

La fabrique des époux à Lifou en Kanaky (Nouvelle-Calédonie)

Hélène NICOLAS



KARTHALA



K A R A P A A

Mémoire et actualité du Pacifique

Collection dirigée par Alban Bensa

« La fabrique des époux » suit pas à pas les fastueux rituels de mariage de Lifou, île de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, lesquels mettent en scène l'ensemble de cette société kanake. Alors que le mariage est un objet on ne peut plus classique en anthropologie et qu'il suscite ici comme ailleurs de vifs débats de société, les sciences humaines ont dans leur ensemble fait l'impasse sur un questionnement pourtant central : qu'est-ce qui, du point de vue des rapports sociaux entre les sexes, est opéré par cette institution ?

C'est à cette interrogation que ce livre souhaite répondre. À partir d'une enquête ethnographique précise, il montre de quelle manière les abondants dons et contre-dons participent à reproduire le « système de genre lifou ». La relation conjugale, particulièrement asymétrique, se trouve alors solidement nouée aux rapports d'âge et à ceux entre les clans.

Cet ouvrage retrace par ailleurs l'histoire coloniale du mariage : quasi inexistantes à l'arrivée des premiers colons, les cérémonies matrimoniales lifoues constituent une adaptation locale aux politiques de « civilisation » des Kanaks, portées par les missionnaires et le gouvernement colonial. Ainsi, le système de genre kanak apparaît comme le résultat d'une jonction patriarcale, fusionnant des éléments de la domination masculine française et de celle précoloniale lifoue.

Hélène Nicolas est maîtresse de conférences en anthropologie et études de genre à l'Université Paris8-Vincennes-Saint-Denis. Membre du Laboratoire d'Études de Genre et de Sexualité (UMR 8238), elle s'intéresse à la parenté comme lieu central de production du genre et aux impacts coloniaux sur les systèmes de genre des populations colonisées.

LA FABRIQUE DES ÉPOUX

KARTHALA sur internet :
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Éditions Karthala, 2022

Hélène Nicolas

La fabrique des époux

**À Lifou en Kanaky
(Nouvelle-Calédonie)**

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

À ma grand-mère maternelle,
Renée Lorgos Pélisson

À notre enfant,
Wali kaco

Avant-propos à mes amies et amis kanaks¹

Avant toute chose, je tiens à faire preuve d'humilité devant l'ensemble des gens de Lifou rencontrés, les anciens et les anciennes, les hommes et les femmes, les garçons et les filles ainsi que les enfants. Je commence ce livre avec les mots qui ouvrent la parole et permettent à celles et ceux qui le souhaitent de « montrer leur visage », comme le suggère la coutume d'arrivée lifoue, le *qemëk* (visage).

Ma première pensée en rédigeant cet ouvrage va à vous, toutes celles et tous ceux qui m'ont aidée à réaliser ce travail, avec qui j'ai partagé un bout de chemin, un moment de vie. Durant ce travail de publication de ma thèse, c'est à vous que je songe. Je me demande ce que vous penserez de ce livre, si vous le trouverez intéressant, si vous vous y reconnaissez, s'il vous mettra en colère ou encore s'il vous servira à quelque chose.

Je pense à l'accueil incroyable que vous m'avez fait. La première fois que je suis venue à Lifou, j'avais 22 ans. J'imaginai qu'il serait difficile de nouer contact avec des Kanaks, que je trouverai beaucoup de réticences et de méfiance envers moi, étant donné le lourd legs colonial de la France. J'étais une jeune Française métropolitaine, idéaliste, animée par le désir de découvrir d'autres modalités d'être au monde, d'autres cultures ; je souhaitais contribuer à la reconnaissance de peuples si longuement méprisés par l'État français et bien souvent, par ses intellectuels.

Arrivant en Kanaky-Nouvelle-Calédonie², en 2003, j'ai été stupéfaite par le caractère colonial de la vie quotidienne. Nouméa m'est apparue comme une ville où Blancs³ et Kanaks ne se promenaient pas ensemble dans la rue, où les bus étaient empruntés par les Kanaks et les Océaniens, quand les Blancs se déplaçaient en voiture ; où les Blancs habitaient des villas avec bar à cocktails et piscine, et les Kanaks des maisons de basse qualité, des barres d'immeuble et des squats. Ce qui m'a le plus choquée,

1. J'accorde le terme « Kanak » comme l'a fait l'élue indépendantiste et poétesse Déwé Gorodé (2005) afin de ne pas invisibiliser la diversité des Kanakes et Kanaks.

2. Cette appellation, que je privilégie en général, est celle majoritairement utilisée par les indépendantistes kanaks, par exemple du Parti de Libération Kanake (PALIKA), faisant apparaître dans ce nom le destin commun de l'île.

3. Le terme « Blancs », utilisé localement, se réfère à trois groupes : les Caldoches, descendants des colons européens, les « Zoreilles », Français métropolitains exilés sur l'île pour un temps court ou long, et enfin les Occidentaux présents dont la couleur de peau les associe internationalement au groupe des « Blancs ».

c'est la multitude et l'omniprésence des remarques racistes à l'égard des Kanaks de la part de nombre de Zoreilles (les Français métropolitains) et de Caldoches (descendants des colons)⁴.

Je m'attendais donc à ne pas être accueillie à bras ouverts. Or, j'ai été hébergée dans plusieurs familles, aidée lors de mes trois terrains de recherche et je n'ai jamais entendu de propos racistes à mon égard. J'ai été étonnée du peu de préjugés dont la majorité des gens de Lifou faisait preuve envers moi ou en tout cas de la bienveillance avec laquelle j'ai été traitée.

Il me semble que cela est dû à deux aspects admirables de la culture lifoue. Le premier, qui est répété sans cesse lors des discours coutumiers, est que « l'important c'est l'humain, ce que l'on voit avant tout, nous, c'est l'humain ». Des amis m'expliquaient que la seule richesse qui compte réellement à Lifou, ce sont les humains qui peuplent les familles, les humains avec lesquels on est en lien ; que chaque être humain, quel que soit son comportement, a de la valeur, de l'importance, parce qu'elle ou il est une vie humaine.

Cette idéologie s'est traduite par le fait que vous m'avez accueillie et acceptée telle que j'étais, fille du pays colonisateur, éduquée par ce pays et son idéologie coloniale, bien que pleine de bonne volonté pour m'en défaire. Vous avez laissé la place à la personne avec laquelle on rit, pleure, discute, fait la cuisine, mange, dort, travaille, exécute les coutumes... ; avec laquelle on vit.

Le second aspect de votre culture qui explique peut-être en partie les raisons de votre accueil, est lié à cette capacité des peuples insulaires du Pacifique à « engloutir ce qui les engloutit »⁵ selon l'expression de M. Sahlins. Vous m'avez souvent dit qu'un élément extérieur peut apporter quelque chose à la société locale, à condition que cet élément « passe par la porte, non par la fenêtre ». Les cases kanakes ont une porte principale, et de petites portes annexes, appelées parfois « fenêtres ». La porte principale est entourée de deux colonnes de bois sculpté, et parfois d'un chambranle, représentant les ancêtres des lieux. Entrer par la porte, c'est présenter son visage, c'est-à-dire expliquer ses intentions aux maîtres des lieux, vivants et défunts, par un échange coutumier de biens et de paroles, et leur demander l'autorisation de rester et d'agir sur leurs terres. Ce n'est pas arriver en conquérant mais en ami, c'est reconnaître la primauté des gens qui vivent et ont vécu ici, de leur manière d'être et de leur lien au sol. Ainsi, les « nouveautés » sont adaptées aux coutumes locales, elles entrent « par les chemins coutumiers » comme vous dites.

