



Espace de la coutume et enjeux civilisationnels. Témoignage sur un retour en pays Djubéa

The space of custom and civilizational stakes. Testimony on a return to Djubéa country

Umberto Cugola



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jso/9451>

DOI : 10.4000/jso.9451

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 457-472

ISBN : 978-2-85430-136-6

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Umberto Cugola, « Espace de la coutume et enjeux civilisationnels. Témoignage sur un retour en pays Djubéa », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 147 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2019, consulté le 20 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jso/9451> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.9451>



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.

Espace de la coutume et enjeux civilisationnels. Témoignage sur un retour en pays djubéa

par

Umberto CUGOLA*

RÉSUMÉ

Quand on évoque la question de l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie, un fantasme populaire agite le fantôme du Vanuatu comme si nous avions des leçons à donner à ce peuple valeureux qui, jusqu'à lors, parvient plutôt bien à se tenir à distance de la « malbouffe », de la délinquance juvénile, et de la psychose de ses sujets et de ses foules. Or, les impasses de l'anthropocène appellent des voies civilisationnelles nouvelles. Notre être au monde, notre être ensemble sont à réinventer, à repenser et convoquent instamment des initiatives novatrices dont certaines sont déjà à l'œuvre de part le globe. Nous tenterons de mettre en évidence ici l'idée que l'espace de la coutume chez les Kanak possède le potentiel requis pour proposer une manière d'être au monde durable et avec un haut degré d'humanité, ce en quoi on peut parler de civilisation dans un espace coutumier où une symbolique raffinée met en œuvre avec application un véritable artisanat du lien social.

MOTS-CLÉS : Espace de la coutume, entropie, néguentropie, fait religieux, le politique

ABSTRACT

When we raise the issue of New Caledonia's independence, a popular fantasy stirs up the ghost of Vanuatu, as if we had lessons to teach this courageous people who, until now, have managed to maintain a distance from junk food, juvenile delinquency, and individual and collective psychosis. However, the impasses of the Anthropocene call for new civilizational paths. Our notions and practices of being-in-the-world and of togetherness have to be reinvented, to be rethought. This urgently requires novel initiatives, some of which have already been put to work elsewhere on the planet. In this paper, we attempt to put forward the idea that the space of Kanak customary practices has the required potential to offer a way of being-in-the-world that is both durable and displays a high degree of humaneness. This is why one can speak of civilization in this space of customary practices, where a refined symbolism performs a genuine craftsmanship of the social.

KEYWORDS: Customary space, entropy, *negentropy*, the religious fact, political

Parler du monde kanak avec les sciences humaines

Le corpus de données recueillies est important dans une démarche de recherche mais, fondamentalement, il ne suffit pas à lui attribuer les lettres d'une scientificité. Le corpus que l'on produit n'est jamais qu'une manière de piéger la complexité du réel, son inépuisable mystère dans le sens étriqué des mots, des concepts et finalement du langage. La recherche devrait avant tout être une expérience humaine, ce qu'elle cesse souvent d'être quand les méthodes et le

savoir s'emparent du réel et des humains qui l'habitent pour l'offrir à un pouvoir soucieux de le contrôler. Les sciences humaines demeurent cependant un formidable réservoir de représentations et de concepts pour percevoir l'au-delà de ce qui se donne à voir. Le grand intérêt de l'esprit de contradiction qui fonde la pensée scientifique, c'est que la déconstruction-reconstruction des savoirs qu'elle produit est la condition même de son développement. C'est ce mouvement des savoirs qu'empêche le pouvoir quand il organise leur production depuis des appareils

* Cadre pédagogique à l'IFRASS, Toulouse, ucugola@gmail.com

institutionnels selon une logique qui éloigne de la subjectivité des hommes sur leurs territoires. L'éloignement est bien le problème pour un chercheur, il lui faut cette bonne distance par rapport à l'objet qu'il étudie faute de quoi, nous dit le protocole scientifique, celui-ci devient indiscernable. Mais, trop loin de l'objet, il ne voit rien non plus, il ne fait que manipuler des représentations et des concepts, ce qui finalement relève plus d'une histoire entre eux et lui et nous fait finalement perdre l'objet au passage. Ni trop loin, ni trop près donc, trouver la bonne distance est un art délicat car cela ne se mesure pas. Au fond, il n'y a pas de bonne distance à trouver. Vouloir une mise à distance à tout prix est déjà un parti pris, celui de considérer qu'il existerait un endroit où nous serions impliqué dans l'objet mais surtout, pas trop ! Or, la seule chose qui soit à peu près certaine, c'est qu'on ne comprend pas grand chose de l'objet étudié si on ne le devient pas en partie. Et donc, inévitablement, dans la relation qu'il a avec cet objet, le chercheur est engagé non pas dans une bonne distance à trouver mais dans une proximité de fait, qui est juste si elle est éprouvée et racontée dans une démarche réflexive. Son épreuve initiatique dans la prétention qu'il a d'expliquer et/ou de comprendre le monde¹, commence avant tout par une transformation de soi.

Quelque part entre le « *Nous* » d'où il vient et le « *Eux* » qu'il étudie, une errance psychique doit se produire jusqu'à susciter un « *Moi* » cognitif, une sorte de point d'assemblage et d'équilibre qui se stabilise après l'indétermination et le doute traversés au cours d'une telle expérience. C'est depuis ce point que le chercheur dira comment il voit l'objet, le monde qui l'intéresse. Pour ma part, le monde kanak m'intéresse pour la raison très simple que j'en suis. Et, comme pour tous les miens, l'histoire qui nous précède nous accueille dans un malaise à être qui se pose comme un défi à nos existences. Car ce dont nous héritons vient de l'histoire coloniale, tragédie autant méconnue qu'inavouée par ceux qui en sont responsables.

Naître dans un tel monde et être éduqué dans le rapport à une mémoire qui raconte des humiliations, des exécutions, des exodes de population, des spoliations de terre me fait dire que, d'emblée, l'imaginaire du jeune kanak est borné par les tragédies vécues par ses aînés. Le problème étant que la colonisation, ce « crime contre l'humanité » qui bégaye à être nommé pour ce qu'il est, a une « vie psychique » (Mannoni, 1950) et qu'il faudra bien s'en soucier si l'on veut donner sens au mal-être² contre lequel se débat ce peuple. Celui-ci est loin d'être le seul concerné par ce mal-être d'ailleurs, car

il n'est pas insensé de s'interroger avec C.G. Jung (1964 : 185) sur ceux qui se sont arrogés le titre de civilisés et qui, se séparant de la nature, ont fini par nourrir une aversion irrationnelle pour le fait religieux considéré comme un étrange dérangement mental. Or, on sait que, chez Jung et bien d'autres, de telles dimensions – le sacré, le religieux – font partie intégrante de l'âme et, partant, des sociétés humaines (voir *infra*). Les peuples de la colonisation ont exorcisé leurs propres démons en les projetant sur les peuples dits primitifs, leur cosmogonie et leur rapport mythique au monde :

« Vue de loin, du centre de l'Afrique ou du Tibet, il semble [...] que cette petite partie de l'humanité [l'Europe] a projeté son propre dérangement mental sur les peuples [primitifs] aux instincts encore sains [...]. » (Jung, 1964 : 185)

Et on peut ajouter avec Octave Mannoni (1950 : 211) que :

« Les difficultés coloniales ont leur source dans des conflits intérieurs à la civilisation européenne, et de même, les réactions racistes chez le Blanc en présence du Noir sont faites de ce que contenait plus ou moins l'âme du Blanc. »

C'est sans doute pourquoi la repentance coloniale est si difficile à mettre en mots, car ce refus constitue en même temps le symptôme d'un déséquilibre ou d'une altération mentale qu'il serait profitable à tous de décrypter, mais nous ne pouvons le faire ici³.

Toujours est-il que naître du côté du dominé et être précédé par les tragédies de son histoire, c'est inévitablement être offert à deux possibilités intriquées l'une à l'autre : la pulsion du sens et d'une volonté de vie, et la pulsion de mort, la destruction tournée vers soi ou vers l'autre. Et le fait est que ce sens, pour ce peuple comme pour tout un chacun, ne peut venir que de soi-même car il n'existe pas en soi.

Sur la notion d'identité kanak

Par contre, il ne se construit pas dans la solitude parce que l'humain est cette chose qui ne sait advenir autrement que dans un rapport à l'autre. C'est en quoi ma perspective est inversée, en tant que Kanak qui cherche à comprendre le monde kanak et pour lequel un long et tortueux exil a été la rançon de la nécessaire transformation de soi que j'évoquais ci-dessus. Me séparer, rompre, me couper du discours, me désintoxiquer du langage par lequel j'ai été pétri fut le prix à payer pour pouvoir observer les miens comme si j'étais un étranger ou plutôt comme l'étranger que j'ai fini par devenir. Avoir été façonné par le langage de ma société locale présente l'avantage de me donner accès à une compréhension directe des

1. Ces termes renvoient à deux démarches qu'on a coutume d'opposer en sociologie entre l'explication des conduites par des causes extérieures au sujet quantifiables et objectives (Durkheim), ou leur compréhension par des valeurs et des motivations subjectives et plutôt qualitatives (Weber).

2. Environ 90 % des personnes détenues en prison sont des Kanak (www.europe1.fr, 24/01/2018). Les addictions à l'alcool, au cannabis, le suicide des jeunes, la délinquance juvénile, la recrudescence des phénomènes religieux et sectaires... concernent au premier chef les Kanak.

