

⁷ Pour la clarté de l'exposé, je désignerai toujours ici par « chef », le personnage central (Hocart, 1978) d'une chefferie instituée et par « leader », le notable migrant et guerroyant.

⁸ Dans les sociétés indo-européennes, à *celeritas* correspond, « la vitesse (rapidité extrême, apparition et disparition soudaines, prise immédiate etc.) » et à *gravitas*, « un comportement majestueux, un rythme lent », Dumézil G., 1948, p. 47. Ces catégories relèvent d'une logique générale du politique à laquelle, comme l'a montré Sahlins, 1989, p. 85-113, les sociétés océaniques, comme les autres, n'échappent pas.

⁹ Sur les rapports entre les modèles et l'histoire, Cf. Genèses, 1998.

multiplication et l'intensification des conflits en raison de l'intrusion européenne¹⁰. Ainsi, hormis les fondateurs plus ou moins mythiques qui combattirent dans des temps anciens pour tracer l'itinéraire des clans¹¹, les leaders guerriers dont on parle aujourd'hui appartiennent tous à l'époque coloniale. Qu'ils s'en soient pris à des communautés kanak ou aux Blancs, leurs initiatives et leurs ambitions ont répondu à la situation historique très particulière induite par l'implantation européenne en terre mélanésienne. Le rapport de force fut si inégal que ces champions n'ont pu se maintenir que peu de temps, au plus quelques années, avant d'être finalement toujours tués ou exilés. Quant aux chefs, soit leur dynastie est antérieure au pouvoir blanc mais s'est vue renforcée par la puissante caution extérieure que celui-ci a pu lui accorder; soit leur émergence est contemporaine de la création par l'administration française des « chefferies administratives », au risque d'apparaître manipulée par le pouvoir colonial. Ainsi l'alternative historique entre l'aventure belliqueuse et l'installation dans un territoire pacifié avec l'aide des Blancs se retrouve-t-elle dans les images contrastées et littérairement bien dessinées du leader et du chef. En référence à ces deux figures favorisées et quelque peu figées par les circonstances, la méditation kanak ne peut que s'interroger sur les conséquences des lourds compromis avec l'ordre colonial auxquels il fallut consentir pour devenir chef et sur les limites de la résistance radicale du leader face à un ennemi plus fort n'hésitant pas à massacrer des tribus entières. Il ne faut donc pas oublier que c'est sur ce fond de désespoir et d'amertume que s'est développée, voire élaborée, la morale réaliste et sans emphase qu'affichent, à travers une grande diversité d'images et d'attitudes, les Kanak de la Grande Terre à propos de leurs chefs et de leurs leaders.

Pour suivre et analyser ces expressions politiques dans le détail de situations particulières, il est nécessaire de coupler ethnographie, histoire et traditions orales. Mais si l'on choisit, comme ici, de s'en tenir aux figures générales, rien n'est plus efficace que de se reporter seulement aux récits, discours et poésies qui livrent images, idées et émotions relatives à ces personnages clés de l'organisation sociale. Le travail des créateurs d'œuvres orales¹² sait évoquer, à sa manière plutôt sobre et parfois contradictoire, les qualités de ces hommes-là mais aussi pointer leurs faiblesses.

¹⁰ L'ethnographie historique de la région de Koné, par exemple, montre que durant cinquante années (1820–1870) les conflits entre communautés kanak, indirectement ou directement induits par l'arrivée des premiers Européens puis par la colonisation française, furent nombreux et meurtriers (Cf. Bensa, 2000). Il en fut de même partout sur la Grande Terre et aux îles Loyauté.

¹¹ De nombreux récits font remonter ces événements au XVIII^e siècle.

¹² Celles qui seront citées ci-après proviennent principalement des aires de langue paicî et cèmuhî du centre nord de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie où nous les avons collectées, Cf. Bensa et Rivierre, de 1976 à 1995 et Bensa, 2000, je me référerai également à deux œuvres en langue ajië recueillies par M. Leenhardt (Cf. Leenhardt, 1932 et Dousset-Leenhardt, 1976).

Le chef en majesté

Le représentant le plus visible d'un territoire a été en général installé dans cette position par les anciens du pays. Ces maîtres des lieux se sont ensuite mis en retrait pour laisser le soin à celui qu'ils ont accueilli de manifester la puissance de la chefferie. Le geste d'intronisation suscite après-coup une glose reprise et développée lors d'événements jugés importants. La mort du chef, les crises de succession, les querelles éventuelles entre les titulaires de la chefferie et ceux qui les reçurent ou bien encore le passage de chercheurs en quête de « traditions orales », offrent l'occasion de rappeler l'accord sur lequel l'institution repose. Dans les récits fondateurs, les contes ou les poésies qui peuvent être alors donnés à entendre, il est aisé de repérer l'imagerie récurrente relative au personnage de référence de toute la communauté.

La plus haute et la plus fréquente louange qu'on lui adresse est celle d'être, pour la région qui se place sous son nom, le plus efficace artisan de la paix. Son règne a mis fin aux troubles qui déchiraient le pays; ainsi, dans cette poésie, le chef est-il identifié aux forces qui firent barrage à la guerre et permirent l'émergence de ce « séjour paisible » garant de tous les progrès:

*... réceptacle des paroles essentielles
appui de toute la région,
enveloppe des paroles amicales...
les peintures guerrières (au noir de bancoul) sont lavées
la saleté est nettoyée, la poudre noire est retirée
voici le calme et l'harmonie¹³.*

Le succès de cette entreprise de pacification met en relief la puissance dissuasive de celui qui sut décourager les ennemis de s'attaquer à la chefferie:

*Tu fus le ventre d'A-pwa-paa [Celui (qui fait (la guerre)
Et le protecteur du pays
Le bouclier de la chefferie
La sentinelle des lieux sacrés¹⁴.*

Bien que le chef ne mène en général pas lui-même les combats, dans le prolongement de cette idée, on l'assimile parfois aussi au premier d'entre les guerriers dont la vaillance a profité à tous.

*Lui seul, Boaé Atéa,
Marchait devant nous,
Guerroyait en nous couvrant
Dressait ce qui détournait de nous (les malheurs)
Tenait les liens de la maison¹⁵.*

¹³ Bensa et Rivierre, 1982, p. 215, chant composé à l'occasion de la remise d'une décoration au grand chef de Poyes Kowi Bulièg, en 1953.

¹⁴ Extrait de l'ode en langue paicî composée en hommage au chef Céu (mort en 1880 à Tiparama) et attribuée à Bwëé Atéa Poomä Göröditéè, publiée in Bensa et Rivierre, 1990, trad. A.B et J.- C.R.

¹⁵ Extrait d'un poème en langue ajië, Leenhardt, 1932, p. 488, trad. M. L.

Quand les adversaires sont repoussés et tenus en respect les conditions sont remplies pour que le pays connaisse l'abondance. Par glissements métaphoriques, celle-ci est attribuée au chef lui-même présenté comme la source de toutes les fertilités.

*Ces beaux cocotiers t'appartiennent
Là se dressent tes pins majestueux
Cocos renflés, ventre prospère
Râpeux et rugueux à souhait
Comme ses fils tenus serrés
Grappe d'enfants dans ses grands bras...
... Et la chefferie vit et prospère
Car ses enfants se multiplient¹⁶.*

Associer le chef à la fécondité de la terre et des femmes, à la vitalité de la nature, c'est en faire le point d'orgue de l'ordre social, la référence ultime à partir de laquelle chacun se pense. Ainsi revient régulièrement l'identification du chef de terroir à une ancre, une ossature qui donne au pays fermeté et solidité¹⁷. L'enracinement et l'immobilité sont des qualités dont les plus anciens occupants de la région ont progressivement doté leur hôte après l'avoir accueilli. Tout se dit comme si les « maîtres du sol » avaient mis un terme aux cheminements antérieurs du chef en lui offrant un havre, un site où se poser. Des métaphores astrales font ainsi des chefs des « enfants du soleil » que les « petits-fils-de-la-lune » auraient arrêté dans leur course:

*[...] Ils sont éenfants chefs' ceux qui se tiennent comme patrons là-bas dans chacune de nos maisons.
Chacun d'eux assume cette fonction puis ils partent dans toutes les directions.
Ils s'en vont vers le sud ou vers la côte ouest. Ils suivent la côte est ou gagnent le nord.
Le levant est le lieu de dispersion de ceux qu'on appelle les fils du soleil...
Les chefs importants sont partis là-bas; ils viennent et cherchent leurs sujets parce que ceux-là sont leur sol et leur terre¹⁸.*

La présence du chef assure la visibilité du groupe dans la région, sa gloire, comparée au soleil dont les plus anciens clans du pays, identifiés à l'ombre, à la nuit et à la lune attendaient la venue.

¹⁶ Bensa et Rivierre, 1990. Parole dite en langue cèmuhî par Antoine Udodopwé à Poyes, in Bensa et Rivierre, 1982, pp. 333–335, trad. J.-C. R.

¹⁷ À propos de la médaille remise au chef et identifiée par le poète de langue cèmuhî à son récipiendaire, il est dit qu'« elle est l'ossature du pays la liane qui l'amarre fermement l'ancrage qui la tient solidement », Bensa et Rivierre, 1982 p. 214, trad. J.-C. R.

¹⁸ Parole dite en langue cèmuhî par Antoine Udodopwé à Poyes, in Bensa et Rivierre, 1982, pp. 333–335, trad. J.-C. R.

Pacificateur, guide des guerriers, pourvoyeur d'une large descendance et d'abondantes récoltes, solide et bien amarré entre les différents groupes et terroirs qui se rattachent à lui; ces images célèbrent les fonctions que le chef assume grâce à l'efficacité de la parole fondatrice l'unissant aux maîtres de la terre qui l'ont appelé, reçu et élevé au rang de souverain. En conséquence, il se dresse au point de convergence des espaces unis sous son nom, comme l'exprime avec force ce texte de langue cèmuhi, dicté en 1916 par Amaan Bulièg pour qu'il soit consigné dans un cahier:

Tuèi Kanaké A-pwö-palè est un chef d'importance.

Il se tient debout avec l'Amoa et la Tiwaka et avec le littoral qui relie ces deux vallées.

Il prend les affluents et les montagnes qui les bordent.

Il tient aussi en amont leurs sources.

Il en est le seul maître¹⁹.

Le chef ne tire pas tant sa gloire d'exploits personnels que de la position dans laquelle il a été placé. À travers les éloges très conventionnels qu'on lui adresse c'est la communauté politique qui se montre fière d'elle-même, des accords qu'elle a su nouer pour hisser un chef au faite de son terroir, tel un drapeau ou un poteau, objets auxquels il est d'ailleurs fréquemment comparé. Emblème d'un espace politique construit autour de lui mais presque sans lui, le chef se trouve être le sommet d'un édifice qui le dépasse et dont le poids le contraint à des attitudes silencieuses et statiques de représentation.

Gloire du guerrier-fondateur

Il faut qu'un événement déstabilisateur (dispute, complot, guerre) survienne pour que le chef soit délivré de sa charge immobilisante. S'impose alors une tout autre figure, celle du prince contraint d'abandonner son terroir d'élection pour courir le monde en quête d'un nouvel enracinement. Chassé par des riverains qui ont comploté contre lui, il s'enfuit en compagnie de quelques-uns de ses « sujets ». L'éclatement de la chefferie a donc libéré la possibilité d'un héros migrant avec les siens et fondant sur son parcours des sites résidentiels dispersés mais unis par le sentier qui les relie. Ce thème, comme le montrent de très nombreux récits, fait des leaders errant les principaux protagonistes de la mise en ordre du monde social. Les tertres dont ils parsèment l'espace sont en effet les points d'ancrage des unités de parenté, lignages et clans patrilinéaires. Des récits rapportent les faits et gestes par lesquels ces ancêtres fondateurs ont dotés l'organisation sociale de ses principaux repères.

À partir d'une personne, homme ou femme, les liens généalogiques ascendants ne dépassent pas le plus souvent la troisième génération; au-delà, aux noms des ancêtres sont substitués ou accolés ceux des lieux qu'ils occupèrent successivement. L'itinéraire

¹⁹ Amaan Bulièg, chef de Pwèi, signa sa soumission au gouverneur Feillet à Pamalé en 1903, trad. J.- C. R.

ainsi tracé remonte jusqu'au fondateur qui bâtit le site d'origine de ce groupement. Lui-même ou ses fils édifièrent ensuite les tertres auxquels se rattachent les lignages issus du tout premier site. De l'habitat-souche aux demeures de ses descendants actuels, en passant par les tertres posés par le héros fondateur et les siens au cours de leurs déplacements, s'étirent tous les chemins, ossatures agnatiques des lignées de l'entité patrilineaire. Les parcours mémorisent, de site en site, une migration qui redouble le lien généalogique unissant les membres de l'unité de parents à son ancêtre fondateur, référant ultime situé aux confins de l'histoire et de la légende. L'espace, par ses lieux nommés que l'on peut cartographier, consigne une grande histoire familiale, impulsée originellement par le dynamisme du héros-ancêtre et toujours susceptible de se déployer à nouveau à partir des dernières résidences occupées. Chaque souche donne naissance à d'autres habitats quand ses occupants ou leurs descendants, guidés par un leader, commencent à migrer. Autour des tertres d'origine, véritables « monuments », traces tangibles du travail ancien des premiers hommes, se pense et se réactualise, d'un simple regard, l'identité actuelle du clan²⁰. Ainsi, à la chefferie qui rayonne à partir de ce point central qu'occupe le chef immobile du terroir s'opposent ici les ramifications linéaires du clan, structure de parenté spatialisée toujours susceptible de s'adjoindre de nouveaux rameaux à mesure que son champion originel investit et occupe de nouveaux espaces. Cette progression pouvait se faire par défrichage d'aires encore inhabitées ou bien au détriment de groupes chassés de leurs demeures. La mémoire des migrations sera donc aussi celles des guerres que le leader du clan sut mener afin d'offrir à ses gens de nouveaux sites où s'installer. Les narrations en prose ou les poésies versifiées dites pour l'agrément des personnes rassemblées le soir des grandes cérémonies de mariage ou de deuil entretiennent le souvenir de ces faits d'armes par lesquels ceux qui ne furent peut-être à l'origine que de « grands fuyards » — mais qu'on situe sur la frontière incertaine entre les pré-humains et les humains²¹ — marquèrent l'organisation actuelle de la région.

Par exemple, l'un des grands clans des aires linguistiques paicî et cèmuhi s'est implanté le long d'un vaste itinéraire qui franchit la chaîne centrale et parcourt les rivages des deux côtes. À une époque encore indéterminée, son héros fondateur a installé les siens dans la région de Poindimié. En complément des récits qui gardent la mémoire de cette histoire, une poésie évoque les guerres victorieuses par lesquelles l'ancêtre T'éâ Cò'o'mari imposa par les armes l'autorité des Garaatü sur le littoral de la côte Est:

²⁰ Cf. Bensa, 1992.

²¹ Alors qu'en langue paicî les u n'ont jamais été des hommes, les *duéé* pour leur part sont des ancêtres chargés de puissance. Les héros fondateurs appartiennent plutôt à cette seconde catégorie, mais certains sont dits être aussi « à moitié génie et à moitié hommes ».

Il commence à vider Caba
 Il sépare à Cakâ
 Il frappe Pwêêdimiâ
 Il commence à vider à coups de casse-tête
 Il sépare avec le message de guerre
 Il vide avec la parole
 Il frappe avec la malédiction²².

La guerre permet de dégager un espace où s'installer. La volonté du prince migrant de s'enraciner tant dans une vallée fertile que sur un rivage accueillant où fonder un pays se faisait au détriment des anciens occupants des lieux et de leur chef. Pour ces souverains immobiles que sont les chefs de terroirs stabilisés, le champion en mouvement, à la recherche d'une terre où s'enraciner pour croître, constitue un véritable danger. On le voit en effet défier les institutions en place tentant par là d'élargir son aire d'influence et de constituer pour son propre compte un espace politique homogène.

Par exemple, les Ūrûwê, (suite, dit-on, à un inceste (durent quitter un terroir de la vallée de Ponérihouen (côte Est) où ils étaient chefs. Au terme d'un long itinéraire fondateur des sites de référence du clan, ils prirent avant 1850, leurs quartiers sur la côte Ouest dans la vallée de Pouembout, voisine immédiate de celle de Koné où depuis quelques décennies la chefferie des Görötû ne cessait de croître²³. Petit-Fils-de-la-lune [»rû-parui, leader des Ūrûwê] multiplia les raids contre cette puissante institution. Si, comme le relate ci-après ce récit, il remporta quelques succès militaires, il ne parvint jamais à la renverser.

L'année 1820, Petit-Fils-de-la-lune et son frère cadet Cöömütû décident de partir. Ils lèvent une troupe composée de quelques-uns de leurs soutiens des moitiés Dui et Bai, puis ils s'en vont jusqu'à Goroatû [où résident des Nädû et des Görötû] dans l'intention d'en expulser les habitants; mais ils ne trouvent personne dans ce village, rien que des enfants et des vieillards, parce que tous les gens sont partis assister à une cérémonie à Koniambo. [En voyant les assaillants] les enfants et les vieillards se sauvent; ils se réfugient dans les grottes situées là-bas, près de Goroatû. Quant aux guerriers de Petit-Fils-de-la-lune, ils incendient toutes les habitations du village et s'en retournent jusqu'à [itinéraire détaillé...] leur résidence de Pwäräwaapui [près de Ouaté], où ils festoient. Puis ils attendent que le soleil décline et, quand il fait moins chaud, s'exclament: « Partons! » En gravissant la pente, ils se retournent et aperçoivent alors des guerriers qui les poursuivent. Ce sont les gens de Goroatû qui ont trouvé leurs maisons et leur pays incendiés. Petit-Fils-de-la-lune dit alors : « Nous allons les attendre! » Les guerriers de Goroatû s'approchent mais ils se

²² Extrait d'une poésie en langue paicî composée par Dui Bwékua Poomä de Nācaapwé (Poindimié), dite par Justin Dogo à Bayes en 1973 (Bensa et Rivierre, documentation inédite), trad. A. B.

²³ Cf. Bensa, 1999 et aussi Guiart 1963, p. 113.

tiennent encore trop loin pour que le combat puisse s'engager. Petit-Fils-de-la-lune dit: « Quand ils vont arriver plus près, vous ferez attention de ne pas tirer avec vos fusils avant que je ne vous en donne l'ordre ». Les guerriers de Goroatü montent, montent et ceux de Petit-Fils-de-la-lune descendent à leur rencontre. Les deux troupes échangent alors des coups de casse-tête et de sagaies, et certains des guerriers sont touchés. Mais les uns et les autres résistent et reviennent dans la bataille. Petit-Fils-de-la-lune dit alors aux siens: « Faites feu avec vos fusils! ». Quant à lui, il prend sa magie de guerre et la crachote sur les guerriers ennemis. Ses compagnons tirent avec leurs fusils et brisent ainsi la jambe de Bwëugâ Pwii. Les guerriers de Petit-Fils-de-la-lune s'emparent du corps en le traînant. Leurs ennemis battent en retraite, tandis que Petit-Fils-de-la-lune et les siens sont sur leurs talons. Arrivés en bas, les gens de Goroatü sont atteints par une subite faiblesse des jambes: quelques-uns restent assis, d'autres tentent de se cacher. Ils n'ont plus de force par l'effet de la magie de guerre de Petit-Fils-de-la-lune. Celui-ci et ses guerriers tuent alors leurs ennemis tout le long de la rivière de Putanâ, puis ils s'en retournent [itinéraire détaillé...] jusqu'à Ouaté, tandis que dans la vallée de Putanâ les busards vont se poser²⁴ [pour manger les cadavres].

On voit ici le leader d'un clan s'en prendre à une chefferie et terrasser ses adversaires grâce à sa magie de guerre. Dès lors, si du chef bien implanté c'est la force tranquille et protectrice qu'on loue, du guerrier pugnace qui l'expulse, on chantera plutôt la mobilité offensive. Les deux attitudes, dans les contes, sont souvent chacune incarnée par un type de volatile: tandis que le chef du terroir, figé par sa charge de représentation, est vu comme un gros oiseau lourd, imposant mais sans grande agilité, le leader toujours en action qui guerroye sur tous les fronts est symbolisé par un petit oiseau vif et léger²⁵. Le premier doit tenter de se maintenir face aux attaques qui visent à ébranler ses assises sociales et territoriales; sinon, il devra s'enfuir et chercher refuge ailleurs comme ces lignages dont le poète kanak évoque avec pathétisme la détresse:

*Nous jadis arbres ébranlés
Pirogues parties à la dérive
Coraux légers au gré du flot
Pirogues soulevées par les vagues
Poussières et mots évanescents
Sans racines, pauvres vagabonds
Déchus en fuite et dispersés²⁶.*

²⁴ Dit par Emmanuel Nëunâ à Népoui en 1973.

²⁵ *Dörönari* en paicî, *Méititilè* en cëmuhi, Mathila dans les langues du nord (Cf. Ozanne-Rivierre, 1979), *Rhipidiira spilodera verreauxis*, le lève-queue des contes et poésies du centre et du nord calédonien, figure le guerrier mobile, rapide et audacieux. Quand il n'opère pas pour son propre compte, il est au service de la chefferie. À celle-ci est attachée l'image opposée de *Dicala goliath*, le notou (emblème des maîtres de la terre) oiseau lent et au vol empesé.

²⁶ Extrait de Bensa et Rivierre, 1976, pp. 44–48.

De ces chefs en fuite et accueillis ailleurs, le leader conquérant n'est que la version positive; il est, pour sa part, menacé d'échouer dans ses entreprises s'il se heurte à plus fort que lui. La déstabilisation par des jalousies ou des attaques comme la revanche ou la résistance de ceux qu'on agresse rendent bien fragiles la légitimité et le destin du chef installé ou du leader voyageant par monts et par vaux. Selon les contextes, la réflexion kanak tantôt soutiendra chefs et leaders en chantant leur gloire et leur succès, tantôt les dénigrera pour accélérer leur chute ou stigmatiser leurs échecs. Ainsi voit-on nombre de récits et de gestes versifiées traiter le chef immobile du terroir comme un usurpateur ou bien se moquer du prince guerrier dont la vaillance n'a pas permis la formation d'un espace politique stable.