4. J'ai rapidement pris mes distances vis-à-vis de ces communautés blanches, refusant leurs invitations, bien que, en tant que française métropolitaine, je bénéficiais, quoi que je fasse, des réseaux de solidarité et des privilèges des « expatriés ». Mon réseau social devenant quasi exclusivement kanak, j'ai rencontré par ce biais des personnes de diverses origines, dont caldoche et française métropolitaine, qui ne tenaient pas ce type de propos.

5. Sahlins 2000, p. 19. Il affirme que les insulaires du Pacifique réinterprètent des éléments culturels exogènes selon des modalités qui leur sont spécifiques.

Cela permet d'accueillir ce qui arrive tout en vérifiant – quand cela reste possible – que ce n'est pas là pour détruire l'existant mais pour, potentiellement, l'enrichir.

M'ouvrir ainsi votre porte malgré le passif colonial entre Français et Kanaks est un acte courageux, généreux, ainsi qu'une leçon. Nous savons, pour quelques uns d'entre nous, que devenir amis, dialoguer, faire des travaux conjointement et se considérer parfois comme de la même famille, a été particulièrement bouleversant. J'ai été très aidée dans ce travail de terrain et ce faisant, beaucoup d'entre vous m'ont fait confiance. Cette confiance est une chose magnifique. Lorsque j'écris, je songe toujours à cette confiance donnée et je tente d'en être digne, même si, trop souvent, je me sens maladroite et en un sens « pas à la hauteur ».

Écrire sur un pays en voie de décolonisation n'est pas simple. D'autant plus que dès mes premières recherches, j'ai réalisé que j'avais choisi un objet d'étude complexe : les associations de femmes kanakes. En majorité âgées et de milieu rural, ces femmes m'ont parlé aussi bien des injustices qu'elles vivaient en tant que femmes que de l'amour qu'elles portaient à leur culture. Elles souhaitent améliorer le quotidien de leur peuple et proposaient pour cela de diminuer les inégalités entre les sexes en donnant aux femmes des moyens d'autonomie financière, essentiels dans la relation conjugale comme dans le contexte de ségrégation économique des Kanaks. Elles m'ont aussi beaucoup parlé des violences faites aux femmes, de la souffrance qu'elles vivaient et de leur souhait de voir cela changer. La première année, j'ai failli abandonner. Comment analyser les injustices criantes dont m'avaient fait part les femmes lifoues tout en valorisant la culture locale ou du moins en n'en donnant pas une image trop sombre ?

Je n'ai pas baissé les bras car je devais écrire cette recherche, ne serait-ce que par respect pour celles et ceux qui m'avaient fait confiance, aidée, accordé un entretien et soutenue, en particulier pour les femmes lifoues qui m'avaient ouvert leur cœur. Certaines m'ont explicitement dit qu'elles souhaitent que je fasse ce travail. La seule voie qui m'a paru tenable a été de réaliser aussi bien que possible ma recherche : écrire une analyse rigoureuse, honnête, sans vouloir masquer des aspects de la culture lifoue ni en magnifier d'autres, sans porter de jugement, et sans considérer que du point de vue de l'égalité entre les sexes, la culture française était supérieure. Ce sont d'ailleurs les femmes de Lifou qui m'ont ouvert les yeux sur les nombreuses manières dont la domination masculine sévit dans la culture française, dont certains aspects, tel le harcèlement sexuel quotidien dans les espaces publics, sont pour ainsi dire absents à Lifou.

Dans ma thèse, qui constitue le terreau de ce livre, j'ai voulu étudier un des rouages de la domination masculine. J'ai souhaité accroître la connaissance internationale des processus qui produisent et maintiennent l'oppression des femmes. J'ai pour cela choisi d'étudier le mariage : la relation conjugale était très fréquemment évoquée par les femmes lifoues comme une relation où beaucoup étaient exploitées, dominées, violentées.

En parallèle de cette thèse, j'ai aussi travaillé sur la question de la domination masculine et des luttes des femmes dans ma propre culture⁶. Je sais donc que, chez moi comme ailleurs, quand on parle des injustices entre les femmes et les hommes, le plus souvent, on dérange. Chacune et chacun se sent touché, car nous avons tous observé des violences de genre au cours de nos vies et nous y avons parfois été mêlés. Nier cette réalité est quelquefois ce qui nous semble le plus confortable, que l'on en ait été victime, témoin ou auteur. Cependant, regarder ces injustices est déjà faire un pas pour les faire cesser. Ce livre tente ainsi d'apporter sa modeste contribution à la cause des femmes, cause éminemment internationale.

Malgré les encouragements de certains d'entre vous et votre confiance, je suis toujours peu à l'aise à l'idée d'écrire sur la culture de Lifou : je ne parviens toujours pas à voir comment « écrire sur » une société qui a été colonisée par la France, depuis ma position de Française dans une université française, pourrait ne pas du tout être violent, ne serait-ce que du point de vue symbolique. Je suis convaincue que la meilleure des options en ce qui concerne les écrits sur les Kanaks, c'est que les Kanaks écrivent elles et eux-mêmes sur leur propre culture. Il ne s'agit donc pas dans ce livre de « donner la parole aux Kanaks » : elles et ils le font très bien tous seuls ! Les écrits de Jean-Marie Tjibaou, de Déwé Gorodé ou de Wali Wahetra⁷ sont des exemples superbes d'expression, de valorisation et de traduction de la culture kanake, dans toute sa complexité et sa beauté. Je reste aussi persuadée que mon devoir est à présent de contribuer à la formation des intellectuels kanaks ou venant d'autres anciennes colonies, de transmettre les outils de l'analyse anthropologique, afin que des chercheurs de qualité issus de peuples opprimés puissent mener des études à même de nourrir la réflexion locale et internationale. C'est à mon sens le retour le plus fructueux que je puisse faire.

Pourquoi alors publier ce livre ? Par respect déjà pour les personnes qui m'ont aidée à faire ce travail, qui ont planté cet arbre avec moi et attendent d'en voir les fruits. Il y a aussi le souhait de terminer le travail commencé, de rendre accessible un travail financé par des fonds publics. Il y a bien entendu la pression du monde universitaire à la publication⁸. Enfin et surtout, je reste fidèle à cette idée que des femmes des associa-

6. Cela a donné lieu à la publication du livre suivant : Collectif IVP, 2008. *Avorter. Histoire des luttes et des conditions d'avortement*. Grenoble, 1960-2008, Toulouse, Éditions Tahin Party.

7. Gorodé 1985, 1994, 2005 ; Tjibaou et Missote, 1976, Tjibaou 1996 (édité par A. Bensa et E. Wittersheim) ; Wahetra 2017.

8. Publier est un élément essentiel de la « carrière » : pas d'avancement sans publication. Au-delà de ces considérations matérielles, il est évident que les chercheurs ne sont pas payés par des fonds publics à faire d'obscurités enquêtes qui restent cachées dans des placards, sans quoi faire de la recherche n'a plus aucun sens. Publier revient à donner accès aux résultats d'une enquête à minima aux autres chercheurs et à maxima au grand public.

tions m'ont transmise : aller vers plus de justice et moins de violence envers les femmes est une condition pour la reconstruction du peuple kanak et pour le bien-être de tous. Cet ouvrage est ma (très) modeste contribution à ce projet, qu'appelaient et appelle de leurs souhaits Jean-Marie et Marie-Claude Tjibaou⁹. Mon analyse, imparfaite, maladroite et réalisée à partir d'un point de vue extérieur, est la petite pierre que j'apporte à l'édifice collectif. C'est un petit caillou, qui servira ou non, à la construction de la Kanaky de demain.

