



HAL
open science

Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wété et Drueulu

Anna Paini, Matteo Gallo

► **To cite this version:**

Anna Paini, Matteo Gallo. Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wété et Drueulu. Journal de la Société des Océanistes, 2018, La Kanaky Nouvelle-Calédonie a rendez-vous avec l'histoire, 147, pp.487 - 500. 10.4000/jso.9605 . halshs-03540109

HAL Id: halshs-03540109

<https://shs.hal.science/halshs-03540109>

Submitted on 23 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Journal de la Société des Océanistes

147 | 2018

La Kanaky Nouvelle-Calédonie a rendez-vous avec l'histoire

Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wété et Drueulu

Managing the Past to Shape the Future in Wété and Drueulu

Anna Paini et Matteo Gallo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/9605>

DOI : 10.4000/jso.9605

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 487-500

ISBN : 978-2-85430-136-6

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Anna Paini et Matteo Gallo, « Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wété et Drueulu », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 147 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jso/9605> ; DOI : [https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE\[HY000\] \[2006\] MySQL server has gone away](https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away)



Journal de la société des océanistes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Gérer le passé pour façonner l'avenir à Wëté et Drueulu

par

Anna PAINI* et Matteo GALLO*

RÉSUMÉ

Le croisement d'expériences entre deux chercheurs sur leur terrain de recherche, l'un dans le nord de la Grande Terre (Wëté), l'autre à Lifou (Drueulu), permet de mieux comprendre comment, dans ce moment historique pré-référendaire, hommes et femmes kanak redéfinissent les contours de leur passé. Chacun présente la réflexion qui résulte de ce dialogue en mettant en évidence le désir croissant, chez leurs interlocuteurs, de s'engager personnellement dans des démarches de mise en valeur des éléments culturels fondamentaux de leurs sociétés face aux enjeux de l'avenir. Le moment historique du référendum de 2018 ne mobilise pas seulement des enjeux politiques, il implique aussi une vision civilisationnelle, c'est-à-dire un pari sur un projet de société durable, ancrée sur des éléments culturels kanak.

MOTS-CLÉS : Kanak, Lifou, Grande Terre, coutume, gestion du passé, souveraineté

ABSTRACT

This article proposes an interlacing of the ethnographic experiences of two researchers working in two different field sites, one in the north of the Grande Terre (Wëté), the other in Lifou (Drueulu), with the aim of better understanding how, in this pre-referendum historic moment, Kanak men and women refer to their own past and redefine it. Each author presents his/her respective analysis, which results from this dialogue. The text highlights an increased desire on the part of the Kanak people to be protagonists in redeploying and valorizing elements of their own societies in the face of the challenges of the future. The historic moment of the 2018 referendum is not only unfolding around political issues, it also entails a vision that makes the idea of a sustainable society rooted in Kanak cultural elements a central concern.

KEYWORDS: Kanak, Lifou, Grande Terre, Kastom, managing the past, sovereignty

Cet article¹ rapporte et analyse un partage d'expériences ethnographiques qui s'appuient sur deux situations de terrain – l'une centrée sur la tribu de Wëté, aux pieds des montagnes au nord de la Grande Terre dans l'aire Paicî-Cèmuhî (district de Poindah), l'autre sur Drueulu, village situé sur la côte occidentale de Lifou, dans le district de Gaïca, siège de la chefferie Zeula – afin d'appréhender comment, dans ce moment historique, des hommes et des femmes kanak se réfèrent à leur passé et le redéfinissent. La perspective du référendum de novembre 2018 sur l'indépendance révèle une envie croissante des Kanak de se relier à leur passé, d'être les protagonistes actifs du redéploiement, de la valorisation et de l'écriture des éléments de leurs

propres histoires. Il s'agit d'un processus qui amène les acteurs locaux à s'engager personnellement dans des démarches de collecte des mémoires et dans des recherches de documents, d'histoires, de lieux et d'objets relevant du passé. Ce faisant, ces acteurs laissent apparaître de nouvelles pistes d'interprétation des enjeux contemporains pour les anthropologues.

Ce partage d'expériences nous a permis de sortir de nos propres situations ethnographiques pour comprendre comment celles-ci résonnent dans un horizon élargi, en l'occurrence celui d'un pays appelé à forger une « communauté de destin ».

Malgré les différences propres à chaque contexte ethnographique, il apparaît clairement que les

1. Cet article est le résultat d'une réflexion commune, chaque auteur ayant participé pour moitié à l'article.

* Università di Verona, Dip. Culture e Civiltà, anna.paini@univr.it et matteo.gallo.4@phd.unipd.it

diverses pratiques de gestion du passé impliquant les tribus de Wēté et de Drueulu sont aujourd'hui étroitement rattachées aux enjeux contemporains. Hommes et femmes se sont engagés dans la mise en valeur des dimensions fondamentales de leurs sociétés et font en sorte que celles-ci soient reconnues comme des constituants du socle sur lequel doit se bâtir la nouvelle nation. Le regard ethnographique que chacun a porté sur son terrain à propos des transformations des différentes représentations du passé offre un prisme pour comprendre comment les acteurs locaux se situent dans le présent face aux défis de l'avenir. Nous verrons ainsi que le moment historique du référendum de 2018 ne mobilise pas seulement des enjeux politiques, mais qu'il implique une vision civilisationnelle, c'est-à-dire un pari sur un projet de société durable, ancrée sur des éléments culturels kanak.

Les deux contributions démontrent ainsi l'*agency* de nos interlocuteurs au travail. Les Kanak des deux régions concernées ici conçoivent pareillement leur propre histoire comme étant fluide et dynamique, en une narration dans laquelle peuvent trouver place des éléments provenant de l'extérieur qui sont réappropriés (avec des modalités et des pratiques originelles et spécifiques à chaque contexte) et qui leur permettent de donner vie à des récits efficaces.

En soulignant le caractère mobile de ces processus de mise en valeur du passé, nous voulons placer au centre de la réflexion les contextes locaux avec leurs protagonistes pour mieux comprendre ces dynamiques (Fabian, 1983 ; Chauvier, 2017). Cette approche nous permet ainsi de saisir des différences et des convergences entre les deux contextes locaux pour souligner des tendances aptes à rendre compte, de manière complexe et polyphonique, de ce moment historique du pays.

Le croisement d'expériences présentées dans ce texte a impliqué non seulement l'écoute habituelle de nos propres interlocuteurs et interlocutrices mais aussi un échange entre deux chercheurs dont l'expérience, la génération, le statut professionnel et le terrain sont différents. Matteo Gallo, doctorant à l'Université de Vérone, a commencé son travail de terrain dans la Province Nord en 2015 pour sa maîtrise et il a continué ses recherches pour sa thèse qui porte sur le rapport entre la jeunesse kanak et le patrimoine matériel et immatériel ; Anna Paini, sa directrice de thèse, a commencé à faire du terrain à Lifou en 1989 dans le cadre de son doctorat à l'Australian National University. Ce dialogue constructif entre nos matériaux ethnographiques a à la fois mis en résonance les différentes narrations indigènes auxquelles nous avons été confrontés lors de nos terrains respectifs, et généré un espace créatif de production de sens et d'analyse. Notre démarche, pratique et théorique, permet parfois d'emprunter des chemins de réflexion imprévisibles, de prendre en compte les imprévus analytiques provoqués par notre conversation et nous prépare à de nouvelles déclinaisons de nos résultats. Cette situation rappelle la notion de séren-

dipité, « l'art d'enlever des œillères », selon l'heureuse expression de van Andel et Bourcier (2011 : 10). Selon ces auteurs, la sérendipité :

« n'est pas seulement le talent de trouver ce qu'on cherche pas, mais aussi un fruit de ce talent, c'est-à-dire un exemple où une observation surprenante a été suivie d'une abduction correcte. » (2011 : 4)

Pour Rivoal et Salazar (2013 : 183), la sérendipité est d'ailleurs un outil de recherche et non un concept.

Dans ce processus, les expériences de terrain sont centrales en tant que lieux de production de données de première main (Faugère et Merle, 2010 : 6). En effet, nous sommes convaincus que l'anthropologie est « l'observation dans le présent d'éléments qui se sont constitués très lentement » (Bensa, 2014 : 154), mais aussi que ces données ethnographiques ne sont jamais figées : elles se transforment (Leblic, 1993 : 19, 78). Il en va de même pour les modalités selon lesquelles nos interlocuteurs kanak négocient leur passé, dans les différents moments historiques, en donnant lieu à des différents assemblages de leurs composantes culturelles. Ainsi, leur engagement dans ces démarches de gestion et de reformulation du passé ne peut pas être uniquement lu à travers des éléments et des questions qui ont été indispensables dans le passé pour saisir les histoires coloniales locales et leurs articulations. On doit aussi, pour pouvoir appréhender les processus contemporains, inclure d'autres dynamiques.

Représentations de la Grande Terre et des îles

La perspective que nous avons adoptée reflète ainsi l'exigence de dépasser l'opposition entre la Grande Terre et les îles Loyautés qui a trop longtemps dominé les représentations coloniales sur cette partie du monde. Fritz Sarasin, qui passa quinze mois sur la Grande Terre et aux îles Loyauté au début du xx^e siècle, laissant une importante production textuelle et iconographique, observe par exemple pour les gens de Lifou que « leurs traits de visage sont plus nobles » (Sarasin, 1915 : 9) et que « les Loyaltiens sont plus intelligents que les Calédoniens » (1915 : 12). Ce stéréotype a eu des échos dans les études successives, parmi lesquelles celle de Howe (1977) et a été absorbé dans l'autoreprésentation locale, comme le montre l'exemple des habitants de Lifou qui, dans les années 1990, se disaient « évolués » par rapport à ceux d'autres parties du pays.

