

# Hospitalité coutumière et confrontation nationaliste en Nouvelle Calédonie

## Paradoxes, tensions, reconfigurations

FRÉDÉRIC ROGNON

Je me propose d'examiner la tension entre identité nationale et hospitalité par le truchement d'une étude de cas : celui des Kanak, autochtones mélanésiens de Nouvelle Calédonie, tiraillés entre une hospitalité coutumière et une confrontation nationaliste.

Commençons par une précision d'ordre terminologique<sup>1</sup>. Le vocable « Kanak », qui est une insulte dans la langue allemande pour désigner les Turcs et les ex-Yougoslaves (c'est l'équivalent de notre « Bougnoule »), a aussi longtemps été injurieux en français pour désigner les Mélanésiens de Nouvelle Calédonie. Il vient du terme hawaïen « Kanaka », qui veut tout simplement dire « homme ». Il a été intégré au parler français colonial local du fait de son effet de crase entre les mots méprisants de « canaille » et de « macaque ». Mais les autochtones de Nouvelle Calédonie se sont réapproprié le vocable dans les années 1970, en en renversant les connotations dépréciatives en expression de fierté ethnique et nationale, selon le processus classique de l'inversion du stigmate. La condition d'une telle subversion sémantique était de dé-franciser le terme, en l'écrivant « Kanak » (et non plus « Canaque »), et en le rendant invariable en genre et en nombre (on écrit « des Kanak » et « une femme kanak »). Or c'est cette graphie qui a prévalu, et qui est devenue officielle dans les dictionnaires et les documents administratifs. Cette question terminologique nous introduit directement au cœur de notre sujet : comment le conflit s'est-il négocié entre l'hospitalité (y compris, en l'occurrence, l'hospitalité langagière) et l'engagement nationaliste ? Ou comment la valeur d'hospitalité a-t-elle été assumée dans la confrontation entre deux nationalismes, français et kanak ?

Précisons enfin, pour terminer ces préliminaires, que le présent exposé est l'un des fruits d'une enquête d'anthropologie religieuse menée dans l'archipel de Nouvelle Calédonie, au cours de quatre séjours (1978, 1982, 1986–1989, et 2018) totalisant une durée de quatre années, et s'étendant sur une période de quarante ans (de 1978 à 2018). Cette recherche a donc été menée sur place avant, pendant et après ce que nous sommes convenus d'appeler les « événements », c'est-à-dire les affrontements interethniques de 1984 à 1988 opposant « nationalistes » (favorables à l'indépendance) et « loyalistes » (hostiles à tout séparatisme à l'égard de la Métropole), affrontements qui se sont soldés par une centaine de morts violentes. Mon dernier séjour a précédé de deux mois le référendum d'autodétermination organisé le 4 novembre 2018, trente ans après lesdits affrontements entre deux nationalismes.

Mon étude se déploiera en trois temps. J'examinerai tout d'abord la dialectique entre altérité et hospitalité en régime précolonial, puis j'en analyserai les recompositions et reconfigurations en régime colonial, avant de tenter un éclairage de certains aspects de l'actualité de l'archipel calédonien.

---

1 Cf. Rognon, F. 1988. *Les primitifs, nos contemporains*. Paris : Hatier (Philosopher au présent), 60–72.

## I. Altérité et hospitalité en régime précolonial<sup>2</sup>

En Nouvelle Calédonie, la confrontation à l'altérité ethnique n'est pas un phénomène strictement contemporain, inhérent à la colonisation. Contrairement à une idée reçue, et à la représentation des sociétés précoloniales comme autant de vases clos, d'isolats culturels autarciques, sans aucun lien avec le monde extérieur, l'assomption de l'altérité ethnique est antérieure à l'arrivée des Européens. L'océan Pacifique était un espace ouvert de circulation, de migrations et de contacts. C'est ainsi que l'on retrouve, en divers points de l'archipel calédonien, des éléments physiques, culturels et linguistiques polynésiens, issus de l'accueil de familles en provenance des îles situées à des milliers de kilomètres à l'Est (îles Tonga, îles Cook, îles Wallis et Futuna...). Ces groupes avaient atterri sur les rivages calédoniens, suite à un conflit intra- ou inter-clanique, ou à une défaite militaire, ou encore à un naufrage accidentel. Et ils étaient intégrés selon une procédure tout à fait originale. En effet, les sociétés kanak précoloniales se singularisaient par le clivage nettement institué à l'intérieur de chaque clan entre d'une part le lignage des « maîtres du sol » (« kavu » en langue Ajie, l'une des trente-cinq langues de l'archipel), qui était le plus anciennement installé et qui comptait en son sein les « prêtres » en relation directe avec les ancêtres, et d'autre part le lignage de la « chefferie », qui était le plus récemment arrivé sur le territoire où les « maîtres du sol » l'avaient accueilli et établi. Le mode d'intégration de l'immigré consistait donc à lui confier la « chefferie ». Précisons que celui que les Français ont appelé le « chef », très mauvaise traduction du terme « orokau », qui signifie « le grand fils », n'avait aucun pouvoir de décision ni de coercition à l'égard du clan, et que sa fonction consistait à maintenir et à symboliser l'unité du groupe, à être sa parole et son porte-parole, à le représenter face à l'étranger. C'est donc lui, un étranger, qui représentera le clan qui l'a accueilli devant les autres étrangers, y compris devant les membres de son ethnie d'origine à l'égard desquels il était devenu lui-même étranger par intégration à ce clan d'accueil. D'où la confusion des Français qui le prendront pour le « chef », le maître et seigneur du groupe au nom duquel il leur parlera et les accueillera.