Avant de finir cet avant-propos, je veux enfin m'excuser. Je vais parfois parler de sujets qui sont tabous et qui sont durs. J'espère que vous n'aurez jamais de la peine à la lecture de ce livre. Je m'excuse aussi pour les erreurs qui doivent se loger ici et là ; rappelons qu'une telle étude n'a pas pour but d'« écrire une vérité » mais de faire part des résultats d'une enquête et de les comparer avec les autres écrits anthropologiques.

Et surtout je veux dire merci. Merci à Walisaune Tetuanui Wahetra, pour m'avoir accordé son amitié, considérée comme une sœur et fait profiter de sa très grande intelligence. Merci à toute sa famille, ou plutôt devrais-je dire *notre* famille, de m'avoir, tout comme elle, accueillie et initiée à la culture kanake de Lifou. Merci à Hnëmëneqatr Lapacas de m'avoir hébergée, acceptée dans sa vie et d'être entrée dans la mienne, ainsi qu'à toute la famille Lapacas : Hnyapan, Hiene et son époux, Aupun, Hnëmën, Marcel et Clodie, Bolë, Wexö, Hnanganyan, Jadis, Langina, Boboti, Merrye et son époux Issaka, Hmadraqatr, Lapan et Naomi, Metre et Yvonë, et notre sœur d'Ouvéa, Éliisa, avec son époux, Thijë, et tous les autres que je ne peux citer ici. Merci à feu Wassaumie Passa, Kama Passa et leurs enfants de m'avoir accueillie durant mon premier terrain, et d'être restés à la fois des amis et des sources d'information et de réflexion intarissables. Un grand merci à Denise Kacatr et aux associations des femmes laïques et religieuses. C'est toujours avec une grande émotion que je pense aux « vieilles »¹⁰ rencontrées dans ces associations, qui m'ont bien souvent prise sous leur aile.

Je ne pourrai remercier tous les gens de Lifou qui m'ont aidée, tant ils ont été nombreux. Je citerai encore la famille Qenenöj, Iwaleie et mon filleul Mikaël, la famille Luepak, Cue et Waiwewe, mon filleul Yann et Annye, la famille Kahlemu, l'Isola Bula et l'Isola Zeula, Marcel Kazö, Mr Walewen, Laiko Cahma, Fianë Xenihatr, Ellaqatr Kahlemu, Pohni-mëqatr, le pasteur Var, le pasteur Goinë, le pasteur Saulia et son épouse Hiengenë, le pasteur Hnoqatr et son épouse Otreneqatr, Edwige Haeweng, et tous les gens de Jokin, de Traput, de Tingeting, de Drueulu et de Kejeny qui m'ont, à un moment ou à un autre, « donné la main ».

Merci aussi à « la coutume », cette manière de se comporter et de tisser des liens au travers des échanges, qui a permis de nouer des relations très

9. Tjibaou et Missote 1976, p 28.

10. Le terme de « vieux » à Lifou est un terme positif et peut être utilisé comme un compliment.

fortes avec mes proches de Lifou, liens qui, malgré la distance, ne se défont pas. Merci du fond du cœur pour tout ce que vous m'avez apporté, pour tout ce dont j'ai parlé ici et tout ce pour quoi il manque des mots,

Oleti atra qatr! (Merci beaucoup).

Remerciements

Au-delà de tous les gens de Lifou, je souhaite remercier les nombreuses personnes qui ont, elles aussi, contribué à ce travail. En premier lieu, un immense merci à ma famille, en particulier à ma mère, Michelle Péliison, à mon beau-père Jean-Pierre Léraud et à ma sœur, Marie Nicolas, qui ont été des soutiens psychologiques et matériels indéfectibles durant ce long parcours. Merci à Joseph Poucineau, mon compagnon, de m'avoir épaulée dans le processus de publication de ce travail.

Ma formidable directrice de thèse Françoise Douaire-Marsaudon et les membres du Groupe de Recherche sur les enjeux sociaux contemporains en Nouvelle-Calédonie, en particulier Christine Salomon, Michel Naepels et Alban Bensa, ont contribué puissamment à ma formation intellectuelle : je leur en suis profondément reconnaissante.

Les différents collectifs de Grenoble que j'ai fréquentés m'ont aussi énormément apporté. Kraken, DégenréEs, La Mazurka, IVP, Les Enrageuses, Virus 36, etc. : tous ont été une école de la pensée critique d'une qualité exceptionnelle, associant la rigueur de la réflexion à l'action.

Tous mes amis ont joué aussi un rôle considérable dans cette réalisation : Raphaël-Emmanuel Verhaeren, Natouma Ndiaye, Morgane, Pauline, Céline, Hélène, Aude, Lorie, Ben, Fanny, Sabreen, Yeter, Nino, Myriam et tous les autres... Enfin, merci à Joce Pougnaud, relectrice des 854 pages de ma thèse, pour son labeur, son soutien et sa gentillesse.

Introduction

Lors du discours d'adieu à la fille, dans les mariages, on lui dit :
« Obéis à ton mari, travaille, travaille, ne reviens jamais, s'il te réveille la nuit pour manger, fais-lui à manger, tu vas souffrir là-bas, tu vas mourir là-bas, ne reviens jamais, tu vas devenir la terre de ton mari, obéis à ton mari, aime ton mari... »

Entretien avec une femme de 34 ans, 2003, Lifou

« La catégorie de sexe est le produit de la société hétérosexuelle dans laquelle les hommes s'approprient pour eux-mêmes la reproduction et la production des femmes ainsi que leur personne physique au moyen d'un contrat qui s'appelle le contrat du mariage. »

Monique Wittig, *La Pensée straight*, 1980¹.

Alors que le mariage est un objet on ne peut plus classique en anthropologie et qu'il a suscité en France comme ailleurs de vifs débats de société, la plupart des sciences humaines ont fait l'impasse sur un questionnement pourtant central : qu'est-ce qui, du point de vue du système de genre, est opéré par les rituels matrimoniaux ? Autrement dit, en quoi ces rites participent-ils à (re)produire les rapports sociaux – le plus souvent inégalitaires – entre les sexes ainsi que les normes de genre qui les soutiennent ? C'est à ce questionnement que j'ai souhaité répondre, en prenant comme terrain de recherche l'île de Lifou, en Kanaky-Nouvelle-Calédonie.

À Lifou, le mariage n'est pas une mince affaire : les rituels matrimoniaux occupent l'ensemble de la population pendant trois mois chaque année, trois mois lors desquels toutes et tous travaillent, donnent, reçoivent, pleurent, rient et dépensent aussi bien leur énergie que leurs économies. Ces cérémonies correspondent tout à fait à ce que Marcel Mauss appelle un « fait social total »², tant elles mettent en jeu un nombre important de personnes, de relations, de symboles, de biens, etc. ; elles sont le « moment où les sociétés océaniques se jouent à elles-mêmes, globalement, avec l'unité de temps et de lieu, la dramatisation de leur propre existence »³.