Le chemin suivi consiste à entamer une discussion, à travers l'analyse des entretiens de terrain, en dépassant un regard qui a produit des sédimentations devenues désormais des clichés, ou presque. C'est le cas, par exemple, de la classification hiérarchique qui, au xviii^e siècle, a divisé la population de l'Océanie en deux groupes ou « races », les Mélanésiens et les Polynésiens (Thomas, 1997), classification que l'on retrouve aujourd'hui encore dans le discours hégémonique occidental. Les représentations coloniales

concernant les Kanak adoptent ce même canevas en utilisant des termes moins hostiles pour décrire les Lifou (assimilables aux représentations concernant les Polynésiens) que les Kanak de l'île principale (voir par exemple Cheyne, 1842 [1971] ; Guillanton, 1868² ; Garnier, 1875 ; Lemire, 1884 ; Thomas, 1886)³. De même, signalons l'impasse créée par l'opposition entre résistance et coopération, dichotomie qui, dans les représentations plus récentes, a opposé les Kanak de l'île principale – qui ont eu recours à la révolte organisée – et les Lifou qui, par contraste, n'ont jamais adopté de telles formes de résistance aux forces occidentales colonisatrices (Guiart, 1992 : 219).

Même si les échanges réguliers entre la Grande Terre et les îles Loyauté sont largement attestés, on a remarqué récemment que cette mobilité ne concernait pas seulement les sociétés du nord et de la côte est de la Grande Terre (Sand *et al.*, 2017)⁴. Toutefois, d'autres contrastes binaires et stériles qui découlent des représentations coloniales opposant les gens des îles Loyauté (évangélisation, absence d'aliénation foncière) et ceux de la Grande Terre (colonie pénale et libre, spoliation foncière, exploitation minière) ont laissé des traces. La société lifou a souvent été représentée comme une société ouverte, habitée par des voyageurs très dynamiques, qui ont toujours pratiqué des échanges avec des groupes de la Grande Terre, mais aussi avec des îles voisines du Pacifique occidental et même oriental, bien avant l'arrivée des baleiniers et des santaliers⁵.

En outre, une telle distinction entre les deux contextes a marqué profondément l'histoire de la Grande Terre au point que cette dernière est devenue une référence pour l'ensemble de l'histoire du pays. Cela a occulté certaines spécificités locales et produit des repères historiques qui ont été tenus pour acquis. Par exemple, on a considéré que l'arrivée de Maurice Leenhardt sur la Grande Terre en 1902 marquait le passage de témoin entre la présence missionnaire protestante anglaise et celle des catholiques maristes français (Leenhardt, 1980 : 178). Et l'on a eu tendance à généraliser ceci à tout l'ensemble de l'archipel. Toutefois, en y regardant de près, on s'aperçoit que cette date charnière ne tient pas. Si, à Maré, le passage de témoin a eu lieu plus tôt – Delord vient remplacer les missionnaires de la London Missionary Society (LMS) au début de 1898 –, la présence anglaise à Lifou a duré jusqu'en 1920, année du départ du couple Hadfield pour l'Angleterre.

Leenhardt resta quant à lui de 1902 à 1926, ce qui implique que les deux couples ont été présents au même moment dans l'espace calédonien, et ce, pendant dix-huit ans. De plus, comme en témoignent les photographies, ils se sont rencontrés et ont entretenu d'excellentes relations. Ainsi, l'une de ces photos, bien qu'accessible et publiée par James Clifford dans son volume sur Leenhardt (1987 : 75), n'a pas ébranlé cette idée qui demeure profondément enracinée⁶ (Paini, 2014 : 118-119).

Pour autant, il n'est nullement question de nier ou d'oublier le cours suivi dans les deux contextes par les différentes histoires coloniales et les différents mécanismes qui entrent en jeu dans le redéploiement du passé. Nous sommes conscients des effets des implantations des missions et des retombées de la colonisation, de l'organisation sociale et politique propre à chaque région, de leur démographie spécifique, de la présence ou de l'absence de ressources minières. Nous savons également que, sur les îles Loyauté, il n'y eut pas de colonie pénale et de peuplement ni de colonisation foncière, et aussi que Lifou a bénéficié d'une communication facilitée par l'existence d'une seule langue⁷ par contraste avec l'hétérogénéité linguistique de la Grande Terre.

Notre perspective permet ainsi de tirer un meilleur parti des travaux ethnographiques qui peuvent aider à proposer de nouvelles narrations. Si, d'une part, il est indubitable que faire face au passé, pour les gens de Lifou et de la Grande Terre, signifie avoir affaire à des spécificités de l'histoire coloniale, d'autre part, on assiste aujourd'hui à une gestion du passé qui présente souvent des tendances communes.

Par exemple, la réflexion concernant la notion de « vrai » liée à l'opposition entre « extérieur » et « intérieur », proposée par I. Leblic (1995 : 110-112 et 2006), s'est révélée un outil très efficace pour l'analyse de la démarche kanak de réappropriation de mémoires et d'objets, même provenant d'ailleurs. Cette réflexion est utile pour identifier des objets effectivement originaires du lieu et pour révéler la valeur culturelle localement attribuée à certains éléments et aux discours qui en saisissent le sens. En effet, certains éléments qui, pour la plupart des Kanak, sont considérés comme « vrais » (*nyipi* en langue drehu ; *âji* en langue païci), se réfèrent souvent à des facteurs exogènes – résultant de rencontres et d'échanges – qui, à divers moments historiques, ont été inscrits par les Kanak dans leurs pratiques et leurs narra-

2. Le 14 mai 1868, le commandant Guillanton, dans une lettre adressée au Père Fabre à Lifou, écrivait qu'il considérait les Lifou comme « supérieurs aux Tahitiens » (PMB/OMPA 234/AAN 50.7), voir Paini (2007).

3. La réputation des insulaires en tant que marins expérimentés et voyageurs se retrouve aussi largement dans la littérature coloniale : « Brave, intelligent, trustworthy, there are no natives of the South Sea whom I so much respect » (Thomas, 1886 : 165). Voir aussi Sarasin (1915) et Hadfield (1920).

4. « Il n'existait pas un, mais « des » points de départ de cycle de jade parcourant l'archipel calédonien, l'un centré sur le sud de la Grande Terre, un autre identifié aujourd'hui autour de la vallée de Tiwaka sur la côte nord-est [...], l'un dans le centre de la Grande Terre [...] et probablement d'autres à découvrir dans la moitié nord de la Grande Terre. » (Sand *et al.*, 2017 : 280).

5. Les navires de chasseurs de baleines et de cachalots, principalement anglo-saxons, relâchent à Lifou et à Maré à partir de 1827 (ird, 2012 : planche 23). Dans les années 1840, Lifou deviendra un important centre de production du bois de santal (Shineberg, 1967).

6. Encore récemment, J.-F. Zorn, professeur d'histoire du christianisme à l'Institut protestant de théologie à Montpellier, écrit que la SMEP (Société de missions évangéliques de Paris) se substitue à la LMS « en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté en 1891 » (2008 : 72).

7. À l'exception du *miny*, langue cérémonielle utilisée pour s'adresser au grand chef.

tions du quotidien et qui aujourd'hui peuvent être réarticulés de différentes manières et qui montrent la fluidité de chaque contexte. L'écoute de certaines expressions du vocabulaire employé par les Kanak de ces deux régions nous révèle une capacité indigène de réappropriation et de réécriture patrimoniale du passé. Ces expressions leur ont permis de se réapproprier des éléments extérieurs pour les inscrire dans leurs démarches de valorisation de la mémoire locale.

Toutefois, notre approche ne vise pas à créer une narration unique et hégémonique qui affadirait les différences, démarche qui serait réductrice et contre-productive pour les enjeux actuels du pays. Elle s'inscrit plutôt dans la perspective proposée par Adrian Muckle concernant les différentes narrations du passé qui cohabitent en Nouvelle-Calédonie, qui vise à une « reconnaissance et une acceptation des différences durables (et donc d'une bonne dose de contradiction et de conflit) plutôt qu'à une tentative d'effectuer une fermeture sur un passé divisé » (Muckle, 2010 : 54).

Dans les sections qui suivent, chacun des deux auteurs présente la réflexion qui résulte de ce dialogue constructif. En premier lieu, Matteo Gallo examine de près son expérience parmi les Kanak de Wété. Puis, Anna Paini présente les témoignages concernant les Kanak de Lifou de manière diachronique. Tous les deux montrent comment, aujourd'hui, les Kanak sont, dans les deux contextes, engagés à négocier et à re-contextualiser des composantes de leur propre passé dans leurs pratiques et leurs narrations contemporaines. Le but de nos interlocuteurs et interlocutrices est de dessiner les contours d'un projet de société durable axé sur des valeurs kanak indispensables et fondamentales dans le contexte sensible du référendum.

Les mémoires de Wété

De la RT 1, la principale route qui relie Nouméa au nord du pays en passant par la côte ouest, les indications pour Wété (ou Ouaté dans la transcription française)⁸ ne sont guère lisibles, cachées par les nombreux panneaux qui signalent la mine du Kopèto, quelques kilomètres plus loin. En quittant la route principale et en suivant les lacets qui s'enchaînent sur quelques kilomètres, on n'aperçoit que les profils terreux de montagnes rougeâtres corrodées par les mines et de monstrueuses structures rouillées, vestiges des anciens engins miniers désormais abandonnés. Soudain, après quelques virages, le paysage change radicalement. Les étendues arides laissent place à une vallée verdoyante couverte de champs de taros et d'ignames, baignée par la rivière



PHOTO 1. – Ancienne case, église et hangar américain à Wété, juin 2015 (© Matteo Gallo)

le long de laquelle quelques habitations sont disposées de façon irrégulière. Un panneau en bois gravé en langues française et païci marque l'entrée du territoire de la tribu, mais il faut attendre la fin de la route pour croiser ce qui ressemble à une place : sur un plateau herbeux entouré de pins colonnaires et d'habitations, une église, une ancienne case traditionnelle construite à l'occasion d'une grande cérémonie coutumière et un vieux hangar américain ayant survécu à la Seconde Guerre mondiale se dressent comme des vestiges bigarrés d'une histoire coloniale complexe (photo 1).

Wété est une tribu d'environ cent cinquante habitants qui se trouve sur la chaîne centrale, dans l'aire linguistique et culturelle païci-cèmuhi, au nord-ouest du pays (carte 1). Elle est l'une des tribus « isolées », cachées dans les montagnes calédoniennes (massifs du Boulinda, du Paéoua et du Kopèto)⁹. Ce lieu, qui semble cristalliser les rhétoriques de l'éloignement et de l'isolement fondées sur l'idée de populations proches de la nature et d'une culture « virginale » et « intacte », est au contraire un magnifique exemple des connexions continues et des échanges qui ont marqué de façon indélébile l'espace et la mémoire de ce lieu et de ses habitants.

