

**Hamid Mokaddem** est agrégé de philosophie et docteur en anthropologie et ethnologie, un des axes de ses recherches en anthropologie politique porte sur les devenir et transformations des trajectoires des acteurs pluriels en Océanie, plus précisément en Nouvelle-Calédonie.

**Mots-clés** : accord de Nouméa — Nouvelle-Calédonie — anthropologie politique — peuple kanak — communautés calédoniennes

## Le moment critique de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie

**Hamid Mokaddem,**  
*université de la Nouvelle-Calédonie/CNEP (Centre des Nouvelles Études pour le Pacifique)*

### L'anthropologie politique à la Nouvelle-Calédonie<sup>1</sup>

**A**fin de poursuivre une des pistes tracées par *Le Moment critique de l'anthropologie* de Francis Affergan (2012), je voudrais forcer l'interprétation de la catégorie de « moment critique » pour l'infléchir vers la compréhension d'une pratique parmi d'autres de l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie. L'œuvre de Francis Affergan nous exhorte à faire en sorte que l'anthropologie exerce un renouvellement critique de ses méthodes, objets et procédures pour éviter le double écueil de l'essayisme et du scientisme. En Nouvelle-Calédonie, l'anthropologie doit faire « le pari politique sur l'intelligence », pour reprendre l'expression de Jean-Marie Tjibaou (1996), homme politique kanak dont Aimé Césaire avait tracé un portrait saisissant (1990). L'occasion de rendre un hommage aux travaux de Francis Affergan va me permettre de décrire le métier d'anthropologue confronté aux devenir des communautés en Nouvelle-Calédonie. La Nouvelle-Calédonie est un archipel d'Océanie, une île d'Océanie dans l'histoire (Hau'ofa, 1993; Sahlins, 1989), situé à un moment « post-colonial » ou, plus précisément dit, à un moment critique de son histoire. Ce moment oblige l'anthropologie à renouveler son approche pour ne pas être distancée par son objet qui définit sa discipline, objet par excellence de la discipline selon Francis Affergan, à savoir « le sujet humain » (Affergan, 2012 : 8).

Les catégories de « destin commun » et de « communauté de destin », qui sont les maîtres-mots du dispositif politique mis en place par la France en Nouvelle-Calédonie, fonctionnent comme des mots d'ordre (Deleuze et Guattari, 1980 : 95-109), au point que nous devons déconstruire ces catégories pour expliquer sans tomber dans le journalisme ce qui est en train de se passer sur une scène politique dont les tensions locales sont pourtant en rapport avec les tensions globales (Salaün, 2013 : 16). Le dispositif politique, communément appelé « accord de

<sup>1</sup> Je reprends délibérément la préposition « à » en référence explicite au premier travail ethnographique de Francis Affergan, *Anthropologie à la Martinique* (Affergan, 1983), préfacé par Georges Balandier, qui explique l'ambiguïté du terrain et du rapport au lieu (Balandier, 1983 : XIII). Tout l'article est un hommage au travail ethnographique de Francis Affergan et essaie d'explicitier en miroir les nombreux points de recoupement avec ce que je pratique à la Nouvelle-Calédonie.

Nouméa », signé dans le chef-lieu par les légitimités politiques en présence est un pacte de paix, qui suspend une situation de guerre civile pour mettre en œuvre un transfert évolutif de la souveraineté de la France à la Nouvelle-Calédonie. C'est ce contexte politique du transfert de souveraineté qui contraint l'anthropologie à remettre en chantier les méthodes ethnographiques classiques (monographie et ethnographie d'un seul terrain), pour comprendre comment les peuples et communautés vivent et font l'épreuve du devenir politique. Il s'agit en quelque sorte de rendre intelligible le monde pluriel (Affergan, 1997). Le monde pluriel dont il s'agit ici est délimité par les territorialités et les frontières d'une souveraineté partagée entre la France, la Nouvelle-Calédonie et la Kanaky, nom de la souveraineté revendiquée par la majeure partie du peuple kanak. L'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie, située précisément à ce moment critique, se doit d'opérer un retour sur soi pour repenser les concepts constitutifs de son objet, à savoir les peuples/populations/communautés dont les rapports sociaux sont structurés et sous-tendus par des rapports de forces ethnico-culturelles. À qui veut pratiquer une anthropologie soucieuse de comprendre les devenirs, les transformations et les conversions des communautés en peuple, obligation est faite de renouveler les procédures de l'anthropologie politique, pour tenir compte des jeux de superpositions des catégories de peuple/communauté et de population. En effet, les devenirs des trajectoires collectives se trouvent être superposés par un dispositif, par l'entremise duquel les « gouvernementalités », technologies politiques héritées du XVIII<sup>e</sup> siècle, si on suit les enquêtes archéologiques et généalogiques de Michel Foucault, administrent non plus des « peuples » et « communautés » mais des « populations », « nouveaux sujets politiques » (Foucault, 2004 : 44). En Nouvelle-Calédonie, le dispositif de pouvoir agence les calendriers des rituels électoraux qui anticipent et précèdent le référendum sur la souveraineté.