1. Wittig, 2007, p. 29 ; 1980.

2. Mauss, 2004, p. 143-279 ; 1923-1924.

3. Guiart, 1992 ; 1963, p. 204.

Dès lors, l'étude de ces rituels s'est en quelque sorte imposée à moi : non seulement le mariage avait l'air d'être un temps cérémoniel extrêmement important dans la vie des Lifous, mais encore il apparaissait comme une institution centrale dans la structuration et le jeu des rapports sociaux de sexe, thème central de mes recherches⁴. Alban Bensa montre que les cérémonies matrimoniales kanakes instituent et rappellent nombre de relations entre les clans⁵. Aux Îles Loyauté, selon Elsa Faugère, ils sont aussi le théâtre de la puissance des familles, leur opulence en étant le signe⁶. Mais on l'oublie trop souvent, ils consacrent et instaurent en même temps un rapport conjugal entre deux époux, au cœur du système de genre. Et ce rapport est selon Christine Salomon particulièrement asymétrique⁷; ce qui est le cas dans une majorité de sociétés – mais pas dans toutes, comme le démontre Nicole-Claude Mathieu⁸. Pourtant, bien des femmes se marient. J'ai postulé que ces cérémonies constituaient de puissants ressorts contraignant les femmes à se marier – et à vivre la relation conjugale qui s'ensuit.

Ce livre a deux objectifs.

Le premier est de contribuer à la connaissance de la société lifoue contemporaine et de son institution matrimoniale, dont les rites, variés et en perpétuelle transformation, constituent des objets de recherche fascinants. Et ce faisant, il s'agit de montrer la manière dont ces rituels contribuent à (re)produire le patriarcat local. Ce sont en effet des lieux au sein desquels les normes de genre sont constamment énoncées et mises en scène, dans un contexte de grande émotion. Nous verrons que ces cérémonies constituent ce que P. Bourdieu appelle des rites d'institution, dans le sens où ils tendent à

« consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime, naturelle, *une limite arbitraire*; [...] des limites constitutives de l'ordre social et de l'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix – comme la division entre les sexes s'agissant des rites de mariage »⁹.

S'il paraît de sens commun que l'institutionnalisation du système de genre est un effet central de nombre de rites de mariage, cet aspect est le plus souvent très superficiellement étudié en anthropologie de la parenté. La division binaire et hétéronormée de la société n'est que rarement pensée comme relevant pleinement de l'ordre du social. Pourtant, l'étude

4. En 2003, j'ai effectué une recherche sur les associations de femmes lifoues. En 2004, j'ai analysé les formes changeantes de la socialisation sexuée au sein de la famille et de l'école. Nicolas 2003, 2005, 2010a, 2010b.

5. Bensa et Rivierre, 1982.

6. Faugère, 1998.

7. Salomon, 2000b.

8. Mathieu, 2007.

9. Bourdieu, 1982, p. 58.

précise des rituels lifous montre que l'imbrication des rapports sociaux d'âge et de sexe contraint les femmes – et les hommes – à se marier. Et les échanges cérémoniels, ces fameux dons et contre-dons océaniens, extrêmement abondants lors de ces rituels, contribuent à l'instauration obligatoire pour les femmes, et les hommes dans une moindre mesure, du rapport conjugal, dont il faudra respecter les termes.

Autrement dit, il s'agit de se pencher sur l'efficace des rituels matrimoniaux en tant que rites de fabrique des époux, et plus avant, des systèmes de genre, dans une île où tous, petits et grands, hommes et femmes, de bas rang comme de haut rang, y participent plusieurs mois de l'année.

Le second objectif de cet ouvrage est de fournir une connaissance historique des mariages et des rapports de genre lifous qu'ils impliquent. Bien que les cérémonies matrimoniales soient fréquemment évoquées comme représentatives de la tradition lifoue ou une forte expression de la coutume kanake, ces rites, tout comme les formes prises actuellement par la conjugalité, ont considérablement changé sous l'effet de la colonisation et de la christianisation. Ainsi, je montrerai que le caractère patriarcal du mariage et de la société lifoue n'est pas *une coutume issue des profondeurs de la culture kanake*, en contraste avec un *Occident qui serait, lui, égalitaire*, mais bien le fruit d'une « jonction patriarcale » entre les systèmes de genre français et lifou, selon les termes de Julieta Paredes, féministe décoloniale bolivienne aymara¹⁰. Cette perspective dynamique mettra en valeur les multiples modalités de contestation contemporaine du mariage, contestations portées le plus souvent par les femmes lifoues.

Enquêter dans un contexte (post)colonial¹¹ n'est pas une mince affaire : la première partie dresse un rapide portrait de la société lifoue, rappelle l'histoire de la colonisation et interroge ses effets contemporains. Elle relate la manière dont je me suis située, sur le terrain et théoriquement, dans cette configuration.

Les parties II à IV suivent l'ordre des rituels de mariage. Le choix des conjoints en est la première étape (partie II). Quand deux jeunes gens souhaitent se marier, ils doivent avoir l'aval de leurs deux parentés. Un premier échange cérémoniel a alors lieu. La famille du garçon « réserve » la fille par un don de paroles et d'argent. Les critères de choix sont toujours discutés et négociés au sein des familles, l'autorité des parents fluctuant avec la christianisation et la salarisation. Et les rapports d'âge, au cœur de ce temps cérémoniel, expliquent le faible taux de célibat lifou, alors même que les femmes n'idéalisent pas la vie conjugale.

10. Paredes, 2010.

11. La « Nouvelle-Calédonie » est considérée par l'ONU comme faisant partie des seize territoires encore non décolonisés dans le monde (cf. [<https://www.un.org/en/decolonization/nonselfgovterritories.shtml>]). Cependant, il ne s'agit pas ici de nier le processus de décolonisation en cours, gagné de haute lutte par le peuple kanak ; c'est pour cela que je garde le préfixe « post » entre parenthèses.

Vient ensuite le temps des préparatifs de mariage et des dons effectués dans chacune des parentés des époux (troisième partie). Le lignage et les proches alliés se réunissent pour constituer le butin de départ, non sans difficulté. La parenté élargie du garçon apporte alors ses dons de *tro* constitués d'argent et de biens, qui feront la gloire du mariage. Ce temps rituel réalise l'investiture du garçon, lequel devient un membre adulte, actif et possédant de son clan. Chez la fille, c'est un rituel de rupture qui est effectué par sa parenté élargie. Les discours cérémoniels qui accompagnent chaque don véhiculent puissamment des normes de genre, dont la transgression suscite, dit-on, le courroux des ancêtres. Cependant, ces normes sont fortement inspirées de celles de la chrétienté et font aujourd'hui l'objet de nombreuses contestations.

Enfin, les deux parentés se rencontrent (quatrième partie). Celle de la fille donne l'épouse, et les enfants du couple le cas échéant, quand celle du garçon remet une somme colossale aux parents de la mariée, à sa parenté élargie et au jeune couple. Les mariages coutumier, religieux et civil s'enchaînent, ainsi que les repas et les diverses festivités. Les dépenses d'argent et d'énergie consacrées à la gloire des lignages et des clans font cependant l'objet de débats, mettant en cause la dilapidation des richesses et l'apparition de classes sociales que mettent en scène les mariages. L'organisation sexuée des échanges, du travail quotidien comme du travail rituel véhicule en sourdine des normes de genre et enferme les femmes dans une relation conjugale asymétrique. Au-delà de l'alliance entre les clans, les rituels matrimoniaux ne seraient-ils pas de puissants opérateurs de la division de la population en deux catégories, femmes et hommes, échangées et échangistes, appropriées et propriétaires ? Ce qui est sûr, c'est que les termes du rapport conjugal font l'objet de contestations et de *backlash*, dans le monde complexe et changeant du « destin commun » que prépare le peuple kanak.