Les données qui viennent d'être exposées ne doivent surtout pas nous conduire à nous représenter les cultures kanak précoloniales comme foncièrement pacifiques et accueillantes sans aucun discernement ni discrimination. Évitions tout autant les pièges du romantisme que ceux de l'ethnocentrisme. La guerre était un phénomène fréquent. Mais elle n'avait jamais pour enjeu la conquête d'un territoire ou l'appropriation de ressources. Ce point capital était lié aux représentations traditionnelles du monde invisible. Contrairement aux Polynésiens, les Mélanésiens, et notamment ceux de Nouvelle Calédonie, n'étaient pas pourvus d'un panthéon de dieux éternels dotés chacun d'attributs spécifiques. Le monde invisible, dont l'influence restait permanente sur le monde sensible, n'était peuplé que de morts, c'est-à-dire d'entités qui avaient connu dans leur passé la condition de l'homme vivant au sein du monde visible. Et certains d'entre ces morts bénéficiaient d'un processus d'« ancestralisation » : ils subissaient une série de manipulations rituelles qui les érigeaient au statut d'« ancêtres », quasiment déifiés, dits « Bao » en langue Ajie. Une fois promus, ces ancêtres quittaient alors le séjour des morts (situé en un espace souterrain ou sous-marin), pour revenir et demeurer parmi les vivants, tout en restant invisibles. Et les vivants leur rendaient un culte, afin qu'ils interviennent en leur faveur au sein de l'équilibre cosmique. Pour ce faire, les « prêtres » se rendaient auprès d'une anfractuosité de roche où les crânes des morts « ancestralisés » se trouvaient alignés, veillant sur le monde des vivants, et ils s'adressaient à eux sur le mode d'une supplication fervente. Le système de

---

2 Cette partie reprend les grandes lignes du chapitre suivant : Rognon, F. 2006. « Éthique et politique de la reconnaissance : l'assomption de l'altérité ethnique chez les Kanak de Nouvelle Calédonie ». In *Hospitalité et solidarité*. Éthique et politique de la reconnaissance, éd. Gilbert Vincent, 115–127. Strasbourg : Presses universitaires.

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

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

La seconde conséquence du culte des ancêtres comme expression des croyances religieuses précoloniales, était donc le lien irréfragable de chaque clan au sol qui constituait son histoire et son espace de vie. Cosmologie, narration généalogique, cadre foncier et paysage social coïncidaient et s'interpénétraient. Les patronymes étaient d'ailleurs généralement des toponymes. Deux formulations récurrentes dans le discours kanak énoncent les modalités d'un tel système de représentations. La première est la métaphore suivante, particulièrement suggestive : « La terre est le sang des morts »<sup>3</sup>. Ainsi s'exprime l'hyper-localisation de chaque clan, dont l'équilibre vital ne pouvait être assuré qu'en résidant dans telle vallée, au sol irrigué par le sang de ses ancêtres. La seconde locution se donne sous les dehors d'un paradoxe, lui aussi fortement évocateur : « La terre ne nous appartient pas, mais nous appartenons à la terre ». Ainsi se trouve exalté le statut transcendant de l'ancêtre, identifié à tel ou tel terre dont les vivants dépendent, et dans le même mouvement s'exprime un puissant garde-fou traditionnel contre toute tentative d'appropriation du sol.

La dualité « maître de la terre » / « chef », qui recoupait la dualité « autochtone » / « allochtone » pour structurer le système des dynamiques sociales précoloniales, se nourrissait du lien intime qui reliait le lignage des « maîtres de la terre », par la médiation de leurs prêtres, aux ancêtres, garants de l'équilibre socio-cosmique du groupe. Ainsi les allochtones accueillis par les autochtones bénéficiaient-ils d'une certaine protection temporelle et cosmique en échange de leur fonction représentative. La guerre entre clans voisins ou éloignés ne pouvait pas ne pas tenir compte de ce paramètre. Si d'aventure le lignage vainqueur s'était évertué à s'installer sur la terre des vaincus, la vengeance des ancêtres de ces derniers à son encontre aurait été redoutable : une telle perspective s'avérait suffisamment dissuasive<sup>4</sup>. Cette donnée reposait sur une condition dont la portée s'avère considérable pour notre propos : si les ancêtres ne pouvaient être partagés par des groupes différents, chaque clan reconnaissait néanmoins l'existence des ancêtres des autres clans, et surtout croyait à leur puissance ainsi qu'à leur efficacité. Les facteurs des conflits armés entre groupes voisins concernaient donc uniquement des représailles après un assassinat, des rapt de femmes, les suites de rixes survenues lors de mariages, etc. Ainsi, l'identification des entités ancestrales aux lieux d'habitat avait pour effet de conjurer toute velléité de guerre de conquête.

3 Cf. Guiart, J. 1983. *La terre est le sang des morts*. Paris : Anthropos.

4 Cf. Leenhardt, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris : Institut d'ethnologie, 45.

Les conflits militaires ne se poursuivaient d'ailleurs jamais au-delà d'un certain seuil. Divers mécanismes de réconciliation permettaient de sceller la paix : échange de nœuds ou de bouquets symboliques, don de monnaie de perles de coquillages dont la longueur était calculée en fonction du nombre d'hommes tués au combat, parfois livraison de prisonniers destinés à être mangés<sup>5</sup>. Les ancêtres jouaient alors un rôle plus important dans la paix que dans la guerre : ce sont eux qui décidaient, par la médiation des « prêtres », si le village détruit devait être reconstruit sur le même emplacement ou sur un autre terre de la vallée. Dans ce dernier cas, il convenait d'« ancestraliser » un nouveau mort, et de l'intégrer dans les généalogies.