Pour se démarquer des analyses classiques focalisées autour des partitions politiques et évolutions institutionnelles, l'enquête anthropologique doit expliquer ce qui est en train de se jouer sur les terrains et espaces pluriels. En Nouvelle-Calédonie, les devenirs des peuples et communautés sont les nouveaux objets/sujets de l'anthropologie. Au point que je prendrai le risque de nommer l'anthropologie politique à la Nouvelle-Calédonie une anthropologie du sujet, voire du sujet humain.

La citoyenneté calédonienne, pivot de l'accord de Nouméa, paraît être l'expression possible des rapports intercommunautaires dont l'histoire récente peut être résumée par l'histoire sociale des relations conflictuelles entre le peuple kanak et l'ensemble des communautés (Mokaddem, 2015). Depuis la séquence d'événements révolutionnaires, les positionnements entre peuple kanak et communautés calédoniennes ont manifesté un malentendu culturel qui est le soubassement des rapports coloniaux et postcoloniaux. J'appelle moment critique de l'anthropologie en Nouvelle-Calédonie les transformations des rapports intercommunautaires contemporains des séquences d'événements des accords de paix civile, transformations qui nous obligent à une autre pratique de l'anthropologie pour comprendre au moins deux choses. La première qui est de rendre compte, en d'autres termes que les théories philosophico-juridiques, de la construction d'une souveraineté qui structure et traverse de manière diffuse les devenirs politiques des trajectoires collectives. La seconde qui est de redéfinir la catégorie de « sujet

humain », sans revenir, par-delà le style structuraliste, à un humanisme suspect dans la mesure où il cautionnerait une philosophie veule des droits de l'homme (Affergan, 2003). Je vais d'abord retracer une brève histoire des problématiques traitées par l'anthropologie en Nouvelle-Calédonie pour évoquer ensuite la possibilité d'une anthropologie soucieuse de comprendre les devenir des trajectoires collectives qui sont mobilisées autour du concept de souveraineté.

### Une brève histoire des problématiques anthropologiques en Nouvelle-Calédonie

L'ethnologie par son histoire est reliée aux jeux institutionnels entre les puissances de tutelle et leurs périphéries des outre-mer. En Océanie, plus précisément en Océanie française, l'ethnologie a servi à civiliser et à comprendre les « mœurs » et « coutumes » des populations autochtones, afin de mieux les asservir et les normer dans les processus d'intégrations religieux et juridiques. Il ne s'agit pas de se poser en tribunal de la raison pour juger ce fait avec nos yeux de modernes ou de post-modernes. Il s'agit d'évaluer et de mesurer les relations entre anthropologie et politique.

L'ethnologie de la Nouvelle-Calédonie fut d'abord missionnaire avec pour but de décoder les signes des cultures autochtones pour pouvoir les civiliser et les évangéliser. Les travaux des pères maristes puis des pasteurs protestants furent linguistiques, pour traduire les textes religieux en langues vernaculaires, et ethnologiques, pour expliquer, selon la locution du Père Lambert (1822-1903), les « mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens » — « Néo-Calédoniens » désignant les ancêtres des Kanak d'aujourd'hui. Les prises de possession des corps et des âmes le furent grâce au travail missionnaire et ethnologique (Lambert, 1976).