PREMIÈRE PARTIE

ENQUÊTER EN CONTEXTE (POST)COLONIAL



Figure 1. Carte de la Nouvelle-Calédonie, Océanie [https://jump-voyage.blogspot.com/p/carte-nouvelle-caledonie.html?m=0], consultée le 14/11/21.

1

Lifou, île de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie

Lifou est une des merveilleuses îles coralliennes du Pacifique, située au Nord-Est de l'Australie. Son nom en langue vernaculaire est Nöje Drehu, le nom français de Lifou étant aussi couramment utilisé. Long d'une cinquantaine de kilomètres et large d'une trentaine, ce récif corallien surélevé compte environ 10 000 habitants, vivant d'agriculture et de pêche vivrières ainsi que d'emplois multiples dans le bâtiment, la fonction publique, les commerces et le tourisme. 12 000 autres Lifous habitent en dehors de l'île : la majorité de la population fait des allers-retours fréquents entre Lifou et Nouméa, capitale de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie¹.

Les couples mariés dont l'homme est Lifou ont le droit de revendiquer une parcelle de terre sur l'île. Ils y installent généralement une case en paille où dormir et une maison en dur, des sanitaires et une cuisine extérieure, le tout niché dans un luxuriant jardin. Rares sont les résidents lifous qui n'ont pas au moins un petit champ où faire pousser des ignames, des patates douces, des fruits, de la canne à sucre, de la vanille... Les villages se composent donc de cours (*hnalapa*) où vivent un couple, ses enfants et relativement souvent les grands-parents. Les *hnalapa* d'une même famille sont généralement voisins. Ces cours sont rassemblées autour d'un temple protestant ou d'une église catholique. We, capitale de l'île, prend depuis les années 2000 des airs de bourgade, avec ses supermarchés, ses petits restaurants et ses lotissements, amenés à héberger les travailleurs des institutions telles la Province des Îles, le tribunal, le lycée, la poste, etc. La grande pauvreté semble absente de l'île, chacun pouvant cultiver un champ, et de manière générale, c'est l'harmonie des lieux qui interpelle les voyageurs.

Les gens de Lifou qui habitent en dehors de l'île vivent plus fréquemment en famille nucléaire, dans un appartement, une petite maison ou des « squats », cabanes construites dans le grand Nouméa². Néanmoins, la

1. Recensement de 2009, ISEE. Une personne se considère comme appartenant au groupe kanak lifou quand son père est Lifou, c'est-à-dire est membre d'un clan ayant un ancrage foncier sur l'île de Lifou.

2. Dussy, 1998.

fréquentation des nombreux membres de la parenté reste intense en ville, tout comme la participation aux rituels de dons et contre-dons qui jalonnent la vie de l'ensemble des Kanaks.

Une histoire coloniale

Lifou fait partie de l'archipel calédonien et partage de ce fait la dramatique histoire coloniale de ce pays. Ces îles ont été proclamées colonie française en 1853 et nommées « Nouvelle-Calédonie ». Des colons libres comme des « colons forcés » – les bagnards – y ont été envoyés, afin d'y faire souche³. Ce faisant, l'État français a spolié 92 % des terres des Kanaks⁴, principalement dans l'île principale, la Grande Terre, ainsi que réprimé leurs révoltes dans le sang. Le gouvernement calédonien a alors créé des « réserves indigènes » pour prévenir d'autres révoltes, au sein desquelles les Kanaks étaient confinés. Ces derniers étant jugés trop insoumis et/ou trop « primitifs » pour faire de bons travailleurs, des hommes et des femmes d'Indochine furent transportés comme main-d'œuvre. Ces politiques coloniales ont fait de l'archipel calédonien un territoire particulièrement ségrégué, les classes sociales s'organisant sur des principes en partie raciaux (la catégorie « métis » n'existant pour ainsi dire pas avant les années 2000⁵). Dans ce régime, les Kanaks ont été relégués dans les emplois les plus subalternes de l'île⁶. De 1946, date de fin du régime de l'indigénat, aux années 1970, la situation coloniale a perduré, les Kanaks n'ayant que tardivement et partiellement eu accès au droit de vote, aux études, à l'électricité et l'eau courante dans les villages, aux soins de santé, etc.⁷

Les années 1980 ont été celles des révoltes indépendantistes kanakes et de la conquête de politiques de discriminations positives instituées par les Accords de Matignon, en 1988. Ces accords ont mis en place des programmes de développement des zones rurales, de formation de cadres kanaks, de rétrocession de certaines terres et de valorisation de la culture kanake, de ses langues, de son art et de sa manière de vivre. En 1998, l'Accord de Nouméa a reconnu les « ombres de la colonisation (sic) », entériné l'autonomisation des institutions du territoire (école, santé, commerce...), et prévu la tenue d'un référendum avant 2018 sur l'indépendance quant aux compétences régaliennes de l'État (justice, ordre public, défense, monnaie et affaires étrangères).

3. Merle, 1995.

4. Dauphiné, 1989.

5. Muckle et Trépied, 2014.

6. Leblie, 1993.

7. Trépied, 2010.

La Kanaky-Nouvelle-Calédonie » est alors le nom donné par des partis indépendantistes kanaks à ce pays au sein duquel les populations en présence ont parié de construire « un destin commun ». Le 4 novembre 2018 puis le 4 novembre 2020, le « non » à l'indépendance a été voté par référendum, à une courte majorité (56,7 % puis 53,3 % des voix). Le 12 décembre 2021, le troisième référendum a été maintenu dans un contexte de crise sanitaire majeur, mais il a été boycotté par les indépendantistes. Ainsi, le « non » à l'indépendance a obtenu 96,5 % des voix, seule la moitié de votants ayant participé; ce qui diffère fortement des deux premiers. Les partis indépendantistes, soutenus par la majorité de la population kanake, contestent la validité de ce vote.

L'île de Lifou, dont le sol corallien ne permettait pas l'agriculture extensive ni ne renfermait de minerais, a été classée dès 1868 « réserve intégrale »⁸. Il n'y a en conséquence pas eu d'installation de colons sur place. Cela ne signifie pas pour autant que Lifou n'a pas subi la colonisation. D'une part, dès 1842, soit vingt et un ans avant la prise de possession de l'archipel par la France, Lifou a été christianisée par des missionnaires protestants de la London Missionary Society, suivis par les catholiques de la Société de Marie⁹. La population y a été convertie en une vingtaine d'années. Ce « succès missionnaire » est lié d'une part au fait que les premiers missionnaires envoyés étaient des Polynésiens protestants qui savaient s'appuyer sur les chefferies et leurs relations inter-claniques pour faire progresser leur projet. D'autre part, les catholiques comme les protestants transmettaient aux nouveaux convertis leur connaissance des technologies du monde occidental qui s'imposait alors dans le Pacifique, ainsi que les clés de compréhension de ce dernier. S'en faire des alliés augmentait à la fois la puissance des chefs de clans au sein de l'île mais aussi la capacité des gens de Lifou à réagir face à l'envahisseur. Ainsi, les chefferies ennemies ont adhéré aux religions concurrentes, entraînant avec elles leurs sujets. Les missionnaires ne se donnaient pas comme unique but de convertir les populations mais aussi de les « civiliser », selon les critères français et anglais de la « civilisation ». Ils ont donc profondément contribué à transformer les croyances, l'habitat, l'habillement, l'organisation du temps, de l'espace, du travail et la structure des chefferies de Lifou, ainsi que les « mœurs » – dont bien entendu le mariage.