3. Je pense en particulier à l'anthropologie du religieux et du sacré de René Girard (1972) qui dévoile des mécanismes profonds en lien avec la civilisation judéo-chrétienne.

situations puisque j'ai conservé la mémoire⁴ des lieux, des acteurs et des groupes sociaux. Par contre, on est quelque part victime de la tradition et du langage dans lesquels on a baigné parce que ceux-ci envoûtent notre sens de la réalité jusqu'à nous persuader que les mots et les concepts qu'ils véhiculent sont des vérités indiscutables. Ainsi, je puis aujourd'hui mettre en doute le concept même d'identité kanak comme je l'ai écrit dans un autre texte en m'appuyant sur Brubaker et Laplantine (Cugola, 2017). Pour certains, voire pour la majorité des miens, ce que j'écris là tient du sacrilège et de l'affront. Et pourtant, je n'invente rien. Il n'y a qu'à reprendre la critique que Fanon adressait à la négritude de son aîné Césaire pour comprendre que l'identité tient de l'aliénation mentale (Khalifa et Young, 2018 : 20 *sq.*). Il s'agit d'une catégorie née avec la colonisation⁵ dont les Kanak, il est vrai, ont eu besoin pour conquérir une reconnaissance. L'aliénation chez Marx possède bien un versant positif car, pour pouvoir dire « je suis » ou « nous sommes » pour un peuple, il faut bien en passer par une objectivation de soi, par un processus de la pensée qui projette vers l'extérieur et nomme ce qui vient de l'intérieur. C'est ce que le festival *Mélanésia 2000* amorce en 1975 comme point de départ d'une longue marche vers une reconnaissance institutionnelle de la culture kanak (Cugola, 2009 ; Graille, 2015). Mais c'est une chose d'extérioriser des représentations de soi pour les observer, les comprendre et se comprendre soi-même dans un processus de pensée. C'en est une autre pour ces représentations identitaires d'être réduites à l'état d'objets vitrifiés dans des institutions culturelles, de se retrouver pétrifiés dans un langage convenu tantôt technique, tantôt politique, populiste et instrumental. Car, alors, être kanak ne se pose plus comme une question qui invite à la pensée, mais devient une certitude figée, essentialisée, fermée à l'altérité. C'est pourquoi il convient de tenir à distance la logique et la rationalité de l'objectivation de l'identité et, suivant les conseils de Mallarmé dans son poème *Le Tombeau d'Edgard Poe*, il faut « donner un sens plus pur aux mots de la tribu » (1899). Les mots du poète n'ont rien cependant d'un hymne à l'ethnie, il faut plutôt

y voir un appel à lutter contre l'usure des mots. Il y a ceux qui sont galvaudés par le sens commun⁶ lui-même quand il se laisse entacher par la dureté du discours politique ambiant, fatalement clivant. Et ceux de la *noulangue* des dominants – concept référent à Georges Orwell dans son livre *1984* – qui, depuis trop d'années, résumant la revendication kanak à un besoin de reconnaissance identitaire, culturelle, patrimoniale⁷, linguistique... En s'aventurant cependant dans les territoires des sociétés locales et des tribus là où l'on partage la parole en compagnie du cœur des hommes, on peut rencontrer des mots sages et des actes sensés qui s'appliquent à élargir le cercle de l'humain. Dans ce que j'appellerai dans ce texte l'espace de la coutume⁸, des paroles et des actes disent des choses sur l'être au monde des Kanak. Si leur identité est une construction voire une nécessaire fiction, leurs traditions par contre sont bien réelles et se comprennent dans l'éprouvé du quotidien que l'on partage avec eux.

Ce que je vais tenter de mettre en évidence ici, c'est que la manière dont les Kanak organisent le lien social dans l'espace coutumier comporte au fond un enjeu civilisationnel. Je vais pour cela m'appuyer sur un objet empirique d'analyse peu courant : mon retour parmi les miens dans ma tribu à La Conception, dans l'espace de la coutume, pendant un mois entre juillet et août 2018. Je vais m'interroger sur cette étonnante résurgence de l'activité coutumière à laquelle j'ai participé à travers deux mariages. Cette ethnologie du dedans n'est pas banale mais elle est connue aujourd'hui et, si elle est engagée, elle n'a cependant rien d'idéologique⁹.

Marcher ailleurs et nourrir le regard intérieur...

Dans le parcours qui est le mien, je suis devenu un praticien du lien social et de la relation dans le champ professionnel des travailleurs sociaux¹⁰. Je baigne depuis plusieurs années dans les problématiques sociales de cette France des exclus, des marginaux, des « cas sociaux » comme les nomme le langage

4. Et au-delà de ça, la coutume m'a conservé une place parmi les miens.

5. Sur la construction de catégories administratives, juridiques, culturelles et politiques à des fins de domination, voir Monnerie (2018). L'identité fait partie de ces catégories mais nous n'avons pas trouvé d'étude sur ce qu'elle produit chez le sujet en tant que catégorie du langage plutôt récente et exogène par rapport aux procédés d'identification d'antan.

6. Dans le sens commun au sein du monde kanak, on peut entendre des mots qui dénotent et signalent la crispation, le repli, le rejet et, finalement, le recul de l'altérité.

7. Les enjeux liés à ce concept sont clairement mis en contexte chez Denis Monnerie (2016) à partir d'une monographie rigoureuse.

8. Concept emprunté à la géographie d'Armand Frémont (voir J. Lévy et M. Lussault, 2003 : 340-341). Il s'agit d'un espace subjectif, constitué de l'espace de vie (soit les lieux fréquentés par une personne ou des groupes), l'espace social (soit l'espace de vie plus les interactions sociales sous-tendues) et l'espace vécu (soit l'espace social plus les valeurs psychologiques qui s'attachent aux lieux et qui unissent les hommes à ceux-ci par des liens matériels et symboliques). Ce qui n'est pas sans rappeler le pays *nāpō* chez les paicī. Un travail plus précis en analyse comparative permettrait de mettre en évidence l'analogie entre l'espace de la coutume et le *nāpō* (cf. Leblac, 2005).

9. Pour cerner les enjeux liés à cette question voir notamment le texte collectif de Tilkin Gallois, Queiroz Testa, Ventura et Viana Braga (2016).

10. Après une thèse en études rurales (et deux qualifications en anthropologie sociale et culturelle), j'ai été éducateur auprès de mineurs délinquants dans les Pyrénées. Je suis devenu enseignant dans un centre de formation de travailleur social à Toulouse. Cet enseignement est doublé d'un accompagnement et d'un soutien des étudiants aux prises avec des personnes en détresse et des problématiques sociales pesantes.

populaire. Devant la détresse massive de familles en difficulté, d'enfants maltraités et/ou délinquants, de sans domiciles à la rue, de personnes âgées esseulées, de personnes handicapées qui n'en finissent pas de lutter pour la reconnaissance de leurs droits..., c'est un regard ému et sidéré que je porte encore aujourd'hui sur ces sociétés géantes d'Europe.

Un regard depuis cette minuscule société locale dans laquelle j'ai grandi et où il est inconcevable de n'être personne, de refuser une place dans le collectif à celui qui est dans le besoin, d'isoler « un vieux » dans une maison de retraite. Ce mot d'ailleurs, « vieux », est localement connoté de beaucoup de respect alors qu'il est quasiment péjoratif en France où l'on parle plutôt de « personne âgée ». Mais, derrière les mots, se cachent les valeurs et les considérations que l'on porte à ce qu'ils désignent. En l'espèce ici, ils ne sont qu'un voile faussement pudique, un artifice qui en dit long sur notre propension à refouler cette condition de mortel que le vieux nous rappelle.

Dans l'hexagone, je vis l'inconfort des travailleurs sociaux arc-boutés entre la proximité qu'ils ont avec les personnes en difficulté et la commande des politiques publiques soucieuses d'évaluation et d'efficacité dans le traitement des problématiques sociales. Il suffit de se pencher sur la question de l'inclusion scolaire¹¹ pour se rendre compte de la façon dont l'école de la République traite le cas des enfants à besoin éducatif particulier (BEP) (voir notamment Devandas-Aguilar, 2017). À l'occasion d'un voyage d'étude à l'institut *Comprensivo* proche de Parme en Italie, moi et l'un de mes collègues avons été stupéfaits de découvrir une école en inclusion totale que nous étions à mille lieues d'imaginer possible. Tous les enfants à besoin éducatif particulier sont **dans**¹² l'école, qu'ils soient porteurs d'un quelconque handicap psychique ou moteur, tandis qu'en France, ces enfants sont écartés du système scolaire conventionnel et **pris en charge**¹³ par des dispositifs spécialisés comme les instituts thérapeutiques éducatifs (ITEP) et les instituts médico-éducatifs (IME). Cette question révèle bien des choses sur la façon dont cette grande nation prend en considération la différence. Car une société qui met à l'écart ce qui ne ressemble pas à la norme interroge pour le moins sur sa capacité à être inclusive. Son lien social est structuré de telle sorte qu'elle peine à se déformer pour s'inclure dans la différence dont elle ne sait que réclamer l'intégration. L'inclusion demande à la société de s'adapter au handicap, à la différence et non l'inverse.

Toujours dans le cadre d'un voyage d'étude sur l'inclusion scolaire qui a eu lieu en mai dernier au collège Saint-Guibert de Gembloux en Belgique, j'ai fait la connaissance d'une personne autiste célèbre,

Josef Schovanec. Ce dernier me rapporta l'expérience de sa rencontre avec le monde kanak dans une tribu de Houaïlou. En visitant les lieux en compagnie d'un dignitaire coutumier, il fut surpris de découvrir une maison pour les personnes dites malades mentales. Pour lui, il y a là un principe inclusif : les personnes différentes ne sont pas mises à part, dans des institutions, elles restent dans le collectif, ce que les sociétés modernes peinent à organiser.

Puis, Josef me rapporta qu'à la demande de son hôte, il s'était mis à lui expliquer ce qu'était l'autisme. Quand il eut fini de parler, celui-ci semblait plongé dans une profonde réflexion accompagnée d'un long silence. Comme Josef était seul dans cette tribu et que l'obscurité grandissait en cette fin de journée, une légère angoisse le saisit. Il rompit alors le silence et confessa à son hôte :

« Tu sais, la chair d'autiste, ça n'est pas réputé pour être bon à manger. »

L'autre rit de bon cœur en rétorquant :

« En fait, tu es un Kanak, mais tu as juste la peau blanche quoi !! »

J'ai aussi ri de bon cœur avec Josef, mais cette réplique m'a profondément touché et fait basculer dans une réflexion sur l'extraordinaire richesse du monde kanak. Car je sais que, dans certaines formes d'autisme et de psychose, la perception du réel n'a rien d'ordinaire et qu'elle contourne le « réducteur de pression » que sont le cerveau et son système nerveux. Aldous Huxley (1954 : 24-25) le décrit à merveille dans les *Portes de la perception* en disant en substance que notre appareillage neuronal filtre ce qu'il nomme « l'Esprit » ou, disons, l'écrasante « Vérité du réel » et nous propose une conscience du monde adaptée à ce que nous sommes en capacité de concevoir. Sans cela, un accès direct à l'Esprit provoquerait une rupture telle que notre présence au monde paraîtrait incohérente aux yeux de nos semblables. C'est ce qui arrive dans le cas de psychoses, d'autismes, d'expériences mystiques ou chamaniques à partir de plantes ou de drogues... Il s'agit de voies parallèles qui, pour on ne sait quelles raisons, évitent le réducteur de pression et projettent la personne dans une perception accrue du monde. Et, dans les sociétés kanak, ce type d'expérience est plutôt courante, elle n'a rien de commun avec ce que nous nommons « folie » en Occident. C'est ainsi que, même quand la personne relève du handicap ou de la maladie mentale, elle a toujours une place car elle n'est pas envisagée selon une fonction d'utilité – au sens de l'économie de marché. Ce qui ne relève pas de l'ordinaire ou de la norme, tel qu'on le conçoit dans

11. Je suis missionné sur un projet de recherche financé par un programme européen ERASMUS Plus *Cap sur l'école inclusive en Europe*. Ce projet regroupe sept pays partenaires en Europe et est porté par l'APAJH du Lot et l'IFRASS à Toulouse où j'enseigne.