La guerre ne se trouvait pas seulement limitée par le recours *a posteriori* aux processus traditionnels de réconciliation et aux accords de paix. Les fréquentes alliances matrimoniales et les nombreux échanges commerciaux entre différents groupes contribuaient grandement à la prévenir. Ces phénomènes doivent eux aussi nous faire renoncer à toute représentation des sociétés kanak précoloniales comme autant d'isolats culturels : en réalité, les clans étaient en contact permanent les uns avec les autres, soit par la guerre, soit par le mariage, soit par le commerce. Les échanges les plus fréquents concernaient les fruits du sol cultivés par les clans de la montagne et des fonds de vallée, contre les fruits de la plage et de la mer, recueillis et pêchés par les clans du littoral. Or, du fait de l'identification des ancêtres à la terre, ces produits échangés ne pouvaient être compris que comme les bienfaits issus de la coopération entre le travail des vivants et l'activité des ancêtres auxquels étaient rendus des cultes de fertilité. Mais un autre type d'échange, non-marchand pour sa part, impliquait au moins autant les entités ancestrales. Comme dans d'autres archipels mélanésien, selon le témoignage de Bronislaw Malinowski<sup>6</sup> et l'étude de Marcel Mauss<sup>7</sup>, l'ensemble des îles de la Nouvelle Calédonie étaient intégrées dans un vaste système de dons et de contre-dons d'objets de prestige, sans aucune valeur commerciale : de grandes haches en jade circulaient dans un sens, et des colliers et bracelets de coquillages dans l'autre, sans autre fonction que de nourrir des alliances symboliques. Ainsi ces bijoux revenaient, après un certain nombre de décennies, à leur point d'origine. Or on évoquait les ancêtres qui, de leur vivant, les avaient reçus de la part de tel clan, avant de les transmettre à tel autre, au cours de cérémonies grandioses censées actualiser et affermir les alliances de génération en génération. Ainsi la légitimation ancestrale s'imposait comme un atout fondamental dans le maintien des échanges pacifiques, et partant dans la reproduction d'un système de prévention des conflits guerriers.

Le rapide tableau que nous venons de dresser des dynamiques sociales précoloniales nous conduit à discerner dans les représentations comme dans les pratiques culturelles antérieures à l'arrivée des Européens, une dialectique entre hospitalité et hostilité. Ces deux pôles des modalités traditionnelles d'assomption de l'altérité s'ajustaient mutuellement, chacun renvoyant à l'autre, chacun trouvant en l'autre à la fois son vecteur et sa limite. Et c'est à l'évidence le système de représentations du monde invisible, notamment des entités ancestrales, qui régulait les mouvements de balancier d'une telle dialectique. Il s'agit à présent d'analyser les mutations induites dans cet équilibre par l'irruption de l'univers occidental sur les rivages calédoniens.

## II. Altérité et hospitalité en régime colonial

Le premier contact du monde mélanésien de Nouvelle Calédonie avec l'Occident date de 1774, lors de la découverte de l'archipel par le capitaine Cook. Les Kanak prennent ces hommes blancs pour des ancêtres qui auraient recouvré leur visibilité, mais auraient conservé la cou-

5 Cf. Ibid., 43–46.

6 Cf. Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres : Routledge and Kegan Paul.

7 Cf. Mauss, M. 1950. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». In *Sociologie et anthropologie*, éd. Marcel Mauss, 174–194. Paris : PUF.

leur blanche du pays des morts. Néanmoins ils réaliseront rapidement leur méprise, par un simple test d'identification : ils offriront à leurs visiteurs un poisson d'une espèce vénéneuse, que ceux-ci mangeront et dont ils seront malades ; s'ils avaient réellement été des ancêtres, le poisson n'aurait eu aucun effet sur eux<sup>8</sup>. Il s'agit donc de les accueillir comme des étrangers, et non comme des ancêtres. Car après ce malentendu initial, les Kanak doivent admettre que les Blancs, qui arrivent par dizaines, puis par centaines, pour s'installer sur leurs îles, ne sont guère que des êtres humains comme eux, quoique dotés d'une capacité technique bien supérieure à la leur. Or ils comprendront bientôt que ces étrangers ont aussi l'intention de leur révéler l'identité du Dieu qui les a pourvus d'une telle puissance.

Les premiers missionnaires arrivent en 1840, et adoptent diverses stratégies<sup>9</sup>. La Mission mariste, soutenue, au besoin militairement, par la France, s'implante sur le modèle des « Réductions » jésuites du Paraguay, réorganisant la société mélanésienne dans un espace clos, autour des missionnaires européens (et généralement d'un personnel clérical étranger pléthorique), sur la base de l'enseignement en français de la doctrine catholique. La Mission protestante, d'origine britannique, procède tout à fait différemment : elle envoie des évangélistes polynésiens qui, d'îles en îles depuis Tahiti en direction de l'Ouest, jusqu'aux îles Loyauté, préparent le terrain pour les pasteurs anglais : c'est donc une première évangélisation des Océaniens par les Océaniens. Ces évangélistes sont accueillis selon les chemins coutumiers du fait de leur cousinage avec les Kanak, parmi lesquels ils retrouvent leurs propres compatriotes accueillis et intégrés avant eux. Mais ils s'illustrent souvent par une attitude iconoclaste : les représentations plastiques des ancêtres subissent des autodafés au nom de la lutte contre l'idolâtrie, et les fêtes traditionnelles seront abolies à cause de leur caractère sexuel trop prononcé aux yeux des prosélytes. Néanmoins, ils sauvegardent les langues locales, dans lesquelles les missionnaires britanniques traduiront assez rapidement les Écritures.