Chefs et leaders contestés

Celui dont la gloire est chantée peut être simultanément l'objet de bien des critiques, comme si le respect dont on l'honore officiellement générerait dans le même moment son envers: la jalousie. Le recueil systématique et dans la durée des narrations spontanées ou littérairement élaborées, relatives à une même chefferie territoriale révèle en effet tôt ou tard des fissures dans la rhétorique qui entendait donner une image valorisante et unifiée de l'institution. Aux poésies de circonstance et aux légendes vantant le chef et l'organisation qui le promeut, succèdent bientôt des récits d'allure plus historique mettant en cause le personnage central et ses conditions d'installation. On se plaît ainsi à raconter qu'avant de devenir chef il n'était qu'une plante, une pierre ou un coquillage trouvés en forêt ou au bord de mer²⁷. Ou bien, pour restaurer l'autorité des maîtres de la terre, ce sont ses origines lointaines, étrangères, qui sont rappelées. Le doute est ainsi jeté, par petites touches, allusions et images sur le rang du souverain. Était-il chef avant qu'on l'accueille ou bien doit-il tous ses titres à ses hôtes? S'il se confirme qu'au moment de son arrivée, il n'était pas, comme le prétendent ses supporters, un guerrier de grande renommée mais plutôt un exilé aux abois, le personnage doit perdre de sa superbe. Son nom même, dont il tire tant de fierté, n'est peut-être qu'un ornement usurpé... Dans la litanie des suspicions égrenées au fil de récits qui relèvent davantage du ragot que du mythe — à moins, au fond, que les deux catégories ne se confondent²⁸ — un pas décisif est franchi quand le discours officiel qui asseyait depuis des décennies la position du chef actuel est concurrencée par une histoire soutenant la reconnaissance d'un autre chef. Au cœur de la crise de succession qui s'ouvre alors, deux théories s'affrontent, chacune d'elles ayant ses partisans les plus résolus. Et les ethno-linguistes de collecter le nouvel ensemble de

²⁷ Cf. Haudricourt, 1964.

²⁸ Cf. Bensa et Rivierre, 1995.

récits jetant à bas l'édifice narratif qui, pendant des années, leur avait été livré comme la seule version de l'histoire de la chefferie²⁹.

De tels retournements sont rendus possibles par la bipolarité des systèmes politiques kanak bâtis sur la relation entre les maîtres de la terre et le chef. Couvert de titres, mais sans propriété, représentant du terroir mais originellement étranger à celui-ci, le chef tire sa position prééminente du soutien que les fondateurs du pays veulent bien lui apporter. Pour que l'édifice tienne, il doit aussi être étayé par les autres clans de la chefferie.

Tant que le savoir-faire des magiciens des cultures, la vigilance des guetteurs et des guerriers, la loyauté des gardes du corps, l'entregent des diplomates chargés de contracter des alliances, sont mis à la disposition du chef, celui-ci est en mesure, comme dit le poème de « se tenir debout bien solide ». Mais si les détenteurs de ces fonctions essentielles ne jouent plus le jeu et par ambition ou par dépit de ne pas être assez considérés, conspirent contre la chefferie, l'harmonie politique se brise et le souverain tremble sur ses bases. Certes les récits fondateurs s'attachent à rappeler qu'une décision première a établi des relations en principe équilibrées entre les maîtres de la terre et ce nouveau venu qu'était en ces temps originels le chef. Certes ce personnage reçoit chaque année en mars les ignames de prémices et se voit adressé quotidiennement des signes marqués de respect. Mais il s'en faut en général de beaucoup que cette belle construction fasse l'unanimité. L'origine étrangère du chef, les conditions de son arrivée et de son accueil dans le terroir, le nom qu'il reçut alors laissent la porte ouverte à diverses interprétations et à beaucoup d'incertitudes. Aujourd'hui, où la mobilité foncière est moins grande, la chefferie reste fréquemment bloquée durant des décennies, sans chef reconnu voire sans chef du tout³⁰. Autrefois, le puzzle à l'ajustement délicat volait en éclat: le chef, à moins qu'il ne choisisse, dans quelques rares cas, d'être sacrifié³¹, s'enfuyait, prenant alors les attributs du guerrier errant. Mais si, comme nous l'avons vu, ses faits d'armes et ses mouvements sont chantés, cette autre figure centrale de l'imaginaire politique kanak n'est pas plus à l'abri que le chef de terroir des interrogations et des critiques.

Les actions du leader migrant et guerroyant sont souvent portées à l'actif du groupe présenté comme une entité indivise, ce qui atténue les exploits éventuels du champion. Par exemple, alors que les militaires français ont vu dans Ataï le chef de

²⁹ Ainsi le corpus de contes et de récits relatifs à la chefferie de Pwèi (région de Touho, côte Est) dont nous avons publié une partie (Cf. Bensa et Rivierre, 1982) est-il depuis une dizaine d'années remis en cause par un nouvel ensemble de narrations qui soutient la légitimité d'une autre dynastie.

³⁰ Cf. Naepels, 1998, pp. 253–278.

³¹ J'ai pu montrer ailleurs de façon détaillée que le chef pouvait parfois, pour mettre un terme aux zizanies suscitées par sa succession, demander à être tué là où il exerçait sa fonction. Ses fils alors, ne pouvant régner là où le sang de leur père avait coulé, devaient quitter le territoire de la chefferie, tandis que les maîtres de la terre nommaient un nouveau chef. Cf. Bensa, Goromido 1997.

l'insurrection kanak de 1878, la seule poésie kanak publiée consacrée au soulèvement ne mentionne pas ce personnage; s'y trouvent en revanche évoqués les effets dramatiques du message de guerre et énumérés les raids lancés contre les établissements Européens³²:

*[...] Parole qui court comme un seul peuple
Parole qui couvre et détruit le pays
Proclamée, elle recouvre les hommes
Elle écrase de tout son poids le chef,
La vie de nombreux clans
Elle fend (comme une hache) le pays en tous les endroits,
Frappe aux deux extrémités du pays
Cours entre les maisons et dans l'île Nou
Pénètre en trombe dans l'Artillerie
Dans les maisons et dans le « Gaz » (là où l'on stockait le gaz)
Fonds sur la vallée des Colons
Bouscule la police indigène³³ [...].*

En faisant de la parole de guerre le moteur de l'action, le poète identifie ceux qui furent à l'origine de la révolte à un ensemble dont la force est comparée au déchaînement des éléments de la nature. Au-delà de l'effet d'amplification recherché, il s'agit là d'un travail de dépersonnalisation de l'acteur qui laisse entendre que les humains peuvent être dominés par des puissances qui les dépassent. La parole guerrière, l'ancêtre tutélaire comme l'objet magique, contiennent en eux-mêmes une énergie dont les hommes ne seraient que les vecteurs. Cette conception du destin n'est pas la seule puisqu'il arrive aussi, quoique plus rarement, qu'un héros combattant soit nommément désigné et présenté comme responsable de ses actes. Mais alors, à l'individualisation de l'action répond celle du poète qui n'hésite pas à faire valoir son point de vue. Ainsi, la figure de proue de la révolte de 1917 est célébrée dans quelques-unes des strophes de l'imposante épopée qui garde la mémoire de ces événements; mais les stances chantant la vaillance de Noël Néa mä Pwötiba, alias Wâi, s'achèvent par quelques vers qui portent un jugement sévère sur le mobile de ses actions:

³² Rappelons que pour protester contre les spoliations foncières et les injustices de tout ordre dont les colons et l'Administration se rendaient coupables à leur endroit, les Kanak déclenchèrent en 1878 au sud ouest de la Grande Terre une révolte de grande ampleur. Cf. Dousset-Leenhardt, 1972 et 1978, Saussol, 1979, Dauphiné, 1989.

³³ Extrait d'un poème en langue ajié in Dousset-Leenhardt, 1976, pp.197-202, traduction de M. Leenhardt.

Seul Wâi est invulnérable
 Il a mâché l'herbe amère,
 Et la feuille de l'arbre urticant
 Un nid de roussettes le suivait
 Emporté par le tourbillon.
 Le vide s'est fait jusqu'à maintenant
 Dans les maisons qui furent touchées
 Les clans qu'il fit entrer dans la danse,
 Et les maisons qu'il dispersa.
 Il a semé la pagaille,
 Pwédé vint y faire des siennes,
 Champ de manœuvre pour Apagu,
 Lieu des manigances de Nāwaa,
 Des stratagèmes de Noèli,
 Et tout cela se fit par jeu,
 Histoire de bien s'amuser
 Il le fit pour se moquer,
 Juste histoire de faire le malin³⁴.

L'extension progressive du grand désordre colonial a, comme nous l'avons déjà signalé, favorisé l'apparition de leaders guerriers. Seuls n'ont pas péri ceux qui parvinrent à capter les chefferies mises en place par l'administration française après « pacification ». Les autres furent victimes non seulement des Blancs mais aussi des leurs³⁵. Les gens qu'ils cherchèrent à rassembler, à l'occasion des mouvements de population induits par les spoliations foncières, pâtirent de la répression et finalement se retournèrent souvent contre eux. Trahis ou suspectés d'avoir pris des initiatives inconsidérées, les chefs de guerre, ne parviennent pas à faire l'unanimité. Loin de toute héroïsation exaltée, les figures anciennes et actuelles de la résistance à la colonisation sont jugées, avant tout à l'aune de leur efficacité³⁶. Si ceux qui se mettent

³⁴ En 1917, le recrutement forcé pour les tranchées de la Grande Guerre et l'extension sauvage des « propriétés » des colons réveillent, entre Hienghène et Koné, l'exaspération kanak. Cf. Faure, 1983. Après le soulèvement, moins important que celui de 1878, les insurgés furent jugés à Nouméa. Des gens de langue paicî composèrent alors un poème, dont Maurice Leenhardt obtint une version écrite. Des passages plus ou moins long de cette épopée de plusieurs centaines de vers sont encore aujourd'hui récités ou chantés par quelques hommes ou femmes de la région. Le présent extrait a déjà été publié in Bensa et Rivierre, 1978, trad. J.-R.

³⁵ Plusieurs chefs de la Tiwaka furent exécutés par l'armée française en 1862. Cau Goodu fut tué à Até (Koné) en 1869 par une colonne de « fusillés indigènes » dirigée par le lieutenant français. Quant aux chefs des Ūrûwë, il fut tué, en 1878, lors d'un massacre perpétré par des Kanak de la région de Koné et des troupes françaises. Cf. Bensa, 2000. Pwâdi Pwôcili fut exilé à Djibouti où il mourut en 1888, etc.

³⁶ Sur les comportements politiques kanak contemporains, voir Bensa, 1995, Tjibaou 1996, Wittersheim et Bensa, 1997 et 1998.

en avant en risquant la vie d'autrui ne sont pas parvenus à leur fin, on ne manque pas de rappeler qu'ils sont responsables de leur démarche. Ainsi, comme dans la poésie consacrée au leader de la révolte de 1917, à l'éloge du champion succèdent les lamentations sur les désastres dont il fut la cause puis l'ironie mordante quant aux mobiles véritables de ses entreprises. L'agrégation d'un peuple autour de quelques personnages portés aux nues n'obéit pas, on le voit, à des réflexes simples de reconnaissance du personnage unificateur.

Admiration et allégeance sont concédées avec d'autant plus de méfiance et de parcimonie que le rang le plus élevé qu'on puisse attribuer à un individu est fonction de l'ancienneté. L'aîné issu du terre fondé par le tout premier ancêtre détient cette qualité impalpable qui force le respect mais ne saurait être justifiée que par des récits sensés rapporter fidèlement d'anciens actes créateurs. La mémoire, par définition labile et réfutable, ne suffit pas à asseoir une hiérarchie qui, c'est essentiel, n'est par ailleurs en rien portée par le monopole des moyens de production et la thésaurisation des richesses. Dès lors les aristocraties kanak de la Grande Terre, matériellement faibles et taraudées par des conflits de mémoire ne pouvaient surmonter leur incertitude qu'en s'imposant par la violence réelle ou symbolique chaque fois que nécessaire. Ainsi, selon des modalités spécifiques mais en vertu d'une logique de subordination directe observable dans d'autres sociétés, faisaient-elles de la force, par l'exercice de contraintes spécifiques sur les corps des personnes de rang inférieur, l'ultime moyen de leur légitimité.

Question de force

La guerre qui opère par razzias, réduit les ennemis, capture femmes et enfants, tenait une place importante dans les institutions politiques anciennes. Si elle suivait des règles précises, se limitant ainsi souvent à quelques meurtres parfaitement ciblés³⁷, elle pouvait aussi prendre une plus grande ampleur: au XIXe siècle du moins, comme l'attestent la mémoire orale kanak et les archives européennes, quand l'adversaire perdait pied ou tombait dans un traquenard, les vainqueurs, souvent avec l'appui perfide des soldats français, profitaient à fond de leur avantage, n'hésitant pas à faire beaucoup de victimes. « Malheur aux vaincus »; en phase avec l'adage romain, la débâcle est stigmatisée et moquée, parfois, comme dans cet extrait de poésie, avec une certaine jubilation:

*Qu'ils soient repoussés,
Qu'on les mette en déroute
Qu'on les repousse et les renverse
Comme on jette de l'eau.*

³⁷ Cf. Bensa, 1984.

Qu'ils soient acculés vers les chemins de traverse,
 Rejetés dans les resserrements
 Dans les creux,
 Dans les défilés...
 Qu'ils soient assommés...
 Qu'on les frappe parmi les liserons,
 Les bouscule dans les herbes humides,
 Les fouette dans la brousse.
 Qu'on les frappe parmi les plantes des marais,
 Qu'on frappe et fouille pour les saisir dans leurs cachettes,
 Qu'on les batte, qu'on écarte l'herbe pour les faire sortir,
 Frappez les, fouillez, qu'ils apparaissent
 Et faites les courir³⁸.

Tempérée, il est vrai, par l'exercice de la parole et des échanges ouvrant la voie au compromis, l'une des valeurs centrales des sociétés kanak anciennes, comme de la plupart des univers païens³⁹, était la force. Au XIXe siècle, la violence exterminatrice des militaires français, les déplacements forcés de populations et le laminage des systèmes sociaux kanak ont exacerbé cet idéal de puissance et en retour, stigmatisé davantage la faiblesse des vaincus. De l'idéologie guerrière ancienne et de la terrible expérience de la force aveugle des Blancs, les Kanak ont semble-t-il, tiré la conviction que la faiblesse est haïssable. On se détourne ainsi sans états d'âmes de ceux et celles qui, dans la vie, à la suite de malheurs répétés semblent perdre. Rien n'est plus méprisable que de ne pas être en mesure de se protéger et de se défendre pour se faire respecter ou simplement pour rester vivant et en bonne santé. Sur les faibles d'aujourd'hui tombe les mêmes sarcasmes dont, hier encore, on accablait les vaincus au terme du combat:

Où se trouve donc votre magie
 et votre pouvoir de voyance?
 Où est votre herbe divinatoire?
 Votre devin n'est qu'un menteur
 Votre remède vous a trahi⁴⁰.

Toute personne tire les forces indispensables à sa survie et au maintien de ses positions sociales d'abord de ses parents, ensuite de ses propres initiatives en matière

³⁸ Extrait d'un chant de danse assise *Victoire des Méa*, en langue ajië, publié et traduit par M. Leenhardt, 1932, p. 263–265.

³⁹ On peut « distinguer le paganisme du christianisme à partir de trois critères: la conscience persécutive du mal, le sens de la force, l'immanence du monde divin au monde humain », Augé, 1982, p. 72.

⁴⁰ Extrait d'une poésie dite en langue paicî par Cau Denis Aramôtô à St Yves (Ponérihouen), en 1973. Transcription et traduction Dui Mattaïo Wetta et A. B., documentation inédite.

de magie protectrice et propitiatoire. Du clan et du lignage paternel, chacun reçoit outre des lieux de résidence et des droits fonciers, une force ancestrale, le « totem »; celui-ci, qui se tient, pense-t-on, pour un clan dans une pierre, pour un autre dans une fougère ou dans une chouette, est la forme visible des ancêtres⁴¹. Extérieure à l'individu mais demeurant chez lui, cette force peut aussi bien attaquer, posséder que guérir ou aider les membres du clan; elle écarte en outre les maléfices en provenance d'autres groupes. Ses effets sont bénéfiques ou dangereux selon qu'on honore ou non correctement les ancêtres paternels. Quant aux maternels, ils sont à l'origine de l'âme et du corps de leur nièce ou neveu utérin dès la naissance et durant toute l'existence. Par des rites constants, ils leur insufflent la vie mais peuvent aussi leur retirer. En retour, neveux et nièces doivent respect et allégeance à leurs utérins. Ce double dispositif qui combine la puissance extérieure des ancêtres paternels à l'élan vital interne transmis par les oncles maternels ne détermine pas complètement l'individu puisque celui-ci se doit aussi d'accroître ses forces par des démarches appropriées. Acquérir l'aide des ancêtres, des remèdes, des objets et des formules magiques est une tâche indispensable pour qui veut s'assurer d'une protection efficace, se tirer d'un faux pas, mettre en défaut ou même éliminer ses adversaires. Enfin, de par ses fonctions, on peut bénéficier d'un surcroît de sécurité et de puissance: sur le chef du terroir ou sur le guerrier entreprenant sont ainsi posées par des spécialistes des forces spécifiques qui protègent et fortifient ces leaders mais les mettent dès lors aussi à la merci de leurs supporters⁴².

Tout échec renvoie donc à la défaillance ou au retournement d'au moins une de ces forces. Soit les ancêtres et les magies adverses s'avèrent plus puissants que le totem paternel et que les rites protecteurs des maternels, et dans ce cas il faut identifier l'ennemi et réduire ses capacités de nuisance par une contre attaque magique. Soit l'individu a provoqué la colère de ses oncles utérins (en ne leur montrant pas assez de respect) ou de ses ancêtres de clan (en marchant dans un lieu tabou); il lui appartient alors de réparer cette faute pour retrouver le soutien surnaturel de sa parentèle⁴³. Soit, enfin, les protections qu'il détient à titre personnel ne sont pas efficaces; il devra donc s'en procurer d'autres auprès du magicien du lignage ou chez un voyant proche ou lointain. Car personne ne saurait ni assurer sa survie physique et sociale ni parvenir à ses fins sans l'aide des ancêtres et de paquets magiques, appelés wâi en paicî: morceaux de plantes et d'os, pierres, coquillages et « monnaies » traditionnelles composent ces

⁴¹ Le terme de « totem », sans doute introduit par Maurice Leenhardt, est aujourd'hui couramment employé pour désigner cette force.

⁴² Sur les effets thérapeutiques de ces forces, Cf. Salomon, 2000.

⁴³ Quand Jean-Marie Tjibaou disait: « je suis toujours quelqu'un en référence à... En référence à mes pères, en référence à mes oncles [Ö] l'homme qui réussit, c'est l'homme qui garde bien les alliances d'un côté et de l'autre », il faisait aussi allusion à ces forces qui pèsent sur la personne et la lient aux autres, pour le meilleur et pour le pire. J.-M. Tjibaou, 1996, p 107.

gages de force et de succès. Ces supports indispensables (désignés comme « médicaments » dans le français local (non seulement ripostent spontanément à toute attaque magique, à la manière d'un traitement préventif, mais aussi soutiennent les initiatives.

Le destin et la ruse

Rien d'important ne peut être entrepris sans wâi mais l'issue positive ou négative d'une action n'est pas seulement attribuée à la vertu du talisman, à sa perte ou à son acquisition⁴⁴ ou à la volonté cachée des ancêtres; le succès ou l'échec dépendent aussi de quelques talents: comme dans toutes les sociétés à grandes traditions guerrières, la force doit s'allier à la ruse pour être efficace. L'art de la guerre, comme le développe longuement Machiavel, étant inséparable des stratagèmes qui peuvent égarer l'adversaire et le perdre⁴⁵, le combattant cache ses intentions belliqueuses pour surprendre ses ennemis et les terrasser. En outre le perdant est ici moqué: certes ses appuis ancestraux et ses « médicaments » étaient trop faibles mais il a aussi pêché par cette naïveté ou cet excès de maladresse qui font tant rire l'auditoire: il n'a pas su déjouer les ruses de son adversaire. On vante en retour le gagnant quels qu'aient été les moyens de sa victoire. Aux antipodes de tout idéal chevaleresque, celui qui meurt au combat ou est assassiné par trahison n'est pas auréolé de gloire: il a tout simplement prouvé qu'il était moins fort et à ce titre ne suscite aucune mansuétude particulière. Dès lors, si le grand guerrier est finalement tué par un ennemi, adversaire plus rusé ou suppôt de l'armée coloniale française, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. La rumeur ne manquera pas alors de souligner qu'il s'est finalement fait rouler en voulant « faire son malin » sans avoir prévu le coup ni su se doter des soutiens ancestraux et magiques pouvant soutenir son entreprise.

Il avait le médicament pour la guerre mais on le lui a volé ou détruit; cette interprétation fréquente de l'ascension et de la chute d'un guerrier ne lui retire en rien la responsabilité de son infortune. Alors que la force des ancêtres et du talisman assure la réussite, l'échec est attribué à la fois à la faiblesse du paquet ou de la pierre magiques, à la transgression d'interdits et à un manque patent de ruse et d'habileté sur le terrain. Que les gestes qui ont conduit à la catastrophe aient été voulus ou non, commis par fronde explicite ou bien involontairement, la faute repose sur ce déficit de force et d'astuce qui a permis à d'autres, plus puissants et habiles, de vous mettre en difficulté. Mais rien n'est rédhitoire: une riposte contre les agresseurs est toujours envisageable. Procès en sorcellerie, vengeances et complots permettent souvent à

⁴⁴ Certains sont en effet transmis à l'intérieur de la famille et du clan, d'autres obtenus auprès de personnages du réseau de parenté ou même au-delà, dans des contrées lointaines.

⁴⁵ « Des considérations et ruses que l'on doit avoir pour ranger une armée et la mener au combat », « Des ruses que l'on doit tenir durant le combat » et « après le combat », Cf. Machiavel, 1952, pp. 813-822.

celui ou celle qui semble au plus bas de redresser la situation à son profit. Ainsi, assiste-t-on aujourd'hui à une permanente redistribution des cartes où la force et la faiblesse ne cessent au fil des années, d'une personne à l'autre ou d'une famille à l'autre, de changer de camp.