12. Terme mis en gras pour insister sur le fait qu'ils sont scolarisés dans les murs même de l'école, contrairement à des enfants handicapés en France qui peuvent être dits scolarisés mais ne le sont pas forcément dans l'enceinte de l'école même (ou de façon alternée).

13. Le terme a longtemps été en usage dans le métier avant qu'on ne se rende compte de ce qu'il sous-entendait : supporter, tirer, entraîner un poids, un boulet, plutôt encombrant. C'est pourquoi on parle aujourd'hui d'« accompagnement », mais changer les mots ne suffit pas à transformer les pratiques.



PHOTO 1. – Le Pic Malawi qui surplombe la tribu de La Conception, août 2018 (© U. Cugola)



PHOTO 2. – Fête du patrimoine, mission de Saint-Louis, septembre 2018 (© U. Cugola)

nos sociétés modernes, est perçu dans l'organisation sociale kanak dans des catégories qui ont trait au sacré ou au mystère. La manifestation pathologique, la maladie mentale, voire même l'événement imprévu... peuvent être accueillis avec crainte ou exaltation mais, dans tous les cas, ils sont toujours vécus comme une épiphanie, comme un signe affiché par l'ordre invisible. Il appartient au collectif d'en dénouer le sens, d'inclure le sujet et son symptôme dans le monde des vivants pour raccommoder dans un équilibre la relation de l'invisible et du visible. Cette structure fondamentale, je vais en reparler ici à travers mon retour au pays natal, car je l'ai vécue en me replongeant dans la pratique de la coutume et en vivant parmi les miens.

Rêverie d'un retour d'exil et éveil du lien à la terre

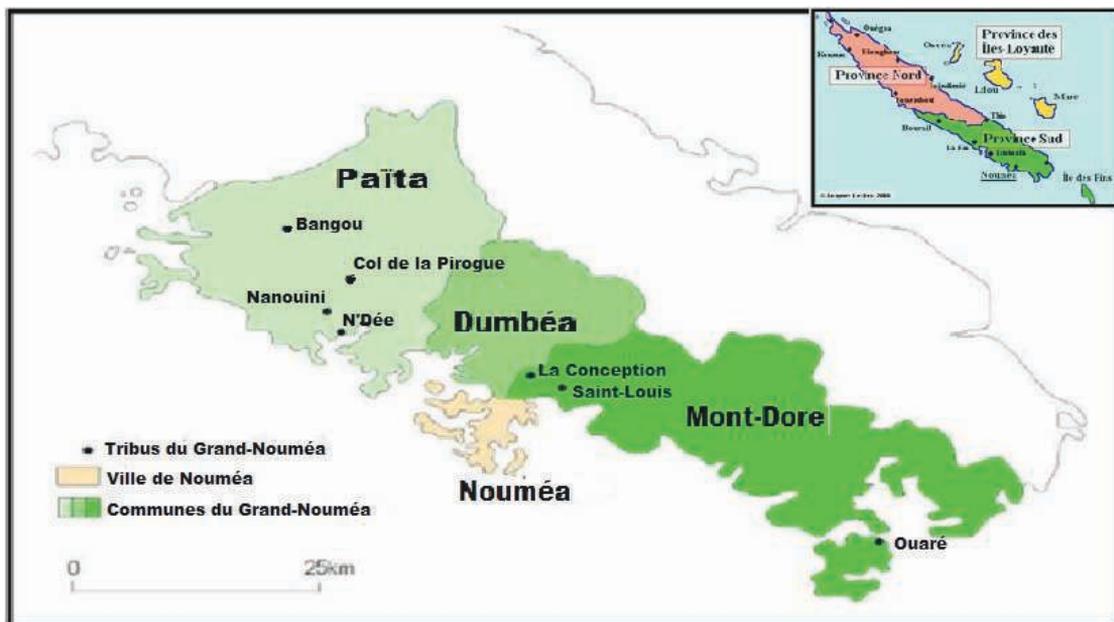
On entend couramment dire que l'exil peut être forcé ou volontaire mais, pour ma part, je suis persuadé qu'il peut aussi être inconscient. Quand on pense à cette jeunesse kanak en difficulté qui s'évade dans des addictions massives, des tentatives de suicide, mordue par un appel pulsionnel à fuir la pesanteur du réel, on est tenté de poursuivre le texte du poème d'Edmond Haraucourt qui dit que « partir, c'est mourir un peu... » (*Rondel de l'adieu*, 1890). Car l'horizon du dominé étant ce qu'il est, « ...rester, c'est mourir tout court ». Et nous parlons pourtant de l'horizon de l'une des plus belles îles au monde. L'éclat est à ce joyau ce que le son est au tam-tam bamiléké ; il ne peut être contemplé par ceux qui vivent trop près de lui.

Après le survol du désert bleu qu'est l'immense Pacifique, « Le Caillou » surgit telle une perle et aussitôt vu du ciel, il enivre le voyageur dans un ballet de couleurs. Un dégradé scintillant perce timidement le voile du pèlerinage inlassable de nuages cotonneux et exhibe le vert sombre des montagnes, le bleu du

lagon et le turquoise du grand récif. Quand mes pieds foulent à nouveau cette terre laissée neuf ans plus tôt, la vue des majestueux massifs montagneux m'absorbe dans un puissant vertige jusqu'aux profondeurs d'un « moi » très ancien. Ces montagnes, leurs cimes, leurs pics, leurs sommets écrasés, leurs lignes de crêtes, leurs vallées... toutes ces formes me sont si familières qu'il me semble retrouver un être vivant. Toutes ces années sans les voir ont creusé un manque qui se révèle en les retrouvant et que je peux aujourd'hui combler par ces mots décrivant en quoi nous sommes de la même fibre. Ce retour d'exil m'éveille à la conscience que j'ai grandi avec elles comme un prolongement de moi-même parce qu'elles savent me dire où je suis, où est le soleil, où est la mer, quand viendra la pluie, par où passent les vents... Je n'avais jamais réalisé à quel point nos corps étaient emmêlés l'un à l'autre, combien un territoire pouvait être constitutif du corps d'une personne¹⁴. Et je me rends compte en même temps en quoi l'homme moderne, l'homme des villes, est devenu cet être hors sol que déplore l'auteur du *Chant de la terre* (Rabhi, 2002). Le souvenir me revient aussi de mes hôtes de Montfaoué durant mon terrain de thèse quinze ans plus tôt¹⁵. Le récit qu'ils faisaient de leur territoire aimait d'une vie les augustes montagnes qui ceinturent le bassin évasé de La Poya, par le souffle des mots, des mythes et des légendes du vieux pays aro. Après cette longue absence, mon regard sur la façade du Mont-Mou, les monts de la Tontouta, de La Coulée, la silhouette du Mont-Dore, la forme élancée du Malawi... me laisse cette sensation étrange d'observer une peau. La surface granuleuse des forêts sempervirentes tapisse d'un fin pelage le dos des montagnes qu'on s'attend à tout moment à voir se soulever comme le ferait un géant du jurassique. Aux endroits où certaines montagnes ont été déchiquetées par les engins miniers, le rouge de la latérite jaillit sur leurs flancs et je saigne avec elles de voir ce qu'elles sont devenues. Que jamais nous n'ayons à regretter cette

14. Cette intimité de la relation de l'homme et du territoire est un objet bien connu de la géographie humaine. En prendre connaissance par l'expérience relève d'une troublante phénoménologie.

15. Je remercie en particulier Teddy Dalmayrac et Éloi Mereureu Yari.



CARTE 1. – Situation de la tribu de Saint-Louis au Mont-Dore dans l'une des quatre communes du Grand Nouméa (Cugola, 2009). Dans la même commune se trouvent sa proche voisine La Conception et, à l'extrême sud, Ouaré. Avec N'Dée, Nianouni, Col de la Pirogue et Bangou dans la commune de Païta, le Grand Nouméa regroupe sept tribus parmi les 341 que compte la Nouvelle-Calédonie.

maltraitance que nous nous infligeons nous-mêmes. Sur la quatre voies qui mène de Païta à Nouméa, la peau des plaines verdoyantes de Dumbéa est recouverte d'un tissu urbain que je ne connais pas et qui me donne le sentiment d'être étranger chez moi. Qu'importe, l'enveloppe bienveillante des montagnes plane au-dessus du monde urbain et le mystère qu'elles dégagent veille à nous rappeler la mémoire de ce temps où la matière inanimée et les êtres vivants vibraient dans une même origine.

L'espace de la coutume...

Après ce choc des retrouvailles avec le pays Djubéa/Dumbéa¹⁶, j'entre dans l'espace de la coutume par un geste coutumier pour présenter mes enfants, saluer mes maternels et les miens. Lors de cette cérémonie d'accueil, mes enfants, dont la mère est européenne, ont immédiatement été reconnus dans l'enceinte de mes maternels. Le lien devra ensuite se développer, ce lien qui se joue dans l'intersubjectivité d'une existence humaine. Et si, d'aventure, mes enfants devaient décider de se marier dans le monde

kanak, ce lien pourra être activé pour que la coutume s'adapte à la particularité de leur situation. C'est dire sa plasticité et sa force inclusive. Parce qu'elle est une parole et non une procédure écrite, elle parvient toujours à se déformer pour faire une place à ce qui vient d'ailleurs. Je participerai ensuite aux préparatifs des mariages coutumiers de deux hommes de la tribu La Conception. Mais d'emblée, je suis frappé par l'activité sociale et coutumière que je trouve d'une intensité remarquable. Nouvelles technologies à l'appui, les messages circulent bon train pour mobiliser les familles, les clans, les tribus à l'annonce de mariages, de levées de deuil ou de décès... bref, tous ces événements qui scandent le quotidien des « maisons »¹⁷ kanak. De mai à septembre, la récolte des ignames détermine une période de nombreux mariages sur toute l'île. La vitalité de la vie sociale est telle qu'elle nécessite un véritable agenda coutumier. En fonction des « barrières » – lieu dans la tribu auquel on associe un groupe familial de quatre générations, plus rarement cinq¹⁸ – de chacun et de ses réseaux, les coutumes de mariages, parfois de deuils, peuvent se compter au nombre de quatre ou cinq dans un même week-end. Dans une même

16. Ma tribu d'origine est La Conception et j'ai aussi des liens étroits avec Saint-Louis. L'espace de la coutume auquel je fais référence comprend ce territoire mais aussi les tribus des communes de Païta, Yaté et Bouloupari. Un événement coutumier dans l'une de ces communes peut assez couramment concerner les miens étant donné l'étendue de nos réseaux d'alliance et de parenté.