La conversion des Kanak au christianisme, ou plus exactement à un christianisme syncrétisé, va avoir lieu dans des délais assez brefs, et ce pour des raisons tant sociopolitiques que proprement religieuses. La France ayant pris possession de la Nouvelle Calédonie en 1853 pour y instaurer un bagne, les bagnards libérés après l'accomplissement de leur peine s'installent sur place et colonisent l'intérieur des terres, refoulant les Kanak dans le fond des vallées. De nombreuses chroniques tragiques émaillent l'histoire coloniale. On sait qu'un colon a déposé sur une plage une valise contenant des vêtements qui avaient été portés par des varioleux ; quelques semaines plus tard, il a pu venir s'installer, ayant fait « place nette »... La colonisation pénale débouche donc sur une colonisation de peuplement. Ces spoliations foncières provoquent diverses rébellions localisées, immédiatement réprimées dans le sang. Puis, en 1878, éclate une révolte à l'échelle de l'ensemble de l'île principale, qui manque de peu de rejeter les Blancs à la mer. Les renforts étant arrivés à temps, l'armée française écrase l'insurrection : il y a des milliers de morts. Les Kanak sont désormais cantonnés dans des « Réserves » exiguës situées sur les moins bonnes terres, dont ils ne peuvent sortir sans autorisation. Ce cloisonnement a pour effet non seulement d'éloigner les clans de leurs tertres d'origine, mais de provoquer l'éclatement de nombreuses familles, disséminées entre plusieurs « Réserves » étanches, et de regrouper au sein d'un même espace clos des lignages jusqu'alors ennemis<sup>10</sup>. De désespoir, un grand nombre de Kanak vont se laisser mourir, noyant leur affliction dans l'alcool, renonçant à faire des enfants, et même organisant des pendaisons collectives de tribus entières. En 1902, il ne reste plus que

8 Cf. Dousset-Leenhardt, R. 1978. *Colonialisme et contradictions. Nouvelle Calédonie, 1878–1978*. Paris : Éditions bHarmattan, 39f.

9 Cf. Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un „Destin commun“ en Nouvelle Calédonie*. Lyon : Éditions Olivétan (Figures protestantes), notamment 24–31.

10 Cf. Saussol, A. 1979. *L'héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle Calédonie*. Paris : Société des océanistes (Publications de la Société des océanistes 40) ; Naepels, A. 1998. *Histoire de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houzïlou (Nouvelle Calédonie)*. Paris : Belin (Socio-histoires).

10 000 Kanak, contre 100 000 environ un demi-siècle plus tôt. On s'attend donc à une extinction rapide de la race. Du point de vue des représentations religieuses, les entités ancestrales de la société précoloniale se sont avérées impuissantes face à l'envahisseur. Elles se verront par conséquent globalement répudiées. Et ce n'est qu'au prix de la conversion à un christianisme syncrétisé, mais aussi de l'adoption d'un code moral missionnaire très strict qui interdit par exemple toute consommation d'alcool, que la courbe démographique alors en chute libre, va très progressivement, au début du XX<sup>e</sup> siècle, se redresser puis s'affirmer. Les Kanak évoquent encore aujourd'hui cet épisode de leur histoire, transmis par la tradition orale, sur le mode d'une résurrection : l'Évangile leur a apporté le Salut, non seulement le Salut des âmes, mais le Salut physique, le Salut au sens premier et immédiat du terme, c'est-à-dire la santé et la survie. Cette représentation d'une résurrection à l'échelle d'un peuple est tout à fait nette dans l'investissement messianique opéré sur la personne du missionnaire protestant Maurice Leenhardt<sup>11</sup>.

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

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

Les revendications d'autonomie ont cédé la place, dans les années 1970, à des discours nationalistes plus radicaux, lorsque les Kanak se sont rendu compte qu'ils avaient été intentionnellement mis en minorité dans leur propre pays par une colonisation de peuplement. Les Kanak étaient tout juste majoritaires dans les années 1950, ils sont 46% à la fin des années 1970, après le boom du nickel. Aujourd'hui, ils sont 106 000, c'est-à-dire qu'ils ont retrouvé leur niveau démographique du début de la colonisation, mais ils ne représentent plus que 39% de la population. Signalons que la Nouvelle Calédonie est la seule région française où le Front National (à présent Rassemblement National) est favorable, et même extrêmement favorable, à une immigration massive... ! Les Kanak ont alors commencé à remettre en question le système démocratique appliqué en régime colonial, et l'image que l'on garde des « événements » de 1984 est celle du leader Eloi Machoro brisant une urne à coups de hache. La métaphore convoquée pour justifier une telle insurrection, est celle, récurrente à l'époque en milieu nationaliste, de l'abus du devoir d'hospitalité : « Imaginez, disait-on alors, qu'un homme accueille un ami dans sa maison, puis que cet ami invite d'autres amis, et que lorsque le propriétaire des lieux estime que ses invités abusent de son hospitalité, ceux-ci décident de voter pour décider de la marche

---

11 Cf. Zorn, J.-F. 1993. *Le grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris : Karthala, 299–315 ; Rognon, F. 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un „Destin commun“ en Nouvelle Calédonie*. Lyon : Éditions Olivétan (Figures protestantes).