Si le personnage mis en avant par la collectivité doit sa gloire à la force que lui confèrent un tiers ancestral ou magique et à cette vertu très contextuelle et fluctuante qu'est la ruse, il n'est pas étonnant que son idéalisation puisse rapidement se retourner en dénigrement. Il suffit que la force lui soit retirée ou que la tactique échoue pour que le héros d'un jour soit défait ou succombe. Or une morale qui n'exalte en rien le sacrifice ne saurait attribuer à l'échec, au malheur et à la mort acceptée aucune valeur. Personne ne sort ici grandi d'avoir péri comme un brave et l'héroïsation s'en trouve fragilisée d'autant. Alors que les idéologies, par exemple judéo-chrétiennes, de l'amélioration ascétique de soi et de la sainteté font de la souffrance et de la mort du héros les gages d'une notoriété de longue durée, l'exaltation de la réussite par le recours à des pratiques de dissimulation (magie, ruse) ne saurait être qu'éphémère, relative et sujette à caution. Le guerrier a mis en déroute ses ennemis mais il a finalement été vaincu lui aussi; ses adversaires se sont inclinés mais sont parvenus, plus tard, à se venger; le héros n'a-t-il pas agi, « pour lui personnel⁴⁶ » sans prendre en compte les conséquences désastreuses de ses actions pour tous les gens de la région ? Si le leader peut drainer temporairement des affidés, il est simultanément remis en question et ne devient jamais donc un héros institutionnalisé. L'héroïsation résiste difficilement au travail de sape qui sans cesse rappelle que « le chef n'est rien sans ses sujets.

La gloire du chef installé ou du leader en marche reste minée par un déficit d'adhésion à la personne même du détenteur de la chefferie ou du guerrier conquérant. L'humour, la dérision, la réélaboration ad hoc du passé viennent relativiser les positions d'importance acquises après accord ou manu militari puis soutenue par une idéologie narrative et rituelle de l'ordre. L'incertitude de la légitimité n'étant jamais bannie, le lien identificatoire reste mou et se dérobe à l'instauration de formes politiques sans échappatoires, totalitaires. Personne, quel que soit son rang, ne saurait être épargné par une parole caustique, un récit malicieux, une pointe décochée pour questionner ses origines, contester son nom, dénoncer ses ambitions personnelles. Le leader conquérant ne fait jamais l'objet d'un culte qui installerait à jamais au firmament des héros. De même, la situation « royale » dans laquelle un savoir dynastique règne en maître ne laissant aux sujets que le registre des fantaisies ou des commérages⁴⁷ n'est pas celle des chefferies kanak. En ce qui les concerne, s'il existe des

⁴⁶ Expression fréquemment utilisée dans le français local actuel pour désigner des comportements qui n'engagent strictement que l'individu qui les affiche: usage d'une terminologie de parenté décalée, recours à un vocabulaire original, action dénuée de tout intérêt pour les autres.

⁴⁷ Sahlins, 1989, p. 63.

versions plus officielles que d'autres, une diversité de paroles s'affrontent et se concurrencent dans un espace politique travaillé par la question du rang.

L'identification instable et partielle au chef et au leader peut expliquer la place centrale que la politique kanak accorde à la discussion, à cet échange de paroles qui ouvre sur une décision que le groupe se doit ensuite collégialement d'assumer. Sans doute l'importance de la parole est-elle fonction du rang, sans doute le consensus est-il souvent le reflet des intérêts des plus forts, il n'en reste pas moins que rien ne se fonde sans une confrontation de points de vue qui suppose que des arguments divers et opposés puissent être échangés. La constante réévaluation des statuts freine le culte de la personnalité, bien caractéristique, dit-on, des Européens mais étranger aux pratiques politiques kanak.

Bibliographie

- Augé, M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 336p.
- Bensa, A., 1984, « Note sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés kanak du centre-nord de la Nouvelle-Calédonie », *Études rurales*, 96, pp.253-255.
- Bensa, A., 1990, « Des ancêtres et des hommes, introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire (Nouvelle-Calédonie) », in *De jade et de nacre, Patrimoine artistique kanak*, R. Boulay (ed.), Paris, Réunion des Musées Nationaux, 249p., pp.129-160.
- Bensa, A., 1992, « Terre kanak: enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, esquisse d'un modèle comparatif » *Études rurales (La terre et le Pacifique)*, n° 127-128, juillet-décembre, pp.107-131.
- Bensa, A., 1995, *Chroniques kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnies-Document, 19-20, 352 p.
- Bensa, A., & Goromido, A., 1997, « The Political Order and Corporal Coercion in Kanak Societies of the Past » (New Caledonia), *Sydney, Oceania*, vol. 68, n° 2, pp.84-106.
- Bensa, A., 1998, *Nouvelle-Calédonie. Vers l'émancipation*, Paris, Gallimard, Découvertes, rééd. remaniée et augmentée, 176p.
- Bensa, A., 2000, « Le chef kanak, les modèles et l'histoire », in *En pays kanak- Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Bensa, A., & Leblic, I., (eds), Paris, Maison des Sciences de l'Homme, Mission du Patrimoine ethnologique, 358p., pp.16-52.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1976, « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî » (Nouvelle-Calédonie), Paris, *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXXII. n° 50, pp.31-66.

- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1978, « Sociologie de la rébellion de 1917 » (avec carte commentée et une poésie paicî traduite), *Le Courrier du Musée de l'Homme*, n° 2, pp.5-6.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1982, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, (région de Touho, aire linguistique cèmuhî), Paris, SELAF, *Langues et cultures du Pacifique*, 1, 586p.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1983, *Histoires canaques*, Paris, Conseil International de Langue française, *Fleuve et Flamme*, série bilingue, 161 p.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1988, « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », in *L'Homme*, 106-107, p.263-295 (repris en une version augmentée dans *Les filles d'Até ...*, 1995, pp.13-46.)
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1990, « Une poésie paicî: la mort du chef Céu », in *De jade et de nacre, Patrimoine artistique kanak*, Roger Boulay (ed), Paris, Réunion des Musées Nationaux, 249 p., pp.189-205.
- Bensa, A., & Rivierre, J.-C., 1995, *Les filles d'Até et autres récits paicî (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Nouméa, Ceuthner-ADCK, 490p.
- Chadwick, H. M., 1926, *The heroic age*, Cambridge, Cambridge University Press, *Cambridge archeological and ethnological series*, 474p.
- Dauphiné, J., 1989, *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan, 347p.
- Douglas, B., 1998, *Across the Great Divide. Journeys in History and Anthropology: selected essays, 1979-1994*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 358p.
- Dousset-Leenhardt, R., 1976, *Terre natale, terre d'exil*, Paris, G.-P., Maisonneuve & Larose, 316p.
- Dumézil, G., 1948, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, *La montagne Sainte-Geneviève*, 215p.
- Dumézil, G., 1969, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses Universitaires de France, *Collection hier*, 148p.
- Faure, 1983, « Affaires de Koné. Rapport du brigadier Faure sur les débuts de l'insurrection de 1917 en Nouvelle-Calédonie », note introductive d'A. Saussol, *journal de la Société des Océanistes*, t.XXXIX, n° 76, pp.69-88.
- Genèses, 1998, *Anthropologie et histoire politique*, n° 32, Paris, Belin.
- Guiart, J., 1992, (2e éd.), *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, (Ireéd. 1963), vol.1, Paris, Musée de l'Homme, Institut d'ethnologie, 464p.
- Haudricourt, A.-G., 1964, « Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans », *L'Homme*, vol.IV, n° 1, pp.93-104.
- Hocart, A. M., 1978, *Rois et courtisans*, introduction de Needham R., *Kings and Couitcillors, 1917*, Paris, Éditions du Seuil, *Recherches anthropologiques*, 383p.

- Leenhardt, M., 1932, Documents Néo-Calédoniens, Paris, Institut d'ethnologie, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, vol.IX, 514p.
- Machiavel, 1952, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1639p.
- Merle, I., 1995 Expériences coloniales: Nouvelle-Calédonie, 1853-1920, Paris, Belin, 480p.
- Naepels, M., 1998, Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie), Paris, Belin, Socio-Histoires, 379p.
- Ozanne-Rivierre, F., 1979, Textes nemi (Nouvelle-Calédonie), vol.1 (Kavatch et Tendo), 316p. et vol.2 (Bas-Coulna et Haut-Coulna), 265p. accompagnés d'un lexique nemi-français, 93p., Paris, Selaf.
- Rivierre, J.-C., 1976, 1978, 1982, 1983a, 1990, 1995 : voir Bensa, A. et Rivierre, J.- C.
- Rivierre, J.-C., 1983 b, Dictionnaire paicî-français (Nouvelle-Calédonie), Paris, Selaf, 372p.
- Rivierre,, J.-C., 1994, Dictionnaire cèmuhi-français, Paris, Langues et cultures du Pacifique, 4, Paris, Éditions Peeters-Selaf, 543p.
- Sahlins, M., 1989, Des îles dans l'histoire (titre original: Islands of History, The University of Chicago Presse, 1985), Paris, Gallimard Hautes Études, Le Seuil, 188p.
- Salomon, C., 2000, Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques kanaks, Paris, PUF-INSERM, 159p.
- Saussol, A., 1979, L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie, Paris, Musée de l'Homme, Publications de la Société des Océanistes, n° 40, 493 p.
- Shineberg, D.,1967, They came for sandalwood, Melbourne University Press, trad. fr., Ils étaient venus chercher du santal, Nouméa, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie, n° 3, 1973, 2e éd., 1981, 452p.
- Tjibaou, J.-M., 1996, La présence kanak , édition établie et présentée par A. Bensa et Eric Wittersheim), Paris, Odile Jacob, 326p.
- Wittersheim, E., 1997, (avec A Bensa), « Nationalisme et interdépendance: la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou », Revue Tiers-Monde, 37/149, Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces, sous la dir. de Joël Bonnemaïson et Jean Freyss, p.197-216.
- Wittersheim E., 1998 a., (avec A. Bensa), « Jean Guiart and New Caledonia: a Drama of Misrepresentation », in Journal of Pacific History, Vol. 33, n° 2, p.221-224.
- Wittersheim E., 1998 b, (avec A. Bensa), « Nationalism and Interdependence: the Political Thought of Jean-Marie Tjibaou », The Contemporary Pacific, vol.9, n°2, pp.181-210.
- Wittersheim E., 1999, « Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne », in L'Homme, vol.151, pp.181-206.

Multiculturalisme et construction d'une identité nationale. Le cas historique des rapports samoans/européens

Serge Tcherkézoff

Il y a deux manières contrastées de rassembler dans une même unité nationale deux communautés culturellement distinctes. L'une est d'imposer qu'à tous les niveaux de valeur l'union soit totale et le partage entièrement égalitaire. L'autre est de créer une unité de dimension nouvelle, plus large que celles des deux communautés, définie par un niveau de valeur englobant. Ce niveau constitue le lieu d'appartenance. Une fois défini et accepté, il admet alors qu'à des niveaux secondaires une place soit faite aux différences permettant à chacune des communautés de conserver un sentiment identitaire spécifique.

La première manière est illustrée, entre autres exemples, par les efforts actuels poursuivis en Nouvelle-Zélande pour que les valeurs maories et les valeurs européennes (surtout d'origine anglaises) définissent côte à côte l'identité nationale d'un pays dénommé *Aotearoa-New-Zealand*. La seconde manière est illustrée par le processus que suivirent les habitants du Samoa occidental, à l'époque où cette appellation désignait un territoire administré par la Nouvelle-Zélande au nom des Nations unies, pour accéder à l'indépendance en 1962 et créer l'État du Samoa occidental (renommé récemment l'État de Samoa tout court). Ce processus, nourri par un dialogue entre les habitants « samoans », les habitants « européens », les autorités néo-zélandaises et les officiels des missions envoyées par les Nations unies entre 1947 et 1959, consista à réformer le double statut « samoan/européen » entretenu pendant la période de la colonisation puis du protectorat. À cette époque, les habitants relevaient soit d'un statut d'« indigène », appelé ensuite « samoan », soit d'un statut d'« européen ». En 1962, ils devinrent tous des citoyens « samoans » : des

citoyens de « l'État indépendant de Samoa occidental », *Malo Tutoatasi o Samoa i Sisifo* ; moyennant quoi l'ancienne distinction put être reconnue pour certains contextes bien particuliers : le privilège d'avoir une double nationalité, la possibilité de conserver en droit privé des terres « achetées » au XIXe siècle et le fait de choisir le mode électoral par lequel chaque individu s'estimerait représenté par les députés élus au Parlement national.

Le partage intégral, à tous les niveaux, ou bien un modèle hiérarchique de l'unité et de la différence sont deux solutions qui doivent retenir l'attention des pays ou territoires qui sont encore aux prises avec le problème de la cohabitation entre communautés différentes.

Dans le cas samoan, l'accès relativement aisé et pacifique à l'indépendance, en 1962, s'explique par deux raisons majeures que nous allons évoquer brièvement tour à tour¹. D'une part, une histoire particulière des classifications « raciales » dans l'administration « consulaire » puis coloniale explique que le groupe des « métis » dans le vocabulaire de l'administration néo-zélandaise à l'époque coloniale, *Afakasi* dans la transcription samoane qui est devenue d'un usage courant dans la population des villages) ne fut pas intimement lié au pouvoir colonial et ne constitua pas du tout une force de réaction à la marche vers l'indépendance. D'autre part, le système politique prévu pour l'État du Samoa occidental permit d'intégrer une certaine reconnaissance de la différence culturelle entre les « Européens » et les « Samoans » ; ce système à plusieurs références hiérarchisées contribua à ce que l'unité d'une citoyenneté « samoane » unique soit acceptée par tous les métis.

L'histoire coloniale des « races » à Samoa

L'installation d'aventuriers-commerçants au XIXe siècle à Samoa se fit principalement en un même lieu : une baie propice à ancrer les bateaux, avec son petit village, Apia. Il en résulta un comptoir puis une petite ville qui est aujourd'hui la capitale de l'État de Samoa, toujours nommée Apia. À la fin du XIXe, ce comptoir vivait de manière séparée des dizaines de villages samoans, en s'étant proclamé la municipalité d'Apia. Il comportait une population étrangère ou mixte (mariages d'hommes étrangers avec une femme samoane), plus ou moins soumise à l'autorité d'un conseil « municipal » lui-même soumis à un système de « consuls » représentant les principales nationalités : anglaise, allemande, américaine. En 1899, à la suite des grands partages coloniaux décidés dans les capitales occidentales, l'ouest de l'archipel (soit les 9/10e du pays en surface et les 3/4 en population) devint allemand. L'Est devint américain et le demeure

¹ Le texte qui suit est contraint de résumer une étude plus détaillée qui sera intégrée dans un ouvrage à paraître aux Presses Universitaires de Canterbury (Nouvelle-Zélande, Macmillan-Brown Centre for Pacific Studies) abordant divers aspects ethno-historiques à propos de Tahiti et de Samoa.

aujourd'hui, sous la forme d'un territoire doté d'une large autonomie. La colonisation allemande prit fin quand, dès le début de la première guerre mondiale, l'Allemagne perdit toutes ses possessions outre-mer. C'est ainsi qu'à Samoa, en 1914, un bataillon néo-zélandais envoyé au nom de l'Angleterre débarqua à l'Ouest pour faire baisser le drapeau allemand. La colonisation allemande aura donc duré 15 ans. Le Samoa occidental fut administré ensuite par la Nouvelle-Zélande : administration militaire d'abord (1914–1919), puis civile sous forme d'un « mandat » donné par la Société des Nations au nom de la couronne britannique (1920–1945), puis sous forme d'une « tutelle » relevant de la Charte des Nations unies pour les territoires sous tutelle, et ce jusqu'à l'indépendance du Samoa occidental (1946–1962).

Le gouverneur choisi par l'Allemagne était un intellectuel du lieu, récent président de la municipalité d'Apia (juin 1899). Éduqué dans les grandes universités allemandes, docteur en philologie, spécialiste des langues orientales², familier des livres d'ethnographie, se targuant d'être devenu rapidement un bon connaisseur des Samoans, il avait quelques opinions bien arrêtées, partagées par un certain nombre d'autres intellectuels de l'époque, sur place ou dans les milieux politiques et muséographiques allemands. La « race » samoane serait l'une des dernières « pures races polynésiennes » à subsister. Ce thème était alimenté à la fois par le racisme très fort de la fin du XIXe siècle européen³ et par l'idéologie muséographique allemande⁴ de la deuxième moitié du XIXe. La comparaison faite constamment par les intellectuels allemands de l'époque était avec le cas hawaïen où, selon eux, la « culture » traditionnelle aurait disparu⁵. Il fallait éviter pareille catastrophe à Samoa. Pour l'éviter, il fallait « préserver » la « race samoane » de la mixité - réaction attendue de la part d'intellectuels qui avaient rendu synonymes les notions de culture et de race⁶. Les Allemands distinguèrent donc fortement non seulement les « indigènes » et les étrangers, mais aussi ils distinguèrent sur place entre les « indigènes » et les individus d'origine mixte.

À tout cela s'ajoutait la perspective ouvertement coloniale. Les Allemands voulaient faire de Samoa une immense plantation de cocotiers pour l'exportation et n'avaient que mépris pour les petits colons, à majorité anglo-saxonne, qui s'étaient

² Voir la thèse de l'uogafa Tuagalu, 1988, p. 77.

³ À la fois un racialisme qui faisait considérer toutes les cultures comme des « races » et un racisme qui faisait considérer les « races » exotiques comme des objets de curiosité à « conserver » (et, à l'occasion, à exhiber dans les capitales occidentales, en faisant venir des « chefs » et des groupes de danse).

⁴ Elle fut elle-même à l'origine de l'anthropologie culturelle allemande, mais aussi, en partie, à l'origine de l'anthropologie culturelle américaine, par l'intermédiaire de Franz Boas.

⁵ Voir les propos de l'ethnologue allemand Krämer, 1902, Préface. Venu d'abord pour une étude du corail, il fut stupéfait de la différence qu'il trouva à Samoa en comparaison d'Hawaï, et, convaincu de l'urgence qu'il y avait à enregistrer les coutumes de cette race préservée, y consacra plusieurs années.

⁶ Voir notre étude sur l'invention de la distinction « Polynésiens/Mélanésiens », Tcherkézoff, n.d.1, 1re partie et sur le débat nature/culture », Tcherkézoff, 2001, chap. 10.

installés au cours du siècle et qui avaient souvent contracté un mariage mixte. Paradoxalement, ce fut la grande chance historique des Samoans. Les Allemands annulèrent la majorité des innombrables « achats » de terre réalisés par les petits colons (par le biais d'une commission tripartite germano-anglo-américaine⁷). Ceux-ci avaient « acheté » ces terres en alimentant en armes les chefs samoans dans leurs nombreuses guerres des années 1860-1880, elles-mêmes suscitées par la municipalité d'Apia et ses « consuls » pour créer un pouvoir samoan central et unique - une « royauté » - avec lequel il serait facile de passer des traités commerciaux. N'oublions pas aussi le malentendu récurrent à cette époque dans toute la Polynésie concernant les « ventes » de terre par les autochtones : les chefs locaux croyaient accorder à l'Européen seulement un droit d'usage, car, pour eux, une terre ne pouvait se concevoir comme la propriété d'un homme, puisqu'elle n'est que la propriété des ancêtres fondateurs du clan. Comme, ensuite, cette colonisation allemande ne dura que quinze ans et fut démantelée à l'issue de la première guerre mondiale, n'ayant pas eu le temps de réaliser les grandes plantations coloniales projetées, une majorité des terres samoanes demeurèrent en régime coutumier - et le sont restées jusqu'à aujourd'hui (les Néozélandais qui succédèrent aux Allemands, n'ayant eu qu'un « mandat » de la Société des Nations, ne firent aucune spoliation territoriale). Seuls 4 % des terres furent reconnus par la commission tripartite. Depuis ce jour, ces terres sont de droit privé : elles peuvent être achetées ou vendues mais, depuis l'indépendance, l'acquéreur ne peut être qu'un citoyen samoan. Le pourcentage est faible, mais il s'agit surtout des terres de la ville d'Apia ou des environs, dont la valeur marchande est énorme⁸. Les propriétaires furent et sont encore, en général, des familles métisses. La question joua un rôle important à l'approche de l'indépendance ; il fallait éliminer chez ces gens, souvent classé alors comme « Européens », la crainte de voir leurs titres de propriété annulés.

Parmi les personnes dont l'origine n'était pas entièrement samoane, les Allemands avaient fait des distinctions dans la logique suivie par les « consuls » locaux de la deuxième moitié du XIXe siècle⁹. Les enfants métis issus d'un mariage légitime (l'immense majorité était le cas d'un homme étranger qui avait épousé une samoane) accédaient au statut de

⁷ Ils influèrent sur la mise en place d'une commission tripartite et sur l'orientation de celle-ci, pendant la période transitoire du tri-dominium : germano-anglo-américain qui administra l'archipel samoan (1889-1899) avant le grand partage colonial de 1899 à la suite duquel la partie occidentale devint allemande et la partie orientale devint américaine. Cette commission examina les titres de « propriété » des divers colons et en rejeta l'essentiel. Voir des exemples précis dans Gilson, 1970, chap. 12 et Pehaut, 1990, p. 105.

⁸ En outre, le pays étant très montagneux, le pourcentage de terres arables et constructibles est faible et, par rapport à lui, les 4 % de la surface totale représentent bien plus. Pour cette question historique de la tenure foncière en Océanie, pour l'histoire particulière à Samoa et ses conséquences contemporaines sur les modèles de « développement », voir Tcherkézoff, 1992, 1997, 1998a.