17. Le terme désigne non pas une maison au sens classique, mais la maison autour de laquelle se trouve la fameuse barrière d'un groupe familial. Comparé à ce que Denis Monnerie (2003) décrit dans un de ses textes à propos de la maison à Arama, on est ici à une échelle plus petite.

18. Le terme est d'usage relativement récent à La Conception et à Saint-Louis (courant des années 2010). Les membres de la barrière s'identifient à un patronyme, parfois à un ancêtre (défunt ou non ; homme ou femme). Enfin, la barrière détermine un groupe appartenant à un clan qui comprend donc plusieurs barrières et s'étend en réseau sur un territoire plus ou moins étendu qui déborde celui de la tribu. Le vocable n'est pas sans rappeler la notion d'enveloppe groupale dont nous avons tenté de montrer la fonction médiatrice des socialités primaires et secondaires (Cugola, 2017).



PHOTO 3. – Entrée nord dans la tribu de Saint-Louis, août 2018 (© U. Cugola)

journée, ma « barrière » a par exemple eu à se répartir sur trois cérémonies coutumières de mariage et une coutume de deuil deux jours plus tard.

La préparation d'un mariage comprend plusieurs étapes et s'étale la plupart du temps sur une année car elle est liée au cycle de l'igname qui mûrit en neuf mois. Des groupes rattachés par la parenté ou par alliance reçoivent une invitation de la part du groupe de la ou du marié(e) par l'entremise d'un messenger qui arpente patiemment les « maisons » les unes après les autres. Les groupes alliés devront répondre à l'invitation et « rentrer »¹⁹ un à un en fonction de leur disponibilité dans la « maison » du marié pour apporter les offrandes coutumières qui seront échangées avec le groupe de la mariée et ses alliés le jour du mariage (et vice-versa). Cette période dite de « rentrée » dure environ un mois. Étant donné l'encombrement des agendas de chacun²⁰, le temps est organisé de façon rationnelle avec des jours et des heures précisément définies. Ainsi, lors de mon séjour, en un mois, ma maison a reçu quatre « tabacs », – expression locale pour désigner une invitation ou solliciter une mobilisation –, pour quatre mariages d'hommes dont les groupes sont alliés au mien par la parenté.

Faute de temps, je n'ai pu participer qu'à deux de ces mariages. Chaque famille (représentée sur trois générations) de ma maison a dû réunir un « travail »²¹, c'est-à-dire l'assemblage au sein de ma « barrière » d'un ensemble de prestations et d'offrandes. Il faut préciser que le terme travail est employé localement pour désigner à la fois les objets de la coutume et l'effort qu'il faut produire avant de les présenter au cours des rituels. Cultiver des ignames, des taros, des bananiers... Acheter des nattes, de la nourriture, offrir de l'argent sans parler des relations qu'il faut tisser patiemment et mobiliser en permanence pour obtenir la participation de chacun. Dans un article sur le concept de « travail » (Leblic, 2007) qui prolonge ce qu'elle avait démontré bien des années



PHOTO 4. – Installation des objets de la coutume, mariage à La Conception, août 2018 (© U. Cugola)

plus tôt (Leblic, 1993 : 389 *sq.*), I. Leblic montre, grâce à une fine ethnographie, les représentations et les pratiques associées au travail dans le monde kanak. En particulier, elle met en évidence la densité de l'activité sociale et coutumière qui recouvre des dimensions tant politiques, religieuses, qu'associatives et pour lesquelles le terme de « travail » est bien celui qui convient, même s'il n'est pas associé à un salaire. C'est hélas la notion de travail salarié qui seule prime dans nos sociétés modernes.

Aussi, aux heures d'ouverture préalablement précisées lors du tabac d'appel, mon groupe a honoré son invitation en venant offrir son travail au groupe des mariés. La plupart du temps, c'est un 4x4 ou une camionnette qui s'achemine vers la maison du mariage, la benne pleine d'objets dont le prestige est aujourd'hui fonction d'une valeur moins vénale que symbolique. En effet, dans ce qui s'apparente à une résurgence de la coutume et à un souci constant depuis le réveil culturel et nationaliste des années 1970 de consolider l'identité kanak, les objets du rituel coutumier aspirent aujourd'hui à se démarquer des objets du marché. Dans le face à face entre hôtes et invités au moment de l'échange, ces objets prestigieux sont placés devant, ils sont montrés. Il s'agit des ignames, des monnaies kanak, des taros, des cannes à sucre, des bananes... bref, de tout ce que le lexique local désigne par le « manger kanak ». Il y aussi

19. Terme utilisé pour indiquer le fait de pénétrer dans un espace symbolique où l'on se tient aux côtés du marié et de son groupe pour le soutenir dans le passage qui l'attend à travers le mariage. Ce soutien est manifesté par les offrandes coutumières qu'on vient présenter en tant qu'allié à ce moment-là.

20. Le salariat et l'école constituent les activités centrales dans l'organisation du temps et de la vie des familles. L'activité coutumière étant elle aussi chronophage, le rapport au temps en vient forcément à être rationalisé, linéaire et bien éloigné du temps cyclique.

21. Leblic (1995) a étudié aussi les termes utilisés dans les langues kanak pour désigner des concepts relevant tantôt de l'économie tantôt de la sphère traditionnelle dans les échanges coutumiers.



PHOTO 5. – Fin de l'échange des paroles, place aux accolades, mariage à La Conception, août 2018 (© U. Cugola)



PHOTO 6. – Repas partagé après les échanges coutumiers, mariage à La Conception, août 2018 (© U. Cugola)

des nattes tressées en feuilles de pandanus – qui ont supplanté celles du commerce – et des « manous », ces pièces d'étoffes de plusieurs mètres de long achetées pour la plupart dans les boutiques asiatiques de la capitale. Ces dernières sont toujours représentées massivement mais occupent l'espace arrière de l'offrande coutumière, accompagnées du riz et de divers condiments dont la valeur est fonctionnelle mais beaucoup moins noble sur le plan symbolique.

Depuis la benne du véhicule, une chaîne humaine constituée de jeunes hommes convoie les objets qui sont placés avec application par un homme « mûr »²² selon l'ordre décrit *sus* et sous le regard révérencieux et prévoyant des anciens. Une parole est déroulée par chaque partie et elle va exhumer une mémoire en parcourant une historicité, des événements, des pratiques sociales qui ont taillé les chemins de l'alliance et de la parenté et qui fondent la légitimité de leur relation. Une transmission opère à ce moment et la parole des anciens s'imprime inlassablement dans la mémoire des jeunes adultes et des enfants présents.

Quand les invités prennent la parole en premier, les objets de la coutume sont à leurs côtés et ils donnent un contenu symbolique à l'échange. Ils accompagnent et médiatisent la relation entre les deux groupes qui sont moins dans la communication par un discours préconçu que dans une communion par la parole. Les hôtes, avant de répondre à leur tour, manipulent les objets de la coutume avec précaution et signifient par là une reconnaissance par le toucher à ceux qu'ils accueillent. C'est une entrée en relation circonspecte suivie d'une parole en vis-à-vis de celle du groupe invité qui vient confirmer dans une solennité discrète

les termes de l'alliance. La fin du rituel est scandée par une ovation réservée qui verra la reconnaissance mutuelle consacrée par le toucher des corps, les accolades, la complicité des regards et les sourires sur les visages. Puis, le faite d'une telle convivialité consiste en un repas partagé et constitué en partie par les différentes offrandes coutumières de chaque groupe invité durant le mois où ils sont invités à « rentrer » dans l'aire du mariage.

Le reste des offrandes est stocké dans une « cambuse », petit cagibi qui va contenir tout le travail collectif du groupe du marié et de ses alliés. À chaque fois qu'un groupe invité a accompli le geste coutumier d'entrée dans l'aire du mariage, il devra ensuite visiter la cambuse pour identifier les autres groupes entrés avant lui. Il leur manifesterà une reconnaissance comme pair, pour ainsi dire, en touchant les objets déjà présents. Plus tard, une partie de la cambuse sera retenue pour la coutume de l'échange, celle pratiquée par les deux parties des mariés le jour du mariage proprement dit. Une autre partie servira aux « coutumes de retour », par exemple une pièce d'étoffe, une igname et un billet. Tout dépend de ce dont on dispose et de la répartition qu'il faut opérer en redistribuant à tous les groupes qui ont participé au travail une part qui scelle un remerciement pour leur contribution.

L'ambiance du rituel coutumier est d'une grande sobriété car, depuis la manipulation des objets et même avant, jusqu'aux paroles qui vont être prononcées, chacun est habité par la croyance qu'une tragédie pourrait se produire si d'aventure les « manœuvres coutumières »²³ souffraient d'un défaut

22. Un homme déjà marié ou un futur père de famille.

23. C'est le terme consacré dans le pays djubéa pour désigner l'ensemble des multiples opérations qui compose un véritable processus coutumier.



PHOTO 7. – Retour de coutume de deuil de Wa Salawé, chefferie de La Conception, avril 2018 (© U. Cugola)

quelconque. Parfois, la croyance flirte avec l'aliénation quand d'aucuns sinon tous traquent l'événement tragique²⁴ pour aussitôt déclencher des interprétations plus ou moins mystiques, plus ou moins fantasmées, parfois douteuses, parfois troublantes... sur un chemin coutumier mal négocié, illégitime, une parole maudite, un sacrilège quelconque... bref sur un tabou franchi. C'est que la mort et la vie cohabitent dans le quotidien de ce peuple, comme le phénomène des mariages entachés par des deuils l'illustre et parcourt l'ensemble du monde kanak depuis quelques décennies maintenant²⁵, cohabitation qui n'a rien de l'expérience sereine. Quand, au beau milieu d'un mariage, l'un des convives, s'effondre, terrassé par la mort²⁶, le temps suspend son cours et la sidération gagne les esprits. Quel sentiment retenir de tels moments : la joie, la colère, la tristesse, la peur... ? Le ballet fébrile des émotions insuffle un appel de sens qui ne trouve plus écho dans les mythes d'antan, ni d'ailleurs, dans les idéologies et les mythes modernes. Alors, chacun compose avec son mythe intérieur, chacun se nourrit et échange autour de mythes partagés pour ne pas sombrer dans le désordre psychique. L'émulation de ces paroles partagées donne le sentiment d'un mythe collectif qui se cherche pour engendrer un universel, une transcendance qui jaillirait de l'immanence de

la matière et de l'éprouvé des corps. La synchronicité de la vie et de la mort vient s'ajouter à la sacralité ontologique du moment du rituel dans l'espace de la coutume. Ce fameux sacré tant redouté par l'entendement positif n'est rien d'autre dans l'instant du rituel qu'un recueillement, une suspension assumée de ce temps que l'on ne sait plus prendre pour se rappeler une commune origine. Il ne s'agit pas d'un discours, une déité, d'un objet identifié dont on sache parler.