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

Mais les Églises chrétiennes issues des Missions ont également joué un rôle décisif dans la canalisation du mouvement nationaliste kanak au cours des années 1980. L'Église Évangélique (c'est-à-dire « protestante »), notamment, a fait le choix d'accompagner son peuple dans ses velléités d'indépendance, mais en prônant toujours la non-violence. Et elle a érigé à l'échelle de l'archipel, et transposé sur la dualité entre Kanak et autres ethnies, le principe traditionnel de la distinction entre les « maîtres du sol » (c'est-à-dire les Kanak) et la « chefferie » (c'est-à-dire les autres ethnies). Les nationalistes chrétiens ont ainsi adopté la notion de « droit d'accueil » à l'égard des non-Kanak, « victimes de l'histoire » disait-on notamment au sujet des descendants de bagnards, à condition que ceux-ci reconnaissent les Kanak comme « premiers occupants » de la terre. Le slogan de l'époque était le suivant : « Reconnaissez le peuple kanak, afin qu'à son tour il vous reconnaisse ». C'est donc sous l'influence des milieux d'Églises que la thématique de la « reconnaissance » est devenue décisive dans la revendication nationaliste. Souvenons-nous qu'Eloi Machoro était catéchiste, de même que Rock Wamytan, que Jean-Marie Tjibaou était prêtre, et que son assassin Djubelly Wea était pasteur... L'idéologie du mouvement indépendantiste est fondamentalement marquée par le prisme missionnaire<sup>12</sup>.

En 1988, les nationalistes semblent avoir changé de stratégie, pour adopter une logique de guerre civile. La tragique prise d'otages de la grotte d'Ouvéa, en avril-mai 1988, reste dans les mémoires. S'agissait-il d'une prise d'autonomie à l'égard des normes éthico-religieuses inculquées par les Églises ? Et par conséquent du passage du paradigme de l'hospitalité à celui de l'hostilité ? Ce n'est pas certain. La réalité me semble plus nuancée. J'étais alors professeur de philosophie au lycée protestant kanak de Nouméa, et plusieurs de mes élèves avaient des grands frères parmi les preneurs d'otages. Et ils me disaient : « Nous savons qu'ils ne les tueront pas. Ils vont les libérer en échange d'une reconnaissance du peuple kanak en tant que « premier occupant » de ce pays, afin que le peuple autochtone puisse à son tour reconnaître les autres ethnies venues s'installer après lui. Et cette « reconnaissance » donnera lieu à un échange coutumier de biens symboliques ». Et c'était en effet ce qui était prévu de la part des ravisseurs, et ce qui se préparait dans la grotte (par ailleurs lieu sacré d'invocation des ancêtres), comme on s'en est rendu compte après l'assaut. Cette stratégie terroriste d'extrême violence relevait malgré tout d'une logique de demande de « reconnaissance ». Le terme « otage » en français est d'ailleurs de même racine que les termes « hôte », « hospitalité » et « hostilité ». Au risque de paraître provocateur, je dirai que dans la conception nationaliste kanak, une prise d'otages est en quelque sorte une hospitalité imposée qui s'inscrit dans un cadre d'hostilité réciproque... L'assaut de la grotte par l'armée française, le 5 mai 1988, en a décidé autrement : il a permis la libération de tous les otages, sains et saufs, au prix de la mort de deux militaires et de dix-neuf Kanak, dont au moins cinq exécutés après la reddition, tous citoyens français<sup>13</sup>.

### III. Altérité et hospitalité dans l'actualité de l'archipel calédonien

Le massacre d'Ouvéa, resté dans la mémoire calédonienne comme un profond traumatisme, aurait pu déboucher sur une véritable guerre civile. Déjà, le bilan des « événements » était particulièrement lourd : une centaine de morts pour raisons politiques. Il faut indiquer que, compte

---

12 Cf. Rognon, F. 1990. *Conversion, syncrétisme et nationalisme. Analyse du changement religieux chez les Mélanésien de Nouvelle Calédonie*. Paris : Thèse de doctorat, Université de Paris X (Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative).

13 Cf. Legorjus, P. 1990. *La morale et l'action*. Paris : Fixot ; Legorjus, P./Follorou, J. 2011. *Ouvéa, la République et la morale*. Paris : Plon.

tenu du nombre fort modeste d'habitants sur le territoire, transposé à la population métropolitaine, ce chiffre signifierait un bilan de 32 000 morts – c'est-à-dire l'équivalent d'une guerre civile et un véritable cataclysme politique (même à la fin de la guerre d'Algérie, le nombre de victimes à déplorer sur le territoire de la Métropole était très loin d'atteindre ce niveau). Cette guerre civile a été enrayée par une « Mission du dialogue » dépêchée sur place par Michel Rocard fraîchement nommé Premier ministre, puis par les « Accords de Matignon », signés en juin 1988 entre les indépendantistes et les loyalistes, qui ont ouvert une période de paix de plusieurs décennies. Un an jour pour jour après l'assaut de la grotte d'Ouvéa, cependant, les deux principaux leaders indépendantistes, Jean-Marie Tjibaou et Yeiwéné Yeiwéné, étaient assassinés par un Kanak extrémiste, Djubelly Wea (à son tour abattu par un garde du corps), qui considérait la poignée de mains de Matignon comme une trahison des dirigeants envers leur peuple. L'électrochoc provoqué par cette ultime tragédie a eu pour effet d'affermir l'engagement des anciens adversaires dans une coexistence pacifique : depuis trente ans, il n'y a plus eu un seul homicide de type politique. Les « Accords de Matignon » reposaient sur des concessions mutuelles : les indépendantistes renonçaient à l'indépendance immédiate ; les loyalistes acceptaient un rééquilibrage économique vigoureux au profit des régions kanak, la formation de plusieurs centaines de cadres kanak, une amnistie pour les détenus incarcérés au cours des « événements », et un gel du corps électoral ; enfin, tous envisageaient un référendum d'autodétermination au bout de dix ans. En 1998, indépendantistes et loyalistes s'accordèrent, par consensus, pour poursuivre le processus de rééquilibrage et pour reporter le référendum de quinze à vingt ans : ce fut l'« Accord de Nouméa », dont le préambule établit la légitimité du peuple autochtone sur sa terre, met en exergue les ombres de la période coloniale sans pour autant oublier d'en mentionner les lumières, et trace un avenir de partage. C'est ici que surgit la notion de « Destin commun ».