⁹ Une étude incontournable pour cette période du XIXe - mais malheureusement encore inédite - est le mémoire de maîtrise de Damon Ieremia Salesa, 1997.

leur père. Ils devenaient des résidents de statut étranger, dits des « métis européens » en référence à leur père, du moins si leur père avait pu faire enregistrer son mariage dans un consulat¹⁰. Mais les enfants métis issus d'un mariage illégitime (non enregistré par un consulat, absence de papiers) ne pouvaient hériter du statut de leur père. Ils étaient donc « indigènes ». Il y eut ainsi des « métis européens » et des « métis indigènes ». En 1947, le mot « indigène » fut systématiquement remplacé par « samoan » dans les textes de l'administration néo-zélandaise ; nous utiliserons ce vocabulaire même pour les périodes précédentes. Un amendement de 1903 décidé par les Allemands permit aux « métis samoans » d'origine européenne (issus d'un père européen dont le mariage n'avait pas été reconnu) de présenter une demande, devant un jury, pour passer de l'autre côté et être classé « métis européen¹¹ ». L'examen consistait à vérifier que la personne vivait selon des normes européennes suffisantes pour faire partie de la municipalité d'Apia.

En plus de la classification interne imposée aux métis, il faut souligner la distinction de fait entre les Métis en général et les Européens d'une part, entre les Métis en général et les Samoans d'autre part. Les officiels de la colonie allemande, déjà auparavant les hommes d'affaires importants venus surtout à partir de 1870–1880, envoyés par des compagnies déjà existantes en Europe ou ailleurs dans le Pacifique, les consuls (les positions commencèrent à exister dans les années 1840–1850), sans oublier les missionnaires présents depuis 1836, tous ces hommes européens venaient à Samoa avec leur épouse européenne, à la différence des aventuriers et des petits colons-commerçants venus seuls, tout au long du XIXe siècle depuis la fin des années 1820. Ils avaient un double mépris envers les métis. D'une part, ils considéraient qu'un Européen qui épousait une Samoane « s'ensauvageait¹² ». D'autre part, nous l'avons dit, certains d'entre eux considéraient que cet Européen mettait en danger la « pureté » de la « race samoane ». Encore plus s'il était un de ces petits colons non-allemands, donc de culture « inférieure ». Encore plus s'il n'était pas Européen, mais Chinois (les commerçants venus s'installer au cours du XIXe, puis des travailleurs importés à partir de 1901) ou Mélanésien (les travailleurs recrutés par les planteurs allemands dans les territoires mélanésiens colonisés par l'Allemagne). En Allemagne même, à cette époque, certains demandaient à ce que tout mariage mixte soit déclaré illégal dans les colonies allemandes. La mesure ne fut pas édictée à Samoa car certains colons allemands y avaient contracté mariage avec une Samoane, mais les mariages mixtes furent fortement découragés¹³.

¹⁰ Ce qui ne signifiait pas que, plus tard, le pays en question reconnût systématiquement la citoyenneté de l'individu. Divers « métis européens » ne purent recevoir un passeport reconnaissant leur statut de citoyen du pays d'origine de leur père ou aïeul.

¹¹ Pour les détails et les chiffres, la meilleure étude concernant le XIXe siècle est celle de Malama Meleisea, 1987, chap. 4.

¹² Les Allemands disaient *verkanakern* : « devenir canaque » : le terme utilisé pour les indigènes de Nouvelle-Calédonie était devenu un terme raciste transpacifique ; voir Meleisea, *op. cit.* et Tcherkézoff, n.d.l, 1re partie.

¹³ Meleisea, 1987, p. 169.

L'Allemagne n'eut pas le temps de s'interroger davantage. Elle perdit ses colonies du Pacifique en 1914. Au Samoa occidental, l'administration néo-zélandaise lui succéda. Mais, sur le plan qui nous occupe, il n'y eut pas de changement. D'emblée, le nouveau pouvoir reprit le modèle allemand. En outre, deux problèmes étaient apparus. La population de travailleurs mélanésiens avait accru. D'autre part, les planteurs non allemands, privés de la possibilité d'importer des travailleurs mélanésiens (privilège réservé aux Allemands pendant la période de la colonisation allemande), avaient importé depuis 1901 des travailleurs chinois (« contrats » d'embauche mais avec des conditions de travail proches de l'esclavage¹⁴). L'administration néo-zélandaise, mue à la fois par une certaine condescendance pour ces deux « races » et prolongeant le souci antérieur de préserver « la pureté de la race samoane », souci même augmenté par son statut de puissance « mandataire » censée « veiller sur » Samoa au nom de l'Angleterre, rendit illégales les unions entre un travailleur importé et une samoane. D'une part, elle rapatria de force un grand nombre de ces travailleurs, détruisant les unions qui s'étaient souvent établies. D'autre part, pour ceux qui étaient restés ou ceux que l'on continuait à importer dans les limites d'un quota et d'une durée de séjour strictement définis, les mariages mixtes furent interdits (ce qui revenait à leur interdire tout mariage, étant donné que la population des travailleurs importés était uniquement masculine). Aucune légalisation n'était possible. Il fut même annoncé que ceux qui tenteraient de célébrer un mariage, ne serait-ce que selon la coutume samoane, seraient passibles de six mois d'emprisonnement¹⁵.

Dans ces années 1920–1930, les notions de race « aryenne » supérieure, de « pollution par la race », l'idée que les « métis » constituent le plus grave problème social du pays étaient régulièrement exprimées par certains Européens locaux récemment installés et par des officiels de l'administration néo-zélandaise¹⁶. C'est aussi l'époque où le mot samoan *afakasi* devint prédominant. Le mot « métis » pouvait se dire en samoan *totolua*, littéralement « deux sangs ». Mais c'est le mot *afakasi*,

¹⁴ Voir l'ouvrage de Nancy Tom sur les Chinois de Samoa, Tom, 1986 et sur les Mélanésiens dans les plantations allemandes, voir Meleisea, 1980 et Pehaut, 1990.

¹⁵ Décret de l'administration néo-zélandaise à Samoa en 1921, Field, 1991, p. 57.

¹⁶ Voir plusieurs citations dans Meleisea, 1987, pp. 172–173. Voir aussi les propos de l'administrateur néo-zélandais Richardson. Il écrivit à ses autorités en métropole qu'il y a « un problème racial » à Samoa, à savoir le fait que les *half-castes* veulent prendre le pouvoir, « remplacer les officiels blancs et dominer les indigènes », alors que l'Administration tente au contraire d'œuvrer pour le bien mais en fait la « préservation » des indigènes, Field, 1991, p. 80. Le « problème racial » était donc en réalité le mépris des officiels néo-zélandais pour des demi-blancs - ce qui en dit long sur la représentation implicite concernant la nature des « indigènes » qui étaient à la source de ce métissage. Mais cette représentation était masquée par un discours sur la défense de la *Native race* qui serait en danger à cause du métissage apporté par des Blancs épousant des indigènes. Pourtant, puisque le pôle « blanc » était valorisé dans ce discours en face du pôle « métis », le « problème racial » du métissage tenait bien, au fond, au dégoût inconscient ou implicite de l'apport du pôle « indigène ».

transcription du mot anglophone *half-cast* qui s'imposa au début de la période néo-zélandaise. Cette notion n'indique pas tant le degré de mixité (« demi », *half* ou pas) que la chute sociale, la sortie de la « caste » à laquelle on appartient. Le terme a son origine évidemment dans le vocabulaire colonial britannique.

Le groupe des « Métis » *Afakasi* de Samoa fut donc le résultat de plusieurs idéologies euro-centriques qui se sont additionnées, l'une patrilinéaire, l'autre raciale ; cette dernière consista à la fois à bien distinguer les indigènes et les Européens et, en outre, à vouloir préserver la « pureté » de cette distinction. D'une part, au cours du XIXe siècle, depuis l'installation de « consuls » dans les années 1850, les enfants issus de mariage mixte (cas général : mère samoane) étaient enregistrés au consulat du père, s'il y en avait un, et n'étaient « indigènes » que s'ils n'avaient pu accéder au statut du père. Une idéologie strictement patrilinéaire dominait évidemment dans l'esprit des fonctionnaires européens, alors même qu'elle ne correspondait pas du tout à l'idéologie samoane, laquelle reconnaît la parenté de tous côtés et accorde souvent une très grande importance au lien maternel. D'autre part, la tendance des missionnaires et des consuls à traiter avec les « grands chefs » du pays - et à tenter constamment, de 1860 à 1899, de susciter même une « royauté » unique - créait une relation statutaire supérieure entre certains Samoans et certains Européens, sans mariage mixtes entre eux. Cette relation avait pour conséquence que les deux côtés eurent parfois un certain mépris pour les « métis » issus le plus souvent de petits aventuriers-commerçants. Ces distinctions de classe sociale ne firent que se renforcer à la fin du XIXe siècle, puis sous la période allemande et au début de la période néo-zélandaise. S'y ajoutèrent de la part des officiels les théories muséographiques sur la nécessité de préserver la « pureté » de la « race samoane », ce qui était aussi une manière pour le pouvoir, d'abord allemand puis néo-zélandais, de préserver sa propre position et son espace de paternalisme, écartant par avance d'autres influences étrangères sous prétexte d'être le gardien de la tradition des indigènes. Il en résulta une relative endogamie entre les familles métisses de Samoa et surtout, pour ces familles, une ambiguïté des valeurs du monde européen : à la fois une valorisation de cette part de leur origine, mais aussi une réaction de repli devant le mépris affiché par l'administration européenne.

Il faut souligner la continuité du cadre strictement dichotomique « Samoans/Européens ». Ce cadre ne laissait aucune place spécifique aux métis. Sous la terminologie « Indigènes/Européens », il fut en place pendant la période consulaire puis allemande. L'administration néo-zélandaise le prolongea par l'ensemble des lois édictées en 1920-1921 pour définir la gestion du nouveau territoire. Le vocabulaire qu'elle utilisa pour réglementer la tenure foncière est significatif. Les terres furent distinguées en *Crown land* (plantations allemandes confisquées), *European land* (les 4 % de droit privé reconnus par la Commission tripartite à la fin du XIXe) et *Native land*. La *European land* avait le statut d'être *held from the Crown for an estate in fee simple*. Les

terres devaient être enregistrées : il y eut donc un premier registre d'« Européens » définis en tant que population détenant des droits privés sur une terre. La *Native land* était *held by Native title*. La Couronne était alors le *Trustee* pour les Samoans de ces terres, auxquelles nul « Européen » n'avait le droit d'accéder. Le souci de la préservation du statut des « terres indigènes » prolongeait le souci général de préserver la « race » et s'inscrivait dans la logique du pouvoir donné à la Nouvelle-Zélande : un « mandat » et non une colonisation de peuplement. Les *Natives* (le mot *Samoan* fut aussi employé) étaient « une personne de race polynésienne, d'ascendance pure ou mixte ». Les individus enregistrés comme « Européens » étaient explicitement exclus de ce cadre. En effet, les *Europeans* étaient « toute personne autre que samoane¹⁷ ».

On voit l'évolution. Il y eut en 1921, à l'installation de l'administration néo-zélandaise, une classification dichotomique du statut des terres personnelles (en dehors des terres publiques de la Couronne). Cette classification était issue d'une situation ancienne où s'étaient trouvés en présence les habitants du lieu et des étrangers venus tenter l'aventure d'une installation. Au début, ces étrangers furent tous Européens. Mais, plus tard, il y eut aussi des Chinois. Par le biais de cette opposition historique venue des premiers contacts, l'administration néo-zélandaise établit en 1921 une dichotomie entre deux types de propriétaires en mêlant la notion de race à la tenure foncière. D'un côté, les propriétaires privés « européens » ; la catégorie pouvait inclure des Chinois (non les travailleurs immigrés récents mais quelques familles de commerçants venus s'installer au XIXe). De l'autre côté des « indigènes » ou « Samoans » qui devinrent alors définis, pas souci de complémentarité et d'exhaustivité, comme tous ceux « de race polynésienne », en précisant même que ce concept incluait non seulement des Polynésiens d'îles voisines (il y eut de tout temps des mariages avec des gens de Tonga, Tuvalu, Tokelau etc.), mais aussi les travailleurs mélanésiens (qui furent importés par les Allemands).

Telle était donc la situation à la fin de la première période néo-zélandaise¹⁸ (1914–1945), quant à l'issue de la deuxième guerre mondiale, la création du programme de décolonisation, au sein du Conseil des Nations unies, jointe à la volonté du gouvernement travailliste néo-zélandais qui avait pris le pouvoir depuis 1935, entraîna la mise en route d'une réflexion sur la future indépendance du Samoa occidental. Une partie des métis classés comme « Européens » étaient réticents à l'idée

¹⁷ *A person belonging to the Polynesian race, whether pure or mixed descent; any person other than a Samoan*, citations de la section 3 des Actes officiels, données par Vaai, 1995, p. 121.

¹⁸ Nous n'évoquons pas ici la longue lutte du mouvement *Mau*, animé par des Samoans et par des métis, pour résister à l'administration néo-zélandaise. Un des enjeux était précisément de briser le cadre figé et muséographique dans lequel l'Administration enfermait Samoa et de s'opposer à la manière dont ce personnel, avec sa bureaucratie et son idéologie de « préservation », empêchait le développement d'un secteur commercial local animé par les métis. Voir Davidson, 1967, Field, 1991, Meleisea, 1987.

de devenir fondus avec l'ensemble des Samoans. Mais la division créée depuis la période allemande entre les « métis européens » et les « métis indigènes » empêcha la constitution d'une opposition unifiée des métis. Au lieu que, comme dans d'autres situations coloniales, les métis n'aient constitué qu'une mince frange dont tous les intérêts étaient étroitement mêlés à ceux du pouvoir colonial, les métis de Samoa furent plus nombreux et comptèrent dans leurs rangs bien des individus qui, n'ayant pas accédé au statut de l'ancêtre européen fondateur, vivaient et se considéraient comme « Samoans ». D'autre part, les différences de richesse et de modes de vie parmi les « métis européens » étaient énormes. Plus de la moitié d'entre eux étaient, souvent, sans travail, sans fortune, vivant sur les terres les plus insalubres à l'ouest du centre-ville. En face, une poignée de familles commerçantes avait établi une belle fortune à la fin du XIXe siècle et/ou pendant la période allemande (ou juste après, quand les biens allemands furent confisqués et bradés aux entreprises locales¹⁹).

En outre, les « métis européens » souffraient d'avoir été systématiquement tenus à l'écart, sur les plans politiques et économiques, par les administrations allemande puis néo-zélandaise qui leur avaient imposé un statut de « résident étranger ». Il faut souligner le fait que, en vertu du principe de préservation de la race/culture samoane, les habitants de Samoa classés comme « Européens », métis ou pas, furent considérés par l'administration néo-zélandaise comme des « résidents étrangers ». Ainsi, des personnes nées sur le sol samoan, de mère samoane, étaient *alien* dans leur propre pays. Enfin, nous avons mentionné leur réaction de repli devant le mépris de certains officiels européens. Cette réaction engendra ensuite, chez un bon nombre d'entre eux, l'aspiration à une indépendance nationale qui leur permettrait de jouer un rôle.

C'est cet ensemble hétéroclite de facteurs qui permit que la marche vers l'indépendance fut relativement facile et que tous les Métis acceptèrent en fin de compte de se retrouver avec les Samoans dans un statut unique de « citoyen samoan » du futur État. En retour, cette acceptation d'une unité nationale « samoane » autorisa l'ouverture de différences admises à des niveaux secondaires.

II. Les différences dans l'unité

Une première partie de l'étude devrait inclure l'ensemble des interactions qui eurent lieu entre les habitants des îles Samoa et les représentants des Nations unies qui vinrent visiter l'archipel tous les trois ans environ, à partir de 1947, pour évaluer les possibilités d'une future « autonomie » ou « indépendance²⁰ ». Nous ne retiendrons ici qu'un seul point. Les commissaires provenaient du Conseil de tutelle, *Trusteeship* qui s'occupait de tous les territoires non indépendants dans le monde. Ce conseil avait

¹⁹ Voir Davidson, 1967, p. 195.

²⁰ Sur l'histoire de ces deux notions aux Nations unies, et les discussions qui s'en suivirent avec la Nouvelle-Zélande concernant l'avenir du Samoa occidental, voir Fepulea'i, 1994.

pour un de ses principes de base « l'élimination des discriminations fondées sur la race ». Les commissaires ont donc utilisé à plusieurs reprises un argument ambigu, mais efficace. Il consistait à dire que la classification raciale à Samoa était illogique puisqu'on trouvait sous l'étiquette d'« Européens » des personnes d'origine non-européenne. Il était donc exclu d'asseoir un système politique sur cette classification et d'envisager un quelconque système de double nationalité. La seule solution était donc d'avancer vers un principe de nationalité unique pour le futur État. En revanche, les commissaires laissaient ouverte la question d'un double statut concernant la propriété du sol et le droit de vote.

Ce double statut s'était installé petit à petit au sein du système local « consulaire » puis colonial pour une raison majeure. Les familles descendant d'un aventurier européen venu s'installer sur place défendaient la notion de propriété privée individuelle et l'idée du suffrage universel pour tout adulte. Au contraire, les familles vivant selon la coutume « samoane » (qu'il y ait ou non quelques métis dans ces familles) défendaient le principe ancestral de la « chefferie ». À chaque génération, une personne, choisie selon certains critères, est intronisée de la charge de « chef » ; celle-ci consiste à représenter - et même à incorporer - l'esprit de l'ancêtre fondateur. Ce chef, appelé *matai*, porte alors le nom de l'ancêtre et gère la terre « familiale ». La terre est indivisible car le seul « propriétaire » en est l'ancêtre. Pour les mêmes raisons, quand des familles se réunissent pour une décision collective, au sein du village ou du district, ce sont les ancêtres qui parlent par l'intermédiaire des *matai*. C'est pourquoi, d'ailleurs, il paraissait évident à la grande majorité des Samoans, dans ces années 1950, que le Parlement du futur État devrait être une assemblée réservée aux *matai*. Mais cette logique n'était pas systématiquement entretenue par les familles qui vivaient selon une coutume « européenne » (qu'elles fussent entièrement européennes, cas devenu très rare dans ces années 1950 ou métissées : samoano-européennes ou samoano-chinoises ou les deux, etc.), car la notion de *matai* n'était pas utilisée de façon prioritaire dans ces familles²¹.

Citoyenneté et nationalité(s)

La question fut réglée au sein d'un « Comité de travail » qui eut également en charge la rédaction du texte de la Constitution à partir des principes de la Convention nationale samoane de 1954. Les propositions furent avalisées en 1960 par une nouvelle réunion de la Convention constituante. Ce comité était composé de trois groupes. Le premier groupe était composé de deux « grands conseillers » *Fautua* : chefs porteurs des deux

²¹ Le dossier sur les notions de « famille », « chefferie » et toutes les questions sur la propriété foncière est immense. Nous l'avons exposé dans diverses publications, à partir d'enquêtes de terrain et d'études d'archives, pour retracer l'évolution des principes. Voir principalement Tcherkézoff, 1997, 1998a, 1998b, 2000a, 2000b, n.d.2: 1re et 2e parties.

titres les plus éminents à la fin du XIXe siècle. Le second groupe était composé de 14 élus de l'Assemblée législative et choisis par celle-ci ; cette assemblée, mise en place peu auparavant, en 1948, a préfiguré le parlement du futur État ; outre les officiels de l'administration néo-zélandaise, elle comprenait 11 chefs, *matai* Samoans élus par le *Fono* des *Faipule*, lequel était un parlement coutumier composé de *matai* représentant les divers districts et datant de 1875, et 5 « Européens » de Samoa élus au suffrage universel par la communauté « européenne ». Le troisième groupe composant le Comité était composé de deux « conseillers constitutionnels » : J.W. Davidson, universitaire choisi pour sa sensibilité à l'histoire coloniale (il était un spécialiste du Pacifique et de l'empire britannique) et à l'histoire et la sociologie de la société samoane (il avait effectué de nombreux séjours), et C. Aikman, choisi pour son expertise du droit constitutionnel. Sur les 14 membres venant de l'assemblée, on relève au moins trois noms d'« Européens²² ». Le dialogue fondamental eut lieu entre les deux *Fautua* (et surtout avec l'aîné des deux, Tupua Tamasese Meaole) et les deux experts occidentaux, à la fois sur la question de la nationalité et sur le système électoral.

Nous n'avons que le récit, très bref, de Davidson²³. Il est néanmoins éclairant. Il nous dit que les Samoans (il ne précise pas les vues des membres « européens » du comité) avaient tendance à voir le problème en termes de droit du sang et que lui et Aikman firent prévaloir une autre vue²⁴, en termes de droit du sol. Les Samoans auraient souhaité que tout individu d'ascendance samoane eût la possibilité d'acquérir la nationalité s'il le désirait ce qui posait tout de suite le problème des Samoans du Samoa américain (la petite partie orientale de l'archipel) qui auraient pu s'installer librement au Samoa occidental et, avec leurs moyens financiers (le territoire américain étant alors bien subventionné), prendre trop d'importance dans le pays. Certains auraient souhaité que seuls les individus d'ascendance samoane et vivant selon les principes du classement comme « Samoan » eussent cette possibilité, mais cela aurait rendu apatrides les nombreux « Européens » de Samoa qui ne possédaient pas de passeport du pays de leur aïeul fondateur et qui, pour certains d'entre eux, n'auraient pu l'avoir faute de disposer des papiers nécessaires. Les Samoans auraient souhaité aussi que toute personne possédant déjà une autre nationalité fût empêchée de devenir un citoyen samoan. Or, cela posait le problème de divers membres de la communauté « européenne » locale qui, certes, avaient pu conserver la nationalité de leur ancêtre européen fondateur, mais qui étaient nés à Samoa ou dont toute la vie y était ancrée²⁵. En outre, certains Européens ou Métis qui n'avaient pu conserver la nationalité de leur

²² M.R. Meredith, E. Paul, G.F.D. Betham, Davidson, 1967, pp. 353-357.

²³ Davidson, 1967, pp. 362-363.

²⁴ *Had tended to see it in terms of 'race'; the draft bill gave expression to Samoan wishes, in the form in which Aikman and I had explained was practicable, ibid.*

²⁵ Davidson indique que parmi les « leaders samoans » qui défendaient cette position, il y avait « particulièrement Tamasese », voir *Fepule'a'i*, 1994, 126, note 103.

ancêtre avaient pu acquérir, entre 1920 et 1948, un certificat de nationalité britannique en tant que « sujets protégés », selon des procédures complexes reposant sur l'ambiguïté d'être habitants d'un territoire qui était un « mandat » géré par un pays « au nom de l'Angleterre », le pays gestionnaire (la Nouvelle-Zélande) étant lui-même un « Dominion » de l'empire britannique (certaines phrases du texte du « mandat » faisaient du Samoa occidental une « partie » du territoire néo-zélandais²⁶). Pour ces gens aussi, toute leur vie était à Samoa.