La tradition orale de la région païci rapporte une histoire jalonnée de déplacements continus et de mélanges, anciennement fondés sur l'obligation d'échanges matrimoniaux entre les branches descendantes des deux moitiés exogames Dui et Bai (Bensa et Rivierre, 1988 ; Leblic, 2000). En suivant les récits oraux, et plus précisément les *popai gōrō upwârâ* (litt. « discours sur le bois ») – des chants généalogiques présentés pendant les cérémonies coutumières¹⁰ –, nous pouvons retracer le chemin des clans qui ont effectué une importante migration de la côte est vers la côte ouest du pays¹¹. Une partie de la population issue de ces déplacements s'est installée dans une zone abritée, fertile et riche en eau, idéale pour la plantation de tarodières, qui, pour

8. Les toponymes et les noms propres païci ne sont pas traduits en français, mais écrits selon les transcriptions phonétiques proposés par J.-C. Rivierre (1983) et, pour les termes qui ne sont pas présents dans son dictionnaire, selon celles de Y. Kacué Goromodo.

9. Ces massifs sont exploités par les mines de la SLN (Société Le Nickel) depuis plus de cent ans.

10. Il s'agit de récits mythiques, prononcés en principe seulement lors des levées de deuil, qui présentent la liste de tous les clans et lignages engagés dans l'échange cérémoniel (*Mwà véé*, 2002 : 6-21).

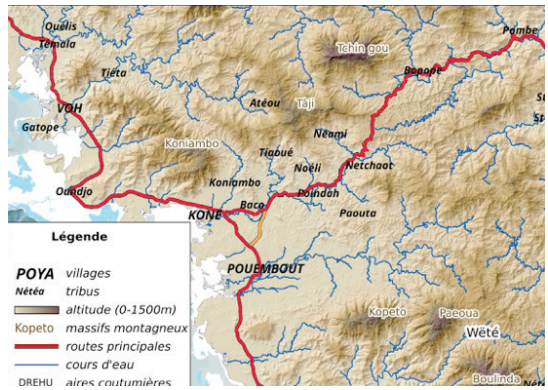
11. Voir les récits oraux de l'historien kanak E. Nèounââ, originaire de Wété, qui retracent l'histoire de cette migration, cités par Bensa et Rivierre (1995), transcrits et traduits par Bensa et Goromido (2005 : 136-167), ainsi que mes entretiens effectués auprès de Raymond Uéé Nèounââ entre 2015 et 2018.

cette raison, a été nommée Wēté : « tige de taro » (Wētē). Mais ces contacts n'ont pas été toujours pacifiques et ont souvent été marqués par des conflits, des violences et des rapports de force. Les habitants ont été obligés de se déplacer plusieurs fois vers la chaîne de montagnes avant de pouvoir retourner sur les lieux de fondation de la tribu.

Dès la première moitié du XIX^e siècle, les navires anglais qui fendirent les mers du Pacifique à la recherche du bois de santal et apportèrent des maladies inconnues à la population autochtone (Sand, Bole et Ouetcho, 2000 : 187), furent la première cause du déplacement de Wēté vers la chaîne centrale¹². La rencontre avec *Dēupë-rë Popeaalé*, « l'odeur des Blancs »¹³ – nom donné par la population locale à cette mystérieuse maladie – poussa les habitants de Wēté à se réfugier sur les hauteurs de la montagne et à abandonner les terres fertiles et riches en eau. Mais l'épidémie ne fut que la première des causes de ces déplacements. Par la suite, les violentes répressions de 1878, l'avancée des colons et de leurs pâturages ainsi que l'exploitation des massifs environnants menèrent les gens de Wēté à se réfugier sur la chaîne centrale à plusieurs reprises et ce, jusqu'à tout récemment encore. Ce n'est qu'à partir des années cinquante, grâce au décret UICALO d'« agrandissement des réserves » (Soriano, 2000), que les habitants purent enfin regagner les terres originelles de la tribu.

Entre-temps, les tarodières laissèrent place aux champs de café imposés par l'administration coloniale (Leblic, 1995) et les cases traditionnelles, jugées insalubres, furent remplacées par des constructions de style colonial en torchis et écorce de niaoulis alors que les terres originelles de Wēté étaient de plus en plus occupées par l'élevage du bétail et l'exploitation du bois de kauri (*Agathis Australis*) par une entreprise australienne. Pour cette raison, pendant longtemps, la vallée où se dressait l'installation kanak originelle prit le nom de *Wēté popeaalé*, c'est-à-dire « Wēté la Blanche », tandis que, pour indiquer le lieu où les habitants se réfugièrent, on utilise (aujourd'hui encore) l'expression *āji nāpō*¹⁴ qui veut littéralement dire « le vrai pays », « la tribu d'origine », même si celle-ci correspond à un établissement ultérieur.

L'expression *āji nāpō* ne représente pas seulement une « méprise historiographique » ; elle met en évidence le rôle et l'importance que ce lieu occupe dans l'imaginaire actuel des habitants, notamment des jeunes. *Āji* ne coïncide pas forcément avec



CARTE 1. – Wēté, localisation et carte d'ensemble (dessinée par Grégoire Blanchard, Institut agronomique néocalédonien, 2018)

l'idée d'« authenticité » ; il met l'accent sur la valeur d'un lieu cristallisant l'archétype d'un mode de vie, de savoirs et de connaissances anciennes que les habitants veulent actuellement valoriser. En effet, l'enquête de terrain auprès des jeunes de Wēté m'a mené, paradoxalement, à aborder et à re-contextualiser certaines histoires et savoirs anciens qui font actuellement l'objet d'une reformulation et d'une mise en valeur par cette nouvelle génération. À travers l'intérêt des jeunes pour la mémoire (existante ou qui semble désormais perdue), j'ai ainsi pu poser un regard neuf sur le passé de ce lieu ainsi que sur certaines tendances aujourd'hui rencontrées dans le pays. Par ailleurs, le dialogue constructif engagé avec Anna Paini et le partage de nos expériences ethnographiques m'ont permis de comprendre que l'intérêt de mes interlocuteurs pour le passé pouvait être lu à travers le prisme des enjeux contemporains mobilisés par le référendum. En effet, ces dynamiques de valorisation du patrimoine local sont à la fois centrées sur la transformation des éléments du passé et révèlent l'envie de participer à la construction d'un nouveau projet de société pour l'avenir.

En retraçant les mémoires récentes transmises par les habitants de Wēté sur l'impulsion de ce renouveau de l'intérêt patrimonial, on détecte plusieurs récits de la vie quotidienne qui évoquent souvent des relations avec des éléments et des personnes externes¹⁵. Même la forêt épaisse qui entourait l'installation originelle au sommet des montagnes n'a pas empêché Wēté d'avoir des contacts avec le monde extérieur. Au contraire, pendant tout le XX^e siècle, ses

12. Selon mes sources orales, l'épidémie (très probablement de phthisie, ou tuberculose pulmonaire) se répandit jusqu'à la chaîne centrale en raison des fréquents échanges de marchandises entre les gens de la mer et ceux de la montagne. Ces témoignages confirment les hypothèses d'une chute démographique importante entre les premiers contacts (après 1774) et la prise de possession française en 1853 et permettent de réévaluer le chiffre sous-estimé de la population de pré-contact (Sand *et al.*, 2000).

13. On croyait que l'odeur, effectivement différente, que la peau des explorateurs occidentaux dégageait, était la cause de cette maladie provoquant des hémoptysies (crachats de sang).

14. Les transformations sémantiques du terme *nāpō* sont très liées à l'histoire coloniale, notamment à la création des tribus en 1867. En effet, dans les récits oraux en paicî antérieurs à la 2nde moitié du XIX^e siècle (Bensa et Rivierre, 1995), le terme le plus souvent utilisé pour identifier les habitats est *wā* (ou *wāmu* selon Raymond Uéé Nēounāā) tandis que *nāpō* correspond au concept plus large de « pays ». Après 1867, *nāpō* a été employé pour qualifier le concept occidental de tribu.

15. La reconstruction des étapes principales de l'histoire de la tribu présentée dans cet article est le résultat d'une enquête de terrain à laquelle plusieurs habitants de Wēté engagés dans la vie associative ont participé. Raymond Uéé Nēounāā et François Bwéé Nēounāā, anciens membres du conseil des chefs de clan, ont fourni plusieurs récits sur l'histoire du lieu.

habitants avaient des relations et tissaient des liens avec des personnages venus d'ailleurs, même si le statut de l'Indigénat (1887-1946) obligeait les Kanak à rester enfermés dans des réserves.

L'exploitation des richesses naturelles de la région à la fin du XIX^e siècle fut l'une des premières causes de contact avec les Européens. Le développement de l'activité minière coïncida avec la construction des premières routes en terre, des voies ferrées, du train et du tapis roulant pour le déplacement du minerai, de l'eau courante et de l'électricité, des technologies auxquelles la tribu, elle, n'eut pas accès avant les années 1980. L'exploitation minière entraîna aussi l'apparition des premiers salariés locaux et de la circulation de l'argent dans la tribu¹⁶. Les habitants de Wété contribuèrent à la construction et au développement des mines en travaillant pour elles, souvent pour un salaire dérisoire. Leur bonne connaissance des montagnes fut ainsi exploitée lors de la recherche de gisements riches en nickel, cependant que la plus grande partie de la main-d'œuvre ouvrière travaillant à l'extraction du minerai venait d'ailleurs ou, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, directement des bagnes¹⁷. Même après l'abolition du bagne (1895), les compagnies minières demeurèrent réticentes à employer de la main-d'œuvre mélanésienne, leur préférant des immigrants asiatiques qui constituèrent une main-d'œuvre bon marché à partir de la fin des années 1940 (Soriano, 2000 : 241).