L'expression « Destin commun » est un concept-valise, investi fort différemment par les uns et les autres : avec la France ou sans la France. Néanmoins, c'est ce concept, invoqué sur un mode inflationniste depuis 1998, qui a conduit la Nouvelle Calédonie à suivre un chemin de relative sérénité jusqu'au référendum de 2018. Trente ans après les affrontements sanglants que nous avons évoqués, le territoire est méconnaissable : de nombreux cadres kanak ont été formés et occupent des postes de responsabilité, les indépendantistes gèrent deux Provinces sur trois et s'initient ainsi à l'exercice du pouvoir, ils détiennent une mine de nickel et ont créé une véritable ville au Nord, le territoire a hérité de toutes les compétences non-régaliennes et bénéficie ainsi d'une large autonomie ; enfin, les relations inter-ethniques sont beaucoup moins clivées qu'autrefois. On assiste donc à un lent processus de décolonisation, relativement paisible. Et pourtant...

On aurait tort de tableur trop vite sur la réalisation d'une hospitalité réciproque. La tension entre deux nationalismes est loin de s'être dissipée. Le climat général qui régnait à l'approche du référendum du 4 novembre 2018 aurait pu faire illusion : aucune tension palpable, aucun graffiti sur les murs, les meetings ne faisaient pas recette, et surtout les Calédoniens faisaient des projets et des emprunts comme si rien d'extraordinaire n'allait se passer au-delà de la consultation électorale. Aucune rupture n'était prévisible : nous n'étions ni en Algérie en 1962, ni à Djibouti en 1977, ni même au Vanuatu en 1980. Les sondages publiés par le quotidien local (explicitement loyaliste) prévoyaient 22% pour l'indépendance : on avait l'impression que les Kanak, ayant pris goût à la hausse de leur niveau de vie, avaient globalement cessé d'être indépendantistes. La jeunesse, en particulier, semblait dépolitisée.

Il convenait cependant de rester attentif aux discours des uns et des autres. Du côté loyaliste, l'illusion du reflux des idéaux indépendantistes chez les Kanak conduisait certains leaders à réclamer la fin du processus de rééquilibrage, à remettre en question le gel du corps électoral (qui n'attribue le droit de vote qu'à ceux qui étaient présents sur le territoire en 1988 et à leurs descendants), et à rayer d'un trait de plume la perspective d'un second et d'un troisième référendums, prévus par l'« Accord de Nouméa », en cas de résultat négatif en 2018. Du côté indépendantiste, cette attitude jugée fort peu « loyale » des loyalistes produisait un certain durcissement, et la crainte d'un résultat décevant lors du scrutin ouvrait la porte à une radicalisation : plus précisément à une remise en cause du principe même de la démocratie en régime colonial



(notamment en colonie de peuplement) ; le Parti Travailleiste (mouvement indépendantiste et ouvrieriste radical) a alors décidé de boycotter le référendum, qui selon lui ne devrait être ouvert qu'aux Kanak. Enfin, on vit apparaître dans la presse indépendantiste une formule identique à celle qui fleurit dans les manifestations du Front National en Métropole : « On est chez nous ! »

Ainsi, les discours se construisent en miroir : les recrudescences d'hostilité se nourrissent mutuellement, à l'instar des nationalismes, rivaux par définition. La dialectique entre hospitalité et confrontation joue dans chacun des deux camps, colonial et anticolonial, et de ce fait l'impact des évolutions respectives est réciproque : lorsque l'un des camps fait preuve d'ouverture, l'autre tend à suivre le mouvement, tandis que la crispation de l'un d'eux produit chez l'autre la même réaction mimétique. Au sein de la famille indépendantiste, on repère ainsi aussi bien, selon les moments, une politique de la main tendue (l'indépendance n'étant plus conçue qu'en association avec la France, et sans aucune exclusion) et la réaffirmation d'une identité ethno-nationale (par la reprise du motif fantasmé du « Grand Remplacement », inspiré des idéologues islamophobes en Europe).

Le 4 novembre 2018, les Calédoniens concernés, ceux qui constituaient le corps électoral restreint, étaient invités à se prononcer sur la question suivante : « Voulez-vous que la Nouvelle Calédonie accède à la pleine souveraineté et devienne indépendante ? » Les résultats déjouèrent tous les sondages : 80,62% de participation, 43,3% de « oui », 56,7% de « non ». La dépolitisation des jeunes Kanak, le rejet des règles démocratiques exprimé par les consignes de boycott, et le reflux de l'aspiration à l'indépendance ont été clairement démentis. Contre toute attente, la victoire du camp loyaliste parut trop étonnante pour remettre en question la poursuite du processus et l'organisation de nouveaux référendums deux ou/et quatre ans plus tard. Les indépendantistes ont d'ailleurs fêté leur défaite à l'instar d'une victoire, tandis que les loyalistes victorieux affichaient leur déception. De fait, les cartes se trouvaient rebattues, et le jeu démocratique relancé. Paradoxalement, mais aussi de manière fort révélatrice, le score inédit des partisans de l'autodétermination a pu être interprété selon les deux logiques, nullement incompatibles, du nationalisme et de l'hospitalité : la cause indépendantiste se sent renforcée, et le processus d'accueil mutuel va probablement se poursuivre. Chacun des deux pôles a besoin de l'autre pour se réaliser, il nourrit l'autre tout en se nourrissant de lui.