Le gouvernement colonial a quant à lui imposé le régime de l'indigénat – aussi bien sur les Îles Loyauté que sur la Grande Terre – qui comprend l'interdiction de circuler en dehors des réserves sans l'autorisation du gendarme, la répression carcérale des chefs insoumis, l'envoi sur

8. Howe, 1978; 1977.

9. Sur l'évangélisation de Lifou, voir MacFarlane, 1873, Hadfield, 1920, Peter, 1942, Leenhardt R., 1956, Izoulet, 1993, 1996, Fizin, 2011, Thupako 2004. Sur la christianisation de la Kanaky-Nouvelle-Calédonie, voir Pisier, 1980, Anglevielle, 1992, Kohler et Shineberg, 1992, Delbos, 1993. Sur le Pacifique en général : Huetz de Lemp, 1998, Laux, 2000, Zorn, 1993, 2007, 2008, Douaire-Marsaudon, Guillemin, Zheng, 2008, Douaire-Marsaudon et Weichart, 2010.

le front de soldats kanaks lors de la Première Guerre mondiale, l'interdiction de porter des armes, etc.¹⁰ Les « indigènes » (les Kanaks) devaient effectuer les corvées (le travail forcé) et payer en plus l'impôt de capitation, le plus souvent en journées de travail lors des récoltes ou dans la voirie. Si le contact avec les colons n'était pas quotidien sur l'île de Lifou, ses habitants – jugés plus civilisés que celles et ceux de la Grande Terre du fait de leur conversion rapide et de leur peau légèrement plus claire – étaient parfois embauchés à Nouméa dans des emplois subalternes tels plantons, manœuvres, bonnes, et y subissaient le couvre-feu et les humiliations quotidiennes.

Des clans et des classes ?

La colonisation n'a pas pour autant, loin s'en faut, « détruit » la culture kanake et les mariages lifous en sont un exemple saisissant. Ces rituels, relativement inexistantes à l'arrivée des colons, témoignent d'une adaptation typiquement océanienne aux transformations subies et choisies de ce dernier siècle et demi.

La société lifoue reste organisée en clans (voir l'encadré sur les clans ci-dessous), ensembles de lignages se revendiquant d'un ancêtre commun, patrilinéaires et patrilocaux, affiliés à des chefferies. Si trois districts ont été dessinés et trois grandes chefferies reconnues par les colonisateurs, il existe toujours d'autres grandes chefferies, dites « indépendantes » (voir encadré « les grandes chefferies »). De plus, aujourd'hui comme avant la colonisation, chaque clan dispose d'une relative autonomie vis-à-vis des grandes chefferies : si certains en sont les sujets, d'autres sont leurs conseillers, d'autres encore surveillent leur grande chefferie et certains sont les propriétaires terriens et disposent d'un important pouvoir foncier... Nous sommes donc dans une société segmentaire caractérisée par un éclatement du pouvoir politique local, bien que Lifou soit l'un des pays kanaks où l'on observe l'une des structurations les plus anciennes et centralisées des chefferies.

Les clans, les lignages et les hiérarchies claniques

L'ensemble des membres de la parenté d'un individu se dit *sinee*, terme pouvant être traduit par « allié, proche, parent »¹¹. Cela recouvre la parenté très élargie de la mère et du père et comprend donc généralement plusieurs centaines de personnes. Chacun appartient au clan, *lapa*, de son père, le nom, le statut et les terres se transmettant par les hommes. Le clan est un ensemble de lignages se revendiquant d'un ancêtre fondateur

10. Merle et Muckle, 2019.

11. Dictionnaire drehu-français, Sam, 1995, p. 151.

commun. Ces lignages, *lapa ka ca hae* (*lapa* : clan ; *ka ca hae* : qui reste ensemble), appelés aussi *hnalapa* (*hna* : lieu, *lapa* : clan), sont une unité sociale de base. Les différents lignages d'un même clan se réclament d'un ancêtre commun, bien que la plupart du temps certains lignages aient été « adoptés » et n'aient donc pas d'origine commune. L'ensemble des gens qui ont un même nom de famille forme un lignage. Par exemple, Boboti (prénom) Lapacas (nom de famille et de lignage) appartient au clan Hnasagezeny, composé par ailleurs de trois autres lignages (ayant chacun leur nom de famille/lignage). Enfin, le terme *hnalapa* est aussi utilisé pour désigner la maisonnée ainsi que « la petite famille », soit les grands-parents, les parents, les frères et sœurs, les enfants et petits-enfants du locuteur, en ligne paternelle.

Cela étant dit, il existe une variabilité dans la façon de nommer les différentes unités qui structurent les familles. Cela provient en grande partie de la variabilité des situations rencontrées dans chaque clan : certains clans n'ont plus qu'un lignage, qui se confond donc avec le clan lui-même. D'autres clans, nombreux, ont des sous-clans, des lignages, parfois des sous-lignages, chaque unité ayant un nom. En plus de la variabilité des tailles de clan, la mobilité des différentes unités, les adoptions de groupes, les prises de nouveaux noms, etc., complexifient sans fin ce jeu d'échelles. Par exemple, avec le regroupement des habitats dans les « tribus »¹², *hunahmi*, à la fin du XIX^e siècle, de nombreux clans ont placé des familles dans les différents villages. À cette occasion, celles-ci ont parfois pris d'autres noms, devenant plusieurs lignages. Ou alors des lignages portant le même nom habitent dans des villages éloignés, ce qui avec les générations tend à les constituer en deux lignages, bien que la mémoire des origines communes soit conservée. Ceci dit, lorsqu'il est important de bien saisir de quelle unité on parle, les gens précisent de qui ils parlent : ils citent les noms des groupes et surtout les prénoms des représentants des groupes concernés, ainsi que leur lieu de résidence.

Un ordre d'ânesse (issu de la généalogie et/ou de choix politiques) préside aux relations entre les différents lignages d'un clan. Le lignage aîné est celui des *joxu* (chefs) : la famille de l'aîné du lignage aîné d'un clan est considérée comme la famille « la plus » *joxu*. Les membres des lignages *joxu* sont considérés comme étant des gens de haut rang, à qui l'on doit montrer un respect particulier. Les lignages sont considérés comme étant de différentes « qualités », à l'image des variétés plus ou moins nobles d'ignames¹³ : « On compare les clans avec un champ d'igname, il y a les ignames les plus importantes, ou moins importantes quoi. Les clans c'est pareil, à partir du grand chef, jusqu'au plus faible, eh bien ! les clans des grands chefs, ils sont un peu au-dessus, il ne faut pas qu'ils se marient avec les clans faibles. On dit dans le régime de bananes, il y a le premier régime, et puis le dernier régime, ça part toujours du premier régime. Les chefs, ils ont le sang fort »¹⁴. Si le statut de chef de

12. Je mets le terme « tribu » entre guillemets, afin de signifier que son usage local, imposé lors du régime de l'indigénat, se réfère à un village.