C'est une attitude, un être au monde, une gravité face à « l'homme sans gravité » (Melman, 2005), un refus des excès de la dérision face à l'homme vide qui ne craint plus ou ne s'émeut plus de l'insondable mystère de l'existence humaine²⁷. Il n'est rien

d'autre que « ce qui unit les âmes » disait Goethe et il émane, non pas d'une doctrine mais d'une praxis, d'un faire ensemble, de la réalisation d'une œuvre qui est aussi l'événement coutumier avec son contenu, ses objets et leur esthétique. Comment ne pas entendre ici une résonnance avec les mots d'André Malraux commentant la révolution soixante-huitarde ? : « Le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas »²⁸.

Hypothèses sur la résurgence de la coutume

Cette résurgence²⁹ actuelle de l'activité coutumière dans le pays djubéa doit-elle être vue comme un phénomène de repli ou en tout cas d'affirmation ostentatoire de l'identité ? Notre hypothèse est que nous sommes là en présence d'une révolution silencieuse qui, finalement, déborde les seules limites d'une affirmation identitaire. En luttant pour sa décolonisation, le monde kanak en vient en effet à opposer une résistance aux phénomènes de la modernité menaçant le principe d'humanité même (Leblic, 1993 ; Guillebaud, 2001). Il s'active au maintien de cette convivialité (Ilich, 2014) qui déserte les rapports humains. Il est en résistance face aux menaces d'une anomie, d'une atomisation des

24. Une simple blessure par sabre durant les travaux du mariage peut faire l'affaire. Un jeune homme blessé peut très vite présenter une coutume à son oncle utérin pour le sang qui a coulé et pour congédier tout possible mauvais sort.

25. La densité des réseaux de relation est telle, aujourd'hui, qu'il est très facile de se retrouver concerné par un deuil ou un mariage.

26. Une telle tragédie s'est produite dans ma tribu, quelques semaines avant mon arrivée, lors d'un mariage coutumier. De même, en plein travail coutumier pour les mariages auxquels j'ai assisté, une personne est morte et les deux événements se sont télescopés. Les anciens mirent le deuil en attente, le temps de clôturer le mariage, pour, deux jours plus tard, basculer dans l'émotion opposée du deuil.

27. Ce que j'ai vécu dans la coutume lors de ce séjour a fait émerger cette réflexion sur la notion de sacré qui cependant n'a rien d'une magnification. J'ai en effet conscience qu'il existe, dans d'autres espaces sociaux kanak, une dimension sacrée en lien avec un certain dogmatisme religieux. On peut ici faire référence aux foisonnants mouvements évangélistes observables depuis la fin des années 1980.

28. Cette phrase, généralement citée de façon inexacte, n'a cessé de faire polémique ; voir ce qu'en dit le journaliste André Frossard dans *Le Point* du 5 juin 1993. La formule originelle est : « le XXI^e siècle sera mystique ou ne sera pas » (www.dicocitations.lemonde.fr/).

29. Cette affirmation vaut pour les tribus vivant aux alentours de la ville. Avant 1986, le mariage coutumier n'était plus d'usage. Comme il est redevenu une norme incontournable, des membres de la génération des 40-50 ans, non mariés ou non mariés coutumièrement, entreprennent de régulariser leur situation.

liens sociaux qui effritent les collectifs pour offrir des constellations d'individus mus par la pulsion consumériste en proie au marché (Dufour, 2015). Il fait face, aussi, à la disruption, cette accélération frénétique de la technologie et du numérique qui bouleverse les grands équilibres et les systèmes sociaux au sens large mais aussi le lien social, les réseaux de sociabilité, les espaces de transmission... (Stiegler, 2016). Mais que l'on ne se méprenne pas, il ne suffit pas à l'espace de la coutume de se manifester dans ses rituels divers pour faire du monde kanak une mer paisible. C'est en effet un espace social en tension, pétri d'une histoire subjective entre clans, familles, individus, qui fait, défait, refait, éloigne et rapproche, allie et sépare... en permanence les rapports sociaux au sein de réseaux de relations. La densité même des événements de la coutume est lourdement supportée par nombre de ceux qui la vivent. Car **l'être ensemble** dans la coutume a un coût, celui du « travail » qu'il nécessite et que la parole rappelle incessamment au cours des rituels. C'est un travail matériel, physique, tangible, visible par les objets de l'échange, l'argent collecté, assemblé ; l'accueil et la restauration de centaines de personnes impliquent une logistique imposante. La mise en commun d'efforts pour produire une communauté humaine dans l'espace de la coutume est à la fois le but et le contenu d'une véritable œuvre collective. Et c'est parfois un travail sur soi qu'il faut pouvoir concéder, quand il s'agit de sublimer des conflits – souvent liés au foncier –, pour s'incliner devant la mort en allant par exemple saluer un défunt.

D'une certaine manière, on pourrait aussi voir dans ce phénomène de résurgence un contrepied face à l'aliénation par le travail salarié dans lequel les Kanak sont plongés de plein fouet (voir à ce propos Leblic, 1993, 2007 ; Néaoutyine, 2006). Tout processus de travail fait en effet intervenir un processus d'identification car le travailleur s'identifie à l'objet qui est le produit de son travail, une sorte de prolongement de lui-même. L'économie capitaliste, nous dit Marx (Hersch, 1993 : 289-309), dépossède l'homme de l'objet produit par son travail parce qu'il est destiné à des besoins qui sont ceux d'un autre. Le travail de la coutume est une œuvre collective qui contredit cette dépossession de l'homme et son aliénation par le travail. Ce qui est nommé « travail » dans la coutume est une œuvre commune, co-construite dans une esthétique partagée, un moyen d'identification collective donnant du sens aux singularités de chacun dans un collectif.

Hypothèse sur l'ère des contradictions

L'espace de la coutume cristallise ce que l'univers kanak tente de produire en réponse à la pression

d'un environnement qui l'engage dans une ère de contradictions sans précédent. En tant que Kanak, on peut être critique à l'égard des propositions d'une modernité qui nous exhorte à exister en dehors de nos traditions. Mais, on ne peut nier dans le même temps notre compromission avancée dans les pratiques, les modes de vie et l'imaginaire même de cette modernité. Certaines critiques ont d'ailleurs beau jeu de nous rappeler que nous n'avons qu'à assumer un refus radical de tout modernisme si nous nous sentons tant menacés et dépossédés de nous-mêmes. Avec un peu de lucidité, elles pourraient percevoir ce que d'autres ont mis en évidence depuis longtemps déjà. Quand les communautés kanak adoptent l'innovation, les techniques et les objets exogènes, c'est toujours pour les convertir, pour les adapter à leur organisation sociale voire pour la servir (Leblic, 1993). L'histoire de leur rencontre avec l'Occident s'inscrit dans une logique qui finalement relève du *pharmakon* platonicien ; ce qui nuit à leur être est en même temps la condition même d'une résilience et de leur devenir. Mais c'est de bien autre chose que d'un être kanak dont il est question, car l'identité n'est que la face consciente des pratiques, des discours et des représentations derrière laquelle une **volonté**, un élan vital, une **pulsion de vie**³⁰... œuvrent pour s'opposer à la nature fondamentalement entropique de la mécanique néolibérale (Stiegler, 2016 : 320-435) ou du *Capitalisme mondial intégré*, aurait dit Guattari (voir notamment Prignot, 2010).

L'espace de la coutume comme processus néguentropique

Nous savons, par les sciences et les démonstrations de la thermodynamique, que l'énergie primordiale de l'univers se dissipe et que, ce faisant, ce dernier évolue vers un état de désordre (l'entropie) et, à terme, vers une mort thermique. Il n'est nul besoin de démontrer que le modèle de l'économie libérale répandu sur la planète contribue à ce désordre et au gaspillage d'énergie. La vie est un processus néguentropique (Stiegler, 2016) qui conteste cette dissipation d'énergie qu'elle piège, enveloppe, étire et contraint dans la diversité des corps et des formes du vivant. La néguentropie brave le désordre et la mort quand ces corps et ces formes s'amassent, s'assemblent, se connectent et s'agent dans des interactions, des interrelations, de l'intersubjectivité... pour former des niches écologiques, des écosystèmes, des communautés et des localités. Depuis les premiers âges, elle concentre la vie dans le local, dans des « niches culturelles »³¹, c'est-à-dire un environnement de proximité que l'humain élabore, transforme et adapte

30. Les trois termes successifs en gras qui influencent ma proposition renvoient à des concepts respectivement élaborés par Schopenhauer, Bergson et Freud, selon des nuances qui ne seront, bien entendu, pas développées ici.

31. C'est la même chose pour les espèces vivantes en général. La théorie de la construction de niches est un courant porté par des biologistes et des anthropologues qui permet de dépasser l'opposition entre nature et culture. Voir notamment Odling-Smee, Feldman et Laland (2003).

au cours de son évolution. Ces îlots et archipels³² de vie sont menacés d'extinction dans l'océan chaotique de la mondialisation, ou plutôt de l'i-mondialisation comme dirait Stiegler. La mondialisation est un processus entropique, elle ne produit pas un monde, mais un non-monde qui ébranle les nations, les peuples, les classes et les communautés... bref, tous ces grands repères identificatoires qui structuraient une existence humaine. Elle sème le désordre dans les traditions, les filiations, les transmissions, et finalement dans le vivant lui-même puisque notre époque est aussi celle d'une extinction de masse de la biodiversité.