Une autre mutation afférente à l'archipel calédonien pourra confirmer cette dialectique et ces recompositions : il s'agit de la situation de l'Église protestante. L'Église Évangélique en Nouvelle Calédonie et aux Îles Loyauté (EENCIL), issue de la Mission de Paris qui lui a accordé son autonomie en 1960, a changé de nom en 2013 pour s'appeler désormais : Église Protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie (EPKNC). Ce choix confirmait la prise de position, survenue en 1979, de l'Église en faveur de l'indépendance, mais aussi s'inscrivait clairement dans le cadre du « Destin commun » : le Synode qui a pris cette décision n'a pas opté pour la dénomination « Église Protestante de Kanaky », mais a préféré accoler les deux appellations potentielles du territoire. C'est selon la même logique que, depuis quelques années – situation unique en France et dans ses Outre-Mers –, tous les bâtiments publics, des mairies jusqu'au Congrès, affichent les deux drapeaux : tricolore et kanak. Mais la petite minorité européenne au sein du protestantisme calédonien n'a pas supporté d'être membre d'une « Église de Kanaky », et a préféré se retirer.

Cette hémorragie des familles blanches a rendu l'EPKNC, qui comptait déjà en son sein 95% de Kanak, quasiment ethniquement homogène. Mais cette tension n'a fait que se surajouter à une violente crise interne à l'EPKNC, qui concernait plus précisément, depuis quelques années, les relations entre l'ensemble de l'Église et sa seule paroisse pluriethnique : le Vieux Temple de Nouméa. Bâtiment historique, bénéficiant d'une forte visibilité en Centre-ville, à deux pas du Congrès et du Haussariat<sup>14</sup>, la paroisse du Vieux Temple comprenait, durant les « événements », alors qu'elle était soumise à quelques turbulences, environ 60% de Kanak, 30%

---

14 Le terme est une contraction de « Haut-Commissariat » et correspond de la sorte à « préfecture ».

d'Européens, et 10% de Tahitiens. Trente ans plus tard, on ne compte plus que deux ou trois Européens, mariés à des Kanak. Mais la crise qui affecte le Vieux Temple n'a pas seulement des facteurs politiques : la dimension politique du conflit est même passablement marginale.

La paroisse du Vieux Temple est la seule qui dispose d'un parc immobilier conséquent, et de moyens financiers lui permettant notamment de rémunérer son pasteur (tous les autres pasteurs sont bénévoles). Ce poste pastoral est donc particulièrement convoité. Or le pasteur en place depuis 2011 est entré en tension avec son Conseil, puis après avoir obtenu le renouvellement complet de celui-ci lors d'une Assemblée Générale controversée en 2014, avec sa direction d'Église qui a voulu le déplacer ; refusant cette sanction, il a conduit son Église locale, en 2015, à faire sécession d'avec l'EPKNC et à se constituer Église à part entière, sous le nom d'« Église Protestante du Vieux Temple ». Les facteurs financiers, immobiliers et personnels du conflit sont indéniables, mais le vecteur décisif est coutumier et régionaliste : le Conseil presbytéral qui a voté la scission est entièrement originaire de l'île de Maré. On relève donc une nette volonté d'autonomie vis-à-vis de la Région « Grande Terre » de l'Église et de la direction de celle-ci à dominante originaire de l'île de Lifou. Le Vieux Temple se situant à Nouméa, donc sur la Grande Terre, des paroles insultantes ont été échangées entre des pasteurs de la Grande Terre et des membres du Conseil presbytéral : « Vous êtes des planches à voile ! Vous allez retourner dans votre île ! », ce à quoi il a été répondu : « On va vous manger tout cru ! »

Cette crise intéresse notre sujet à plus d'un titre. La tension entre hospitalité et nationalisme ne concerne pas seulement, même après 165 ans de présence française, les relations entre autochtones et allochtones, mais aussi celles qu'entretiennent les Kanak entre eux. La dialectique présente en période précoloniale, mise à mal par la colonisation, reconfigurée par l'idéologie missionnaire et par l'*ethos* chrétien, joue toujours, sous des modalités inédites, entre Kanak protestants originaires de diverses régions. Les liens coutumiers fonctionnent dans leur ambivalence : ils permettent de maintenir des alliances, mais aussi constituent un frein au dénouement de certains nœuds relationnels. Le relâchement des normes coutumières, concurrencées par les logiques de l'urbanisation et de l'entrée dans l'économie de marché, produit en retour des crispations identitaires, une exaltation du motif de « la-Coutume », voire des intégrismes philo-coutumiers. Or, le Vieux Temple accueille un nombre croissant de Kanak « en rupture de Coutume », soit urbanisés, soit de passage à Nouméa. L'attitude du couple pastoral en poste au Vieux Temple vis-à-vis de la coutume a également été mise en question, après qu'un geste coutumier qui lui était adressé ait été récusé. Il n'en demeure pas moins que le positionnement coutumier des différents acteurs du conflit dans la stratification sociale kanak demeure efficient dans l'élaboration des stratégies et dans l'évolution de la crise.

Une mission de médiation à l'œuvre au cours des mois de juillet et août 2018 a permis à tous les protagonistes de renouer le dialogue, après trois ans de rupture relationnelle totale. On s'oriente actuellement vers la validation de la prise d'autonomie de l'Église Protestante du Vieux Temple, mais sur le mode d'une communion entre deux Églises-sœurs qui noueraient entre elles des accords et des conventions de partenariats privilégiés. Nouvelle modalité, encore inédite à ce jour, de dialectique entre hospitalité et hostilité.