Les travaux ethnologiques allant de 1900, date de la publication de *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens* du prêtre mariste Lambert à 1930, date de *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, premier travail universitaire du pasteur Maurice Leenhardt (1878-1954), étaient tributaires d'une anthropologie évolutionniste où les primitifs devaient passer du stade d'« évolués » au stade de « civilisés » pour se convertir au christianisme et abandonner les rituels païens des croyances, superstitions et coutumes animistes. Le pouvoir des *yarik* (sorcelleries en langue fwâi, une des langues parlées dans le Nord de la Nouvelle-Calédonie) devait être remplacé par le pouvoir spirituel de Dieu. La connaissance des coutumes et mœurs kanak se fit à travers l'œuvre des missionnaires. L'incidence chrétienne sur les formations des cadres politiques kanak est à noter. Alphonse Rouel (1913-1969), prêtre mariste et photographe, était qualifié par le leader nationaliste kanak, Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), comme « son maître » qui « nous a appris à beaucoup réfléchir » (Tjibaou, 1996 ; Mokaddem, 2005). On ne doit pas oublier que Jean-Marie Tjibaou fut le premier Kanak à s'être formé à l'ethnologie à Lyon et à Paris de 1967 à 1969 avec entre autres comme professeurs d'ethnologie Roger Bastide et Jean Guiart (Mokaddem, 2007). Ce dernier, disciple de Maurice Leenhardt, est l'auteur d'une monumentale *Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud* (Guiart, 1992). À côté ou en parallèle des missionnaires, les « hommes de culture », évoqués par le point 2 du « Préambule » de l'accord de Nouméa (1998) — qui oublie les « femmes de culture » comme Louise Michel, communarde déportée et auteure des *Légendes et chants de Gestes canaques* (1884, 2006) —, ont ethnographié le peuple

kanak selon les critères épistémologiques et les histoires des mentalités du siècle colonial. James Jasper Atkinson (1844-191), riche éleveur anglais que Freud mentionne dans *Totem et Tabou* (1912-1913), ou encore Éric Rau (1906-1988), juriste universitaire, auteur en 1944, des *Institutions et coutumes canaques*, ont contribué à éclaircir les zones d'ombres de la colonisation par des interprétations des règles et pratiques qui structurent les croyances et comportements parfois ritualisés du monde kanak<sup>2</sup>. La « coutume » est le nom générique que les Occidentaux — les auteurs et acteurs des puissances de tutelle — ont donné à l'ensemble normatif des pratiques, des échanges et des rituels ordonnant les rapports sociaux autochtones. Les réflexions de Leenhardt (1985) sur la personne et le mythe ont nourri les constructions juridiques sur la personne de statut coutumier qui s'appuient sur la reconnaissance d'une définition autochtone du lien de la personne aux échanges et à la terre. Par ailleurs, les élaborations contemporaines d'un socle identitaire kanak, au même titre que certaines lignes du « Préambule » de l'accord de Nouméa, doivent beaucoup aux analyses ethnographiques qui décrivent les institutions et valeurs kanak.

Des années quatre-vingt à nos jours, la Nouvelle-Calédonie a fait l'objet de nombreuses thèses d'anthropologie sociale et culturelle qui se sont focalisées sur des objets ou des thématiques post-coloniales ou post-modernes : de la violence aux conflits de genres dans les rapports sociaux. Il faudrait écrire une fiche sur les auteurs et travaux ethnologiques pour rendre justice à ces contributions scientifiques considérables. L'anthropologie, en tant que discipline scientifique qui permet de comprendre les jeux des identités et des rapports à l'autre, contribue à dénouer et analyser les interrelations compliquées entre système occidental dominant et système kanak encore dominé. On reste interloqué d'une telle production scientifique dans une séquence aussi courte de 1989 à 2015 et au sujet d'un si petit pays. Les thèses et travaux de Denis Monnerie, Isabelle Leblic, Michel Naepels, Marie Salaün, Christine Demmer, Isabelle Faugère sans compter les travaux sur le genre de Christine Hamelin et Christine Salomon, et j'en oublie, découpent à leur manière des objets d'étude qui renouvellent et innovent notre compréhension des transformations culturelles des rapports sociaux des pays kanak<sup>3</sup>. Malgré leurs percées notoires, les analyses anthropologiques de compréhension des interrelations entre pays kanak et espaces sociaux européens semblent encore rester en arrière-plan. Pour le dire autrement, les compréhensions