Les plantations de café et le travail à la mine ne furent pas les seules sources d'échanges et d'emploi pour les habitants de Wété. Durant la période 1942-43, pendant la présence américaine sur le territoire, des habitants participèrent à la construction de l'aérodrome de la plaine des Gaïacs, tandis que d'autres furent recrutés dans des emplois temporaires de l'armée américaine. À la fin de l'Indigénat, des familles s'improvisèrent même *stockman*¹⁸ ou se lancèrent dans l'élevage de bétail.

En retraçant dans les grandes lignes l'histoire de Wété, on découvre donc une « tribu ouvrière » intégrée dans le système économique des premières années du XX^e siècle, même si, comme me l'a expliqué un ancien : « ils nous ont jetés dans l'économie sans nous expliquer ce que ça veut dire. Pour cette raison, pendant des années, ils nous ont trompés ! ». Il n'est donc pas étonnant que la tribu se soit fortement engagée dans les revendications politiques et culturelles des années 1970 et 1980 en soutenant le mouvement indépendantiste ou, plus récemment, qu'elle se soit impliquée dans de nouvelles formes de revendication foncière (Demmer, 2010). Ce n'est pas non plus un hasard si, dans les années 1970, Wété s'est

transformée en un véritable « laboratoire culturel », en devenant un point de rencontre de différentes trajectoires individuelles (Gallo, 2016). Wété et ses protagonistes ont été capables de générer des expressions culturelles nouvelles et originales et de participer activement à la démarche identitaire du pays. En effet, cette tribu a vu naître Emmanuel Teà Nèounâ, un « érudit kanak » porteur d'une mémoire rare et encyclopédique qui a été considéré comme l'un des premiers « historiens indigènes » (Bensa, 1995). Emmanuel fut aussi l'un des interlocuteurs privilégiés d'Alban Bensa entre 1972 et 1973. C'est à lui qu'appartient le *jêmââ*, « document majeur du patrimoine oral kanak » qui a été clamé lors du festival *Melanesia 2000* qui s'est tenu à Nouméa en 1975 (*Mwà vée*, 2002 ; Gallo, 2016). La personnalité de l'orateur de Wété a inspiré J.-M. Tjibaou pour créer le personnage de Kanaké, « archétype du monde mélanésien », héros présenté dans l'ouvrage homonyme (Tjibaou et Missotte, 1976 : 9-10)¹⁹.

J'ai rappelé ici quelques-uns des nombreux événements et personnages qui ont marqué le passé de Wété, qui ont tissé des liens avec ses habitants et qui ont eu un rôle actif dans son histoire en marquant la mémoire vivante et le « dynamisme » de ce lieu. Ces contacts externes ont laissé une trace indélébile, que la tribu veut aujourd'hui rappeler et valoriser comme étant une partie intégrante du patrimoine de Wété. C'est l'une des principales et des plus originales démarches menées par une petite association locale dont j'ai le plaisir de suivre les actions depuis 2015.

Une « fièvre patrimoniale »

Cette association culturelle, appelée *Pi Wian Mââ Paarii* – expression paicî qui signifie « appréhender à travers la pratique » – est principalement composée de jeunes de la tribu et soutenue par le conseil des chefs de clan. Elle a été capable de faire converger des savoirs, des mémoires, des langages extérieurs et des dynamiques locales en contribuant à la renaissance et à la valorisation d'un certain passé. L'association est née en 2011 en réaction à la fermeture de l'école de proximité de Wété, une école publique qui permettait aux élèves d'être scolarisés sans avoir à se déplacer et à quitter leur milieu familial. Est alors née l'idée de réutiliser l'ancienne structure publique sise au cœur de Wété pour lui donner une nouvelle vie en la transformant en lieu de séjour pour des « classes découvertes » : y sont organisés des séjours culturels et naturels qui permettent de découvrir la région et de valoriser et transmettre aux jeunes géné-

16. On ne s'étonne donc pas de la présence, dans la forêt, près de la tribu, d'un petit magasin géré par un vieux Japonais qui, dit-on, employait des indigènes pour ramasser les grains de café de ses champs et leur vendait du tabac et de l'alcool.

17. Un campement de bagnards avait été construit à proximité de la tribu. La langue paicî porte des traces des contacts entre bagnards et habitants de Wété. L'existence des termes *dibrè* (les libérés) et *pöröca* (les forçats) l'atteste.

18. Le terme, du français calédonien (mais d'origine australienne), désigne essentiellement l'homme chargé de mener le bétail à cheval ou à pied (O'Reilly, 1953 : 215).

19. Le récit mythique publié dans l'ouvrage *Kanaké* sera une version différente – narrée par l'orateur Firmin Dogo Göröunâ – et déjà traduit par Guiart (1963 : 143-148). En effet, à l'époque, Bensa (1995 : 130) estimait ne pouvoir en fournir une traduction correcte.

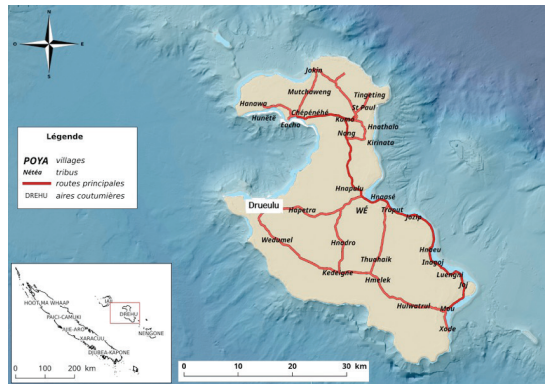
rations le patrimoine et l'histoire de la tribu. Depuis, l'association accueille chaque année des centaines de visiteurs, des écoles et des associations (kanak et non-kanak) de tout le pays.

Le projet a déclenché une intéressante dynamique impliquant la plupart des habitants de Wëté et qui rappelle la « fièvre patrimoniale » décrite par Fabre (1996 : 3) et Candau (2002 [1998] : 197-205) : une profonde exigence de laisser une trace, de récupérer, de conserver et de transmettre les histoires et les savoirs de ce lieu s'est répandue, même parmi les habitants qui ne sont pas directement engagés dans l'association²⁰. *Pi Wian Mââ Paarii* a été à l'origine de plusieurs projets de reconstruction et de valorisation du passé de la tribu, et aussi d'une véritable demande de « restitution négociée » des documents collectés par Alban Bensa dans les années 1970 dans le but de faire revivre de tels savoirs à travers les activités de l'association (Gallo, 2016). En parallèle de cette démarche patrimoniale, de véritables axes de recherche se mettent en place, menés exclusivement par des acteurs locaux, des habitants de la tribu, des experts et de simples passionnés, souvent extérieurs à l'univers des grandes institutions culturelles. Ces travaux de recherche sont dominés par l'envie de prendre les rênes des discours sur soi, d'être protagoniste et d'avoir un rôle actif dans la construction et la valorisation de sa propre histoire.

Dans cette démarche, les personnages « externes » qui ont marqué l'histoire de Wëté, dont j'ai parlé ci-dessus, deviennent partie intégrante du patrimoine de la tribu, voire de véritables mythes locaux. De même que les traces laissées par leur passage deviennent des « monuments », des vestiges anciens d'une mémoire locale faite d'échanges et de connections.

Lors de la visite de Wëté – présentée comme une des activités de l'association pendant les séjours de découverte et d'accueil – les visiteurs, guidés par un ancien, sont conduits vers les lieux remarquables de la tribu devant lesquels des mémoires locales sont racontées. Pendant le circuit, l'histoire de la région est ainsi expliquée à travers les récits des souvenirs (vécus ou transmis) liés à ces lieux. Outre la case construite à l'occasion d'une grande cérémonie coutumière, la maison où a habité Emmanuel Téâ Nëounâ, les traces d'anciennes tarodières et de champs d'igname, les visiteurs découvrent le hangar américain, l'ancienne usine à café, l'abattoir pour le bétail, le dépôt de munitions et d'autres vestiges de l'histoire, transformés ainsi en véritables « monuments » de la mémoire locale de Wëté.

Parmi les visiteurs qui, chaque année, participent aux activités de l'association, il y a des Kanak d'autres tribus et villages, de la capitale mais aussi des non-Kanak (des Caldoches, des Métropolitains et des membres d'autres communautés du pays) qui, parfois, découvrent pour la première fois le milieu tribal et son histoire. Ces personnes entrent ainsi en



CARTE 2. – Lifou, localisation et carte d'ensemble (dessinée par Grégoire Blanchard, Institut agronomique néocalédonien, 2018)

contact avec un ensemble de pratiques, de récits, de gestes et de biens (incluant des éléments extérieurs) qui leur sont présentés comme faisant partie de la culture kanak.

Cette « fièvre patrimoniale » révèle une exigence qui va au-delà du besoin de préserver (ou de retrouver) la mémoire ancienne. Les habitants engagés dans le travail de l'association ne sont pas motivés uniquement par l'envie d'être protagonistes de la réécriture du passé mais aussi de participer à la construction de l'avenir. Au travers de leur engagement, ils contribuent à l'élaboration de certains éléments culturels qui, modelés selon les défis du présent, sont considérés comme fondamentaux non seulement à conserver mais aussi à montrer, à transmettre et à partager avec les membres de la société qu'ils veulent bâtir.

Renégocier le passé à Drueulu

Allons maintenant à Lifou, et plus précisément dans la tribu de Drueulu, siège de la chefferie de Gaïca, située sur la côte ouest de l'île (carte 2).

Une composante de la culture kanak de Lifou – et généralement de la culture kanak – est sa capacité de concevoir comme étant imbriqués des principes et des concepts qui ailleurs sont souvent considérés comme s'excluant car on considère qu'ils se court-circuitent. Cela permet aux Kanak de Lifou de prendre en compte des éléments et de donner lieu à des interprétations qui paraîtraient incompatibles aux regards extérieurs, par exemple leurs narrations autour de la coutume et des religions chrétiennes (Paini, 1998). En tenant compte de cette composante, j'ai produit une analyse qui considère que des éléments du présent se greffent sur et se combinent avec ceux du passé de manière continue et flexible. Elle est donc fondée sur « les motivations, les stratégies et l'intentionnalité de sujets sociaux précisément situés dans leur temps et l'espace » (Friedman, 2002 : 232). Le but était de ne pas retomber dans

20. Cette « fièvre patrimoniale » a aussi impliqué des personnages extérieurs à la tribu (kanak et non-kanak) et a permis des croisements d'expériences très fructueux. Pour une démarche similaire dans un autre domaine (les pétroglyphes), voir Gallo (2018).

une vision dichotomique simplificatrice et réductrice de la complexité de la culture locale.