Selon Davidson, la motivation n'était certes pas de recréer une coupure ancienne et de rejeter du pays les « Européens » de Samoa, mais plutôt la crainte qu'un individu de nationalité étrangère vivant à Samoa puisse juridiquement échapper aux lois nationales ; ou, pire encore, qu'il puisse faire prévaloir le droit de son pays sur celui de Samoa, comme au XIXe siècle quand les commerçants-colons faisaient appel à leur « consul » s'ils s'estimaient lésés par des Samoans dans une transaction, lequel consul infligeait une « amende » aux Samoans concernés (il était évidemment rare que la décision fût en défaveur de l'Européen) et appelait un bateau de guerre de son pays pour faire appliquer la décision si les Samoans refusaient²⁷. Ajoutons aussi la volonté de maintenir écartés du système *matai*, représenté comme immémorial et remontant aux origines de l'humanité samoane, ceux venus d'ailleurs et qui ne s'étaient pas fondus dans le système en ayant manqué à demander d'être classés « samoans ».

Devant ces arguments, Davidson et Aikman « expliquèrent que la citoyenneté est une question de lieu de naissance pour la personne en question (et pour son père), et non une question d'origine ethnique ». Il précisèrent aussi qu'on pouvait songer à édicter les conditions les plus rigoureuses possibles pour l'obtention de la citoyenneté samoane vis-à-vis de ceux qui auraient une autre nationalité, mais que Samoa n'avait pas un droit de regard sur le statut qu'une personne se trouverait posséder dans un autre pays. Bref, on pouvait exclure de l'appartenance du futur État, mais on ne pouvait obliger une personne à abandonner le statut qu'elle avait ailleurs. Enfin, on

²⁶ Il y eut des suites remarquables sur le plan juridique quand, après l'indépendance, certains Samoans (qui n'étaient pas de nationalité britannique ou autre) exigèrent la nationalité néo-zélandaise au nom de cette continuité (car ceux qui, en Nouvelle-Zélande, étaient britanniques avant 1948 purent acquérir automatiquement la nationalité néo-zélandaise quand ce pays cessa d'être un « dominium »), arguant que les Samoans nés entre 1923 et 1948, donc sous le décret qui contenait la phrase faisant de Samoa une « partie » de la Nouvelle-Zélande, étaient tous qualifiés pour être Britanniques et donc étaient qualifiés maintenant pour être Néo-Zélandais. Ils gagnèrent une première bataille juridique avant que la Nouvelle-Zélande ne parvînt à se prémunir contre ce danger. Une part de l'enjeu tournait aussi autour du fait de savoir si, entre 1920 et 1945, la Nouvelle-Zélande avait administré Samoa au nom de la Société des Nations ou au nom de l'Angleterre, voir l'analyse de Tagupa, 1994.

²⁷ Il y a plusieurs cas attestés de menace de bombardement de villages dans ce type de circonstances. Autre exemple d'une colonisation avant la lettre. Samoa ne fut officiellement colonisé qu'entre 1899 et 1914, mais le rôle des « consuls » fut grand dès les années 1860 et massif dans la période 1875-1899.

pouvait songer à des aménagements particuliers pour les individus du Samoa américain qui voudraient immigrer au Samoa occidental, sans pour autant définir cet accès en termes raciaux. Comme par ailleurs, les Samoans du comité, dont plusieurs étaient plus ou moins proches des milieux « européens » locaux, ne souhaitaient en aucune façon exclure ces familles et leurs entreprises, il ne restait qu'une solution : définir un statut unique de citoyenneté, avec tous les droits et devoirs attenants, sans exclusion raciale, mais en acceptant que certains « Européens » aient une double nationalité dans la mesure où cette autre nationalité ne donnait aucun droit supplémentaire à l'intérieur du territoire samoan.

Le texte fut rédigé et accepté par tous²⁸. Est « citoyen » toute personne née sur le sol samoan ou dont le père est citoyen de naissance (ou la mère si les parents de l'enfant ne sont pas mariés). Un étranger résident permanent depuis plus de cinq ans peut également introduire une demande de naturalisation²⁹. La loi samoane porte donc lourdement le poids de l'idéologie occidentale en la matière : droit du sol et accent patrilinéaire. Aujourd'hui encore, un enfant né à l'étranger d'un père samoan marié à une étrangère est automatiquement Samoan ; mais un enfant né à l'étranger d'un père étranger marié à une Samoane doit entamer une procédure de demande de naturalisation. Cette disposition, si peu en accord avec la logique du système de parenté samoan tel qu'on le connaît depuis les premières sources, montre à quel point l'intervention de Davidson et Aikman fut, sans aucun doute, déterminante. Enfin, il fut précisé qu'un citoyen samoan qui prendrait une autre nationalité ne perdrait pas automatiquement sa nationalité samoane. C'est ainsi qu'aujourd'hui de nombreux Samoans installés ou même nés en Nouvelle-Zélande, résidents ou même citoyens de ce pays, sont également des citoyens samoans³⁰.

Les aménagements secondaires

a - La question de la tenure foncière

Un premier aménagement fut, on vient de le dire, de permettre la double nationalité. Les autres aménagements concernaient aussi la population « européenne », mais là encore sur un plan qui n'avait plus à être défini par l'origine « raciale ». La mission

²⁸ L'ensemble des textes de lois comprend le décret de 1959, les Actes législatifs de 1963 relatifs au « statut samoan » et aux « élections », et les précisions de l'Acte de 1972 sur la « citoyenneté », voir Davidson, 1959, Powles, 1993 et le recueil des textes légaux *Western Samoa Statutes Reprint, 1920-1977* publiés par le gouvernement de Samoa.

²⁹ Et même après trois ans s'il est d'un pays membre du *Commonwealth* (décision de 1972).

³⁰ L'ordonnance de 1959 et le texte constitutionnel ne comportaient plus que la notion de « citoyen ». L'Acte de 1972 précisa ce qui était devenu évident : les qualificatifs « Samoans/Européens » au sens des Actes de 1921 et 1944 n'avaient plus d'existence légale.

onusienne de 1959 souligna dans son rapport que « de nombreuses personnes relevant du statut européen » lui avaient exprimé leurs craintes de voir annulés leurs actes de propriété sur des terres détenues en droit privé, *freehold land*. Il s'agissait des 4 % de terres acceptées par la Commission consulaire tripartite des années 1890. Elle formula l'espoir que la future Constitution donnerait toutes les garanties à ce sujet.

En effet, les deux grands conseillers samoans du Comité de travail, les Fautua déclarèrent officiellement, dès 1959, que le système de tenure serait maintenu. La Constitution, finalement rédigée en 1960, l'indiqua en toutes lettres. Elle inscrit dans le droit constitutionnel la distinction entre les terres coutumières, les terres de droit privé, et les terres de l'État et précisa que ce qui s'appelait auparavant, depuis le décret néo-zélandais de 1921, la *European land* était désormais la *freehold land*³¹. Là encore, le problème fut résolu aisément à partir du moment où l'on subordonna la question foncière à celle de la citoyenneté. Il fut déclaré que seul un citoyen samoan pouvait détenir, donc acheter et vendre, une terre relevant du régime des terres de droit privé. La crainte ancienne de la spoliation de terres par des étrangers fut donc évacuée en même temps que la situation de fait créée au XIX^e siècle fut reconnue. Les terres qui, à ce moment, avaient été reconnues comme étant sous la « propriété » d'un colon « européen » sont restées sous le régime foncier de la « propriété privée », elles peuvent changer de main, n'importe qui peut en être le propriétaire, quelle que soit son origine, « pourvu qu'il soit citoyen samoan ».

Aujourd'hui, on peut trouver autour d'Apia certains de ces lopins de droit privé possédés par des familles samoanes qui ne comptent aucun métis dans leur famille. En fait, une nouvelle stratification s'est mise en place. Posséder un lopin privé est un luxe pour des Samoans qui souhaitent parfois se retirer des très lourdes obligations de la vie communautaire en village (où chaque famille doit constamment faire des donations - biens précieux et argent - pour tout projet collectif décidé par le conseil des chefs de famille et pour toute fête du cycle de vie qui est organisée par l'une des familles). Pour pouvoir se payer ce luxe, il faut généralement avoir un emploi salarié et pouvoir faire un prêt à la banque centrale. Un exemple représentatif est celui du jeune couple désirant vivre de façon plutôt urbaine, lui fils du pasteur d'un gros village, ayant donc pu faire de bonnes études, devenu employé de banque à un haut niveau et sa jeune femme employée au guichet dans cette même banque. Les « propriétaires » privés à Samoa ne sont plus caractérisés par les Samoans des terres « coutumières » comme étant nécessairement des *Afakasi*, des « métis », mais plutôt comme des familles « riches ».

³¹ Ce qui était *Samoan land* devint *customary land* et ce qui était *Crown land* (anciennement les plantations allemandes) devint *public land* (§101 et 123 de la Constitution). Comme sur de nombreux autres points, des actes de loi vinrent compléter et préciser la Constitution. Pour la terre, ces actes furent passés entre 1964 et 1972, voir Tcherkézoff, 1998a, pp. 128-134.

La question du régime électoral

La mission de 1959, après avoir souligné l'importance à définir une citoyenneté unique, indiqua dans le paragraphe suivant du rapport que, sans aucun doute, il faut reconnaître deux faits. D'une part, « le profond attachement de la plupart des Samoans au système *matai* », d'autre part le « mode de vie différent de nombreuses personnes du service public, du monde du commerce, d'autres professions » - ce qui était le milieu professionnel des « Européens », mais ceux-ci ne sont plus nommés en tant que tels. Cette différence demande de faire « certaines distinctions dans la pratique entre ceux qui sont à l'intérieur du mode social traditionnel et ceux qui sont en dehors de celui-ci ». Toute l'affaire tourne autour de la notion de famille étendue représentée par un chef *matai*. Ceux qui vivent selon la coutume samoane s'estiment « représentés » quand le chef de leur famille étendue parle pour eux ; mais ceux qui vivent selon la coutume « européenne » ne s'estiment pas représentés par le ou les *matai* qui peuvent exister dans les groupes de parenté auxquels ils sont reliés, car ils vivent bien plus sur le mode de la famille restreinte. Le rapport précisa que chacun devrait être libre de choisir, sans être contraint par un quelconque système de classification fondé sur des degrés de sang samoan ou étranger. Par exemple, le rapport préconisa d'abolir le règlement qui empêche une personne de moins de 50 % de sang samoan de briguer un titre de *matai* au sein de sa famille étendue³².

Deux aspects nouveaux furent donc fondamentaux : un appel à subordonner les différences à une unité nationale et une caractérisation des différences qui abandonnait le vocabulaire racial, territorial et même national, afin de se limiter au « mode social ». La distinction devint posée entre les habitants-citoyens, quelle que soit leur origine, qui sont dans la « tradition », donc dans le système *matai*, et ceux qui sont « en dehors » de cette tradition. La mission onusienne suggéra ensuite que la différence de « mode social » pourrait s'exprimer dans le système électoral. En effet, c'était déjà une situation de fait. En un mot, pour l'Assemblée législative mise en place sous l'autorité d'un haut-commissaire néo-zélandais en 1948 — une assemblée consultative puisque Samoa demeurait alors « sous tutelle » — les élections étaient opérées de la manière suivante. Dans chaque district électoral (les grands districts anciens, correspondant à de grandes chefferies), avaient été subdivisés en circonscriptions territoriales, les chefs *matai* choisissaient entre eux un représentant. Il y avait une quarantaine de districts. Mais les « Européens », où qu'ils demeuraient, s'inscrivaient sur un registre de « votants individuels » et élaient entre eux leurs représentants au suffrage universel. Ils avaient droit à cinq sièges. Notons ici une clé de l'équilibre établi depuis longtemps et qui permit une évolution pacifique : dès le début, l'administration néo-zélandaise respecta l'équilibre démographique entre les deux groupes pour la répartition des sièges.

³² Toutes les citations qui précèdent du rapport ONU (1959) et tous les propos que nous avons résumés sont p. 9.

Mais cette distinction à l'œuvre dans le système électoral de 1948 demeurait « raciale » aux yeux de la mission onusienne. Celle-ci suggéra donc, pour le futur parlement, plusieurs solutions différentes. Aucune ne fut acceptée. Mais il est utile de les énumérer, car elles traduisent bien l'approche égalitariste occidentale.

Le rapport indique³³ que le système « désirable » du point de vue de l'ONU - celui du suffrage universel appliqué à tout le pays - est « pour le moment » impossible, compte tenu de l'attachement des Samoans au système *matai*, un attachement réaffirmé sans ambiguïté dans la Convention constituante de 1954, dans laquelle, là encore, on respecta les proportions démographiques pour le choix des membres de la convention³⁴. Une autre idée avancée par le rapport serait d'avoir le suffrage universel de tous les votants, en cessant de distinguer entre « Samoans » et « Européens », tout en laissant l'éligibilité limitée aux *matai*. Le rapport indique que certains membres de l'Assemblée législative sont favorables à cette idée ainsi que divers « Européens », mais que toutes ces personnes admettent qu'à l'échelle du pays on ne trouvera aucune majorité pour soutenir cette solution. La majorité du pays est trop attachée au système *matai* et considère que le chef *matai*, qui représente chaque individu d'une famille, qui représente sa famille devant le village, qui, avec ses pairs, représente le village devant le district, ne pourrait en aucun cas être surpassé par un individu non *matai* pour le rôle de représentant du district au niveau du pays. Ce système envisagé par la Mission adviendra en fait en 1990, dans des conditions très différentes, quand la population périurbaine, vivant davantage en familles individuelles que véritablement dans un système villageois de familles étendues avec leurs *matai*, aura considérablement grossi et formera un électorat plus attentif à une vision individualiste de la politique³⁵.

Dans son rapport, la Mission prit acte du fait que les « dirigeants samoans » étaient absolument d'accord pour continuer à accorder aux « Européens » qui le désiraient un mode de représentation à leur convenance et qui ne les obligeait pas à s'inscrire dans un système de famille étendue dirigée par un *matai*. Mais elle dit être désireuse d'« enlever la base raciale » de cette reconnaissance des différences. Elle revint alors à une idée, déjà soulevée en 1947, d'instaurer un suffrage universel géographique. Il concernerait la région d'Apia, mais en prenant soin, cette fois, de ne pas inclure les portions territoriales qui sont sous le régime de la terre coutumière Samoan land (donc des terres gérées par des *matai*) ; cette précaution avait été négligée dans la proposition onusienne³⁶ de 1947. Cependant, même avec cette précision, les dirigeants samoans

³³ Tout ce qui suit se trouve dans ONU, 1959, p. 10.

³⁴ Sur l'histoire de ce débat entre suffrage universel ou suffrage *matai* parmi les Samoans, voir ci-dessous dernière note

³⁵ Le changement fut obtenu par un plébiscite où le « oui » l'emporta d'extrême justesse, avec une nette majorité de oui dans la zone périurbaine et une majorité de non dans un certain nombre de districts éloignés.

³⁶ ONU, 1948, 22 §7.

refusèrent une option qui continuait de leur rappeler le régime de la municipalité coloniale quand les colons avait constitué la zone d'Apia en un statut quasiment extra-territorial.

Alors, comme l'indique toujours le rapport, la Mission fit une ultime proposition : ouvrir dans toutes les circonscriptions un double registre électoral, pour les *matai* et pour tous les adultes, en laissant le choix à chacun de s'inscrire dans le premier système (et de laisser alors son *matai* être le seul à voter) ou bien dans le second. La Mission déclara qu'elle comprenait bien que les Samoans refuseraient sans doute de laisser le choix absolument ouvert à tout individu. Elle admit donc par avance que celui qui voudrait s'inscrire sur le registre des votants individuels devra faire la preuve, autant que possible, du fait qu'il ne vit pas dans le système de la famille étendue à la manière samoane et il devra déclarer, en s'inscrivant, qu'il renonce à tout usage d'une terre coutumière (puisque cet usage réclame d'obtenir l'autorisation du *matai* gestionnaire de cette terre, lequel l'accorde à ceux qui sont « apparentés » à l'histoire de cette terre). Mais là encore, la réponse samoane fut négative. Le rapport précise même que le *Fautua* Tupua Tamasese Meaole prit la parole, devant toute l'Assemblée législative, pour dire que le système actuellement en place - donc celui de 1948 - était satisfaisant pour l'avenir : *the existing arrangements were satisfactory*³⁷. Apparemment, les deux conseillers occidentaux ne tentèrent pas d'influer dans un autre sens. Davidson et Aikman considéraient sans doute, en accord avec les *Fautua*, que l'unité essentielle avait été atteinte par les décisions concernant la nationalité.

Ce fut le dernier épisode des discussions avec les missions onusiennes. On retiendra le contenu de la confrontation amicale élaborée dans ces discussions. La Mission, tout en disant être prête à suggérer une manière d'intégrer ceux qui vivaient « en dehors » du système *matai*, ne proposa que des solutions « consistant à tout partager de façon égalitaire » : soit un régime unique pour tous les votants (même si la candidature restait réservée aux *matai*), soit un double registre dans toutes les circonscriptions. Alors que le système en place organisait une véritable distinction - qui précisément continuait de paraître choquante à la Mission. Pour les membres de la Convention et des Comités de travail, l'enjeu devait être de trouver la manière de subordonner cette distinction à une nouvelle unité, plutôt que de la transformer en une fusion totale ou en un partage strictement égalitaire (comme un système de deux registres électoraux côte à côte dans chaque circonscription). Cet enjeu fut présent à l'esprit du Comité de travail, dans le dialogue avec Davidson et Aikman, comme nous l'avons vu à propos de la nationalité.

Mais la subtilité que ces derniers mirent en place dans le travail de rédaction de la Constitution fut aussi de laisser la distinction du régime électoral suffisamment ambiguë pour qu'elle puisse être aménagée par de simples actes de loi, votés à la majorité simple,

³⁷ ONU, 1959, 10 §77.

sans devoir recourir à une révision constitutionnelle qui nécessite un vote des deux-tiers du parlement. L'idée était de faciliter une évolution future, ardemment réclamée par l'ONU, vers le suffrage universel. C'est ce qui explique les changements intervenus en 1990, votés à la majorité parlementaire simple. Le système modifié en 1990 conserva la distinction des deux registres instituée en 1962 : le vote des « circonscriptions territoriales » (le vote « samoan » dans l'ancien vocabulaire) et le vote « individuel » (le vote « européen » dans l'ancien vocabulaire), avec des sièges en proportion de la population inscrite sur le « registre des individus » en rapport au reste de la population. Mais, en 1990, la définition des votants pour les « circonscriptions territoriales » passa du suffrage *matai* au suffrage universel. Tout adulte de 21 ans ou plus peut désormais voter. L'éligibilité, cependant, est restée limitée aux seuls matais.

Cette modification fut précédée et suivie par d'âpres débats dans tout le pays, portant sur l'idée de « démocratie », de « représentation », de « tradition », etc., dans lesquels nous ne pouvons entrer ici³⁸. Mais on retiendra que, grâce au système des références hiérarchisées, ces débats peuvent avoir lieu sans déboucher sur une division violente dans le pays car, aussi âpres soient-ils, ils se passent à l'intérieur d'un cadre qui a fait de tous les habitants des citoyens d'un seul pays.

Bibliographie

- Davidson, James W., 1959, « The Citizenship of Western Samoa Ordinance », in *Journal of the Polynesian Society*, vol. 68, pp. 146-148.
- 1967, *Samoa mo Samoa. The emergence of the independant State of Western Samoa*. Melbourne, Oxford University Press.
- Fepulea'i, Justin Peter, 1994, « From Self-Government to Independance: The Development of New Zealand's Policy Towards Western Samoa During the United Nations Trusteeship Period, 1946-62 », Auckland, University of Auckland, (M.A. in Political Studies).
- Field, Michael J., 1991, *Mau: Samoa's struggle for freedom*, Auckland, Polynesian Press.
- Gilson, Richard P., 1970, *Samoa 1830-1900: the politics of a multi-cultural community*, Melbourne, Oxford University Press.
- Krämer, Augustin, 1902, *Die Samoa-Inseln*, 2 vol., Stuttgart, E. Nägele, traduction anglaise: *The Samoa Islands*, 2 vol., Honolulu, University of Hawaii Press, 1995.
- Meleisea, Malama, 1980, *O Tama Uli: Melanesians in Samoa*, Suva, University of the South Pacific Press (Institute of Pacific Studies).
- 1987, *The making of modern Samoa: traditional authority and colonial administration in the modern history of Western Samoa*. Suva, University of the South Pacific (Institute of Pacific Studies).

³⁸ Voir Tufuga, 1988, Samau, 1991, Vaai, 1995, So'o, 1993, 1996, Tcherkézoff, 1997, 2e partie, 1998b, 2000b, n.d.2, chap. 6.