Ce qui est en jeu dans l'espace de la coutume est précisément un processus néguentropique, une résistance de la vie elle-même face à l'i-mondialisation, et une résistance inspirée par une région du monde où la profusion du vivant est d'une densité hors norme. Et ce qui rend possible l'activité symbolique que les Kanak mobilisent pour faire exister cet espace, c'est leur rapport au monde, cette polémique « pensée mythique » (Leenhardt, 1947) que les fossoyeurs de leur culture (Babadzan, 2009), les prosélytes humanistes et ceux qui, de bonne foi sans doute, les dénoncent, ont enterré un peu trop vite (Palin, 2014). Car, ce peuple, même après avoir métabolisé le christianisme, les tragédies de la colonisation, l'imaginaire moderne et sa rationalité, persiste à organiser un ordre du monde fondé sur l'idée qu'une harmonie doit être recherchée entre le monde des esprits (le divin, les ancêtres et les morts) et celui des vivants.

La figure archétypale puissamment ancrée dans la pensée kanak est sans doute celle-là ; le monde sensible, le banal du quotidien... sont constellés de signes, de caprices de la raison, de phénomènes inexplicables, à la source d'un étonnement permanent. Ce *monde désenchanté* dont la disparition était regrettée il y a un siècle en Europe par M. Weber, se débat encore dans l'imaginaire de ce peuple qui n'a toujours pas renoncé à envisager son expérience humaine en dehors d'un continuum entre le visible et l'invisible. C'est là que se trouve peut-être le grand mythe fondateur de son humanité et qui donne sens aux rites et aux traditions dont il a hérité. Confiant et fidèle envers les traditions qu'il a reçues, le rapport qu'il a avec elles constitue aussi le siège de sa foi, d'un ordre sacré qui cependant est exsangue de tout dogme du type des grandes religions monothéistes. Depuis l'agir du quotidien en passant par le « travail » de la coutume jusqu'aux pratiques des rituels, c'est dans l'action et en situation concrète que la pensée kanak sans cesse cultive la question du sens et du sacré. Dans une relation partagée, chacun brasse et accommode mythes, religions, raison pour en extraire à la fois la singularité de son être et actualiser son existence dans un collectif.

À bien y regarder, l'espace de la coutume produit de la néguentropie, de l'être ensemble mais selon cette

intrication intime du politique et du religieux qu'on peut lire chez l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Durkheim, 2007). Toutefois, ce qui agrège les communautés de la coutume entre elles et en réseau ne relève pas d'un discours strictement politique exerçant une persuasion totalitaire par le pouvoir et par la force. Elles produisent du collectif par la puissance de la parole déroulée dans leur tradition qui est, en dernière instance, ancrée dans l'ineffable, l'invisible, et finalement dans la mort elle-même. Le travail des « vieux », la mémoire des anciens, l'œil des esprits, qu'ils renvoient à des figures locales des tribus ou à des personnalités de la sphère politique, sont souvent évoqués en référence dans la parole de la coutume. Ils assument des fonctions d'identification donnant de la consistance au collectif. Le regard tourné vers ceux qui ne sont plus là et sans qui nous ne serions pas là, l'attention dirigée vers les tragédies, les sacrifices et les tourments de l'histoire coloniale font planer le spectre du chaos. Cette ombre menaçante devient finalement fondatrice d'un vivre ensemble, car elle inspire une fascination, un respect mêlé de crainte qui neutralise et régule la nature fondamentalement violente de l'homme et rend possible la vie sociale (Girard, 1972).

Réflexion sur la coutume comme ressource

L'espace de la coutume possède un puissant effet structurant sur le monde kanak, mais sa portée s'étend à l'ensemble du corps social néocalédonien. Car, en plus de sa nature puissamment néguentropique, il est doté d'un haut potentiel inclusif. Avant d'en développer un aspect critique *infra*, essayons d'examiner les ressources qu'il peut représenter par rapport aux problématiques sociales.

Une socio-anthropologie de la coutume versée sur une approche clinique fournirait des perspectives et des voies fécondes pour traiter un phénomène comme celui de la délinquance juvénile. Le « travail » de la coutume propose en effet des dynamiques sociales dans le creuset desquelles des maillages sont à inventer et à tresser pour créer des espaces de transmission et de ré-affiliation.

Dans un travail à mener avec de jeunes délinquants, des dispositifs pourraient être conçus en tant qu'**espaces potentiels** à même d'accompagner le repositionnement de l'adolescent dans le mouvement du travail coutumier. Si l'on suit le sens de ce concept développé par Winnicott (2002), un tel espace serait incarné par des travailleurs sociaux et assurerait la médiation entre le jeune et l'espace de la coutume avec lequel se joue pour lui des processus de ré-affiliation, de transmission et aussi d'identification. L'essentiel n'est pas de faire entrer le jeune dans cet espace à marche forcée mais d'explorer les potentiels

32. L'espace de la coutume en fait partie, mais il n'est pas le seul. En France même, certaines communautés issues de mouvements alternatifs et de marginaux comme les zadistes tentent des expériences pour recomposer des ensembles humains émancipés d'un système qui, de toute façon, les voue à l'exclusion, à la pauvreté et finalement à la mort.



PHOTO 8. – Préparation du ramage des ignames, septembre 2018 (© U. Cugola)

qu'il peut détenir pour lui dans son processus de subjectivation. La coutume est suffisamment inclusive pour lui faire une place, pour lui proposer un « *point vide* » (Douville, 2014 : 232) dans un schéma de filiation. Le « *point vide* » étant moins le point absolu d'une origine immaculée qu'un récit à construire, un mythe à investir pour instruire le dialogue singulier de l'adolescent avec une tradition en mouvement. Le travailleur social se tiendrait là peut-être, dans cette tension entre une parole de la coutume qu'il devra être en capacité de reconnaître, de décoder, et le discours dans lequel le sujet délinquant se trouve aliéné. Certains jeunes délinquants possèdent par exemple un patronyme (re)connu dans le monde kanak mais s'ils ont grandi dans le béton de Nouméa, ils sont aujourd'hui capables d'affirmer le non-sens qu'a pour eux la parole de la coutume à propos de leur nom. Par leur discours, ils se confirment dans un principe de négation de la figure du père, ce qui est aussi une négation de la loi. L'analyse de leur discours qui renvoie au roman familial avec des souvenirs d'enfance à propos des parents permet de détecter des traces du conflit œdipien (Cugola, 2017). Mais, intuitivement, on sent que si l'on pouvait remonter

le cours de cette romance, on découvrirait qu'elle se présente comme un affluent du cours de l'histoire³³. On en viendrait vite à pointer des traces du passé en lien avec cette grande rupture violente que fut la colonisation. Cette violence et celle de l'adolescent délinquant se font forcément écho car la première a été à l'origine d'un discours, d'une chaîne de signifiants qui tresse dans un conflit refoulé les vérités matérielles de l'histoire et celles du sujet.

Sens et non-sens de la coutume

Un de mes jeunes cousins me faisait remarquer que l'intensité de l'activité coutumière pouvait être éprouvante. Avec d'autres, il regrettait notamment de devoir cultiver, chaque année, une soixantaine d'ignames uniquement pour la coutume. Le fruit de son travail lui échappe, même s'il est partagé avec celui des autres dans un système d'échanges et de solidarités. L'échange, le partage, la solidarité, ces valeurs seraient-elles en passe de devenir invisibles pour ceux qui sont au cœur de la coutume et la vivent au quotidien ? Et que dire de ceux qui la fuient, y compris jusqu'en France, tant sa pesanteur leur paraît oppressante et privatrice de liberté³⁴ ?

Au fond, c'est bien là le problème, car la pratique de la coutume s'intensifie, son activité exubérante semble en lutte contre ce qui menace le lien social, les solidarités, **l'être ensemble**. Et, au-delà des représentations et de l'apparat identitaire que l'on perçoit de prime abord, j'y vois une pratique inconsciente de la pulsion de vie elle-même face aux ravages d'une pulsion de mort que l'on sait nichée au cœur même des comportements sociaux liés au travail, à l'investissement, à la consommation, à l'épargne, bref au capitalisme lui-même (Dostaler et Maris, 2009). L'emballage de l'activité coutumière en vient finalement à s'organiser en miroir de la frénésie contemporaine d'un monde qui n'en finit pas de chuter vers un point de non-retour. Et l'espace de la coutume pourrait bien à son tour succomber à l'ivresse des passions de son combat s'il n'y a plus de mythe pour dialoguer avec sa pratique et lui assigner une juste place dans l'effort et le temps qu'il demande aux Hommes. En fait de mythe, c'est bien d'un sens dont nous parlons qui, d'ordinaire, est habillé par un grand récit voire une idéologie ou un discours. Cultiver son champ, que l'on y mette des ignames ou autre chose, est devenu dans notre monde actuel un acte politique. Mais lequel ?

Si le sens de cet article est un peu là, il tente aussi de montrer que la production de sens est une nécessité. Et il se fourvoierait sur les territoires de la doctrine

33. C'est un éducateur de la PJJ (Protection judiciaire de l'enfance et de la jeunesse) rencontré durant mon séjour qui m'a révélé ce phénomène que j'ai ensuite pu vérifier chez deux autres adolescents des quartiers populaires de Nouméa. Les conditions dans lesquelles les familles de ces jeunes ont quitté leurs tribus d'origine et se sont retrouvées à vivre dans la capitale sont liées à des conflits fonciers eux-mêmes ancrés dans les spoliations de la colonisation.

34. Bien des femmes, mères déjà suffisamment accaparées par le travail domestique dans leurs familles, protestent contre le faste et l'ostentation de ces événements coutumiers, surtout pour les mariages. Tout ceci nécessite une charge de travail qui leur incombe. Les hommes aussi, mais la tenue du foyer et le soin des enfants ne sont pas au cœur de leurs préoccupations.

et du dogme s'il avait la prétention d'incarner un sens comme vérité transcendante. Il n'est qu'une invitation à s'éveiller sur un sens dans cet espace où se pratique et se vit la coutume ; par les arts, la musique, la danse, la sculpture, la peinture, l'image, par les lettres, par une écriture oblique, tangente au réel fuyant de la coutume qu'elle cherche à décrire. Ce sens n'existe pas en soi et ne se résume pas à une idéologie, qu'elle soit nationaliste ou de l'identité. Il se pense moins par le langage que par les corps, leurs émotions et leur éprouvé. Il s'exprime pour soi, dans la singularité de l'être et de son rapport à **P'être ensemble**. Il s'exprime dans une « parole pleine »³⁵ destinée à soi ou dans un mythe individuel. Et peut-être implique-t-il de réapprendre le chant des Guayaki, soit une ode intérieure en laquelle « s'éveille le rêve universel de ne plus être ce que l'on est » pour « donner lieu à l'éclosion d'un sens comme valeur absolue » (Clastres, 1974 : 108-109).