#### IV. Conclusion

Il est temps de conclure. Je commencerai ma conclusion en évoquant deux expériences personnelles. La première fois que j'ai été en Nouvelle Calédonie, j'avais seize ans, et au cours de mon séjour j'ai rencontré un Kanak de mon âge. Il m'a invité dans sa tribu, il a rassemblé sa famille, et il m'a dit : « Voilà ton père, voilà ta mère, voilà ta grand-mère, voilà tes frères et sœurs, tu es chez toi ici et tu restes le temps que tu veux... » Je suis resté plusieurs semaines, et au moment de partir toute ma famille d'adoption s'est épanchée dans des démonstrations de tristesse, avec force larmes et lamentations. Quatre années plus tard, lors de mon second séjour, j'ai voulu visiter des tribus mélanésiennes qui vivaient selon la tradition, et refusaient de se convertir au christianisme. Je suis allé au Vanuatu, et le cargo inter-îles m'a laissé à minuit sur une plage d'une

île que j'avais repérée ; j'ai marché au clair de lune, vers des foyers qui apparaissaient au loin, et une fois dans la tribu, la dernière personne qui n'était pas endormie a réveillé tout le monde, et j'ai rapidement été entouré de dizaines de personnes de tous âges, me palpant et me touchant les cheveux ; j'ignorais leur langue, je n'avais donc pas d'autre moyen de communication que les gestes, mais j'ai bientôt été conduit dans une case, on m'a désigné une natte pour dormir, et dès le lendemain tout se passait comme si je faisais partie de la tribu. J'ai ainsi pu constater que l'hospitalité mélanésienne était analogue dans une tribu traditionnelle du Vanuatu, qui avait à peine eu de contacts avec le monde occidental, et dans une tribu chrétienne de Nouvelle Calédonie, qui avait subi les soubresauts sans fin d'une histoire coloniale tragique, selon les modalités d'une colonisation de peuplement.

Dans les pages précédentes, l'examen de la tension entre hospitalité coutumière et confrontation nationaliste chez les Kanak de Nouvelle Calédonie nous a conduits à discerner une dialectique entre hospitalité et hostilité, dès la période précoloniale. Les cultures kanak étaient alors, comme bien d'autres, à la fois intégratrices et marquées par une nette dimension guerrière. En revanche, la guerre de conquête en était exclue, du fait d'un double facteur : d'une part l'identification des ancêtres à la terre, et de l'autre la croyance au pouvoir des ancêtres des clans ennemis (ou, en d'autres termes, le partage entre tous les clans de l'archipel de la croyance à la puissance de tous leurs ancêtres).

À partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les interventions missionnaires, alliées à l'entreprise colonisatrice, ont mis à mal ce fragile équilibre. Les ancêtres se sont avérés inefficaces devant une puissance technique bien supérieure, et surtout devant l'instauration inédite de la guerre de conquête. Pour la première fois dans l'histoire de l'archipel, la terre et ses ressources deviennent l'enjeu de conflits militaires. La population kanak, vaincue, manque de disparaître. L'extrême souplesse et le pragmatisme foncier de ses mécanismes religieux traditionnels, qui autorisaient la répudiation des ancêtres inefficaces et l'adoption de nouvelles entités plus puissantes, la sauvent néanmoins de l'anéantissement, au prix d'une élaboration syncrétique relativement complexe. Ironie de l'histoire, et situation inédite dans leur histoire, les figures syncrétisées du divin auxquelles les Kanak se convertissent doivent être partagées, non seulement avec leurs ennemis héréditaires, mais avec leurs vainqueurs du moment. Néanmoins les fondements idéologiques et les options stratégiques du mouvement autonomiste, puis indépendantiste, révèlent l'instauration d'une nouvelle dialectique, d'inspiration syncrétique, entre hospitalité et hostilité. Les deux exemples de l'évolution politique récente de l'archipel néo-calédonien, jusqu'au référendum du 4 novembre 2018, et de la crise rencontrée par l'Église protestante de Kanaky – Nouvelle Calédonie (EPKNC), illustrent la vitalité de cette dialectique.

On repère aujourd'hui deux types de discours à ce sujet chez les leaders kanak. En milieu nationaliste, on entend dire que l'hospitalité traditionnelle de la coutume kanak a été trahie par les Blancs, et s'est donc convertie en hostilité réciproque, larvée puis ouverte. On invoque à ce sujet la métaphore de la maison envahie par les invités. Inversement, en milieu chrétien, on entend dire que l'hostilité traditionnelle de la société païenne et guerrière a été dépassée lors de l'arrivée des missionnaires, et s'est convertie en hospitalité. On illustre ce schéma par la mise en scène, chaque année, à l'occasion de la commémoration de l'arrivée de l'Évangile, de sorciers qui jettent des sorts sur les évangélistes à peine débarqués, mais qui doivent s'incliner devant un Dieu plus fort, et les accueillir au sein du peuple. En réalité, ces deux thèses (celle de l'hospitalité trahie, et celle de l'hostilité dépassée) constituent les deux versants d'un même rapport à l'altérité, qui se nourrissent et s'ajustent mutuellement. L'absolutisation d'une seule de ces deux figurations génétiques s'apparente à une occultation idéologique. Car l'hostilité se maintient au sein des pratiques d'hospitalité, et l'hospitalité s'affirme au cœur même des manifestations d'hostilité. Aucune des deux postures n'est jamais radicale. L'étrangeté de l'étranger finit par s'estomper à force de le fréquenter, et même de le combattre. Mais l'étranger reste un étranger, même lorsque son étrangeté s'amenuise, même lorsqu'il cesse d'être étrange.