- ONU [rapports des Nations unies], 1948, « Report to the Trusteeship Council by the United Nations Mission to Western Samoa, Rapport adressé au Conseil de Tutelle par la Mission des Nations unies au Samoa-Occidental », New York, United Nations, Nations Unies (Trusteeship Council, Conseil de Tutelle, Official Records, Procès-verbaux officiels, session 2, special supplement 1). 1959, « Report on Western Samoa by the United Nations Visiting Mission to Trust Territories in the Pacific », New York, United Nations (Trusteeship Council, session 24, supplement 2).
- Pehaut, Yves, 1990, *Les plantations allemandes des mers du Sud avant 1914*, Talence, Université Bordeaux-3, Centre de recherches sur les espaces tropicaux, CRET, îles et archipels, vol. 12.
- Powles, Charles Guy, 1993, « Western Samoa », in *South Pacific islands legal systems*, Michael A. Ntuny (éd.), Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 395–432.
- Salesa, Damon Ieremia, 1997, « Trouble some 'Half-Castes', Tales of a Samoan Borderland », Auckland, University of Auckland, Department of History, (MA).
- Samau, S., 1991, « Western Samoan Elections from 1961-1991 and the Issue of Universal Suffrage », Auckland, University of Auckland, Department of Political Studies, (MA).
- So'o, Asofou, 1993, « Universal Suffrage in Western Samoa: the 1991 General Elections », Canberra, Australian National University, Research School of Asian and Pacific Studies, Department of Political and Social Change (Discussion Papers Series, 10).
- 1996, « *O le fuata ma lona lou*: Indigenous Institutions and Democracy in Western Samoa », Canberra, Australian National University, Research School of Asian and Pacific Studies, Department of Political and Social Change (Ph. D).
- Tagupa, William, 1994, « Law, Status and Citizenship: Conflict and Continuity in New Zealand and Western Samoa (1922–1982) », in *Journal of Pacific History*, vol. 29, n° 1, pp. 19–35.
- Tcherkézoff, Serge, 1992-1997, « Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements possibles au Samoa Occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles » (deux parties), in *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*, S. Tcherkézoff et F. Douaire-Marsaudon (eds.), Paris, Ed. du CNRS, coll. *Ethnologie* pp. 309–373.
- 1998a, « Identités en mutation aux Samoa » [le développement acceptable et la tenure foncière], pp. 111-157 in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du 3e millénaire*. Darrell Tryon et Paul de Deckker (eds.), Talence, Université Bordeaux-3, Centre de recherches sur les espaces tropicaux CRET *Îles et archipels*, vol. 26, [Actes du Colloque franco-australien « Les Identités dans le Pacifique », Paris, 29–30 mai 1997, ambassade d'Australie].

- 1998b, « Is aristocracy good for democracy? A contemporary debate in Western Samoa », pp. 417-434 in *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*. Jürg Wassmann (ed.), Oxford, Berg « Explorations in Anthropology Series ».
- 2000a, « The Samoan category of *matai* ('chief'): a singularity in Polynesia? Historical and etymological comparative queries », in *Journal of the Polynesian Society*, vol. 109, t. 2, pp. 151–190.
- 2000b, « Are the Samoan Chiefs Matai 'out of time'? Tradition and democracy : contemporary ambiguities and historical transformations of the concept of chief », in *Governance in Samoa*, Elise Huffer et Asofou So'o (eds.), Canberra/Suva, Australian National University, National Centre for Development Studies, Asia-Pacific Series/University of the South Pacific, Institute of Pacific Studies, *sous presse*.
- 2001, *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne: Margaret Mead, Derek Freeman et "Samoa"*, Paris, Presses Universitaires de France, Ethnologies.
- n.d.1, *L'invention occidentale de la Polynésie*, à paraître
- n.d.2, *Samoa (Polynésie) et l'Occident. Du malentendu au dialogue anthropologique: politique, économie et sexualité*, Paris, Klincksieck, Pacifiques.
- Tom, Nancy Y. W., 1986, *The Dragon came from afar: the Chinese in Western Samoa, 1875–1985*, Apia, Western Samoa Historical and Cultural Trust.
- Tuagalu, l'uogafa, 1988 « Mata'afa Iosefo and the Idea of Kingship in Samoa », Auckland, University of Auckland, (M.A. in History).
- Tufuga, Fagaloa L.S.R., 1988, « For the Time Being : Western Samoa's Working Committee on Self-Government 1959–1962 », Auckland, University of Auckland, (M.A. in History).
- Vaai, Alaelua Asiata Vaalepa Saleimoa, 1995, « The Rule of Law and the *Faamatai*: Legal Pluralism in Western Samoa », Canberra, Australian National University, Research School of Pacific and Asian Studies, (Ph.D. in Pacific and Asian History).

Conclusion

Maurice Godelier

On m'a confié la tâche très sympathique de tirer quelques leçons de nos deux jours de discussion. Je vais pratiquer devant vous le rituel, mais je dois vous confesser que conclure après les autres est toujours un piège, car je ne pouvais rien conclure avant qu'ils n'aient parlé. Ce qui fait que celui qui conclut se trouve à la fois dans une situation d'infériorité par rapport à ceux qui l'ont précédé, mais aussi peut-être peut-il en profiter pour avancer quelques idées qui lui sont propres. Notre thème, vous le savez, était « Identités et transformations des sociétés du Pacifique ». Je vais essayer de définir cette notion d'identité qui est double, à la fois identité sociale et identité culturelle. D'emblée je vous dirai que le thème est éminemment politique. Les sociétés du Pacifique ont été confrontées deux fois avec l'Occident, une première fois lors des premiers contacts et de tous ceux qui ont suivi et qui avaient commencé pour certains dès le XVI^e siècle. Mais la deuxième vague c'est celle que nous vivons aujourd'hui où la plupart des sociétés du Pacifique se retrouvent au sein d'États indépendants par rapport à leur puissance coloniale, mais toutes confrontées, comme l'Europe elle-même, à la globalisation. La globalisation c'est l'intégration du monde entier au système économique capitaliste, au marché mondial, et sur le plan culturel et politique c'est l'influence prépondérante, sinon la domination des puissances occidentales et du Japon sur l'arène mondiale du politique.

Mais dans le champ du politique on assiste à un phénomène apparemment opposé à l'intégration mondiale de toutes les économies locales et régionales dans l'économie capitaliste. On assiste en effet à une segmentation, à une prolifération d'États nouveaux, nés de divers mouvements d'indépendance. En Europe Centrale et en Europe de l'Est des États sont apparus ou se sont séparés, comme la Tchéquie et la Slovaquie. Ce sont des réponses à des problèmes anciens d'identités qui n'avaient pas été reconnues pendant des siècles. Mais c'est aussi une réponse au contexte mondial d'aujourd'hui où les groupes ethniques et autres pour exister doivent exister sous la forme d'un état et être reconnus comme tels. C'est à ce prix qu'ils bénéficient d'assistance internationale, etc. Mais la prolifération de ces États et leur faible poids mondial les placent presque

nécessairement sous l'influence prédominante des puissances occidentales au premier rang desquelles les États-Unis. Dans ce contexte, les sociétés du Pacifique présentent une très grande diversité. Depuis la Papouasie Nouvelle-Guinée et sa population de trois millions d'habitants, divisés en sociétés locales qui parlent plus de 700 langues différentes jusqu'à Tonga où une démocratie parlementaire a conservé en elle la hiérarchie des titres qui unissaient une population homogène à l'aristocratie et au grand chef Tui Tonga, nous sommes en face d'une très grande complexité. Et l'on comprend que les individus qui vivent dans ces sociétés dont la composition et l'histoire sont si diverses se réclament de plusieurs identités à la fois.

Par culture j'entends l'ensemble des représentations, des valeurs et des normes, partagées par les membres d'une même société et qui organisent leurs façons de penser, leurs façons d'agir sur la nature qui les entoure et sur eux-mêmes, c'est-à-dire leurs manières d'organiser leur société et d'intervenir sur leur environnement. Les termes importants dans cette définition sont « représentation, valeur et partage ».

Par « représentations » on désigne les idées, les interprétations que les hommes se font d'eux-mêmes, de leurs sociétés et de l'univers naturel (et surnaturel) qui les entoure. Par « valeurs » on entend les normes positives ou négatives qui s'attachent, aux yeux des individus comme des groupes qui composent une société, à des manières d'agir, de vivre, de penser. Les unes sont prescrites, les autres proscrites. L'inceste est une conduite en général proscrite. La solidarité familiale ou clanique, le partage de la nourriture ou d'autres biens, sont souvent des conduites prescrites dans le Pacifique. « Partage » renvoie à un fait essentiel, au fait que même quand des individus contestent les valeurs de leur société, ils les comprennent. Elles ont un sens partagé, même si ce sens est refusé en pratique ou si plusieurs sens opposés peuvent être donnés aux mêmes principes.

On voit à partir de cette définition de la culture en quoi celle-ci est au cœur de l'identité des individus comme des groupes. Mais quelque chose manque dans notre définition car la culture constitue la part idéale de la vie sociale, un ensemble de normes, de représentations, de valeurs etc., mais une culture partagée ne suffit pas pour produire et définir une société. Car une société ne commence à exister que lorsqu'un certain nombre d'individus et de groupes s'organisent pour vivre ensemble sur un même territoire dont ils s'approprient individuellement et/ou collectivement les ressources. Pour faire une société, il faut donc un plus par rapport à la culture. Ce plus est une réalité, quelque chose qui ajoute son poids et sa matérialité, c'est un territoire. Bref, vous voyez comment le partage d'une même culture, mais aussi la vie sur un même territoire sont au cœur des identités dans le Pacifique comme ailleurs, et ceci à un moment où toute une série d'activités humaines qui pèsent lourd sur la vie des sociétés, les activités de production, les transferts financiers etc. sont de plus en plus délocalisés, c'est-à-dire se dispersent sur de multiples territoires à partir de centres qui, en général, sont localisés dans une partie de la planète.

L'histoire coloniale et post-coloniale du Pacifique a créé le contexte d'aujourd'hui dans lequel les individus et les groupes peuvent revendiquer plusieurs identités et doivent vivre en les combinant. J'ai vécu pendant des années, entre 1966 et 1981, dans une petite tribu des hautes montagnes de la Nouvelle-Guinée, les Baruya, qui avaient été « découverts » en 1951, soumis à l'administration australienne en 1960 et transformés en citoyens d'un État nouveau qui devint indépendant en 1975. Avant 1951 ce groupe local était en contact avec quelques groupes voisins, alternativement amis ou ennemis. Mais même dans les époques de paix « durable », aucun Baruya n'avait jamais voyagé à plus de 50 km du territoire de sa tribu. Sinon, il aurait été tué. Donc les échanges commerciaux et sociaux se faisaient dans un espace relativement restreint. Avec la paix blanche, comme on l'a dit, et la formation d'un État colonial, beaucoup de Baruya partirent volontairement ou non, travailler dans des plantations situées à des centaines de kilomètres et parfois plus, puisque beaucoup allèrent travailler en Nouvelle-Bretagne ou à Buka. Ils se retrouvèrent parmi des sociétés du Pacifique de langues et de coutumes totalement inconnues d'eux. Et parfois ils s'y retrouvèrent au côté de membres de leurs tribus voisines avec lesquelles hier encore ils étaient en guerre. Ainsi dans l'espace colonial les gens circulaient et commençaient à appartenir à une unité politique et territoriale supérieure, dépassant de beaucoup les limites de la région où se situaient leurs tribus d'origine. Certains d'entre eux se marièrent sur la côte et ne revinrent jamais dans leur groupe natal. Avec l'indépendance l'état colonial s'est transformé en un état qui devait en quelque sorte se créer une nation, reconnaissant la diversité des groupes locaux et des cultures qui la composaient et qui étaient appelés à se rejoindre quelque part et peut-être même à fusionner sur un autre plan. Ainsi se constituent et se distribuent plusieurs identités. L'une locale et natale, *fasim bilong tumbuna*, les coutumes de mes ancêtres, *fasim bilong mipela*, *bilong Niu Guini*, les choses qui nous rassemblent et nous ressemblent, nous tous qui sommes citoyens de la Nouvelle-Guinée.

On voit que toutes ces identités sont inégalement élaborées, les unes sont anciennes mais en transformation, les autres sont nouvelles mais fragiles, comme le sont les unités politiques et économiques de nombreux États du Pacifique. Probablement une valeur est partagée par toutes ces sociétés, c'est le rapport des hommes à la terre. En passant, je voudrais à propos de la terre souligner un fait. Dans une grande partie du Pacifique la terre est toujours nourricière. Elle fournit une large part de la subsistance des individus. La terre pour eux est aussi la terre des ancêtres, là où sont enterrés les morts et leur rapport à la terre est aussi spirituel. Or aujourd'hui, dans le contexte moderne de la mondialisation de l'économie, il faut dire que la production de ressources agricoles n'est plus l'une des bases importantes du développement économique. La concurrence mondiale entre des pays surproducteurs de produits agricoles peut demain limiter tout développement de l'agriculture commerciale dans les sociétés du Pacifique.

Mais une autre valeur partagée dans le Pacifique est celle de la solidarité entre membres d'une même famille ou d'un même clan. Solidarité qui va s'exprimer par le partage des ressources, peut-être aussi par la vengeance contre les offenses ou les agressions commises contre l'un de ses membres et souvent par une contribution à des cérémonies de mariage ou funéraires, etc. Mais en même temps, dans certains États du Pacifique, les individus devenus citoyens ont du mal à comprendre qu'ils appartiennent désormais à une communauté abstraite supérieure à leur groupe local et vis-à-vis de laquelle ils ont autant de devoirs que de droits. Les exemples sont nombreux de sociétés villageoises qui demandent à l'État qui vient leur construire gratuitement une école et un dispensaire, des centaines de milliers de dollars pour utiliser une parcelle de leurs terres nécessaire à cette construction. L'État apparaît comme une source de bienfaits et de richesses dont on ne voit pas le fond, car le fond est en partie ailleurs, dans l'assistance internationale. Les sociétés nouvelles apprennent donc aujourd'hui à inventer des solidarités plus vastes que celles de leurs propres groupes locaux, ce qui implique d'apprendre à servir sans se servir, à donner pour recevoir, bref à transposer des principes anciens dans un contexte nouveau où ils risquent de disparaître ou de perdre leur sens. Je me réfère ici à l'intervention de Andrew Strathem et Pamela Stewart à propos de la Nouvelle-Guinée. Ils ont montré qu'après une période d'adhésion, d'espérance, d'enthousiasme des populations de la Nouvelle-Guinée vis-à-vis de leur État indépendant, s'était développée, jusqu'à aujourd'hui, une période de régression de tous ces sentiments vis-à-vis de l'État. Les gens critiquent les incompétences des fonctionnaires, le clientélisme qui génère énormément de corruptions et évidemment de désillusions. De sorte qu'on en arrive à ce que le mot État *State* ne figure pas dans la langue. Les gens disent *gavmen*, et dans cette notion de gouvernement ils englobent le pasteur protestant le médecin, l'anthropologue, les policiers, etc. C'est par-là qu'on peut comprendre pourquoi on a demandé à Andrew Strathem de construire une route. Et on a demandé à Pierre Lemonnier, de mon équipe, de construire une piste d'aviation, ce qu'il a fait chez les Ankave avec l'aide de l'ambassade de France. Mais ailleurs on demande de construire un hôpital, etc. Bref, pour les populations locales, tous ces gens, pasteur, anthropologue, officier de santé, etc., viennent d'ailleurs et apparaissent comme pouvant faire des choses qu'eux ne peuvent pas faire. Ils ont de l'argent et grâce à cet argent ils peuvent apporter des moyens qui n'existent pas localement.

Même dans les sociétés où l'on a gardé le système des rangs et des chefferies, de nouvelles exigences apparaissent, celles d'accorder plus de droits aux femmes et aux enfants. Bref, un peu plus d'égalité sociale à côté de l'égalité politique formelle qui représente le droit pour les femmes comme pour les hommes de voter. J'en arrive à un phénomène majeur dans le Pacifique. Vous savez que le Pacifique est décrit dans beaucoup de journaux comme la région pratiquement la plus chrétienne du monde. Je

voudrais m'attarder un moment sur ce phénomène de Christianisation des populations du Pacifique. On assiste aujourd'hui au développement impétueux d'anciennes ou de nouvelles sectes protestantes fondamentalistes. La plupart sont nées aux États-Unis. Elles sont riches, voire extrêmement riches. Elles disposent de moyens modernes d'expression et d'expansion (chaînes de télévision etc.) et elles se font une place en s'attaquant d'ailleurs en priorité à d'autres églises chrétiennes, protestantes et catholiques qui étaient déjà là depuis longtemps. Elles sont, pour certaines d'entre elles, tournées vers la fin de l'an 2000 qui doit être pour une partie de l'humanité le moment d'une nouvelle naissance et pour le reste le moment de la précipitation dans les ténèbres de Satan. Par un paradoxe que je n'aurais pu anticiper, il y a trente ans, lors de mon arrivée en Nouvelle-Guinée, on constate aujourd'hui que ce sont certaines églises catholiques ou protestantes qui se font les défenseurs de la tradition et qui même sont devenus une partie de la tradition. Par contre d'autres églises chrétiennes exigent une purification idéologique totale de leurs fidèles pour les promouvoir comme des individus détachés du passé et tournés solidairement vers leur salut en Dieu.

Permettez-moi de vous raconter quelques faits que j'ai observés en trente ans. Lorsque j'ai commencé mes recherches chez les Baruya quelques années après leur contrôle par l'administration australienne, il y avait déjà sur place trois missions et trois couples de missionnaires. La mission luthérienne, à la fois allemande et australienne, qui avait créé une école, possédait des avions, et envoyait ses meilleurs élèves dans des écoles secondaires en ville, etc. À côté d'eux et en concurrence avec eux il y avait un couple qui représentait la *New Tribes Mission*, des gens venus de South Carolina, sachant lire la bible mais pas plus, et qui appartenait à une secte apparaissant à chaque fois qu'on avait « découvert » de nouvelles tribus. Enfin des adventistes (SDA) sont venus, mais n'ont pas fait long feu parce qu'ils condamnaient la consommation de porc comme un acte impur et satanique. Je vous rappelle que le cochon était la ressource principale de viande en Nouvelle-Guinée avant l'arrivée des Européens. Le couple luthérien allemand exerçait une très forte influence par une boutique qu'il avait créée où l'on vendait tout ce qu'il fallait : machettes, vêtements, etc. Ils avaient envoyé, déjà en 1966, plusieurs jeunes garçons dans un collège secondaire pour se former non plus au pidgin, mais à l'anglais. À côté de ces trois missions vivait une famille de linguistes du *Summer Institute of Linguistics* qui traduisaient la bible en baraya. Au bout d'une vingtaine d'années tous ces efforts de christianisation n'avaient pas abouti à plus de quatre ou cinq conversions. Les enfants qui allaient à l'école avaient cependant été plus ou moins baptisés.

Qu'est-ce qui s'est passé ? Les Baruya avaient compris très vite l'intérêt des écoles. C'est là qu'on apprenait le pidgin et l'anglais, des langues qui servent pour communiquer avec l'Administration, avec les compagnies commerciales, avec d'autres

tribus, non voisines. Ils ont donc divisé leurs enfants en deux groupes, une partie des garçons a continué à être initiée et à vivre dans les maison des hommes. Les filles pour la plupart restaient avec leur mère, mais quelques filles baruya ont quand même été placées à l'école. Personne n'avait forcé les parents à ces choix et ils les ont faits avec un sens de l'opportunité. Ils ont pris des risques car à l'école très souvent les filles se sont montrées meilleures que les garçons dans les matières enseignées par les missionnaires. Mais le coup fut rude lorsqu'un jour une fille a couru plus vite que les garçons dans une compétition de gymnastique. Pour une tribu guerrière c'était là un affront et un problème. Quelques-uns des garçons continuèrent leurs études, et l'un ingénieur devint forestier, l'autre infirmier, un autre professeur de mathématiques à l'université de Lae après avoir fait ses études en Australie. Enfin le maître des initiations avait poussé son fils à devenir pasteur. Il le devint. Mais revenu chez les Baruya pour prêcher, il s'est très mal comporté. Il a créé une petite coopérative au nom des Baruya et il a puisé largement dans la caisse. Il avait épousé une Baruya et était ó comme il se devait ó monogame lorsqu'on a découvert qu'il avait pris pour maîtresse sa belle-mère. Il y avait donc deux raisons pour qu'il soit expulsé de l'église. Il le fut. Aujourd'hui il n'est plus pasteur, il n'est plus chef d'entreprise, mais il a deux épouses et il se porte très bien dans son village. Ceci c'était il y a dix ans.

Mais quelques mois plus tard dans tous les villages baruya se dessina un mouvement. Les gens se mirent à écrire leur nom sur des cahiers d'écolier, ou à demander à ceux qui savaient écrire, de le faire. Quand je leur demandai pourquoi tout cela, ils me dirent « on écrit nos noms pour être baptisés et on choisit nos nouveaux noms de chrétien, John, Samuel, Mary, etc ». Je leur demandais donc: « qu'est-ce que tu veux devenir, catholique, luthérien ? », « moi, luthérien » et ton frère ? », « oh, lui il veut être SDA ou peut-être Church of Christ ». J'ai essayé de comprendre pour quelles raisons les Baruya se distribuaient entre toutes ces sectes, et je n'ai trouvé aucune raison théologique. Leur attitude semblait seulement pragmatique. À certains j'ai posé la question « mais tu as deux épouses et tu sais qu'un chrétien ne peut en avoir qu'une, il faudra donc que tu choisisses et que tu te sépares de l'une de tes épouses, comment vas-tu faire ? » La réponse était généralement: « on va trouver certainement le moyen de s'arranger ». Moi, je n'en étais pas sûr.

Mais à la même époque un autre phénomène se développait. Alors que les Baruya vivent dans une région isolée, inaccessible aux camions, et ne pratiquent guère entre eux l'économie marchande, j'ai vu se créer auprès du poste administratif un marché quotidien où une cinquantaine de femmes venaient chaque jour de divers villages et même de différentes tribus vendre quelques kilos d'ignames, de patates douces, un demi-régime de bananes etc. Elles arrivaient tôt, discutaient entre elles, partaient vers midi et la plupart du temps, sans avoir rien vendu puisqu'il n'y avait que moi, quelques évangélistes, deux ou trois fonctionnaires du poste administratif qui pouvaient leur

acheter leurs produits. Leur commerce était donc pour chacune d'entre elles économiquement marginal et pour l'économie de la région ce marché n'avait pratiquement pas d'effet. La majorité des femmes repartaient avec leurs produits qu'elles consommaient plus tard. L'hypothèse que j'ai faite à cette époque en comparant les deux phénomènes, une population en attente de baptême et des femmes en posture de marché, c'est que sous ces diverses formes les Baruya voulaient devenir « modernes ». Et beaucoup me l'ont dit ensuite. Sur le plan social et psychologique ils manifestaient ainsi une volonté de s'intégrer dans un monde moderne dominé par des institutions et des valeurs de l'Occident, mais leur intégration était alors plus virtuelle et symbolique que réelle. Un troisième phénomène s'est également développé. Les jeunes hommes initiés ne restaient plus confinés dans les maisons des hommes. Maintenant ils fréquentaient ouvertement les filles dans les villages et les filles, de leur côté, avaient envahi les terrains de basket que les garçons avaient créés à limitation de ceux qui existaient dans les écoles ou à la mission.