Comme nos sociétés modernes ont épuisé le sens des mots dans la communication et l'information, alors l'homme – de la coutume ou non, d'ailleurs – est tenté de disparaître de lui, de s'effacer de sa personne dans le monde social. Que ce soit par l'exil, par l'artifice des drogues, de l'alcool..., il veut se soustraire à ce qui l'a vu naître pour renaître à ce qu'il a toujours été. Car, épuisé par sa condition, il courtise la mort et, s'il parvient à transcender cette ultime expérience, alors il trouvera les mots pour, à nouveau, célébrer la vie.

Épilogue... pour ne pas finir

En réalité, dans ce que nous avons nommé l'espace de la coutume, se trouve, en actes et en paroles, le projet de société de la civilisation kanak. Son discours politique le traduit maladroitement car il est contraint de faire usage des catégories clivantes du discours du maître³⁶ : l'identité, l'ethnie, le statut particulier, la nationalité, la citoyenneté, le développement... Pour nécessaire qu'il soit, ce discours doit développer un argumentaire où il s'agit de démontrer des compétences, des capacités à gérer et à organiser la vie sociale et politique d'une nation. Et puis, surtout, il doit rassurer sur la viabilité économique d'un projet d'indépendance qui, peu importe le génie qu'on s'échine à investir pour le concevoir, relèvera toujours *in fine* d'une question de confiance. Le peuple de Nouvelle-Calédonie a-t-il suffisamment confiance en lui, en sa fameuse « communauté de destin » pour prendre le risque de s'émanciper de sa tutelle ? Or, cette confiance en

soi ne se décrète pas, elle ne s'impose pas et ne se démontre pas. Elle naît de la reconnaissance et, pour tout dire, de l'amour que les hommes sont capables de se témoigner les uns à l'égard des autres. Au risque de paraître naïf, ce mot, « l'amour », fait partie de ceux qui sont étrangement évacués du débat public local. Pourtant, quand il circule dans la parole kanak et qu'on est amené à le croiser, la puissance de son effet de sens éveille la plus profonde introspection. J'ai en mémoire ma rencontre, inoubliable, avec feu Gaby Mwântéapöo au lieu dit *Balaa* à Ponérihouen durant mon terrain de thèse en 2004-2005. À cette époque, mon discours contre la colonisation était virulent et maudissait clairement ceux qui avaient dépossédé mes ancêtres Kambwa³⁷ de leurs terres dans le Grand Nouméa. Avec la bienveillance d'un sage qui laisse s'épancher les mots de la souffrance, Gaby me libéra par cette parole :

« Je comprends ta colère mais tu ne dois pas parler comme ça. Tu es responsable des gens qui habitent chez toi, même si ce sont des étrangers. Si tu dis des paroles comme ça, il va leur arriver malheur et tu vas attirer ça dans le pays... » (Extrait de mon journal de thèse, 01/2005)

Un tel renversement de perspective est sidérant et témoigne d'une vertu de haute tenue. On peut y voir un sens élevé de la responsabilité de l'accueil des personnes, qu'il soit volontaire ou non. Mais, en l'espèce, c'est pour moi de bien autre chose qu'il s'agit. Car on est en principe responsable de ce sur quoi on a un pouvoir. Or, exiger de quelqu'un qu'il se sente responsable de celui qui détient le pouvoir relève d'un impossible. C'est l'impossible du don oblatif ou gracieux chez Derrida (Nault, 2010) et qui n'est pas sans rappeler aussi la philosophie de l'amour de Vladimir Jankélévitch (2011). C'est précisément dans un tel nœud, dans un tel impossible que l'on comprend en quoi le sacré – illustré par une dimension de don gracieux dans la coutume – et le politique ne sont pas séparés dans la pensée kanak. Donner sans rien attendre en retour est un don sans contrepartie du même ordre que celui d'une mère qui reste animée par l'élan d'amour, même si elle doit souffrir de l'ingratitude. Cet élan est celui de la vie elle-même, il a quelque chose d'absolu chez Jankélévitch, en digne héritier de « l'élan vital » bergsonien. Et c'est ce même élan qui est palpable dans ce que l'espace de la coutume met en œuvre ; sa matrice sociale se déforme à l'extrême pour s'inclure³⁸ parmi des Blancs, des Wallisiens, des Tahitiens, des Javanais... De telles situations sont déjà là, elles existent déjà et ont déjà existé par le passé³⁹.

35. Cette même parole, que l'on retrouve chez Lacan après une lecture qu'il fit du *Do Kamo* de Leenhardt (Douville, 2014 : 228), est à la fois une parole incarnée, mais pas nécessairement destinée à communiquer. C'est un peu la parole de la cure psychanalytique, ce qu'avec un certain embarras Freud nommait la *talking cure*, positionnée dans une ambiguïté assumée entre croyance et savoir, magie et science (Solal, 2007).

36. Nous faisons ici référence au discours politique comme forme fondamentale du discours du maître chez Lacan (1991 notamment).

37. C'est le nom du clan dans lequel je suis reconnu et je me reconnais.

38. La forme pronominale utilisée ici est volontaire car il s'agit bien d'un mouvement du social vers le singulier ou vers l'autre qu'il s'agit de décrire et non l'inverse.

39. On peut citer l'exemple de l'inclusion des Wallisiens à Uvéa à l'époque précoloniale, la prise en compte des « victimes de l'histoire » accordée par les *leaders* indépendantistes en 1983 à Nainville-les-Roches, etc. Les exemples sont multiples.

Cette reconnaissance mutuelle dans l'histoire et en acte gagnerait à être valorisée car elle met en évidence que les Kanak ont souvent considéré l'autre⁴⁰ comme quelqu'un digne d'être inclus dans le cercle de l'humain ou pour le dire simplement : digne d'être aimé. Et, quand l'autre se sait digne d'être aimé, il cultive l'estime de soi, la confiance en soi qui est à la base de la confiance sociale. Il se sent alors suffisamment en sécurité, en confiance pour reconnaître les capacités du collectif où il se trouve et se projeter avec lui vers une émancipation et un devenir.

Le peuple de la coutume est un peuple bâtisseur de lien social structuré à partir de cette intrication du politique et du religieux, entendu dans son sens sociologique. Si l'on veut comprendre son projet politique et, plus largement, la dimension du politique chez les Kanak, peut-être faudrait-il opérer une relecture de Durkheim pour qui le religieux est le sens même du politique. Nous ne le ferons pas ici, mais on peut pointer qu'il y a là un axe de recherche à creuser pour comprendre les fondements du politique et, plus largement, de la civilisation kanak. Sur ce sujet et pour l'heure, l'ouvrage de Lucien Scubla (2007 : 266-326) présente pour moi la démonstration la plus convaincante parce qu'en résonance avec ce j'ai pu vivre parmi les miens dans l'espace de la coutume. Scubla avance que le sacré, cher à Durkheim et Hocart, a été évacué un peu trop vite par Lévi-Strauss pour qui la manifestation de règles suffit à signifier la présence d'une culture. Entre ces deux extrêmes, il va développer un riche argumentaire en s'appuyant sur Lacan, Girard et un retour à Freud depuis sa propre lecture du psychanalyste. Pour poursuivre sur ce sujet, il n'est pas inutile de montrer l'importance qu'il y a, pour l'anthropologie, à le reconsidérer en citant l'évolution des analyses de M. Godelier (2010 : 79-81) à propos du « fondement des sociétés humaines ». Il rappelle en effet que, pour Lévi-Strauss, le *mana*, idéologie indigène par laquelle Mauss « s'était laissé "mystifier" », est un concept vide de sens (soit un « signifiant flottant » permettant de se représenter l'inexplicable) qui ne fait que démontrer le primat du symbolique (la règle, donc) sur l'imaginaire et le réel. Or, affirme aujourd'hui Godelier, s'il y avait un primat à accorder, ce serait celui de l'imaginaire sur le symbolique et non l'inverse. Nous n'irons pas plus loin mais, à travers mon expérience dans l'espace de la coutume et la résonance qu'elle trouve chez quelques figures reconnues de l'anthropologie, on voit bien que le sacré, le fait religieux et le politique relèvent de catégories incontournables pour comprendre la civilisation kanak. À vouloir nier les deux premières en les éloignant de l'analyse, ce sont les sciences humaines elles-mêmes qui risquent de verser dans l'obscurantisme contre lequel elles militent à juste titre. Certes, il est délicat d'évoquer le sacré tant nous savons les passions qu'il peut déclencher. Dans l'usage que l'on

en a dans le langage, on l'emploie souvent comme un substantif, ce qui amène la tentation de l'essentialiser alors que, de nos jours, seule la complexité peut nous en dire quelque chose. Les grandes catégories qui autrefois lui étaient associées et le désignaient sont sans doute désuètes : la religion, le dogme, le culte des ancêtres ou d'un dieu, le prêtre, le temple, les textes... Et, on restreint sa compréhension si, comme on le fait habituellement, on se contente de le distinguer du profane. En outre, ce qu'Isabelle Leblic (2005) met en évidence dans une ethnologie du sacré en pays Païci est un continuum entre le visible et l'invisible, entre le corps et l'esprit que l'on comprend à travers des récits et une mythologie. Un tel continuum est plaqué sur un territoire et toutes les formes qui le constituent et qui l'habitent (montagnes, vallées, mer, rivières, plantes, forêts, arbres, animaux,...) sont incarnées ou peuplées d'entités « surnaturelles » faisant partie de l'expérience kanak du monde. Celle-ci, autrement dit, se déroule dans un enchevêtrement étroit de la matière et de l'esprit et est, de fait, puissamment animée par le mystère, mêlant émerveillement mais aussi effroi face à l'insondable beauté en toute chose. Le sacré s'apparente ainsi à une expérience et à une perception du monde qui relie par un principe de vie tout ce qui existe (humain et non-humain). En dehors de toute tradition, c'est dans la phénoménologie transcendantale de la conscience d'Edmund Husserl (Camus, 2002) que l'on peut trouver en Occident la description méthodologique la plus proche de ce dont il est question ici. Au terme de sa démarche expérimentale rigoureuse et exceptionnelle, ce mathématicien et philosophe parvient à un point vide dans l'éprouvé qu'il a du monde, il touche un point de sacré (bien qu'il n'utilise pas ce terme). Ce point vide est indicible et laisse apparaître un « je » transcendantal qui se fond en tout. Là, sujet et objet sont identifiés l'un à l'autre, ce qui n'est pas sans rappeler les théories de la physique quantique qui lie, dans une identité de substance, la chose observée à l'observateur dans l'expérience des fentes de Young (Nicolescu, 2012 ; Trinh, 1998). Et il est surprenant de constater à quel point les sciences de la matière les plus avancées rejoignent les positions d'une certaine philosophie, de traditions spirituelles et mystiques de certains peuples premiers. D'un tel constat nous ne pouvons que réaffirmer avec force l'attention qu'il s'agit de porter au sacré, au fait religieux dans sa relation au politique.