Réfléchir à partir d'un partage d'expériences sur deux situations de pratique ethnographique aide à ne pas faire de son propre terrain (envisagé comme « un espace de production de sens » (Müller, Pasqualino et Schneider 2017 : 7) un particularisme, tout en étant à l'écoute des spécificités locales. Une telle démarche permet aussi d'emprunter des chemins qui font apparaître de nouveaux objets de recherche ; en même temps, elle permet de revenir sur de vieilles questions à l'aide de nouvelles clés d'interprétation. Mon intérêt ici est d'interroger les différentes manières dont les Kanak de Lifou renégocient aujourd'hui les passés indigènes et coloniaux, en faisant appel aux récits que j'ai recueillis à différentes époques et d'éviter tout risque de « désinterlocution »²¹ (Chauvier, 2017).

Le dimanche de Pentecôte de mai 2015, pendant un grand rassemblement de la communauté catholique à Qanono (Lifou), j'ai eu un long entretien (enregistré)²² avec un interlocuteur que je connais depuis longtemps, à propos de la « réforme du mariage », comme on l'appelle localement. Il s'agit des recommandations adoptées par les trois grandes chefferies de l'île « pour donner des points de repère sur la coutume pendant le mariage », comme me l'expliqua Luatre Zöngö de Drueulu. Luatre rappela que cette réforme avait une « très longue histoire » car « les vieux avaient commencé à s'inquiéter » face à la hausse des contributions financières et qu'« il y a[va]it eu plusieurs tentatives, qui [avaie]nt échoué ». « Depuis 2013, les gens de Wetr ont repris le dossier en main » et, à la fin de la même année, le conseil du district de Gaïca a demandé à Luatre « de constituer un comité, de voir à Wetr et à Lössi si on ne peut pas faire quelque chose en commun. [...] Donc, c'est comme ça que c'est parti ». Mon interlocuteur souligna que :

« La démarche qu'on a appliquée pour ça, c'est une démarche participative, c'est-à-dire que ce n'est pas des décisions qui sont – comme on pourrait le croire – que c'est les grands chefs qui ont ..., no. [...] Pendant toute l'année 2014, nous avons fait le tour de toutes les tribus de Gaïca et puis de Lösi parce que Wetr était déjà dans une phase d'expérimentation. [...] Tous les dimanches, on est allé de tribu en tribu pour exposer les chiffres et puis le pourquoi de la réforme [...] Globalement, la raison, [...] c'est qu'il faut faire un toilettage de nos actes coutumiers pour que réapparaissent l'essentiel, les fondamentaux de notre culture. [...] L'idée centrale de la réforme, c'est [de] sauvegarder les vraies valeurs du mariage. »

Il ajouta que la réforme prenait aussi en compte la question du plafonnement des contributions financières nécessaires au déroulement de cet événement coutumier complexe. Le comité a aussi travaillé sur les catégories d'objets qui circulent lors des échanges coutumiers : celles auxquelles les Kanak sont invités

à donner plus de centralité car considérées comme nécessaires au bon déroulement d'un mariage et celles qui doivent être mises à l'écart car affaiblissant et cachant les fondamentaux de la culture kanak. Les recommandations invitent ainsi à ne plus utiliser les rouleaux de tissus pour faire le geste coutumier (voir plus loin)

« avec des ignames. Le sens, c'est la relation qui se tisse. Voilà, je te disais que le *manoo* est l'un de ces objets que l'on essaie d'écartier, [aussi] des objets et des pratiques, par exemple le *pua*²³ [...] [L'idée centrale est] la sauvegarde de vraies valeurs. »

Et Luatre de constater :

« on est dans une phase de l'histoire où chacun est appelé à mettre sa pierre pour la construction du pays. »

D'après lui, le montant d'argent qui circule entre le mois d'avril et la fin de la période des mariages à Lifou est de 300 à 400 millions XFP (soit 2,5 à 3,3 millions d'euros). Et il en conclut qu'il faut

« se poser la question [de savoir] si on est dans une posture de faire du développement ou dans une posture de consommer à tout vent. »

Questionné sur les réponses des gens aux recommandations, il constata :

« Il y a des tribus qui suivent bien, mais y en a d'autres qui suivent à peu près, [...] et il y en a d'autres ... »

Il ajouta qu'on retrouvait des divergences d'une famille à l'autre qui n'étaient pas dues à des appartenances religieuses différentes. En effet, expliqua-t-il, deux des tribus protestantes de Gaïca, celle de Hapetra et celle de Wedrumel, ont eu des réactions opposées : alors que les premières critiquaient fortement la réforme et refusaient sciemment d'y adhérer, les secondes ont choisi de la suivre. Deux ans plus tard, je suis retournée à Lifou à la même période de l'année. Les Kanak de Drueulu exprimaient alors des positions différentes ; on mentionnait des mariages qui devaient avoir lieu dans les mois suivants pendant lesquels on avait décidé d'adopter les recommandations et d'autres où on avait préféré continuer comme avant ; il y avait aussi des situations où les querelles survenues à ce propos avaient causé des mésententes et des frictions dans le lignage paternel de l'époux organisateur du mariage²⁴.

La réforme des pratiques du mariage coutumier de Lifou mérite d'être analysée en prenant en considération les différents éléments qui entrent en jeu ; ici, je me penche seulement sur ce qu'elle a fait émerger des processus singuliers de recomposition concernant la façon dont, à un niveau local, on aborde la négociation du passé face au présent et à l'avenir. Une telle analyse montre comment elle révèle un discours de réappropriation dynamique et toujours changeant.

21. Par cette expression, Chauvier désigne les formes de « négation des observés en tant qu'interlocuteurs » (2017 : 29).

22. Je remercie Waxöma Zöngö de m'avoir aidée à en faire la transcription car le son était mauvais.

23. Le *pua* est l'une des trois parties prélevées sur les contributions au mariage à la fin des cérémonies (Paini, 2017).

24. Les oncles maternels de l'époux (*mathin*) apportent une coutume importante mais ils ne participent pas à l'organisation du mariage.

À Lifou, ce travail de tissage du passé dans le présent est aussi axé sur la question de la présence missionnaire dans la vie quotidienne ; il tend à montrer que les sources de première main (entretiens de terrain et textes, édités ou non, de la période considérée) concernant les tensions et les affrontements que l'île a connus dès la moitié du XIX^e siècle avec l'établissement des missions et la question complexe de l'évangélisation, s'inscrivent dans une temporalité spécifique, comme nous le rappelle, entre autres, Alban Bensa (2006 : 53).

Cette mise en perspective temporelle est nécessaire pour éviter une vision uniforme et figée du monde kanak et correspond à une démarche qui nous ramène aux critiques très étayées de John Barker (1990). Les travaux ethnographiques de ce chercheur ont permis de prendre conscience de la nécessité de considérer l'évangélisation comme une dimension centrale de la vie des peuples indigènes de l'Océanie et ont ouvert la voie à un certain nombre de recherches dans toute la région (parmi lesquels, Fer et Malogne-Fer, 2009 ; Robbins, 2004, 2007). Il s'agit d'une démarche qui a conduit à considérer les religions introduites anciennement (catholique et protestante) comme imposées de l'extérieur, mais aussi comme part intégrale de la pensée, des pratiques et de l'expérience des insulaires. Cette démarche a également permis de nuancer et de complexifier les analyses des situations étudiées.

Les questions abordées par la « réforme du mariage » sont multiples et renvoient au rapport d'implication mutuelle que coutume et religion²⁵ entretiennent dans les discours et les pratiques des Kanak de Lifou. Cette implication est étroitement liée à l'ensemble des relations, des gestes, des paroles, des biens et des cérémonies qui, en liant les uns et les autres (humains et non-humains), donne sens à leur vie quotidienne et représente leur vision civilisationnelle.

Toutefois, les éléments culturels pris dans cette imbrication sont différemment déployés selon les circonstances historiques. En écoutant Luatre, j'ai été frappée par ce qu'il disait à propos d'une catégorie de dons – les tissus – considérés comme un de ces éléments provenant de l'extérieur et qui, dans le passé, avaient acquis une place dans les échanges de mariage mais qui, comme il le soulignait, n'appartenait pas aux Kanak. Mon étonnement relevait du fait que, dans le passé, cette catégorie de biens/dons m'avait semblé exclue du domaine du négociable ; j'aurai l'occasion de revenir sur cette question. À ce sujet, Luatre me dit :

« les pasteurs que j'ai invités pour intervenir disaient que c'est l'Église protestante qui a bouleversé les choses à cause des Océaniens qui sont arrivés, ils se sont insérés facilement, ils ont assimilé, [...] ils sont des Océaniens, avec cette facilité [...] ils ont chamboulé de l'intérieur les choses. [Au

contraire] les [missionnaires] catholiques étaient *kamadra* [blancs], ils sont restés un peu [...] ainsi [...] »

L'enjeu de cette interprétation concerne les notions de permanence et de rupture au sujet du fait colonial et présente une lecture très différente de celle qui ressortait des témoignages recueillis dans les années 1989-début des années 1990 auprès de la génération plus âgée²⁶. Mes interlocuteurs kanak, qu'ils soient protestants ou catholiques, tenaient à l'époque un discours similaire sur l'interprétation qu'ils faisaient du passé colonial et missionnaire dans la communauté de Drueulu. Cette interprétation insistait sur l'idée de permanence dans les pratiques culturelles et linguistiques de la communauté protestante et sur l'idée de rupture dans ces mêmes pratiques du côté de la communauté catholique (Paini, 1998).