À travers cet exemple, on devine les forces qui font bouger ces sociétés et qui les amènent à se référer à leur identité pour résister, mais aussi parfois à vouloir tout abandonner du passé avec l'idée de mieux survivre dans le présent. *Mekim bisnis, bihainim Jisus Krai, pulim moni bilong gavmen* (faire du business, suivre Jésus Christ, tirer l'argent du gouvernement), tels sont les trois credo de l'homme et de la femme baruya modernes.

Pour en revenir à notre point de départ, on voit bien que dans des situations sans conflit, sans subordination à d'autres sociétés, les gens ne s'interrogent pas sur leur identité, ils la vivent tout simplement. C'est lorsque cette identité est menacée que les gens se retournant sur eux-mêmes, veulent témoigner de ce qu'ils sont et se faire reconnaître pour ce qu'ils sont. C'est une phase nécessaire et qui peut trouver des moyens d'expression multiples dans l'art mais aussi dans des programmes culturels ou dans des revendications politiques. Et quand les situations d'affrontement sont bloquées, alors ceux qui les subissent et qui mettent constamment en avant leur identité sont menacés de tourner en rond dans leur Moi. Il faut donc pour surmonter ces blocages qu'au-delà des affirmations culturelles des choses soient faites en commun, ou à d'autres niveaux, avec d'autres communautés pour que dans la pratique de nouvelles identités à contenu pluriel émergent et se fortifient. Pour cela, je le répète, il faut que des choses soient entreprises en commun.

Pour conclure, il m'a semblé qu'à travers les interventions d'orateurs venant de pays très divers se manifestait une certaine confiance envers les capacités créatrices des sociétés du Pacifique. Beaucoup ont également manifesté leur anxiété devant les conséquences négatives de la mondialisation de l'économie. Mais en même temps ils ont souligné qu'il y avait des forces en réserve. La tradition du don, du partage, bref,

des pratiques toujours vivantes se situent au-delà des relations marchandes sans les ignorer et sans s'y perdre. En effet, dans tous les pays du monde une évidence s'impose de plus en plus. C'est, pour contredire le titre d'un livre de Robert Kuttner, rédacteur en chef du magazine *Business Week*, l'évidence que « tout n'est pas à vendre ». Vous ne pouvez pas acheter une Constitution démocratique, ce n'est pas une marchandise, mais vous pouvez acheter les voix des électeurs. Pour qu'une Constitution démocratique existe comme telle il faut que chacun soit reconnu par elle comme un sujet de droits et de devoirs égal aux autres, non pas seulement dans le domaine des idées et des principes mais dans le domaine des pratiques. Et c'est parce qu'il y a tant de réalités qui ne sont pas à vendre qu'on peut vouloir à la fois une économie de marché développée sans que la société ne se réduise à un marché. Je pense que cela les gens du Pacifique le savent bien et depuis longtemps et c'est une force sur laquelle ils peuvent continuer à s'appuyer.

Bibliographie

Frédéric Angleviel

Question identitaire et identités océaniques.

Cette bibliographie se veut indicative quant à la question identitaire informative à propos de l'Océanie et exhaustive en ce qui concerne la Nouvelle-Calédonie. Ceci explique que le nombre de références soit inversement proportionnel à l'importance de l'espace concerné.

I - La question identitaire

Adams Kathleen, « Identités ethniques, régionales et nationales dans les musées indonésiens » in *Musée, nation. Après les colonies*, n° spécial de *Ethnologie française*, Paris, 1999, t. XXIX, n° 3.

Ancelovici Marco & Dupuis-Deri Francis, *L'archipel identitaire*, Ed. du boréal, Québec, 1997.

Anselme Jean Loup, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris, 1990, 257 p.

Anselme Jean Loup, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Aubier, Paris, 1996, 180 p.

Audinet J., « Vous avez-dit métis ? », in *Projet*, Paris, 1998, n° 255.

Bal Willi, « Au sujet du discours mixte ou métissé », in *Bulletin du centre d'études des plurilinguismes*, n° 3, Ideric, Nice, 1976, p. 21 à 24.

Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Fayard Paris, 1996.

Blanchard Pascal (dir.), *L'autre et nous. Scènes et types*, Syros Paris, 1995.

Benoist Jean, « L'insularité comme dimension du fait social » dans *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels, Bordeaux, 1987, n° 8, 500 p., p. 37 à 44.

Bernabé Jean, Chamoiseau Patrick & Confiant Raphaël, *Éloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1989.

Bitterli Urs, *Cultures in Conflict: Encounters between Europeans and NonEuropean Cultures, 1492-1800*, Cambridge Polity Press Cambridge, 1989.

Bokiba André Patient, *Écriture et identité dans la littérature africaine*, L'Harmattan, Paris, 1998, 287 p.

Chevrier Jacques, (dir.), *Les Blancs vus par les Africains (anthologie)*, Faure, Lausanne, 1998, 213 p.

- Chivallon Christine, « Éloge de la "spatialité" : conceptions des relations à l'espace et identité créole chez Patrick Chamoiseau » in *L'espace géographique*, Reclus-Doin, Montpellier, 1996, n° 96-2, p. 113 à 125.
- Collectif, *Identité*, n° spécial, des Temps modernes, Paris, 1983, n° 441-442.
- Collectif, *Identité culturelle et appartenance régionale*, Paris, 1985, n° spécial, de Terrain, n° 5, 120 p.
- Collectif, *Littératures Nationales III. Histoire et identité*, Notre Librairie, Paris, 1986, n° spécial, n° 85, 120 p.
- Collectif, 1991, Paris, *Métissages*, t. 1, Littérature-histoire, t. II, Linguistique et anthropologie, Université de la Réunion & L'Harmattan, Crlh-Ciroi, n° 7, 304 p. et 324 p.
- Collectif, *Littératures africaines et histoires*, Ed. Nouvelles du Sud, Paris, 1991, 145 p.
- Collectif, *National identities*, n° spécial *Cultures of the Commonwealth*, Avignon, 1996, n° 1, 177 p.
- Collectif, *Ils apprenaient la France. L'exaltation des régions dans le discours patriotique*, Collection ethnologie de la France, Co-édition Mission du Patrimoine Ethnologique/Éditions de la maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1997, n° 17, 160 p.
- Collectif, *Francophonies et identité*, Odense University press, Odense, (Danemark), 1997, 90 p.
- Collectif, *Modernité et identité*, n° spécial de la *Revue Internationale des Sciences sociales*, Paris, 1998, n° 118, Unesco, 520 p.
- Collectif, *Global culture*, n° spécial *Journal of the National Geographic Society* Washington, 1999.
- Davis Wade, « Vanishing culture. Indigenous people have become the human équivalent of endangered species » in *Global culture*, n° spécial *Journal of the National Geographic Society*, Washington, 1999, p. 62-89.
- Delannoï Gil & Taguieff Pierre-andré, (dir.), *Théories du nationalisme ; nation, nationalité, ethnicité*, Kimé, Paris, 1991.
- Dieckhoff Alain, « La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel » in *L'année sociologique*, Paris, 1996, n° 46-1, p. 43-55.
- Eilberg-Schwartz Howard & Doniger Wendy, *Off with her Head : the Denial of Women's Identity in Myth, Religion and Culture*, University of California Press, Berkeley, 1995.
- Eliou M., « Érosion et permanence de l'identité culturelle » in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, 1979, vol. LXXI, p. 79-90.
- Eriksen Thomas, *Ethnicity and Nationalism : Anthropological perspectives*, Pluto, Londres, 1993.
- Ferret Stéphane, *Le philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Ed. de Minuit, Paris, 1993.

- Ferret Stéphane, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Ed. de Minuit, Paris, 1996.
- Fleischmann Ulrich, « Insularité et créolisation : approches théoriques », in *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels, Bordeaux, 1987, n° 8, 500 p., p. 57–66.
- Friedman Jonathan, « The Past in the future : History and the Politics of Identity », in *American Anthropology*, 1992, Vol. 94–4, p. 837–859.
- Geertz Clifford, « From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding », in *Culture theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, R. Levine (éd), 1984,.
- Godelier Maurice, « Infrastructures, Societies and History », in *Current Anthropology*, 1978, n° 19–4, p. 763–768.
- Guidieri Remo, Pellizzi Francesco & Tambiah J., (eds.), *Ethnicity and Nations Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific*, Rothko Chapel, Houston, 1983.
- Halbwachs Maurice, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1968.
- Hobsbawn E. & Ranger T., (Ed), *The invention of tradition*, Cambridge university press, Cambridge, 1983.
- Kaplan Steven, *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York University Press, New York, 1995, 183 p.
- Kovats-Beaudoux Edith, « Les Blancs créoles : continuité ou changement ? », in *Identité*, n° spécial des *Temps modernes*, Paris, 1983, n° 441–442.
- Kundera Milan, *L'identité*, Gallimard, Paris, 1997.
- Laya D., (Ed.), *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Crdto, Niamey, 1972.
- Liauzu Claude, *Race et civilisation. L'autre dans la culture occidentale (Anthropologie critique)*, Syros, Paris, 1992.
- Lingenfelter Sherwood, *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission*, Baker Books, Grand Rapids, 1998, 190 p.
- Ludwig Ralph, (Ed.) *Les créoles français entre l'oral et l'écrit*, Scriptoralia, Tübingen, 1989, vol. 16.
- Lukals Georges, *Le roman historique*, Payot, Coll. Bibliothèque historique, Paris, 1965, 407 p.
- Marquet Jean-François, *Miroirs de l'identité, l'oral et l'écrit*, Hermann, Paris, 1996.
- M'Bokolo Elikia, « Les ethnies existent-elles ? », in *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Ed. Sciences humaines, Paris.
- Memmi Albert, *Portrait du Colonisé, précédé du portrait du Colonisateur*, Buchet-Chastel, Paris, 1957.
- Meschonnic Henri, *Modernité, modernité*, Gallimard, Coll. Folio, Paris, 1993.
- O'Sullivan Patrick, *The Irish World Wide : History, Heritage, Identity*, Leicester University Press, collection *Religion and Identity*, Londres, 1996, vol. V, 262 p.

- Poirier Jean & Clapier-Valladon Simone, « Essai sur une problématique de la mythologie et de la psychologie insulaires » in *Iles tropicales : insularité, insularisme*, Cret, Coll. Iles et archipels, Bordeaux, 1987, n° 8, 500 p., p. 45–56.
- Poutignat Philippe & Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995.
- Prakash Gyan, (Ed.), *After colonialism : Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Raes René, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, Paris, 1998, 258 p.
- Rioux Jean-Pierre & Sirinelli Jean-François, (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Seuil, l'univers historique, Paris, 1997, 454 p.
- Ruano-Borbalan Jean-claude, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Editions Sciences Humaines, Paris, 1998, 416 p.
- Stromberg Peter, « Ideological language in the transformation of identity », in *American Anthropologist*, 1990, n° 92, p. 42–56.
- Todorov Tzvetan, *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989, Coll. Point.
- Toren Christina, « Making the present, revealing the past : the mutability and continuity of tradition as process », in *Man*, 1989, n° 23, p. 696–717.
- Yengo Patrice, (Dir.), *Identités et démocratie*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- Zarate Geneviève, *Enseigner une culture étrangère*, Hachette, Paris, 1986, 159 p.

II - Identités océaniques

- Aguillon Florian, *Chroniques marquisiennes, La philosophie du rivage*, L'Harmattan, Paris, 1997, 226 p.
- Anonyme, *Cultural identity : a resource for educators*, Whakamana tangata, Pacific éducation resources trust, Wellington, 1996, 84 p.
- Babadzan, A., « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? » in *Archives Européennes de Sociologie*, Paris, 1999, n° XXV, p. 309–318.
- Babadzan, A., (dir.), *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, Paris, 1999, n° spécial du JSO, n° 109, 147 p.
- Babadzan, A., « L'invention des traditions et le nationalisme » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, n° spécial du JSO, Paris, 1999, n° 109, 147 p., p. 13–35.
- Bernard Michel, « La quête identitaire dans la littérature australienne » dans *Le Pacifique ou l'odyssée de l'espace*, Klincksieck, Paris, 1996, 430 p., p. 235–276.
- Calder Alex, (Ed.), *The writing of New Zealand : inventions and identities*, Reed, Auckland, 1993, 289 p.
- Collectif, *Pacific Identity. And who are you ?*, n° spécial de *Pacific Perspective*, Suva, 1984, vol. 12, n° 2, 100 p.
- Collectif, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1990.

- Collectif, *Becoming a Papua New Guinean : a report of a sociologist's and group analyst's research with students at Passam National High School, NRI*, discussions paper, Boroko, 1994, n° 78, 35 p.
- Crocombe Ron, *The Pacific way : an emerging identity*, Lotu Pasifica, Suva, 1976, 56 p.
- Crocombe Ron, *The continuing creation of identities in the Pacific islands : blood, behaviour, boundaries and belief*, D. Huoson, Suva, 330 p.
- de Deckker Paul, « Uvea-Wallis : une identité mouvementée », in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Cret, Coll. Iles et archipels, Université de Bordeaux III, Bordeaux, 1998, p. 46–56.
- de Deckker Paul & Kuntz Laurence, *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique Sud*, L'Harmattan, collection mondes océaniques, Paris, 1998, 238 p.
- Fitzgerald Shirley & Wotherspoon Garry, *Minorities : Cultural Diversity in Sydney*, State Library of NSW Press, Sydney, 1995, 216 p.
- Fletcher Brian, « National history and national identity in postcolonial, Australia » in *Journal of the Royal Australian Historical Society*, Sydney, 1997, vol. 83, n° 1, p. 1–16.
- Foster Robert, *Nation making emergent identities in postcolonial Melanesia*, University of Michigan, Ann Arbor, 1995, 280 p.
- Guest Harriet, « Curiously Marked : Tattooing, Masculinity, and Nationality in Eighteenth-Century British Perceptions of the South Pacific » in *Painting and the Politics of culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 101–134.
- Guiart Jean, « Réflexion sur le concept de culture appliquée au Pacifique sud » in *Bulletin des Etudes Mélanésiennes*, Nouméa, 1996, n° 30, p. 33–59.
- Handler Richard, « Authenticity » in *Anthropology*, Honolulu, 1986, vol. 2, n° 1.
- Miles William, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm, Identity and Development in Vanuatu*, University of Hawaii press, Hawaï, 1998, 271 p.
- Hanson Alan, « The making of the Maori : culture invention and its logic » in *American Anthropologist*, 1989, n° 91, p. 890–902.
- Hau'ofa Elia, « Anthropology and Pacific Islanders », Sydney, 1975, p. 282–289.
- Herman RDK, « Hawaï à la croisée des chemins : la renaissance d'une identité Pacifique » in *Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces*, Revue Tiers-Monde, Paris, 1997, t. XXXVIII, n° 149, 240 p., p. 177–196.
- Hezel, « Recolonizing islands and decolonizing history » in *Journal of the Pacific Society*, Tokyo, 1991, vol. 13, 82 p.
- Hooper Antony, *Class and culture in the South Pacific*, Centre for Pacific Studies, University of Auckland, Auckland, 1987, 264 p.
- Keesing R., « Creating the past : custom and indentity in the Contemporary Pacific » in *Contemporary Pacific*, Honolulu, 1989, n° 1, p. 19–42.
- Keesing R. & Tonkinson R., (Eds.) *Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia*, special issue, *Mankind*, Londres, 1982, n° 13.
- Kolo F., « Historiography : the Myth of Indigenous Authenticity » in *Tongan culture and History*, ANU Canberra, 1990.

- Langevin Christine, « Le langage du corps, marqueur de l'identité tahitienne » in *L'étranger intime, Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion, Saint-André, la Réunion, 1995, 461 p., p. 411–421.
- Lawson Stéphanie, « Le traditionalisme et les politiques de l'identité culturelle en Asie et dans le Pacifique : une mise au point critique » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, n° spécial du JSO, Paris, 1999, n° 109, 147 p., p. 37–51.
- Lindstrom Lamont, « Cultural tourism in the Pacific » in *South Pacific Study*, vol. 18 n°1, Kagoshima University Research Center for the South Pacific, Kagoshima, 1997, p. 33–45.
- Linnekin Jocelyn & Poyer Lin, *Cultural identity and Ethnicity in the Pacific*, University of Hawaii, Honolulu, 1996, 323 p.
- Loiskandl Helmut, « Melanesian identity in the making competing idéologies in a Melanesian elites » in *Man and culture in Oceania*, 1988, n° 4, p. 111–128.
- Moysse-Faurie Claire, « L'identité futunienne » in *Identités en mutation dans le Pacifique à l'aube du troisième millénaire*, Cret, Coll. Iles et archipels, Université de Bordeaux III, Bordeaux, 1998, p. 57–70.
- Nga Patai, *Racism and ethic relations in Aotearoa/New Zealand*, Dunmore press, Palmerston north, 1996, 300 p.
- O'Dwyer Carolyn, « American identity across the Pacific : culture, race and sexuality in South Pacific and tales from the South Pacific » in *Antithesis*, 1995, vol. 7, n° 2, p. 123–137.
- Otto Ton & Nicholas Thomas, (eds.), *Narratives of Nation in the South Pacific*, Harwood Academic publishers, Amsterdam, 1997.
- Phillips Jock, « Our history, our selves. The historians and national identity » in *New Zealand Journal of History*, University of Auckland, Auckland, 1997, p. 107–123.
- Rew Alan, *Development management and ethnic identity in New Britain, Papua New Guinea*, University of Wales Swansea, papers in international development, Swansea, 1996, n° 8, 36 p.
- Sahlins Marshall, *Islands of History*, University of Chicago press, Chicago, 1985, 180 p.
- Sahlins Marshall, *How "Natives" Think : About Captain Cook, For Example*, University of Chicago Press Chicago, 1995.
- Segal Gerald, *Rethinking the Pacific*, Clarendon press, Oxford, 1990, 400 p.
- Sissons Jeffrey, *Nation and Destination : Creating Cook Islands Identity*, Institute of Pacific Studies, Suva, 1999, 139 p.
- Tonkinson Robert, « The Pragmatics and Politics of Aboriginal Tradition and Identity in Australia » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, n° spécial du JSO, Paris, 1999, n°109, 147 p., p. 133–147.
- Trask Haunani, « Natives and Anthropologist : The Colonial Struggle » in *Contemporary Pacific*, Honolulu, 1991, t. 3, p. 159–167.

- Valentine D.A., « Men of anger and men of shame : Lakalai ethnopsychology and its implications for sociopsychological theory » in *Ethnology*, 1963, n° 1, p. 441–477.
- Van Meijl Toon, « Fractures culturelles et identités fragmentées. La confrontation avec la culture traditionnelle dans la société maori postcoloniale » in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, n° spécial du JSO, Paris, 1999, n° 109, 147 p., p. 53–70.
- White Geoffrey, *Identity through history. Living stories in a Solomon Islands society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 272 p.
- White Geoffrey & Kirkpatrick, (Ed.), *Person, Self, and expérience Exploring Pacific Ethnopsychologies*, University of California Press Berkeley, 1985.

III – Les identités calédoniennes

1. Généralités.

- Angleviel Frédéric, « Quelle adaptation de l'histoire pour la Nouvelle-Calédonie. L'adaptation des programmes aux spécificités culturelles et identitaires » in *Education, culture et identité*, Actes du dixième colloque CORAIL, Nouméa, 1998, 497 p., p. 343–361.
- Angleviel Frédéric, « De la gestion d'une mosaïque d'identités juxtaposées, à la construction d'une identité commune en Calédonie ? », in *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*, CHEAAM, Paris, 1999, 218 p., p. 32–50.
- Angleviel F. & Mouilleseaux Mireille, *Les populations en Nouvelle-Calédonie au siècle dernier*, CTRDP, Nouméa, 1993, 41 p.
- Bergé Bernard, *La brousse en folie*, t. I à XIII, Ed. la brousse en folie Nouméa, 1984–1999.
- Collectif, *Le mémorial Calédonien*, Nouméa diffusion, t. 1 à VIII, Ed. d'art Calédoniennes, Nouméa, 1975–1998, t IX, t X.
- Collectif, *Migration(s) et identités*, Corail et Université Française du Pacifique, Nouméa, 1989, vol. 1, fascicules 3 & 4, 142 p.
- Collectif, *Visages*, CHS A. Bousquet & Association des écrivains de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 1998.
- Collectif, *Education, culture et identité*, Actes du X^e colloque Corail, Nouméa, 1998, 496 p.
- Darot Mireille, « Calédonie, Kanaky ou Caillou ? Implicites identitaires dans la désignation de la Nouvelle-Calédonie » in *La Nouvelle-Calédonie après les Accords de Matignon*, n° spécial de Mots. Les langages du politique, Presses des Sciences Politiques, Paris, 1997, n° 55, 144 p., p. 8–25.
- de Deckker Paul, (ed), « “Colons, Condamnés, Convicts, Coolies, Chàn Dang...” dans le Pacifique et en Nouvelle-Calédonie (1788–1914) : pour une introduction générale » in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chàn Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1994, 432 p.
- Doumenge Jean-Pierre, « Diversité ethno-culturelle et expression politique en Nouvelle-

- Calédonie » in *La Nouvelle-Calédonie. La stratégie, le droit et la république*, Pedone, Paris, 1985, 224 p., p. 37–63.
- Ehrhart Sabine, « Le français langue seconde en Nouvelle-Calédonie. Phénomènes de langues en contact dans le cadre d'une démarche interculturelle » in *Paroles, communication et symbole en Océanie*, V^e colloque Corail, L'Harmattan, Paris, 1995, 382 p., p. 217–216.
- Faessel Sonia & Robineau Nicole, *Mémoires vivantes de Nouvelle-Calédonie. Nos aînés racontent*, Province Sud, Nouméa, 1998, 154 p.
- Gasser Bernard, « Le rôle de la littérature calédonienne dans l'évolution des consciences en Nouvelle-Calédonie », in *Education, culture et identité*, Actes du X^e colloque Corail, Nouméa, 1998, 498 p., p. 135–146.
- Hombouy Beniéla, « Citoyenneté calédonienne. Le partage d'un avenir commun », dans *Mémorial Calédonien*, tome X, Planète Memo, Nouméa, 1998, 594 p., p. 339.
- Jones Diana, *L'évolution identitaire dans la littérature néo-calédonienne de deux époques (l'entre-deux-guerres et les accords de Matignon)*, Final Honours Thesis, University of Adelaide, Adelaide, 1995, 57 p.
- Marin Jean-François, *Les Calédoniens*, Editing, Paris, 1999.
- Mermoud Jean-Claude, *Les quêtes identitaires en Nouvelle-Calédonie*, DEA, Université Française du Pacifique, Nouméa, 1993, 88 p.
- Sam Léonard, « La Nouvelle-Calédonie, un territoire plurilingue », in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie, Revue des littératures du Sud, Paris, 1998, n° 134, 216 p., p. 30–43.
- Saussol Alain, « Autour du concept d'insularité : l'identité insulaire dans une grande terre : le cas de la Nouvelle-Calédonie » in *Territoires et sociétés insulaires*, Ministère de l'environnement, Coll. Recherches scientifiques et techniques sur l'environnement, Paris, 1991, n° 36, p. 63–68.
- Wénéhoua Macate, (dir.) *Notre pays demain. Réflexion philosophique et politique sur l'avenir de la Nouvelle-Calédonie*, Editions du niaouli, Nouméa, 1996, 224 p.