<sup>2</sup> « Des hommes et des femmes sont venus en grand nombre, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle, convaincus d'apporter le progrès, animés par leur foi religieuse, venus contre leur gré ou cherchant une seconde chance en Nouvelle-Calédonie. Ils se sont installés et y ont fait souche. Ils ont apporté avec eux leurs idéaux, leurs connaissances, leurs espoirs, leurs ambitions, leurs illusions et leurs contradictions. Parmi eux certains, notamment des hommes de culture, des prêtres ou des pasteurs, des médecins et des ingénieurs, des administrateurs, des militaires, des responsables politiques ont porté sur le peuple d'origine un regard différent, marqué par une plus grande compréhension ou une réelle compassion. » Point 2 du Préambule de l'accord de Nouméa, signé le 5 mai 1998 entre l'État français, le FLNKS (Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste) et le RPCR (Rassemblement Pour la Nouvelle-Calédonie dans la France). Pour les références de Freud à Atkinson (Freud, 1993 ; Atkinson, 1903a et 1903b ; Mokaddem, 2001) et pour le texte de Rau ([1944] ; 2005).

<sup>3</sup> Je ne suis pas exhaustif, à supposer que l'exhaustion soit possible, tant les publications sur la Nouvelle-Calédonie sont en quantité non négligeable. Je renvoie aux livres collectifs et articles qui essaient de synthétiser les travaux anthropologiques contemporains (Alban Bensa et Isabelle Leblic, 2000 ; Naepels, 2010 : 245-258). Les livres les plus récents démontrent la diversité des approches anthropologiques au sujet de la Nouvelle-Calédonie (Salaün, 2013 ; Naepels, 2013 ; Bensa *et al.*, 2015).

des rapports sociaux mixés, pourtant ségrégués par l'histoire des dispositifs coloniaux dont le legs et l'héritage sont encore présents, restent encore peu suffisamment explorés. Des communautés transportées au XIX<sup>e</sup> siècle pour la colonisation pénale et la main-d'œuvre du nickel aux citoyens nationaux français qui tentent une seconde chance sociale au XXI<sup>e</sup> siècle, l'histoire des rapports démographiques de force minore le peuple originel présent depuis 3500 ans — peuple dont les relations d'échange se sont transformées. Depuis la montée en puissance du nationalisme des années 80, le peuple kanak est devenu un peuple national, qui estime que la souveraineté lui a été confisquée par la mise en place de spoliations foncières et des technologies politiques, le soi-disant « code de l'indigénat », transporté de l'Algérie en Nouvelle-Calédonie, étant une technologie de pouvoir parmi d'autres. Le peuple revendique, malgré les traités de paix successifs (accord de Nainville-les-Roches en 1983, de Matignon-Oudinot en 1988 et de Nouméa en 1998), une souveraineté qu'il dénomme depuis 1985 « Kanaky ».

L'extrême difficulté de l'exercice anthropologique est de penser ensemble les jeux d'articulations entre constitution du peuple en peuple national kanak et la transformation graduelle des déportés et transportés en colons qui ont fait souche puis en communautés calédoniennes. Aujourd'hui, la France expérimente un dispositif de pouvoir pour que les communautés en présence transforment les rapports conflictuels en rapports de paix civile et construisent ensemble une « communauté humaine », mot employé dans le préambule de l'accord de Nouméa. Il resterait à mesurer les conditions de possibilité de réussite de ce pari politique.

Je ne m'intéresse ici qu'aux relations qui concernent les cadres et perspectives des recherches anthropologiques articulées autour d'une souveraineté superposée au dispositif politique de l'accord de Nouméa. Comment penser autrement la souveraineté sans rétrograder vers les théories du contrat social héritées des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ni reprendre les théories anthropologiques classiques du pouvoir et des normes juridiques ?

### **Théorie et pratique : penser autrement la souveraineté en tant qu'objet anthropologique**

Il ne s'agit pas de tomber sous le coup des critiques foucaaldiennes et de faire abstraction des biopolitiques pour revenir, par-delà trois siècles, aux théories sur les constitutions et nationalismes politiques. Les enquêtes de terrain que j'ai pu mener et que j'essaie encore de mener, couplées avec les observations directes des tensions politiques, me conduisent à dire que, d'une part, les communautés ethniques le sont devenues par les technologies des transportations, par les mesures ségréguées du code de l'indigénat, par les administrations des populations pénales et civiles et par les contrats de travaux forcés pour l'économie du nickel et que, d'autre part, le mouvement de montée en puissance du peuple kanak, qui revendique depuis 1985 sa souveraineté nationale, oblige l'anthropologie à considérer ce moment critique dans toute sa complexité.