13. Ce que souligne C. Salomon pour l'aire Ajië et Païci : Salomon, 1998, p. 86.

14. Entretien enregistré avec le pasteur retraité Hnoqatr Kakue, 75 ans, le 22-11-2006 à Tingeting, Lifou.

clan *joxu*, appelé aussi *haetra* (frère aîné), est prestigieux, il est rappelé sans cesse que les lignées aînées ne sont rien sans les lignées cadettes. Les *joxu* se doivent d'honorer leurs *jin*, leurs « cadets », leurs « sujets », en retour, notamment par une attitude d'humilité et en jouant leur rôle de représentation dans les cérémonies concernant le clan. Comme sur la Grande Terre, il existe ainsi à Lifou des rangs, une hiérarchie clanique, avec des noms prestigieux, des « titres »¹⁵. Les clans sont dirigés par des hommes mariés, excepté quelques très rares cas de régence féminine, par exemple si l'héritier est trop jeune.

Tous disent à Lifou que « la coutume » est très présente. « La coutume » est entendue comme un code de conduite envers les nombreux membres de sa parenté et plus généralement, envers les autres, dicté par des règles morales et des valeurs dont l'humilité et le respect sont les plus fréquemment citées.

Le respect, *metröt*, consiste à honorer une série d'obligations selon les positions de parenté et les hiérarchies entre les individus. Trois hiérarchies régissent les rapports sociaux lifous : le rang, l'âge et le genre. Les familles aînées des lignages aînés des clans sont considérées comme étant de rang supérieur aux familles des lignages cadets. Les non-mariés, les mariés et les anciens forment trois classes d'âge distinctes, chacune ayant des droits sur les précédentes. Enfin, les hommes sont considérés comme supérieurs aux femmes. La position du corps, la circulation des échanges et de la parole sont très marquées par des comportements de « respect », signifiant la relation hiérarchisée dans laquelle chacun se trouve avec ses interlocuteurs. Notons que dans certains cas, le respect est dit réciproque *metrötekeun*, par exemple dans les relations frères-sœurs ou entre oncles et nièces et neveux utérins, relations pensées comme peu ou pas hiérarchisées.

La seconde valeur affirmée comme typique de la culture lifoue est l'humilité, *ipië*, qui couvre toute une série d'attitudes où l'on évite de se mettre en avant. Par exemple, un chef de clan pourra être critiqué s'il ne consulte pas « la base », ses sujets, ou s'il garde les dons qui lui sont faits en présence de ceux-ci. Mais à l'inverse, il sera adulé s'il se comporte de « manière simple », humble, par exemple en cultivant son champ dans une tenue décontractée, comme n'importe quel quidam.

Le respect et l'humilité doivent se comprendre à mon sens en rapport aux tensions propres aux sociétés kanakes. A. Bensa explique que les chefferies sont constituées de « deux têtes » : les maîtres de la terre, premiers arrivés, ayant le plus de pouvoir, de puissance, dont le nom est très prestigieux, et les chefs, étrangers, installés là par les maîtres de la terre, représentant le groupe. Chaque clan ayant ses fonctions, il s'opère de véritables stratégies d'alliances, d'adoption, de travail sur les mythes fondateurs, afin de gagner du pouvoir :

15. Bensa, 1995a, p. 25.

« [...] les stratégies d'acquisition et de maintien d'un rang élevé et/ou d'une certaine puissance politique ne passent pas par l'accumulation des terres ou des produits vivriers. La compétition se développe dans le domaine de la circulation : dons et contre-dons, prêts sans intérêts ou legs des terres, des produits, des enfants (adoptions), de biens précieux, ou même d'hommes ou de femmes, expriment principalement les relations sociales. L'importance d'un homme est proportionnelle à ce capital de relations »¹⁶.

Les clans aujourd'hui alliés étaient hier en guerre et la structure des chefferies est loin d'être exempte de tensions. Aux stratégies d'acquisition de pouvoir, principalement par l'augmentation du capital d'alliances, s'ajoutent les stratégies de prestige. L'accumulation de faits prestigieux, tant par la conformité aux comportements attendus que par la capacité à innover dans le cadre de ceux-ci, augmente le prestige d'une personne, devenant un personnage charismatique. P. Bourdieu et A. Bensa comparent les orateurs kanaks¹⁷ aux intellectuels français : la valeur accordée à leur parole est fonction du « capital symbolique » accumulé¹⁸. Une personne prestigieuse acquerra plus de pouvoir, car elle contractera plus facilement des alliances. Il y a donc à Lifou un perpétuel jeu sur le positionnement de chacun dans l'échiquier social. Jeu pouvant impliquer des tensions extrêmes : une femme dont les frères étaient chefs de clan les vit mourir un à un. Elle supposait qu'on avait envoyé un « boucan », afin que s'éteigne son lignage, le lignage cadet héritant ainsi du titre prestigieux. De même, se distinguer, manquer d'humilité, implique un danger réel : par exemple celui de susciter des jalousies et de se faire « emboucaner » (ensorceler, empoisonner). Selon Christine Salomon, « en pays kanak, il faut accumuler du pouvoir et du prestige sans avoir l'air de l'avoir pris »¹⁹.

D'autre part, les changements provoqués par la colonisation et l'évangélisation (l'arrêt des guerres claniques, la rigidification des structures des chefferies, leur rapport aux pouvoirs religieux, la nomination de petits chefs de tribus²⁰, etc.) ont, comme nous l'avons vu ci-dessus, placé la concurrence entre les clans sur le plan de l'alliance et de la recherche de prestige. Et « avec l'urbanisation, la scolarisation, etc., de nouvelles cartes viennent simplement s'ajouter au jeu existant. »²¹. En effet, aujourd'hui, l'arrivée d'un pouvoir communal, de la Province des Îles Loyauté, les migrations et la salarisation croissante de la population sont autant de nouvelles donnes que les autorités coutumières ont à affronter.

16. Bensa, 1995a, p. 265.

17. Comme nous le verrons, ce rôle est réservé aux hommes mariés.

18. Entretien d'A. Bensa avec P. Bourdieu, in Bensa, 1995a, p. 243-289.

19. C. Salomon, communication personnelle, le 15 mai 2003, Paris.

20. Le terme de « tribu » est une création coloniale : il désigne un village ou un bourg, le plus souvent créés suite à la colonisation (regroupant plusieurs clans) ; il ne fait référence à aucune forme traditionnelle ou précoloniale d'organisation kanake.

21. Bensa, 1995a, p. 280.

Face à ces changements, ces dernières rappellent fréquemment le devoir pour toutes et tous de « respecter » les hiérarchies « ancestrales ». Le « respect » des hiérarchies et l'« humilité » à garder quels que soient son rang et sa richesse, restent des piliers de l'organisation sociale. Mais ces valeurs sont d'autant plus mises en avant qu'elles sont bousculées et en partie réinterprétées, par l'apparition de classes sociales internes à la population kanake ainsi que par les remises en cause des hiérarchies de genre et d'âge, comme nous le verrons dans ce livre.

Les ethnologues et le mariage en pays kanak

Dans ce contexte, on comprend bien que le mariage, voie principale en vue de l'acquisition de nouvelles alliances, est un objet de passions.