Drueulu était à l'époque le seul village de Lifou où l'on trouvait à la fois une communauté protestante et une communauté catholique (un peu plus nombreuse) très actives qui se retrouvaient autour du temple pour la première et de l'église catholique pour la seconde. Comme je l'écrivais à l'époque :

« Les pratiques quotidiennes ne sont pas perçues par les Lifou en termes d'un système de référence local étouffé par des prescriptions imposées de l'extérieur, mais en termes de [...] coexistence entre éléments indigènes et chrétiens. » (Paini, 2007 : chap. 4)

Les récits des vieux à l'époque de la mise en place des accords de Matignon

En 1989, Paulqatr²⁷ Zöngö, le père de Luatre, né au début du XX^e siècle, ancien catéchiste²⁸ et à l'époque l'une des personnes les plus âgées de Drueulu, tenait un discours qui mettait l'accent sur cette idée de permanence, qu'il considérait comme étroitement liée au fait de percevoir une pratique comme locale :

« Je crois qu'il y a eu un effort chez les protestants. Tout de suite, ils se mettent à traduire la Bible. Le langage, aujourd'hui, c'est trop vieux ; c'est difficile. Il n'y a que les protestants qui savent parler le drehu. C'est la manière d'évangéliser. Chez les protestants, tout de suite, ils apprennent la langue. Tandis que nous, il y a quelques pères qui traduisent, mais c'est pas général. Ils [les protestants] ont une fierté d'avoir une religion à eux, à cause de la langue. Nous parlons français, nous parlons un langage étranger. Pour eux, c'est pas une religion étrangère, c'est la religion à eux. C'est bien planté dans la langue. » (Paul Zöngö, décembre 1989)

J'ouvre ici une parenthèse pour rappeler le début de la présence missionnaire à Lifou. À partir de 1842, avec l'arrivée de Fao, un *teacher* protestant originaire d'Aitutaki aux îles Cook et pionnier de la

25. Je me réfère à ce qu'on appelle localement les « religions historiques », c'est-à-dire les églises catholique, protestante évangélique et évangélique libre. Jusqu'à récemment à Lifou, les lignages de chefferie étaient toujours soit catholiques soit protestants.

26. À cette époque, la question des relations entre coutume et religions chrétiennes et de la façon dont elles étaient négociées par les Kanak de Drueulu était centrale dans mes recherches. Cela a été un peu moins le cas par la suite.

27. *Qatr* en drehu est le suffixe de respect pour désigner une personne âgée.

28. De nos jours, les catéchistes peuvent, au besoin, remplacer le prêtre en son absence. Au temps des missionnaires, leur rôle était plus restreint.

LMS en Nouvelle-Calédonie²⁹, la présence des missions chrétiennes devint un élément central de la vie locale de Lifou tout au long du XIX^e siècle et au-delà. Même si Fao – ou Paoo selon l'écriture de Latu Latai (2016 : 302) – fut bientôt emporté par une maladie, aujourd'hui encore, sa mémoire est très vivante et, pour la fête du 170^e anniversaire de l'arrivée de l'Évangile à Qanono (Lifou), l'Église protestante a invité les descendants de sa famille qui habitent les îles Cook.

En avril 1858, les premiers Pères maristes – Xavier Montrouzier et François Palazy – s'installèrent sur l'île et, en octobre 1859³⁰, ce furent les missionnaires britanniques William Baker et Samuel MacFarlane de la LMS, accompagnés par des *teachers* samoans, qui firent de même, respectivement à Mu et à Xepenehe. La forte présence de Samoans parmi les premiers *teachers* polynésiens imposa l'expression *hmi Samoa* (« prier à la Samoa ») ou Samoa tout court pour désigner les protestants, opposée à celle de *hmi oui-oui* (« prier à la française ») pour désigner les catholiques. La présence de missions catholiques françaises et de protestants anglais a donné lieu à une forte compétition entre les deux religions qui recouvrait les appétits coloniaux rivaux de la France et de la Grande-Bretagne (Paini, 1998)³¹.

Tous les récits recueillis sur le terrain dans les premières années 1990 auprès de protestants comme de catholiques, font référence à une époque où les *teachers*, déjà installés, faisaient partie de la vie des Lifou, et attribuent la conversion aux allégeances coutumières. Ces récits font tous appel au langage figuré des discours locaux, même si les récits protestants se distinguent par le fait qu'ils adoptent la forme de prophéties. Comme me le racontait Billy Wapotro en octobre 1989 :

« Le vieux Walewen (Wetr), avant sa mort, a appelé ses enfants : quand la chose viendra du fond de la case, il faut la prendre parce que c'est une petite tortue ; si elle vient de devant la porte, faites attention : c'est une murène. »

Dans ces tropes, la religion catholique qui arrive d'Ouvéa est représentée par une « chose » bien visible ; elle arrive devant la porte mais cache sa vraie nature de murène, de laquelle on doit donc se méfier, tandis que la petite chose qui arrive du fond de la case est une petite tortue, animal auquel les Kanak attribuent des valeurs très positives.

En 1992, le pasteur Cawidrone de Maré, ancien pasteur de Drueulu, m'en a donné une version quelque peu différente dans laquelle apparaissent de nouveaux éléments :

« Ce qui arrive de l'ouest, c'est le serpent et, si vous l'enlevez [jetez dehors], un jour, il va vous manger ; et le serpent qui nous mange, ce n'est pas le catholicisme mais l'État. Les deux religions sont arrivées avec deux symboles différents : Fao a amené la Bible, les catholiques le drapeau qui était aussi le symbole de l'État. Le catholicisme est emprisonné dans cette affaire à cause de l'État³². »

Sachant que les premiers missionnaires catholiques (la murène du texte) débarquèrent à Eacho, sur la côte ouest de Lifou, tandis que les premiers protestants (la petite tortue qui vient du fond de la case) s'établirent à Mu sur la côte sud-est, ce texte évoque à nouveau les deux modalités d'évangélisation tout en introduisant l'État colonial français de manière explicite. La Bible apportée par Fao et le drapeau associé aux catholiques appartiennent à deux puissances différentes ; celle du divin (la Bible de Fao) est acceptée, alors que celle du colonialisme (le drapeau) est refusée. Le récit donné ici par le pasteur concilie les premières religions importées et la coutume ; de ce fait, les discours chrétiens ne s'opposent pas à la pensée indigène. Ce n'est pas le catholicisme en lui-même qui est contesté ou considéré seulement comme une foi importée, mais plutôt les méthodes utilisées par les missionnaires pour diffuser la religion parmi les Lifou et le symbole choisi (le drapeau face à un livre sacré) qui font l'objet de critiques. Ces méthodes feront d'ailleurs l'objet de dénonciations et d'accusations. L'interprétation de la prophétie donnée par Cawidrone cherche à réconcilier le christianisme et la coutume, de façon à présenter le discours protestant, ainsi que le discours catholique indigène, comme des visions compatibles (Paini, 2007).

Cette lecture de l'entreprise missionnaire se trouve ainsi replacée dans son contexte colonial et tend à éviter d'importer l'opposition entre Kanak protestants et catholiques dans le présent. La rhétorique locale d'un catholicisme français qui, à l'époque des missions, se lie étroitement au projet colonial, à la différence du protestantisme britannique, traverse également certains récits des catholiques qui proposent, comme je l'ai déjà souligné, un mode de penser le rapport entre présent et passé en terme de césure (pour les catholiques) ou de continuité (pour les protestants). En outre, il faut replacer ces témoignages dans le contexte de leur recueil. Comme me l'expliqua Paulqatr :

« les animosités du passé autant que la collaboration envisagée dans le présent [je le rappelle, on est à l'époque de la mise en place des accords de Matignon] ont été acceptées au niveau local, en sachant que les pratiques imposées

29. Fao a suivi son instruction religieuse à Rarotonga (îles Cook) avant de débarquer à Maré puis à Lifou où il arriva à Mu en octobre 1842. Souvent, dans la littérature et dans la tradition orale, on parle de « l'apôtre de Lifou » comme d'un Rarotongien (MacFarlane, 1873 et Horne, 2009 [1908] : 179 ; voir aussi Whitehouse, nd.).

30. Bien que ponctuée d'échecs, l'implantation des pères maristes, dans les années 1840, fut un tournant dans l'histoire de la Nouvelle-Calédonie car elle inaugura l'établissement des Européens sur la Grande Terre (Saussol, 1969).

31. Dans les mêmes années, la « mission mélanésienne » de l'évêque anglican de Nouvelle-Zélande, George Augustus Selwyn, s'intéressait elle aussi à l'évangélisation du Pacifique sud-ouest. En 1849, Selwyn visita la Grande Terre et les Loyauté et amena cinq jeunes Kanak au Collège Saint John d'Auckland, ouvert depuis 1844 (Hilliard, 1970 : 125).

32. Pour l'orientation dans l'espace, voir Ozanne-Rivierre (1987) et Leblic (2006).

par l'appartenance à une Église donnée étaient liées à la présence des missionnaires sur l'île. » (P. Zöngö, 12/1989)

La présence/absence des missionnaires dans la vie quotidienne des Kanak de Lifou – hommes et femmes – a profondément marqué leurs comportements réciproques. Paulqatr, pour sa part, expliquait le choix de la chefferie de Gaïca d'embrasser la religion catholique en ces termes :

« La chefferie de Wetr, avertie par Ouvéa de ne pas prendre la religion qui est en train de se propager à Lifou, il faut attendre deux missionnaires en robe longue. Il [grand chef de Wetr] a vite envoyé un message à Drueulu au grand chef Zeula de ne pas embrasser la religion prêchée par Fao. Le grand chef a accepté, alors que les sujets étaient tous protestants. Il a accepté par respect. Le grand chef de Wetr n'a pas envoyé n'importe quel, il a envoyé Isamatro. » (Paul Zöngö, 12/1989)

Plusieurs éléments ressortent de ce texte riche montrant comment les Kanak ont mis en œuvre les catégories de pensée indigènes en soulignant à la fois les fidélités coutumières et les pouvoirs des chefs qui s'alignaient avec l'une ou l'autre mission. Ces récits remettent aussi en cause l'idée établie selon laquelle l'adoption d'une religion ou d'une autre résulte d'un choix pragmatique ou de l'ascendant du chef (Shineberg, 1967). Les Lifou privilégièrent et interprétèrent l'une ou l'autre religion à partir d'une pluralité de facteurs toujours connectés aux constellations de relations familiales et coutumières dépassant nécessairement le cadre de leur propre île. Une analyse plus fine demanderait de prendre en compte d'autres éléments tels que la complexité des liens coutumiers, les mécanismes de pouvoir et de contre-pouvoir, les rivalités entre les chefs et les relations commerciales entre les îles³³.