Le religieux, dans son sens sociologique, « relie » les hommes entre eux ; ses « formes élémentaires » sont aussi celles des « formes élémentaires » de la vie sociale et politique. Quand on assiste à un événement dans l'espace de la coutume, on ne peut nier qu'on se retrouve plongé dans une émotion, dans un recueillement qui nous incline à nous reconnaître comme semblables, de façon quasi irrationnelle. La

40. La pratique de l'expulsion existe dans le monde kanak. La communauté wallisienne de l'Avé Maria à Saint-Louis en a fait les frais. Mais, à l'origine de ce type de situation, on retrouve toujours des conditions mises en œuvre par le colonisateur par-delà la souveraineté de la civilisation kanak.

raison n'a pour ainsi dire rien à voir là-dedans et, à cet instant précis, un liant subsume les singularités dans un collectif par un acte de « magie sociale » (Bourdieu (1982) sans magicien. Dans les grandes démocraties, le politique est sorti du cœur des hommes et c'est par la raison qu'une parole performative les enjoint au plébiscite⁴¹ de l'être ensemble dans une nation.

Le peuple de la coutume devra sans doute s'inspirer de la démocratie et il en a déjà les pratiques, ajoutées à des pratiques politiques endogènes très anciennes. Mais il reste une civilisation à part entière dans la mesure où son type de lien social relève d'une proposition singulière au regard du contrat social classique, non dépourvue par ailleurs de complexité et de raffinement dans son organisation. Ce lien social actualise au quotidien, à travers des pratiques ritualisées dans un espace symbolique, cet émoi contemplatif sur le mystère universel de notre être au monde. C'est ce que les civilisations de l'image sont en train de perdre, le secret qui se révéla au petit prince de Saint-Exupéry dans la parole du renard : « On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux ». Certes, l'image fait évidemment partie du quotidien des Kanak à travers les écrans divers des nouvelles technologies de l'information de la communication. Mais c'est tout le paradoxe de l'ère des contradictions que nous évoquions *sus* à propos de la logique du *pharmakon*. Pour les Kanak, l'image peut être à l'origine d'une décadence civilisationnelle mais, d'un autre côté, elle peut aussi permettre de s'adapter à la modernité, de se montrer pour être reconnu et repéré dans le flot mondialisé des destructions environnementales. La créativité artistique et les productions culturelles muséographiques ou artisanales kanak militent en ce sens, comme ont pu le faire, par exemple, les Aborigènes (voir notamment Glowczewski, 2008).

Dans le temps long de l'histoire et des civilisations qui n'est pas celui du politique des échéances d'accords et de référendums, on peut penser que l'espace de la coutume pourrait contribuer à une œuvre d'alliance, à l'émergence d'une conscience de peuple. Conscience qui émergera avec d'autant plus d'assurance que les seigneurs de l'arène économique mondiale persistent à nourrir le tourbillon vertigineux du désastre écologique et humanitaire en cours. Si ce dernier n'a pas emporté d'ici là les enfants du « Caillou » dans sa tourmente, il se pourrait que *l'esclave* d'hier occupe, demain, à côté du *Maître*, la place du *sage*. Gageons pour cela qu'une postérité désaliénée déclenche par un labeur prodigieux un embrasement de la pensée sur ce dont rêve son cœur.

Remerciements

À Salawé, Karitcha, Koitchine, Roch Déo et à nos vieux... Au clan Tè Waka et alliés, pour leur accueil durant les coutumes de mariage. Aux chefferies de Saint-Louis et de La Conception.

BIBLIOGRAPHIE

- BABADZAN Alain, 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- BOURDIEU Pierre, 1982. Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, pp. 58-63.
- CAMUS Michel, 2002. *Transpoétique. La main cachée entre poésie et science*, Montréal, Éditions Traits d'union.
- CLASTRES Pierre, 2011 [1974]. *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, les Éditions de minuit.
- CUGOLA Umberto, 2009. Les contradictions du développement. La tribu de La Conception à Nouméa, Thèse de doctorat de l'Université Jean-Jaurès, Toulouse.
- , 2017. Malaise dans la colonisation. Pour une clinique de la délinquance juvénile en pays kanak, *Journal de la Société des Océanistes* 144-145, pp. 221-238 (<https://journals.openedition.org/jso/7724>).
- DEVANDAS-AGUILAR Catalina, 2017 (23 oct.). Handicap et inclusion scolaire : l'ONU nous livre une photo de la France, *Site web du syndicat des enseignants de l'UNSA* (<http://enseignants.se-uns.org/Handicap-et-inclusion-scolaire-l-ONU-nous-livre-une-photo-de-la-France>).
- DOSTALER Gilles et Bernard MARIS, 2009. *Capitalisme et pulsion de mort*, Paris, Albin Michel.
- DOUVILLE Olivier, 2014. *Les figures de l'Autre*, Paris, Dunod.
- DUFOUR Dany-Robert, 2015. *L'individu qui vient... après le libéralisme*, Paris, Gallimard.
- DURKHEIM Emile. 2007 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS Éditions.
- GIRARD René, 1972. *La violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- GLOWCZEWSKI Barbara, 2008. Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels, *Multitudes* 34, pp. 84-94.
- GODELIER Maurice, 2010 [2007]. *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Flammarion.
- GRAILLE Caroline, 2015. Des militants aux professionnels de la Culture : les représentations de l'identité kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015), thèse de doctorat de l'université Montpellier 3.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, 2001. *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil.
- HERSCH Jeanne, 1993. *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard.

41. Référence au « plébiscite de tous les jours » qu'est « l'existence de la nation » chez Ernest Renan (1892).

- HUXLEY Aldous, 2006 [1954]. *Les Portes de la perception*, Paris, éditions du Rocher.
- ILLICH Ivan, 2014 [1973]. *La convivialité*, Paris, Points.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, 2011. *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II. Tome 1*, Paris, Champs, Essais.
- JUNG Carl Gustav, 2012 [1964]. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, Folio.
- KHALFA Jean et Robert J.-C. YOUNG, 2018. *Frantz Fanon. Écrits sur l'aliénation mentale et sur la liberté*, Paris, La Découverte.
- LACAN Jacques, 1991. *Le séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, édité par J.-A. Miller, Paris, Éditions du Seuil.
- LEBLIC Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble avec le soutien de l'ADCK.
- , 1995. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, *Revue d'ethnolinguistique (Cahiers du LACITO) 7* : Les mécanismes du changement culturel et linguistique, pp. 87-111.
- , 2005. Pays, « surnature » et sites « sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 95-111 (<https://journals.openedition.org/jso/410>).
- , 2007. Café, développement et autochtonie en Nouvelle-Calédonie, *Études rurales* 180, pp. 117-130.
- LEENHARDT Maurice, 1985 [1^{re} éd. 1947]. *Do Kamo*, Paris, Gallimard.
- LÉVY Jacques et Michel LUSSAULT (éds), 2003. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, pp. 340-341.
- MALLARMÉ Stéphane, 1899. Poème *Le Tombeau d'Edgard Poe*, extrait du recueil *Poésies* (<https://www.etudes-litteraires.com/mallarme-tombeau-edgar-poe.php>).
- MELMAN Charles. 2005. *L'homme sans gravité*, Paris, Folio, essais.
- MANNONI Octave, 1950. *Psychologie de la colonisation*, Paris, Le Seuil.
- MONNERIE Denis, 2003. Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines, *Journal de la Société des Océanistes* 117 : 150 ans de colonisation en Nouvelle-Calédonie (I. Lebllic éd.), pp. 213-231 (<https://journals.openedition.org/jso/1289>).
- , 2016. Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativité et souveraineté kanak (Arama, Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 142-143, pp.53-72 (<https://journals.openedition.org/jso/7576>).
- , 2018. Subjuguer ou décrire ? Repenser la puissance coloniale et comprendre les résistances et les résiliences kanak en Nouvelle-Calédonie, in É. Nollet, P. Lindenmann et L. Dousset (éds), *Médiations politiques en Mélanésie contemporaine*, Marseille, PACIFIC-CREDO Publications, pp. 125-175.
- NAULT François, 2010. La grâce du don ou l'horizon théologique de la déconstruction (Derrida, Mauss, Hénaff), *Revue des études théologiques et religieuses* 3 (85), pp. 299-321.
- NÉAOUTYINE Paul, 2006. *L'indépendance au présent. Identité kanak et destin commun*, Paris, Syllepse.
- NICOLESU Basarab, 2012. *Nous, la particule et le monde*, Fernelmont, Éditions E.M.É.
- ODLING-SMEE John, Marcus FELDMAN and Kevin LALAND, 2003. *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton, Princeton University Press.
- PALIN Serge, 2014 (avril). La dépossession kanak : de la Coutume à la Culture, *Les invités de Mediapart* (<https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/140414>).
- PRIGNOT Nicolas, 2010 (juin). Retour sur les trois écologies de Félix Guattari, *Etopia* (<http://www.etopia.be/spip.php?article1545>).
- RABHI Pierre, 2002. *Le chant de la terre*, Paris, La Table ronde.
- RENAN Ernest, 1882 (11 mars). Conférence à la Sorbonne « Qu'est-ce qu'une nation ? », (https://fr.wikisource.org/wiki/Qu'est-ce_qu'une_nation_%3F).
- SCUBLA Lucien, 2007. *Donner la vie, donner la mort*, Lormont, Le Bord de l'Eau.
- SOLAL Jean-François, 2007. La parole c'est la cure, *Revue française de psychanalyse* 71 (5), pp. 1679-1687.
- STIEGLER Bernard, 2016. *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ?*, Paris, Les liens qui libèrent.
- TILKIN GALLOIS Dominique, Adriana QUEIROZ TESTA, Augusto VENTURA et Leonardo VIANA BRAGA, 2016. Ethnologie brésilienne : Les voies d'une anthropologie indigène, *Brésil(s)* [en ligne], 9 (<https://journals.openedition.org/bresils/1897>).
- TRINH Xuan Thuan, 1998. *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*, Paris, Éditions Fayard.
- WINNICOTT Donald Woods, 2002 [1971]. *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.