On assiste à un double mouvement contradictoire et superposé, la constitution du peuple kanak qui convertit les pays et groupes autochtones en peuple national et l'ensemble des communautés que l'administration coloniale a catégorisées en matricules puis en communautés ethniques qui constituent progressivement le

peuple calédonien. Pourtant, les technologies de pouvoir, qui se sont appuyées et qui, dans une certaine mesure, s'appuient encore sur les sciences sociales (démographie, statistique, sociologie et, on l'a vu, ethnologie), administrent en les régulant les populations. L'héritage de ces régulations se manifeste actuellement avec le point névralgique qu'est la polémique actuelle autour des inscriptions des citoyens dans le corps électoral qui sera consulté par le référendum dit de sortie de l'accord de Nouméa.

Le premier exercice est de dénouer ou de déconstruire pour dissocier les jeux des superpositions entre les théories implicites de la souveraineté qui motivent l'écriture de l'accord politique de Nouméa et les nouveaux paradigmes des actions des acteurs politiques — par acteurs, j'entends les sujets humains — idée sur laquelle je reviendrai en conclusion. Les technologies de pouvoir mises en œuvre mériteraient une enquête généalogique pour comprendre les transformations qui ont eu lieu, du code de l'indigénat aux rituels et mécanismes juridiques électoraux.

Les théories de la souveraineté, implicites à l'accord de Nouméa, héritent des philosophies et théories politiques qui reprennent notamment à Rousseau le concept de contrat social pour résoudre l'équation suivante : comment construire une communauté humaine au singulier en composant un rapport citoyen pouvant devenir nationalité entre une double légitimité, celle du peuple kanak et celle des communautés calédoniennes incluant au fur et à mesure les migrants nationaux français. Au point de vue technique, l'équation politique est traduite par la citoyenneté et les périphéries du corps électoral qui délimitent des frontières au sein de l'ensemble des citoyens nationaux français dont la durée de résidence est suffisante en Nouvelle-Calédonie pour prétendre être citoyen de la Nouvelle-Calédonie. Par ailleurs, l'équation parie sur la durée. Le processus dure vingt ans et correspond aux séquences des quatre mandatures de cinq ans des assemblées de provinces. L'accord joue sur la durée et parie sur le fait que les « populations intéressées » puissent composer ensemble une « communauté humaine » et décider de leur propre souveraineté. L'équation repose sur un paradoxe anthropologique difficile à surmonter pour ne pas dire insoluble. Il s'agit de la part des sujets humains de composer un ensemble qui excède les ensembles. Comment ces ensembles qui sont dans des rapports conflictuels sur la question de la souveraineté peuvent-ils composer un ensemble et partager ensemble une souveraineté nationale ?

Ce n'est pas tout. Cette même souveraineté nationale est à construire dans des normes juridiques et économiques délimitées par le traité politique. Les mises en œuvre des transferts évolutifs et progressifs de la souveraineté sont indexées par les logiques économiques de marché dont le nickel est la ressource principale. Les techniques de gouvernementalité normalisent les processus d'intégration des populations autochtones et allochtones dans une démocratie formelle et les règles compétitives de l'économie de marché. Au niveau politique, les structures de parenté kanak, qui articulent rituels et jeux d'échanges dans les coutumes, produisent une économie parallèle à l'économie de marché. Ce parallélisme ne signifie pas absence de croisements, une partie de l'apport salarial est redistribuée dans les circulations des coutumes. Par ailleurs, les structures hiérarchisées des clans en chefferies — faute de mieux, j'utilise ces catégories normées par le droit

dit coutumier — composent avec les règles formelles des représentations des démocraties parlementaires. J'avais essayé de démontrer à travers les études des trajectoires nationales de leaders charismatiques comme celles de Jean-Marie Tjibaou et d'Éloi Machoro comment la souveraineté de Kanaky reprenait les modèles des interdépendances des clans et des chefferies pour les reformuler au niveau des pays kanak et comment l'ensemble des pays kanak se reconnaissait sans pour autant qu'ils y soient dilués dans l'identité nationale de Kanaky (Mokaddem, 2005; 2013).