Les possibilités infinies ouvertes par *nyipi*

Un autre aspect de la réforme des pratiques du mariage drehu, notamment l'exclusion des étoffes des échanges coutumiers, doit être considéré. Ici, je me rattache à l'analyse de I. Leblic (1995) déjà présentée au début de cet article. L'introduction de nouveaux matériaux à Lifou, comme dans le reste du pays, eut pour conséquence le remplacement dans les cérémonies coutumières de quelques objets devenus rares par des objets nouveaux, tout en conservant le même code symbolique : ainsi, les tissus ont remplacé les nattes dans les échanges et les produits vivriers (riz et sucre) ont pris le dessus sur les ignames (photo 2).

Il faut rappeler que le drehu oppose la notion de *ka xep qa hnagejē* (litt. « qui/débarquer/venant de/mer ») « qui vient de la mer » pour signifier tout ce qui vient de l'extérieur (personnes, biens, plantes, nourriture) et qui a souvent une connotation négative, à celle de tout ce qui a trait à la terre à travers



PHOTO 2. – *Tro* (coutume de mariage) de la chefferie de Gaïca, Hnathalo, novembre 2007 (© A. Paini)

l'expression *ka fetra qa hnadro* (litt. « qui/se montrer/venant de/sol ») « qui sort de la terre », dans le sens de « tout ce qui est issu du pays même » (Milie et Paini, 1996)³⁴. Une analyse du terme *nyipi* « vrai » aide à approfondir cette opposition. Si, pour les Kanak de Lifou, la notion de « vrai » renvoie à celle d'« intérieur » qui s'oppose à celle de « Blancs », « étranger », « extérieur », il faut cependant remarquer que – surtout pour les générations les plus âgées – le terme *nyipi* se réfère à des éléments « domestiqués », par exemple *nyipi heetre* (la robe mission ou, aujourd'hui, robe kanak). En outre, dans les années 1990, le clivage n'était pas aussi net qu'il le semblerait car ce n'était pas la seule provenance (externe ou locale) qui était en cause ; l'origine précise de celui qui avait introduit l'objet nouveau entraînait aussi en ligne de compte. Les mêmes interlocuteurs complexifiaient les choses en introduisant une distinction entre les institutions et les biens introduits par « les Anglais » – école et religion qui ne portaient pas en soi de connotations négatives – et ce qui avait été introduit plus tard par « les Français ». Cette distinction, plus marquée chez les hommes, était à l'époque pratiquement inexistante chez les jeunes interviewés.

Cependant, ce repositionnement des Lifou vis-à-vis de ce qui provient de l'extérieur dépend aussi du contexte d'interaction et des interlocuteurs impliqués : en effet, l'articulation entre l'intérieur et l'extérieur prend en considération l'appartenance que l'on juge prioritaire en fonction des circonstances ; ainsi, à l'échelle de l'île, de manière générale, le lien mis en avant est l'appartenance à une chefferie³⁵.

Dans les années 1990 et 2000, les étoffes faisaient partie du paysage des fêtes de mariage. Elles étaient considérées comme des objets qui entraînent dans la catégorie des biens nécessaires dans chaque coutume de mariage. Lors des échanges coutumiers jalonnant le mariage, les différents groupes arrivaient à apporter leur *tro* (coutume de mariage), composé d'argent, d'étoffes, d'ignames et d'autres biens. Les tissus, venus de l'extérieur mais domestiqués, sem-

33. Sujet abordé du point de vue des pratiques quotidiennes des hommes et des femmes de Drueulu dans Paini (2003a-b et 2007).

34. Sur la notion « d'ailleurs » et « choses d'ailleurs » pour les Kanak païci, voir Leblic (2006).

35. J'ai approfondi cette question par rapport à la mise en place des provinces en 1989-1990 dans Paini (2007).

blaient faire partie intégrante de la catégorie des biens de valeur (Gnecchi-Ruscone et Paini, 2017) et je tendais à les considérer comme exclus du domaine du négociable. La littérature semblait conforter ce point de vue :

« un tissu qui est imprégné de valeurs tant indigènes qu'exogènes, imprégné de continuité et de rupture et saturé de luttes en cours concernant des personnes genrées et incarnées et des choses sensuelles et belles. » (Jolly, 2014 : 454)

La « réforme du mariage », au contraire, montre que cette adoption est dynamique et que ce qu'on a accepté et adopté peut être à nouveau renégocié. En 1989-1990, la question était de savoir comment relater le passé face au pari du présent (la mise en place des accords de Matignon et des nouvelles institutions provinciales) ; aujourd'hui, l'enjeu est de se tourner vers l'avenir et ses incertitudes, avec le repositionnement vis-à-vis du passé que cela suppose. Mon interprétation est que celui-ci prend en compte soit les relations entre les Kanak, soit celles avec les étrangers. En effet, la réforme du mariage placée dans ce cadre implique une ré-articulation du rapport entre coutume et religion chrétienne (catholique et protestante). On ne peut ainsi comprendre les différentes interprétations partagées par mes interlocuteurs qu'après les avoir resituées dans leur propre contexte et leur temporalité spécifique.

La manière de remettre en jeu un élément aussi enraciné dans les échanges locaux que les étoffes a à voir avec l'articulation entre intérieur et extérieur dans un moment historique où le pari, c'est l'avenir du pays, et le modèle de société revendiqué par les Kanak à l'extérieur et assumé dans leurs pratiques quotidiennes. Ainsi, dans le présent, les récits du passé façonnent l'avenir.

Conclusion

Les deux parcours ethnographiques présentés et mis en regard par les deux auteurs montrent comment ce croisement d'expériences, de perspectives et de données de terrain peut être fertile pour une réflexion anthropologique ancrée dans le présent. Les deux auteurs ont voulu configurer ces comptes rendus ethnographiques en ne diluant pas les spécificités et les différences mais en faisant émerger dans le présent quelques tendances communes aux Kanak des deux contextes présentés ici. En dépit de perspectives historiques différentes, ces deux études révèlent qu'une volonté de plus en plus forte émerge chez les Kanak des deux contextes ethnographiques étudiés, de resituer des éléments du passé relatifs aux échanges qui ont jalonné leur histoire et de les recontextualiser. Plus globalement, il en ressort un intérêt croissant pour une réinterprétation du passé face au défi de la nouvelle société à laquelle ils et elles veulent participer activement.

Dans le contexte de Wété, cette perspective met en évidence non seulement un intérêt de plus en

plus vif des habitants pour leurs propres histoires et mémoires, mais permet aussi de comprendre comment des éléments du passé, réinterprétés dans le présent à la lumière des défis futurs, acquièrent un sens nouveau. En effet, cette gestion du passé se révèle très efficace pour l'action de valorisation menée aujourd'hui par les acteurs de l'association. Dans le contexte de Drueulu, une ethnographie au long cours (depuis 1989), permet elle aussi, avec plus de profondeur historique toutefois, d'historiciser la relation que les interlocuteurs de Lifou entretiennent avec leur passé et de réaliser que le défi de l'avenir remet en cause les négociations locales des composantes de leurs pratiques et leurs interprétations. Cette perspective élargit l'horizon et permet de voir non seulement le dynamisme de cette ré-articulation du passé, mais aussi que celle-ci n'est pas forcément centrée sur une transformation des données historiques mais plutôt sur leur réinterprétation par rapport aux différents enjeux du présent.

En effet, les deux situations ethnographiques, même si elles ouvrent vers des problématiques concernant la gestion du passé, n'acquièrent du sens que par rapport aux défis de l'avenir mobilisés par l'attente du référendum. On parle ici de l'ensemble des relations, des mémoires, des gestes, des biens et des cérémonies qui donnent sens à la vie quotidienne et contribuent à créer un nouveau projet de société. Avec des langages, des protagonistes et des voix différentes, ces deux terrains ethnographiques ainsi présentés parlent de la même chose : d'hommes et de femmes engagés, à travers leurs pratiques locales de réarticulation et de valorisation des composantes de leur passé, dans la construction d'une idée de civilité qui est propre au pays. Ces tentatives s'appuient sur des démarches de gestion originelle du passé qui permettent d'intégrer des éléments extérieurs (même si certains sont liés à des conflits et à des souffrances) dans le fil de la narration locale.

L'engagement, culturel et social avant que d'être politique, de nos interlocuteurs et interlocutrices relève ainsi d'une exigence d'être les protagonistes actifs de la construction d'une nouvelle nation, mais aussi de leur conviction que, d'une manière ou d'une autre, cette démarche conduira à la reconnaissance d'une pleine souveraineté (Mokkadem, 2009).

Ce croisement d'expériences est ainsi un moyen, théorique et pratique, de construire une forme de comparaison entre différents contextes (sans pour autant concevoir une narration unique), outil qui nous a permis de voir autrement l'engagement quotidien des Kanak et d'imaginer ainsi les possibles contours de l'avenir du pays. Les situations décrites et analysées dans ce texte et les résonances produites par leur croisement nous ont ainsi rappelé le projet visé par Jean-Marie Tjibaou d'une nouvelle pratique politique de la souveraineté très clairement résumé par Hamid Mokkadem :

« Formuler la culture pour reformuler la politique, convertir la révolution permanente en reformulation permanente kanak. » (Mokaddem, 2009 : 41)

Remerciements

Nous tenons à remercier nos interlocuteurs kanak, tant à Wëté qu'à Drueulu, pour nous avoir accueillis parmi eux et avoir partagé leur temps et connaissances avec nous. Merci également aux trois lecteurs anonymes et à Ch. Jourdan pour sa relecture attentive.