2. L'identité kanak.

- Agostini Eric, « Le Mélanésien et le droit » in *La Nouvelle-Calédonie. La stratégie, le droit, et la république*, Pedone, Paris, 1985, 224 p., p. 79–93.
- Angleviel Frédéric, « Bouquet de paroles kanaks. Première bibliographie des écrits kanaks » in *Chroniques du pays kanak*, t. 3, Planète Mémé, Nouméa, 1999, 356 p., p. 342–347.
- Angleviel Frédéric, « État des connaissances sur le monde kanak. Bibliographie générale et historique » in *Chroniques du pays kanak*, t. 4, Planète memo, Nouméa, 1999, 360 à 372.
- Belkacemi Nassira, Les autochtones français populations ou peuples ? in *Droit et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, n° 37, Centre Droit et cultures de l'Université de Paris X & L'Harmattan, Paris, 1999, 305 p., p. 25–52.

- Bensa Alban, « Culture et politique la société canaque face à l'indépendance » in *Les Temps modernes*, Paris, 1985, n° 464, p. 1726–1736.
- Bensa Alban, « Vers Kanaky : Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie » dans *Kavevala et traditions orales du monde*, Ed. du CNRS, Paris, 1987, p. 423–438.
- Bensa Alban, « Colonialisme, racisme et ethnologie en Nouvelle-Calédonie » in *Ethnologie française*, Paris, 1988, vol. 18, n° 2.
- Bensa Alban, « L'identité kanak. Croquis d'une civilisation » in *Comprendre l'identité kanak*, Centre Thomas More, Paris, 1990, p. 9–35.
- Bensa Alban, « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire » in *De jade et de nacre*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1990, p. 130–160.
- Bensa Alban, « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui, esquisse d'un modèle comparatif » in *Etudes rurales*, n° 127–128, La Terre et le Pacifique, Paris, 1992, p. 107–131.
- Bensa Alban, *Chroniques kanak (l'ethnologie en marche)*, Ethnies, Paris, 1995, n° 18–19, 349 p.
- Bensa Alban & Freyss Jean, « La société kanak est-elle soluble dans l'argent ? » in *Terrain* n° 23, Paris, 1994, p. 11–26.
- Bensa Alban & Leblic Isabelle, (dir.) *En pays kanak*, Mission du patrimoine ethnologique, Cahier 14, Paris, 2000, 368 p.
- Bensa Alban & Wittersheim Eric, « Nationalisme et interdépendance la pensée politique de Jean-Marie Tjibaou » in *Le Pacifique insulaire. Nations, aides, espaces*, n° spécial, Revue Tiers-Monde, Paris, 1997, t. XXXVIII, n° 149, 240 p., p. 197–216.
- Bensa Alban & Wittersheim Eric, « Nationalism and Interdependence : The political Thought of Jean-Marie Tjibaou » in *Contemporary History. A journal of island affairs*, Honolulu, 1998, vol. 10, n° 2, p. 369–390.
- Bensa Alban, Kohler Jean Marie, Saussol Alain & Tissier Jean, *Comprendre l'identité kanak*, l'Abresle, Centre Thomas More, 1990.
- Boulay Roger, « *Po hānu*, se tenir droit dans son ombre. Notes sur la perception kanak de la photographie » in *Portraits kanak. Paroles kanak*, Agence de Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 1995, 85 p., p. 74–80.
- Boulay Roger, « Note sur le bouleversement de l'imagerie kanak au XIX^e siècle » in *Mémoire de pierre, mémoire d'homme. Tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*, Publications de la Sorbonne, Coll. homme et société, Paris, 1996, n° 23, 467 p., p. 301–311.
- Chesnaux Jean, « Culture politique kanake et pratique politique française réflexions sur la crise calédonienne » in *Nouvelle-Calédonie. Essai sur le nationalisme et la dépendance*, L'Harmattan, Paris, 1988, 304 p., p. 75–108.
- Clanché Pierre, « Le problème de la prise en compte des ressources culturelles locales d'apprentissage dans une école privée catholique kanak » in *L'éducation face aux nouveaux défis*, Editions nouvelles, Montréal, 1997, p. 274–278.

- Clanché Pierre, « Un aspect du métier d'élève chez le jeune enfant Kanak : écouter, comprendre, faire, écrire » in *Revue Française de Pédagogie*, Paris, 1999, n° 127, p. 99–106.
- Collectif *Les Canaques et l'indépendance*, Edipop, Nouméa, 1987.
- Collectif, *Chroniques du pays Kanak*. t. 1 à 4, Planète Mémo, Nouméa, 1999, 1 500 p.
- Connell John, Spencer Michael & Ward Alan, (dir.) *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, L'Harmattan, Paris, 1988, 304 p.
- Connell John, « Le nationalisme mélanésien : une perspective comparative sur la décolonisation en Nouvelle-Calédonie » in *Nouvelle-Calédonie Essais sur le nationalisme et la dépendance*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 269–296.
- Deckker (de) Paul, (dir.), *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1995, 302 p.
- Doumenge Jean-Pierre, « Les Mélanésiens et la société pluri-ethnique en Nouvelle-Calédonie » in *Hérodote*, n° 37–38, Ces îles où l'on parle français, Paris, 1985.
- Doumenge Jean-Pierre, « Espaces de vie et conscience politique : le cas des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie » in *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaison*, Orstom, Paris, 1998, 776 p., p. 351–256.
- Garde François, « Les autochtones et la République » in *Revue française de droit administratif*, Paris, 1999, vol. 15, n°1, p. 1–13.
- Godin Patrice, « "L'enfant silencieux". Une éducation kanak dans un monde en changement », in *Education, culture et identité*, Actes du X^e colloque Corail, Nouméa, 1998, 498 p., p. 389–420.
- Godin Patrice, « Les conceptions kanak de la personne », in *Chroniques du pays kanak*. t. 1. *Société kanak*, Planète Memo, Nouméa, 1999, 294 p., p. 52–55.
- Gorode Dewé, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*, Grain de sable, Nouméa, 1994, 93 p.
- Guiart Jean, *Bwesou Eurijisi. Le premier écrivain canaque*, Le Rocher-à-la-voile, Nouméa, 1998, 154 p.
- Guiart Jean, *Les Mélanésiens devant l'économie de marché. Du milieu du XIX^e siècle à la fin du millénaire*, Le Rocher-à-la-voile, Nouméa, 1998, 192 p.
- Houmbouy Bénéïéla, *L'humour kanak*, ADCK, Cahier de conférence de l'Adck, Nouméa, 1994, n° 5.
- Houmbouy Bénéïéla, « Le Kanak vu par lui-même » in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, Paris, 1998, n° 134, 216 p., p. 46–51.
- Houmbouy Bénéïéla, « L'homme kanak, entre nature et culture » in *Chroniques du pays kanak*. t. 1. *Société kanak*, Planète Memo, Nouméa, 1999, 294 p., p. 64–69.
- Kohler Jean Marie, « Identité canaque et intégration coloniale » in *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 1991, n° 92–93, p. 47–51.
- Kohler Jean Marie, « Heurs et malheurs du nationalisme canaque » in *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 1991, n° 92–93, p. 127–128.

- Kohler Jean-Marie, Pillon Patrick & Wacquant L., *Jeunesse canaque et coutume*, Institut culturel canaque, Nouméa, 1985.
- Kurtovitch Nicolas, *Le sentier. Kaawenya*, Agence de Développement de la Culture Kanak & Grain de sable, Nouméa, 1998, 80 p.
- Leblic Isabelle, *Les Kanaks face au développement : la voie étroite*, ADCK, Nouméa, 1993, 411 p.
- Leenhardt Raymond, « Acoma Nerhon raconte sa vie, traduit et annoté par R.L. » in *Le monde non chrétien*, Paris, 1969, n° 89–90.
- Leenhardt Raymond, « Un sociologue canaque : le pasteur Boesoou Erijisi 1866–1947, Houailou », in *Cahiers d'histoire du Pacifique*, Paris, 1976, N° 4.
- Lercari Claude, « Les langues kanak et l'enseignement » in *Education, culture et identité*, Actes du X^e colloque Corail, Nouméa, 1998, 498 p., p. 171–200.
- Mwa Vée, revue trimestrielle de l'Agence pour le Développement de la Culture Kanak, Nouméa, 1993.
- Métais Eliane, « Les durées sociales mélanésiennes et leurs transformations » in *Perspectives de la sociologie contemporaine*, PUF, Paris, 1968, p. 241–267.
- Missotte Philippe et Tjibaou Jean Marie, *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Ed. du Pacifique, Papeete, 1976, 120 p.
- Naepels Michel, *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Belin, Paris, 1998, 380 p.
- Nicolau, « L'autonomie de la coutume canaque » in *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, Paris, 1992, p 219 et ss.
- Nicolau, « Accès à la justice et identité : l'exemple de la Nouvelle-Calédonie » in *Identité, nationalité, citoyenneté outre-mer*, CHEAAM, Paris, 1999, 218 p., p. 104–134.
- Nicolau, « Le droit très privé des peuples autochtones en Nouvelle-Calédonie » in *Droit et cultures. Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire*, N° 37, Centre Droit et cultures de l'Université de Paris X & L'Harmattan, Paris, 1999, 305 p., p. 53–70.
- Pineau-Salaün M., « Être Kanak à l'école », in *Ethnies*, Paris, 1998, N° 22–23, p. 51–60.
- Poedi Gabriel, « Clan ; Coutume ; Kanak ; Kômô ; Langues ; Temps ; Tribu », in *101 mots pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Ile de Lumière, Collection 101 mots pour comprendre, Nouméa, 1997, n° 1, 226 p, p. 43–44, 69–70, 117–122, 195–196, 205–206.
- Rollat Alain, *Tjibaou le kanak*, Manufacture, 1989, Paris, 300 p.
- Rouland Norbert, « La coutume et le droit » in *Coutume autochtone et évolution du droit dans le Pacifique Sud*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1995, 302 p., p. 19–50.
- Roux Jean-Claude, « Un exemple d'économie d'aubaine sur un espace imaginaire. Espace caldoche et temps canaque du Nord calédonien », in *Tropiques. Lieux et liens*, Orstom, Paris, 1989, 620 p., p. 554–564.
- Salomon Christina, « Hommes et femmes : harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd », in *En pays kanak*, Mission du patrimoine ethnologique, Cahier 14, Paris, 2000, 368 p, p. 311–338.

- Saussol Alain, « De l'aire clanique à la terre canaque coutume et revendication nationale en Nouvelle-Calédonie », in *Tropiques. Lieux et liens*, Orstom, Paris, 1989, 620 p., p. 492-499.
- Somdah Marie-Ange, « Déwé Gorodé ou la recherche de la parole kanak », in *Littérature de Nouvelle-Calédonie*, Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, Paris, 1998, N° 134, 216 p., p. 87-94.
- Soriano Eric, « Une identité (canaque) saisie par le droit », in *L'avenir statutaire de la Nouvelle-Calédonie. L'évolution des liens de la France avec ses collectivités périphériques*, La Documentation Française, Paris, 1997, 276 p., p. 149-161.
- Tjibaou Jean Marie, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », in *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 1976, tome 53, p. 281-292.
- Tjibaou Jean Marie, « Etre Mélanésien aujourd'hui », in *Esprit*, Paris, 1981, n° 57, p. 81-91.
- Tjibaou Jean Marie, « Entretien avec Jean-Marie Tjibaou », in *Les Temps modernes*, Paris, 1985, n° 464, p. 1587-1601.
- Tjibaou Jean Marie, « La renaissance culturelle mélanésienne en Nouvelle-Calédonie », interview réalisé par J.F. Dupon, in *Ethnies*, Paris, 1989, n° 8-10.
- Tjibaou Jean Marie, *La présence kanak*, O. Jacob, Paris, 1996, 324 p.
- Togna Octave, « La culture, élément clé de la reconquête kanak », in *Mémorial Calédonien*, tome X, Planète Memo, Nouméa, 1998, 594 p., p. 346-349.
- Togna Octave, « L'identité culturelle kanak », in *Identité, nationalité, citoyenneté outremer*, CHEAAM, Paris, 1999, 218 p., p. 51-56.
- Trolue Fote, « La parole kanak dans le concert des cultures en évolution sur le territoire de la Nouvelle-Calédonie », in *Education, culture et identité*, actes du X^e colloque Corail, Nouméa, 1998, 498 p., p. 363-376
- Vivier J.L., Paris, « Le droit français face à la coutume kanak », in *Revue Juridique et politique. Indépendance et coopération*, Paris, 1990, p. 470 et ss.
- Wacquant J., « Communautés canaques et société coloniale : notes complémentaires sur la question canaque », in *Actes de la Recherche en sciences sociales*, Paris, 1986, n° 61, p. 56-64.
- Wacquant J., « Un mythe savant : la modernisation », in *Actes de la recherche en Sciences sociales*, Paris.
- Waddell Eric, « Jean-Marie Tjibaou : Kanak witness to the world », in *The margin fades. Geographical itineraries in a world of islands*, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, Suva, 1994, p. 67-92.
- Wéry Claudine, « Femmes kanak : le clair-obscur », in *Chroniques du pays kanak. Tome 1. Société kanak*, Planète Memo, Nouméa, 1999, 294 p., p. 72-91.

3. L'identité Caldoche.

- Angleviel Frédéric, « Colon, Calédonien puis Caldoche ou de l'identification d'une population déracinée à son nouveau terroir », in *Etre Caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 29-52.

- Angleviel Frédéric, « florilège d'idées singulières », in *Notre pays demain*, Editions du niaouli, Nouméa, 1996, 224 p., p. 11-42.
- Barbançon Louis-José, *Le pays du non-dit. Regard sur la Nouvelle-Calédonie*, à compte d'auteur, Nouméa, 1993, 131 p.
- Barbançon Louis-José, *Le javelot brisé. Trois pamphlets*, à compte d'auteur, Nouméa, 1997, 24 p.
- Bénébig Bernard, *Le Caillou en plein coeur. Roman*, à compte d'auteur, Nouméa, 1999, 412 p.
- Berger Bernard, « Dis, monsieur, dessine-moi un Caldoche » in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 59-66.
- Boyer Philippe, « Écologie du Caldoche (*homo caledonicus europeanis*). Caldoche et ruralité », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 67-94.
- Brou Bernard, « Colonisation et 'malgré nous'. Recherches sur les motivations des colons de 1840 à 1875 », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chân Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1994, 432 p., p. 401-417.
- Chivot Max, « Essai pseudo-scientifique sur les spécificités sociales et culturelles des Calédoniens », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 95-112.
- Cler Jacques Maurice, Nouméa, *Un Calédonien de choc*, Paul Klein, Nouméa, 1999, Edimag, 157 p.
- Collectif, *Être Caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p.
- Collectif, *Sagas calédoniennes, t. I, 50 grandes familles*, Dimanche Matin, Nouméa, 1999, 235 p.
- Cornet Claude, *Communards puis Calédoniens. La vie et la descendance des déportés politiques en Nouvelle-Calédonie*, Ed. de la boudeuse, Nouméa, 1999, 161 p.
- Devambaz-Armand Véronique, « Modes de vie et valeurs caldoches », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 113-126.
- Douyère Christiane, « Nous et les autres ou problèmes de mono, bi, pluriculturalisme en Nouvelle-Calédonie. De l'histoire niée à l'histoire reconnue », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 207-230.
- Mariotti Jean, *À bord de l'Incertaine*, réédition Association pour l'édition des oeuvres de Jean Mariotti & Grain de sable, Nouméa, 1996, 293 p.
- Merle Isabelle, « Genèse d'une identité coloniale. Histoire d'une émigration 'organisée' vers la Nouvelle-Calédonie de la fin du XIX^e siècle. La fondation des centres de Koné et Voh, 1880-1892 », in *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 1993, n° 13, 172 p., p. 76-97.
- Mermoud Jean-Claude, « Quête identitaire caldoche », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256p., p. 161-178.
- Mermoud Jean-Claude, « Culture caldoche », in *Le mémorial calédonien*, Paris, 1998, t. X, 602 p., p. 382-387.

Mermoud Jean-Claude, *Mode de vie et culture caldoche. 37 traits culturels pour mieux connaître la culture caldoche*, Ile de Lumière, Nouméa, 1999, 146 p.

Pauleau Christine, « Le 'français calédonien' : une valeur identitaire. Un aspect sociolinguistique de l'identité calédonienne », in *Être caldoche aujourd'hui*, Ile de Lumière, Nouméa, 1994, 256 p., p. 179–188.

Pauleau Christine, « Calédonien et Caldoche », in *La Nouvelle-Calédonie après les Accords de Matignon*, n° spécial de Mots, Les langages du politique, Presses de sciences po, Paris, 1997, n° 55, 144 p., p. 48–65.

Soury-Lavergne Antoine, *Morceaux calédoniens. Recueil de poésie d'un colon français établie en Nouvelle-Calédonie*, Grain de sable, Nouméa, 1998, 118 p.

4. Les identités asiatiques, polynésiennes et autres.

Angleviel Frédéric, « Take one, take all !' the mediatization of the first Chinese boat people's case in New Caledonia, 1997–1998 », in *Asia-Pacific Media educator*, University of Wollongong, Wollongong, 1999, 150 p., p. 40–48.

Anonyme, *Les Vietnamiens en Nouvelle-Calédonie*, Amicale Vietnamiennne de Nouvelle-Calédonie spécial souvenir, Nouméa, 1986.

Anonyme, « Femme javanaise. Femme niaouli », n° 7969, « Femme vietnamienne. Femme de labeur », in *Regards de femmes*, Musée de la ville de Nouméa, Nouméa, 1998, 167p., p. 74–79.

Devambeaz-Armand Véronique, « Les recrutements : chronologie de la main-d'oeuvre immigrée sous contrat en Nouvelle-Calédonie (1869–1939) », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chàn Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1994, 432 p., p. 208–217.

Fages Jean, « La communauté tahitienne de Nouvelle-Calédonie », in *Cahiers de l'Orstom, série Sciences Humaines*, Paris, 1972, vol. IX, n° 1, Orstom, p. 75–86.

Kobayashi Tadao, *Les Japonais en Nouvelle-Calédonie. Histoire des immigrés sous contrat*, Société d'Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie, Publication Nouméa, 1992, n° 47, 174 p.

Lallaoui Mehdi, *Kabyles du Pacifique*, Au nom de la mémoire, Paris, 1994, 135 p.

Moret Janine, « Les Asiatiques en Nouvelle-Calédonie », in *Bulletin de la SEHNC*, Nouméa, 1974, n° 19, 60 p.

Muljono-Larue Fida, *L'histoire de l'immigration des Javanais sous contrat en Nouvelle-Calédonie de 1896 à 1950*, Centre Territorial de Recherche et de Documentation Pédagogiques, Points d'histoire, Nouméa, 1996, n° 10, 118 p.

Muljono Fida & Larue Bernard, « Les Javanais en Nouvelle-Calédonie », in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle. Condamnés, Colons, Convicts, Coolies, Chàn Dang*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1994, 432 p., p. 218–235.

- Vanmai Jean, *Chan-Dang. Les Tonkinois de Calédonie, au temps colonial*, SEHNC, 1980, Nouméa, n° 24, 387 p.
- Vanmai Jean, « Centenaire de la présence vietnamienne en Nouvelle-Calédonie, 1891–1991 », CTRDP, Nouméa, 1991, 105 p.
- Vanmai Jean, « Chên Dang » in *Le peuplement du Pacifique et de la Nouvelle-Calédonie au XIX^e siècle*, L'Harmattan & Université Française du Pacifique, Paris, 1994, 432 p., p. 294–303.

5. *Le métissage*

- Angleviel Frédéric, « Métissage », in *101 mots pour comprendre l'histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Ile de Lumière, Collection 101 mots pour comprendre, Nouméa, 1997, n° 1, 226 p, p. 135–136.
- Bloc Paul, *Les filles de la Néama. Le colon Brossard*, À compte d'auteur, Nouméa, 1965, 362 p.
- Bloc Paul, *Les filles de la Néama*, SEHNC, publication Nouméa, 1998, n° 58, 207 p.
- Dauphiné Joël, « Le métissage biologique dans la Nouvelle-Calédonie coloniale (1853–1939) », in *Colonies, territoires, sociétés*, L'Harmattan, Paris, 1996, 282 p., p. 217–222.
- Douyère Christiane, « Tous métis ! », in *Le mémorial calédonien*, Paris, 1998, t. X 602 p., p. 376–379.
- Gorodé Déwé & Kurtovitch Nicolas, *Dire le vrai. To tell the truth*, Grain de sable, Nouméa, 1999, 106 p.
- Guiart Jean, « Nouméa, cité métisse », in *JSO*, Paris, 1996, n° 103–2, p. 231–273.
- Jacques Claudine, *Les coeurs barbelés*, Editions du niaouli. Nouméa, 1998.
- Pentecost Denyse-Anne, *L'appel du Pacifique*, R. Laffont, Paris, 1998, 330 p.
- Saussol Alain, « Peut-on parler de créolité en Nouvelle-Calédonie ? », in *Iles tropicales, insularité, insularisine*, Ceget-Cret, Coll Iles et archipels, Bordeaux, 1987, n° 8, 500 p., p. 157–164.