La Nouvelle-Calédonie se trouve dans une situation compliquée de mouvements parallèles et paradoxalement parfois croisés qu'on est tenté de dénommer « mondes pluriels ». Le monde pluriel clivé en deux, dénommé « Kanaky » et « Nouvelle-Calédonie » par les acteurs qui se trouvent être confrontés à une relation d'inclusion avec la France. J'entends bien la critique de la *Logique des Mondes* du philosophe français Alain Badiou (2006); nous vivons dans un même monde. Cependant, ce même monde n'est pas donné en partage. Dans ce cadre précis, les « sujets humains », le peuple kanak et les communautés plurielles calédoniennes, essaient de penser le monde selon leur volonté et leur représentation ou, pour le dire plus simplement, le monde comme *leur* monde. Il n'est pas étonnant que les démographies et statistiques aient dû tenir compte des catégories ethniques pour recenser les populations en mettant en valeur la question du « sentiment d'appartenance à une communauté ».

Nous pouvons tirer deux conséquences. D'une part, les acteurs kanak et calédoniens produisent de nouveaux paradigmes d'actions. D'autre part, on doit être attentif à la complexité et expliquer comment la superposition ou indexation de la souveraineté aux contraintes normatives du dispositif politique mis en place par la France en Nouvelle-Calédonie oblige à exercer une autre pratique ethnographique. L'anthropologie doit chercher à comprendre comment les acteurs composent avec les nouvelles règles de la mondialisation des échanges et expliquer les raisons qui motivent leurs implications, leurs décisions, leurs actions et leurs représentations.

En effet, la souveraineté exprime, certes, la puissance absolue du pouvoir organisé par les structures sociales. Les structures des chefferies kanak essaient de composer avec les structures formelles des modèles démocratiques. Mais la souveraineté signifie également la puissance de devenir souverain de la part des acteurs pluriels. J'entends, par acteurs pluriels, les acteurs pris, investis, impliqués par les rapports sociaux à un moment donné du temps, la séquence d'événements contemporaine de l'accord de Nouméa, les contraignant à agir selon plusieurs paradigmes. Par exemple, un acteur kanak est impliqué par la double contrainte normative des règles coutumières et des règles économiques et politiques de l'économie de marché.

Il s'agit pour l'enquête anthropologique de comprendre, *au* point de vue des acteurs, leurs représentations du monde en ethnographiant leur trajectoire. L'ethnographie des trajectoires n'est ni un récit de vie ni une trajectoire sociale. L'ethnographie des trajectoires permet de comprendre les inscriptions des sujets humains dans les trajectoires collectives et le sens d'être ou de devenir calédonien. Les revendications affichées aux appartenances ethnico-culturelles, pour ne pas

dire « genrées » et « raciales », font leur apparition tout récemment. Beaucoup se revendiquent appartenir à la communauté arabe, indonésienne, vietnamienne, calédonienne européenne, calédonienne métropolitaine. Ces jeux d'inscriptions ne se comprennent que par le rapport en miroir au monde culturel kanak et à la montée en puissance du nationalisme kanak des années 80. Les communautés ethniques se constituent en tant que telles par rapport à la montée en puissance du nationalisme du peuple kanak mais on doit ajouter par l'histoire des technologies de transportation. Comprendre comment par exemple les transportés algériens du XIX<sup>e</sup> siècle, soumis aux mêmes conditions drastiques que les indigènes et qui ont subi les affres de l'exil, sont devenus, par les contraintes normatives du dispositif colonial, des colons en passe de devenir des Calédoniens « arabes ». De manière stratégique, la communauté ethnique cherche à composer un rapport de citoyenneté avec le peuple kanak pour conserver sa place dans l'espace politique en cours de constitution. Pour comprendre ces logiques d'inscriptions et de placements, il est hors de question de plaquer une analyse de l'extérieur. Il s'agit de comprendre les raisons et conversions des trajectoires collectives en ethnographiant les trajectoires des acteurs pluriels. On n'ethnographie pas les vies exemplaires de Marc Aurèle, de Sénèque ou de De Gaulle. On étudie la vie d'individus ordinaires qui composent le peuple calédonien dans leur rapport ou non-rapport avec le peuple kanak. Il s'agit de comprendre par le bas le devenir souverain et de décrire et expliquer comment une souveraineté est en train de se constituer ou non à un moment critique.