BIBLIOGRAPHIE

- ADCK, 2002. Hommage à Emmanuel Naouna et à Antoine Goromodo. Histoire des ancêtres, *Mwà Vëé* 32, pp. 6-21.
- BARKER John (ed.), 1990. *Christianity in Oceania*, Lanham, University Press of America.
- BENSA Alban, 1995. Emmanuel Naouna : un « grand kanak » au cœur du festival », *Journal de la Société des Océanistes* 100-101, pp. 128-132.
- , 2006. *La fin de l'exotisme*, Toulouse, Anacharsis Éd.
- , 2014. Un ethnologue en Nouvelle-Calédonie. Morale de l'engagement et pratique ethnologique. Entretien, *Communications* 94, pp. 149-160.
- BENSA Alban et Atéa A. GOROMIDO, 2005. *Histoire d'une chefferie kanak*, Paris, éd. Karthala.
- BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1988. De l'histoire des mythes, narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 106-107, pp. 163-195.
- , 1995. *Les Filles du Rocher Até. Contes et récits paicî*, Paris-Nouméa, éd. Geuthner-ADCK.
- CANDAUX Joël, 2002 [1998]. *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium libri (trad. française 1998).
- CHAUVIER Éric, 2017. *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Toulouse, Anacharsis Éd.
- CHEYNE Andrew, 1971 [1842]. *The Trading Voyages of Andrew Cheyne, 1841-1844*, D. Shineberg (ed.), Canberra, ANU Press.
- CLIFFORD James, 1982 [1992]. *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Durham, Duke University Press (trad. franç. 1987).
- DAUPHINÉ Joël, 1989. *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan.
- DEMMER, Christine, 2010. Le Conflit foncier de Forêt Plate, in E. Faugère et I. Merle (éds), *La Nouvelle-Calédonie vers un destin commun ?*, Paris, éd. Karthala, pp. 172-184.
- FABIAN Johannes, 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press (trad. française 2006).
- FABIETTI Ugo, 2012. Errancy in Ethnography and Theory. On the Meaning and Role of 'Discovery' in Anthropological Research, in H. Hazan and É. Hertzog (éds), *Serendipity in Anthropological Research. The Nomadic Turn*, Burlington, Asghate, pp. 15-30.
- FABRE Daniel, 1996. Introduction, in D. Fabre (éd.), *L'Europe entre culture et nations*, Paris, Éd. de la MSH, pp. 1-6.
- FAUGÈRE Elsa and MERLE Isabelle (éds), 2010. *La Nouvelle-Calédonie vers un destin commun ?*, Paris, Karthala.
- FER Yannick et Gwendoline MALOGNE-FER (éds), 2009. *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- FRIEDMAN Jonathan, 2002. Y a-t-il un véritable hawaïen dans la salle ?, in C. Hamelin et E. Wittersheim (éds), *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan, Cahiers du Pacifique Sud contemporain 2, pp. 207-245.
- GALLO Matteo, 2016. Il ritorno di Caa Pwädé. Un caso di restituzione negoziata del sapere antropologico in Nuova Caledonia, *L'Uomo* 2, pp. 69-88.
- , 2018 (à paraître). Le pierres ricordano. Una storia sui *pétroglyphes* della Nuova Caledonia, in A. Iuso (éd.), *Patrimonializzare la Storia*, Roma, Cisu.
- GARNIER Jules, 1875. *Voyage autour du monde. Océanie : les Iles des Pins, Loyalty et Tahiti*, Paris, Plon.
- GNECCHI-RUSCONE Elisabetta and Anna PAINI (éds), 2017. *Tides of Innovation in Oceania: Value, Materiality and Place*, Canberra, ANU Press.
- GUIART Jean, 1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie.
- , 1992. *La chefferie en Mélanésie*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- HADFIELD Emma, 1920. *Among the Natives of the Loyalty Group*, London, Macmillan.
- HILLIARD David, 1970. Bishop G.A. Selwyn and the Melanesian Mission, *New Zealand Journal of History* 4 (2), pp. 120-177.
- HORNE C. Silvester, 2009 [1908]. *The Story of the London Missionary Society*, London, London Missionary Society.
- HOWE Kerry Ross, 1977. *The Loyalty Islands. A History of Cultural Contacts 1840-1900*, Canberra, ANU.
- IRD, 2012. *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, Marseille, IRD Éd.
- JOLLY Margaret, 2014. A Saturated History of Christianity and Cloth in Oceania, in H. Choi and M. Jolly (eds.), *Divine Domesticities: Christian paradoxes in Asia and the Pacific*, Canberra, ANU Press, pp. 429-454.
- LATAI Latu, 2016. *Covenant Keepers: A History of Samoan (LMS) Missionary Wives in the Western Pacific from 1839 to 1979*, PhD Thesis, ANU.
- LEBLIC Isabelle, 1995. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers du LACITO. Revue d'ethnolinguistique* 7, pp. 87-111.
- , 2000. Le dualisme matrimonial paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155, pp. 183-204.

- , 2006. Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie, in S. Naim (éd.), *La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistique et anthropologique*, Leuven, Peeters, pp. 63-79.
- LEENHARDT Raymond, 1980. *Au vent de la Grande Terre*, Paris, Chez l'auteur.
- LEMIRE Charles, 1884. *Voyage à pied en Nouvelle-Calédonie et description des Nouvelles-Hébrides*, Paris, Challamel Ainé.
- MACFARLANE Samuel, 1873. *The Story of the Lifu Mission*, London, Nisbet & Co.
- MILIE Imelda and Anna PAINI, 1996 (13-15 déc.). *Kaxep qa hnagëje* (everything that comes from the sea); or foreignness as articulated by Lifuans, présentation orale conjointe à la conférence esfo, Copenhagen.
- MOKADDEM HAMID, 2009. *Pratique et théorie kanak de la souveraineté*, Nouvelle-Calédonie, province Nord.
- MUCKLE Adrian, 2010. La « Dernière Révolte » de Kanaky Nouvelle-Calédonie : une vision de conflits passés dans un avenir commun, in E. Faugère et I. Merle (éds), *La Nouvelle Calédonie vers un destin commun ?*, Paris, éd. Karthala, pp. 39-60.
- MÜLLER Bernard, Caterina PASQUALINO et Arnd SCHNEIDER (éds), 2017. Introduction, in *Le terrain comme mise en scène*, Lyon, PUL, pp. 5-17.
- O'REILLY Patrick, 1953. Le français parlé en Nouvelle-Calédonie. Apports étrangers et vocables nouveaux. Archaïsmes et expressions familières, *Journal de la Société des Océanistes* 9, pp. 203-228.
- OZANNE-RIVIERRE Françoise, 1987. L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace. Quelques exemples océaniques, *Cahiers du Lacito* 2, pp. 129-155.
- PAINI Anna, 1998. Praying Samoa and Praying 'Oui-Oui'. Making Christianity Local on Lifou (Loyalty Islands), in V. Keck (ed.), *Common worlds and Single Lives*, Oxford, New York, Berg, pp. 171-206.
- , 2003a. Rhabiller les symboles. Les femmes kanak et la robe mission à Lifou, Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 117 : *Nouvelle-Calédonie 150 ans après la prise de possession*, pp. 233-253.
- , 2003b. The Kite is Tied to You' : Custom, Christianity and Organization among Kanak Women of Druueulu, Lifou, New Caledonia, *Oceania* 74 (1/2): *Women's Groups and Everyday Modernity in Oceania* (B. Douglas ed.), pp. 81-97.
- , 2007. *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*, Torino, Le Nuove Muse.
- , 2014. Quotidienneté KNK revisitée, in *Héritage d'une mission. James et Emma Hadfield, îles Loyauté, 1878-1920*, Nouméa, MNC, pp. 118-127.
- , 2017. Re-dressing Materiality: Robes Mission from 'Colonial' to 'Cultural' Object, and Entrepreneurship of Kanak Women in Lifou, in E. Gnechi Ruscone et A. Paini (eds), *Tides of Innovation in Oceania: Value, Materiality and Place*, Canberra, ANU Press, pp. 139-178.
- RIVIERRE Jean-Claude, 1983. *Dictionnaire paicî-français (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, SELAF.
- RIVOAL Isabelle and Noel B. SALAZAR, 2013. Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity, *Social Anthropology*, 21 (2), pp. 178-185.
- ROBBINS Joel, 2004. *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, Londres, University of California Press.
- , 2007. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity, *Current Anthropology* 48 (1), pp. 5-38.
- SAND Christophe, BOLE Jacques et OUETCO André, 2000. Les sociétés préeuropéennes de Nouvelle-Calédonie et leur transformation historique : l'apport de l'archéologie, in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak*, Paris, éd. de la MSH.
- SAND Christophe et al., 2017. Le « cycle de jade » kanak. Réévaluation archéologique d'un réseau d'échanges traditionnels (Mélanésie du Sud), *Journal de la Société des Océanistes* 144-145, pp. 269-298.
- SARASIN Fritz, 1915. Les îles Loyalty, in *Actes de la Société helvétique des sciences naturelles*, Genève, 2, pp. 9-14.
- SAUSSOL Alain, 1969. La mission mariste et la colonisation européenne en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 25, pp. 113-124.
- SHINEBERG Dorothy, 1967. *They Came for Sandalwood. A Study of the Sandalwood Trade in the South-Pacific 1830-1865*, Melbourne, Melbourne University Press.
- SORIANO Éric, 2000. Tisser des liens politiques. Mobilisation électorale et vote mélanésien (1946-1958), in A. Bensa et I. Leblic (éds), *En pays kanak*, Paris, éd. de la MSH.
- THOMAS Julian, 1886. *Cannibals and Convicts. Notes of Personal Experiences in the Western Pacific*, London, Cassell.
- THOMAS Nicholas, 1989. *Out of time. History and evolution in anthropological discourse*, The University of Michigan Press (trad. française, 1998).
- TJIBAOU Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1976. *Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Paapeete, éd. du Pacifique.
- VAN ANDEL Pek et Danièle BOURCIER, 2011. Le long voyage d'une notion. La sérendipité, de la fiction à la science, in P. Van AnDEL et D. Bourcier (éds), *La Sérendipité, le hasard heureux*, Paris, Hermann Éditeurs, pp. 41-51.
- WHITEHOUSE John Owen, ms, nd. History of Niue to 1894 and the Loyalty Islands to 1896, Microfilm, Canberra, PMB 149.
- ZORN Jean-François, 2008. La mission protestante dans le Pacifique : perte et recombinaison des identités sociopolitiques, culturelles et religieuses, in F. Douaire-Marsaudon, A. Guillemin et C. Zheng (éds), *Missionnaires chrétiens. Asie et Pacifique XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éd. Autrement, pp. 65-86.