Les ethnologues du pays kanak ont de ce fait beaucoup écrit sur l'alliance matrimoniale. Le père Lambert puis Maurice Leenhardt ont décrit le caractère réciproque des mariages de la Grande Terre et de Belep, entre cousins et cousines croisés²². Pierre Métais, reprenant les thèses de M. Leenhardt, voit dans cet échange et la « complémentarité entre les sexes » les garants de l'équilibre social du monde kanak²³. Isabelle Leblic révèle cependant que ces mariages entre moitiés inter-mariantes et entre clans échangeistes, bien que fréquents à Ponérihouen, ne sont pas majoritaires²⁴. Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre insistent sur l'aspect stratégique de l'alliance : s'il faut maintenir celles existantes, il est toujours bon de tracer de nouveaux chemins²⁵. Mais le mariage entre cousins croisés n'est pas représentatif de l'ensemble du pays kanak. Maurice Lenormand, Jean Guiart, Anna Paini et E. Faugère montrent qu'aux Îles Loyauté, ce type d'union est interdit (excepté pour les chefs), ces sociétés se montrant ainsi plus exogames que leurs voisines²⁶. Les mariages lifous et maréens présentent des échanges de somptueux dons monétarisés, à la différence de la Grande Terre, où le centre des biens échangés sont les précieuses monnaies kanakes, constituées généralement d'os de roussette ou de lézard, de bois sculpté, de coquillage, de graines de coco ou de taro, de laine tressée, de poils de roussette et de bourre de coco²⁷.

Toutes ces études s'intéressent, de manière classique en anthropologie, aux rituels, aux biens échangés, aux alliances créées entre les clans, aux

22. Père Lambert, 1900. M. Leenhardt écrit sur le mariage dans tous ses ouvrages ethnologiques. Leenhardt 1930, 1932a, 1935, 1937, 1976 ; 1947.

23. Métais, 1956.

24. Leblic, 2000.

25. Bensa et Rivierre, 1982.

26. Lenormand, 1970 ; Guiart, 1992, 1963 ; 1968 ; Paini, 1993 ; Faugère, 1998.

27. Bien que l'apparition de mariage plus monétarisés aient été remarqués ces dernières années sur la Grande Terre.

structures de la parenté ou encore aux stratégies d'acquisition de prestige et de puissance²⁸. Mais elles ont tendance à laisser de côté le lien entre le mariage et les rapports de genre. Seule C. Salomon aborde cette question. Selon elle,

« Le premier mode d'appropriation de la capacité reproductive des femmes – de loin le plus valorisé socialement – nécessite d'en payer le prix dans le mariage »²⁹.

Dans son analyse, le mariage consacre un rapport d'autorité et de propriété de l'époux et de sa famille sur l'épouse et sa progéniture, « le prix de la fiancée », un don en plus des monnaies kanakes, venant attester des droits acquis par le mari et son clan.

Ainsi, dans la majorité de l'anthropologie du monde kanak, comme dans bien des autres écrits anthropologiques, la dimension sexuée des mariages est passée sous silence. Pourtant, selon Peter G. Rivière, il n'existe qu'un seul point commun entre les innombrables formes de mariage de par le monde :

« Les unités qui composent le mariage sont des hommes et des femmes, ce qui représente apparemment une caractéristique unique et universelle. L'étude du mariage doit donc s'attacher d'abord aux catégories du masculin et du féminin et à la relation qu'elles entretiennent. Cela semble évident et aller sans dire, mais c'est une évidence que les écrits ont constamment omise »³⁰.

Illusion d'un état de fait « naturel » ? Évidence, pour beaucoup, de la binarité du genre ? Ou encore banalité de la domination masculine, qui ne nécessiterait pas des processus toujours renouvelés de production et de reproduction des rapports de pouvoir ? C. Meillasoux affirme pourtant en 1975 :

« La répartition sexuelle des tâches – faut-il le dire ? – est un fait de “culture”, et non de “nature”. Si on peut observer qu'un partage des tâches s'établit, de façon variable d'ailleurs, entre hommes et femmes – ou tout au moins entre ceux qui répondent à la définition sociale de l'“homme” et de la “femme” – et qui font de la femme (ou de l'esclave) la servante de l'homme, cette répartition est consécutive à la soumission préalable de la

28. Par exemple en anthropologie générale : Lévi-Strauss, 1949; Evans Pritchard, 1951; Leach, 1961, p. 54-123; Dumont, 1971a; Bourdieu, 1972. Pour la Nouvelle-Calédonie : Leenhardt, 1930; 1937; 1976, 1947; Charlemagne, 1952; Métais, 1956, p. 1-257, Bensa et Rivière, 1982, p. 104-105; Guiart et Lévi-Strauss, 1968; Faugère, 1998, p. 217-277, Chroniques du pays kanak 1999, t. 2; Leblic, 2000.

29. Salomon, 2000b, p. 219.

30. Rivière, 1977, p. 159; 1971. Notons que les mariages entre personnes de même sexe ne répondent pas à cette norme.

femme et non à d'imaginaires capacités distinctes. Il n'y a que l'accouchement et l'allaitement dont les femmes soient seules capables. Or cette spécialisation naturelle n'expliquerait l'accouplement qu'en vue de la reproduction, encore que les femmes, une fois fécondées, y suffiraient économiquement et socialement à elles seules. Rien dans la nature n'explique la répartition sexuée des tâches, pas davantage que des institutions telles que la conjugalité, le mariage ou la filiation paternelle. Toutes sont infligées aux femmes par la contrainte, toutes sont donc des faits de civilisation qui doivent être expliqués et non servir d'explication »³¹.

Cette optique me semble ouvrir des perspectives particulièrement intéressantes : il ne suffit pas de constater que la relation conjugale est marquée par un fort pouvoir donné au mari, il faut surtout chercher à expliquer par quels procédés, par quelles « contraintes », ce rapport social est, selon le vocabulaire de C. Meillassoux, « infligé ».

Ce qui m'intéresse ici, ce sont donc les processus par lesquels la relation conjugale est instituée. Autrement dit, la genèse de cette relation, ou comment se fait la « fabrique des époux ». Et les rituels de mariage apparaissent comme un élément central dans ce processus de « fabrication ».

31. Meillassoux, 2003 ; 1975, p. 41.

2

Se situer sur le terrain...

Cet ouvrage est le fruit de recherches de terrain d'un an et deux mois, menées principalement en 2006 mais commencées en 2003 et 2004. Examinons à présent mes protocoles de recherche ainsi que la manière dont je me suis et dont on m'a située dans ce pays en voie de décolonisation.

Lors de mes recherches, j'ai eu la chance d'être hébergée dans sept villages et à Nouméa par de nombreuses familles lifoues, et d'être considérée parfois comme une parente éloignée que l'on intègre rapidement dans le fonctionnement familial.

Pour la présente enquête, j'ai pu réaliser des entretiens semi-directifs sur l'expérience qu'avaient du mariage mes interlocuteurs, sur le sens et les mutations du mariage et sur les échanges cérémoniels, auxquels se sont ajoutés les extraits d'entretiens portant sur ces questions, récoltés lors des terrains précédents (environ une centaine d'entretiens en tout). Le vaste réseau social constitué lors de ma première enquête sur les associations de femmes m'a permis de pratiquer facilement ce que J.-P. Olivier de Sardan appelle la triangulation, ce qui consiste à réaliser des entretiens avec des personnes aux positions et appartenances sociales très variées¹. Les entretiens se déroulaient la plupart du temps en français, mon niveau de drehu – je n'avais appris cette langue de Lifou que « sur le tas » – étant bien souvent inférieur au niveau de français de mes interlocuteurs. Certaines personnes âgées préférant parler drehu, leurs enfants ou petits-enfants ont parfois fait la traduction, l'entretien se transformant ainsi en temps de transmission intergénérationnelle. Des amies m'ont par ailleurs aidée à traduire des discours cérémoniels drehu enregistrés.

Les lieux des cérémonies

J'ai assisté à dix-huit cérémonies de mariage, plus précisément à des épisodes de ces cérémonies, car ces derniers sont à la fois très nombreux,

1. Olivier de Sardan, 1995, p. 90.