### **Les conditions de possibilité d'une anthropologie du sujet humain**

Pour conclure, je reviens sur les catégories de moment critique et de sujet humain. L'équation politique conçue par les hauts fonctionnaires missionnés par l'État oubliée, d'une part, que les sujets agissent par voie détournée et de manière oblique (Affergan, 2012 : 198-208; Balandier, 2007) et, d'autre part, que la communauté se fonde sur une fiction ou sur la constitution d'un imaginaire institutionnel.

Pour le dire autrement, à l'intérieur des communautés ethniques composant la communauté humaine, les dissensus ne s'exercent pas qu'entre un « je » et un « nous » mais par les compétitions ritualisées de reconnaissance et par l'ordre du discours. Le performatif « Les Calédoniens » ne fait fonctionner un « nous » pluriel que par l'entremise de pactes provisoires. Déjà en 1774, James Cook (1998), fin observateur, avait pu remarquer ce point en décrivant les rituels hiérarchisés de parole et les silences ponctués de murmures d'approbation à l'écoute d'un orateur. La communauté ne se constitue que par des pactes ponctuels incessamment renouvelés par les rituels coutumiers organisés autour des échanges. Les orateurs Tjibaou et Yéiwéné Yéiwéné ont été réduits au silence par un autre orateur privé de parole ou ayant le sentiment d'avoir été exclu des accords de Matignon, Jubelli Wéa dans l'île d'Ouvéa. L'État en tant que multiplicateur des réseaux de pouvoir unifié autour de monopoles (violence, symbolique) essaie de se reproduire au travers des institutions mises en place et est relayé au niveau local par la production des carrières politiques qui reproduisent ces mécanismes et bureaucraties. C'est pourquoi la catégorie de communauté de destin ou de destin commun n'a d'existence que par la fiction d'une communauté réunie autour d'un partage de

souveraineté entre Kanaky et Nouvelle-Calédonie avec la France. Dans les logiques mondialisées, l'expérience de la Nouvelle-Calédonie est regardée par l'ensemble des outre-mer qui y voient un air de famille avec leurs propres situations locales. On oublie que la France a découvert l'existence des Kanak et des Caldoches lors de la période de la révolution nationaliste du peuple kanak (1984-1988), période que l'on continue de dénommer par l'euphémisme d'événements. L'idée de souveraineté traverse de part en part les logiques déviées et obliques des décentrement des rites et pratiques des acteurs qui sont avant tout des sujets humains. Or, par définition, les sujets humains sont limités par des destinées structurées par la temporalité sociale. On ne cesse d'activer des projections qui diffèrent et suspendent la constitution d'une souveraineté en pariant sur le fait que les acteurs concernés résolvent en si peu de temps ce que la colonisation a mis en place depuis plus de 150 ans. La colonisation concerne autant le peuple kanak à qui la souveraineté a été confisquée que les colonisateurs malgré eux, les communautés transportées par les administrations mercantiles de l'État. Les sujets humains agissent dans ces contraintes et normes instituées, avec lesquelles ils essaient de jouer, au sens de composer avec les règles.

Située à ce moment critique, l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie doit renouer avec son objet, les sujets humains pris par leurs diversités culturelles et par les mondes pluriels. On peut continuer à décrire les structures sociales kanak traditionnelles. Il est possible de sociologiser le monde rural « caldoche ». Mais on en resterait à des études ethnographiques et sociographiques certes excellentes mais peu performantes pour nous éclairer sur les logiques des actions des sujets humains pris par les devenir et les contraintes des systèmes sociaux. Il ne s'agit pas de comprendre la globalité du monde à travers la localité d'un terrain. Il semble utile de voir avec les yeux des acteurs pris par leurs angoisses, leurs espérances, leurs devenir, leurs rapports humains et de recentrer l'anthropologie sur le décentrement. L'exemple de la Nouvelle-Calédonie me semble être une situation exemplaire dans la mesure où la complexité que j'ai essayé de décrire de manière concise oblige l'anthropologie à renouveler sa pratique et à s'impliquer de l'intérieur pour comprendre comment les sujets humains déploient leur destinée par des actions plurielles parfois clivées par des modèles difficilement compatibles. Je ne désire pas le retour à un humanisme qui réhabiliterait la catégorie de sujet aux dépens des structures et des normes. Je dis que l'anthropologie construit son enquête à partir des catégories de perception et des logiques d'actions des sujets humains qui sont pris de part en part par un devenir. Par ailleurs, l'anthropologie ne doit pas être distancée par les sciences politiques sous prétexte que la politique est réduite à des calculs électoraux ou des compétitions de prestige. Je pense que l'injonction de l'œuvre de Francis Affergan de pratiquer autrement l'anthropologie trouve un écho en Nouvelle-Calédonie. Il y a un air de parenté entre une pratique de l'anthropologie à la Martinique et l'anthropologie à la Nouvelle-Calédonie.

## Références bibliographiques

**Affergan F.,**

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences Politiques.

1997, *La Pluralité des mondes : vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel.

2012, *Le Moment critique de l'anthropologie*, Paris, Hermann.

**Affergan F. et al.,**

2003, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, avec Borutti S., Calame C., Kilani M. et Remotti F., Paris, Éditions de l'EHESS.

**Atkinson J.J.,**

1903a, « Primal law » in Lang A., *Social origins*, London, Longmans, Green and Co : 209-293.

1903b, « The natives of New Caledonia », *Folklore*, 14/3 : 243-259.

**Badiou A.,**

2006, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Paris, Seuil.

**Balandier G.,**

1983, « Préface » à Affergan F., *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques : XIII-XV.

2007 (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

**Bensa A., Kacué Goromoedo Y. et Muckle A.,**

2015, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie : La guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

**Bensa A. et Leblic I. (dir.),**

2000, *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Mission du Patrimoine Ethnologique, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (« Ethnologie de la France », 4).

**Césaire A.,**

1990, « Pour Jean-Marie Tjibaou » in Boulay R. (dir.), *De Jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux : 15.

**Cook J.,**

1998 (1977), *Relations de voyages autour du monde, 1768-1779. Choix, introduction et notes de Christopher Lloyd*, Paris, Éditions La Découverte.

**Deleuze G. et Félix G.,**

1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Les Éditions de Minuit.

**Freud S.,**

1993 (1912-1913), *Totem et tabou, quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, Paris, Gallimard.

**Foucault M.,**

2004, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil.

**Guiart J.,**

1992 (1965), *Structure de la Chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie.

**Hau'ofa E.,**

1993, « Our sea of islands » in Hau'ofa E., Naidu V. et Waddell E. (eds.), *A new Oceania : rediscovering our sea of islands*, Fiji, University of the South Pacific, Beake House : 1-11.

**Lambert P.,**

1976 (1900), *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Publications de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, 14.

**Leenhardt M.,**

1980 (1930), *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 8.

1985 (1947), *Do kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

**Michel L.,**

2006 (1884), *Légendes canaques*, Paris, Cartouche.

**Mokaddem H.,**

2001, « La scène primitive en Nouvelle-Calédonie » in Faessel S. et Pérez M. (dir.), *Éros et Thanatos dans le Pacifique sud*, Nouméa, Nouvelle-Calédonie, Publications de l'Université de la Nouvelle-Calédonie : 131-137.

2005, *Ce Souffle venu des ancêtres...L'œuvre politique de Jean-Marie Tjibaou (1956-1989)*, Nouméa-Koohné, Nouvelle-Calédonie, Expressions-Province Nord.

2007, « D'un usage kanak des sciences sociales » in Naepels M. et Salomon C. (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de EHESS, 39 : 139-157.

2013, « Éloi Machoro (1946-1985). Recherche d'anthropologie politique sur une trajectoire », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 : 181-193.

2015, « Devenir citoyen dans un moment postcolonial : la citoyenneté en Nouvelle-Calédonie, une singularité universelle » in Counet J.-M. (dir.), *La Citoyenneté*, Louvain-la-Neuve/Leuven-Paris-Bristol, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Peeters : 539-553.

**Naepels M.,**

2010, « Les enjeux du changement social en Nouvelle-Calédonie » in Faugère E. et Merle I. (dir.), *La Nouvelle-Calédonie vers un destin commun ?*, Paris, Karthala : 245-258.

2013, *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

**Rau É.,**

2005, (1944), *Institutions et coutumes canaques*, Paris, réédition L'Harmattan.

**Sahlins M.,**

1989 (1985), *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil.

**Salaün M.,**

2013, *Décoloniser l'école ? Hawaï'i, Nouvelle-Calédonie. Expériences contemporaines*, Rennes, PUR.

**Tjibaou J.-M.,**

1996, *La présence kanak*, Paris, Odile Jacob.